



MIGUEL CAMILO PINEDA CASAS

EL CAMALEÓN DEL MAL. TERRORISMO Y PARANOIA

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 16 de agosto de 2017



EL CAMALEÓN DEL MAL. TERRORISMO Y PARANOIA

**Trabajo de grado presentado por Miguel Camilo Pineda Casas, bajo la
dirección del Profesor Luis Fernando Cardona Suárez,
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 16 de agosto de 2017**

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR.....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
1. NUESTRA CARA MÁS OSCURA	17
1.1 Las serpientes en escena	24
1.2 El mal interior	35
1.3 El infierno en la tierra	43
2. VIVIENDO CON EL ENEMIGO.....	51
2.1 No estamos a salvo	52
2.2 El enemigo invisible.....	66
2.3 El secuestro de la imaginación	84
3. LA OTRA CARA DE LA IMAGINACIÓN	95
3.1 Un cielo nuevo y una tierra nueva	96
3.2 En la piel del otro	115
CONCLUSIONES.....	125
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	131

Bogotá, 15 de agosto de 2017
Profesor
Diego Antonio Pineda
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado profesor Pineda

Reciba un cordial saludo. Presento el trabajo de grado del estudiante Miguel Camilo Pineda Casas, titulado *El camaleón del mal. Terrorismo y paranoia*, para optar al título de *Filósofo*.

En este trabajo Miguel Camilo examina la topología del mal en el mundo contemporáneo, indicando cómo el mal se hace presente en la medida en que se camufla como un camaleón, pasando desapercibido, pero no por ello menos desafiante de nuestras formas culturales de convivencia. Para examinar esta topología de encubrimiento y presentación, Miguel Camilo se centra en la articulación entre terrorismo y paranoia. Si bien el siglo XX conoció la crudeza del mal condensada en su banalización y en la figura de los campos de la muerte, Miguel Camilo considera que la articulación entre terrorismo y paranoia no es simplemente una forma de abuso del mal, como lo indica Bernstein (2006) a partir de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, cuando el mal se convirtió en un tema popular y candente, sino más bien una radicalización de su encubrimiento y manifestación. Este doble movimiento es examinado en este trabajo siguiendo la metáfora del camaleón. En efecto, en tiempos sombríos y de terror como los presentes se hace necesario desenmascarar la topología del mal al mismo tiempo que reconocer los nuevos desafíos para confrontar su enmascaramiento. El análisis que Miguel Camilo realiza en el presente trabajo cuenta con una adecuada bibliografía actualizada al respecto y con un desarrollo sugestivo.

Una vez revisado el manuscrito final considero que cumple satisfactoriamente con lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito se inicien los trámites para su evaluación y, posterior, sustentación pública.

Cordialmente

Luis Fernando Cardona Suárez
Profesor Titular Facultad de Filosofía

INTRODUCCIÓN

Tras el ataque a las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001 el presidente de los Estados Unidos, George W. Bush, dijo en el *Discurso a la Nación*: “Hoy nuestra nación conoció el mal” (2001). Pero acaso, ¿qué es el mal y cómo podemos conocerlo, más aún cómo una nación entera puede conocerlo? Ciertamente no tenemos una única respuesta a esta pregunta, pues así como Aristóteles nos dice que “el ser se dice de múltiples maneras” (*Metafísica*, 1033a33) rompiendo con la famosa univocidad de la predicación del ser y exhortando a la hermenéutica, nosotros podemos decir también que el mal se dice de múltiples maneras. Ante esta situación nuestra curiosidad se excita y no podemos resistirnos a pensar todas aquellas formas en las que el mal se nos ha presentado, es decir, aquellas formas en las que el mal ‘se dice’ para tratar de descubrir qué es y cómo detenerlo.

Sin embargo, a pesar de todos nuestros esfuerzos por comprender la naturaleza y el origen del mal, entre otras cosas, nos damos cuenta de que tal vez lo único que podemos decir del mal a ciencia cierta es que cambia como lo hacen los camaleones. Es decir, el mal cambia según su contexto, se mimetiza con él cambiando de forma y la manera en la que se hace visible. Cambia su apariencia como los camaleones, para no ser visto, quedar oculto y desde allí actuar; lo cual nos dificulta la tarea de saber qué es, dónde está y cómo podemos conocerlo. Entonces, nuestra tarea es atender a la dinámica de su mimesis, aguzando nuestro pensamiento y nuestra intuición para hacernos sensibles a sus cambios, poder observarlos, tratar de comprenderlos y poder así idear maneras de contrarrestarlo, maneras que se adapten a la forma que este tenga en determinado

contexto, pues el mal sólo se puede enfrentar en las formas en las que aparece. Él no se muestra en sí mismo, sino en sus formas; y combatirlo implica una respuesta igualmente camaleónica. Así las cosas, lo que nos proponemos hacer ahora es examinar ese carácter camaleónico del mal, prestando especial atención al vínculo que se genera entre terrorismo y paranoia como la nueva forma del mal contemporáneo.

Para poder acercarnos a esta nueva forma del mal, debemos tener en el horizonte las formas que le preceden. Comenzaremos por concentrarnos en nuestra cara más oscura, aquella que hemos tratado de ocultar, pero que irremediamente salta a la vista en momentos particulares. Para ello, haremos un breve recorrido a través de las diferentes formas del mal, esto es, de su topología. Es decir, resaltaremos algunas de las formas del mal que han guiado su transformación a lo largo de la historia hasta llegar a sus nuevas formas que emergen en nuestros días. No olvidemos que es propio del mal ser legión. Nuestra exploración se aleja un poco de las posturas religiosas sobre el mal, pues la religión se presenta como una respuesta ante el mal, aunque en algunas de ellas se han mostrado algunas de sus formas que serán pertinentes para nuestra reflexión; tal es el caso del Judaísmo y del Cristianismo. Con esto en mente, nuestro recorrido comienza con las serpientes en escena, es decir, nos aproximamos a la tragedia griega, a todo lo que se expresa en ella y todo lo que significa para la configuración de esta civilización; además, nos acercamos al judaísmo, la representación del diablo, la desobediencia y el pecado, nos acercamos pues, a la serpiente de la tentación y a algunos pensamientos posteriores sobre el problema de la responsabilidad del mal entre los hombres y Dios, cuya tendencia era liberar a Dios de toda responsabilidad.

Posteriormente, con el nuevo imperio de la razón el mal no sólo cambió de forma, cambió también de lugar. El mal ya no se presentaba como una lucha en el cosmos, la tentación, la serpiente, el diablo, todas aquellas figuras precedentes y externas a los hombres; pues el mal se presenta en el interior del hombre, en su libertad. Sin embargo, nos encontramos aquí con unos cuantos tropiezos, pues si liberamos a Dios de toda responsabilidad sobre el mal y simplemente aceptamos nuestra culpa, estamos

asumiendo que somos lo suficiente libres como para asumir ese peso. ¿En realidad lo somos? Aquí se nos ha sumado otro elemento, la libertad, la cuál será tratada ampliamente a lo largo de la Modernidad y un poco después, de hecho, la libertad sigue y seguirá dándonos mucho que pensar. Sin embargo, Schelling es uno de los autores que ha logrado conciliar de una manera muy astuta el problema de la responsabilidad del mal. Ciertamente los hombres no podemos ser únicamente la fuente del mal, debe provenir de algún otro lado, pero al poseer libertad tenemos automáticamente la capacidad tanto para el bien como para el mal. Ahora bien, la genialidad de Schelling radica en que localizó la fuente del mal en el mundo en el interior de los hombres, es decir, en la libertad, pero también equilibró la balanza sosteniendo que en Dios opera un doble principio, esto es, que en él también se encuentra el mal, al menos en potencia, pero que nosotros lo pasamos al acto por medio de nuestra libertad. Así las cosas, el camaleón ya no se mimetiza afuera, sino en nuestro interior, en nuestra oscuridad. Se dificulta entonces ver aquello de lo que somos capaces.

Una vez aceptamos y reconocemos nuestra capacidad tanto para el bien como para el mal, nos topamos ahora con nuestra cara más oscura, con nuestra potencialidad de mal, de crueldad, de violencia, a aquella capacidad que en el siglo XX desata el infierno en la tierra. Con esto nos referimos puntualmente al caso del campo de concentración más grande y cruel de la Segunda Guerra Mundial, Auschwitz. En aquel pequeño lugar de la tierra el infierno operó vigorosamente, pues todos los males posibles que la humanidad podría imaginar y causar allí sucedieron. Lo impensable se hizo entonces realidad. En este punto nuestra cara oscura salió a la luz y desde entonces es imposible seguir negándola, esto es, tuvimos que aprender a verla y asumirla en uno de los peores momentos de la humanidad. Ante este panorama, nuestra otra cara y nuestra otra potencialidad, es decir, nuestra capacidad para el bien, se vieron retadas a idear alguna manera de controlar nuestra otra cara. Sin embargo, a pesar de todos los intentos que se hicieron, propuestas éticas que garantizaban la detención y la no repetición de acontecimientos atroces como los ocurridos en Auschwitz, no fueron suficientes para

predecir la nueva transformación del mal que se revelaría el 11 de septiembre de 2001 con el atentado al World Trade Center. Este atentado fue catalogado como un 'acto terrorista' y se presentaba ante el mundo como la nueva transformación del mal.

El terrorismo nos coloca en otra situación, pues el mal ha encontrado una nueva forma de camuflarse, esta vez, más aterradora; ahora con el despertar del terrorismo, se incrementa también nuestra paranoia, aquella que nos hace ver enemigos donde probablemente no los hay, lo cual nos llena de temor y desconfianza. Este es el nuevo juego del mal, camuflarse en todo, en todos, lo cual no nos deja escapatoria. ¿Cómo podríamos entonces escapar de nosotros mismos y escapar todo el tiempo de todos? Es imposible. Hoy no estamos a salvo por más que queramos, por más que así lo pretendamos, o por más que nos esforcemos por estarlo. Después de lo ocurrido en la Segunda Guerra Mundial numerosas propuestas y organizaciones se dieron a la tarea de emplear todos sus esfuerzos y recursos para garantizarle a la humanidad una existencia sin terror. Esto pudo haber funcionado en aquella época, pero con la nueva actualización del mal se hace imposible vivir sin terror, sin desconfianza y sin paranoia.

En efecto, no estamos a salvo y no podemos huir, pues el campo de guerra es todo el mundo y mi enemigo puede ser cualquiera, de hecho pueden ser todos y a la vez nadie. Ante esta situación las relaciones que tenemos con los otros se van perdiendo, no sólo por la sospecha, sino porque esta nueva forma del mal llegó acompañada de la era digital, aquella que nos permite estar en todas partes, hablar y compartir con todos, incluso con personas que están geográficamente lejos, sin correr un riesgo muy alto. Esto provocó que se perdieran cada vez más las relaciones reales para ser reemplazadas por relaciones virtuales; lo cual tiene como consecuencia una humanidad desconectada que sospecha de todo y de todos, pues se rige bajo la creencia de que estamos rodeados por el enemigo, de que vivimos con él, aunque no podamos verlo. El camaleón se ha vuelto invisible y virtual.

Bajo estas nuevas dinámicas de la sospecha y la desconfianza se incrementan comportamientos paranoicos. Esto no significa que hayamos perdido la cordura; más

bien, que hemos desarrollado un mecanismo de defensa ante la constante amenaza de un enemigo de no vemos, pero que podría estar allí, pues es un enemigo invisible. Esto sucede así, porque al igual que el espejismo protector del camaleón, la paranoia tiene como juego de la visión un aspecto dual: muestra algo y nos protege también de un peligro que oculta. El terrorista, por ejemplo, es un camaleón; está perfectamente mimetizado con su entorno, puede ser un pasajero de un avión, una persona que va al baño de un centro comercial o alguien que simplemente se sentó junto a nosotros en el bus. Aparece como uno de nosotros, pero es uno de nosotros que busca simplemente aniquilarnos. Entonces, ante esta constante sospecha surge la creencia común bajo la cual es legítimo atacar a quienes se consideran enemigos, para estar nosotros a salvo, incluso cuando sospechamos que un amigo no lo es como nosotros creemos que debe serlo. Esto se conoce con el nombre de ataque preventivo. Esto sucede así porque se ha transformado la distinción entre amigo y enemigo, aquello que antes nos había permitido formar nuestras comunidades y nuestra organización política. En efecto, estamos llamados a defender a nuestros amigos y combatir a nuestros enemigos. Ahora bien, parecería que la simple sospecha no puede ser un motivo para emprender una guerra, de hecho esto sería legitimar las sospechas de los probables enemigos y darles razones para contestar los ataques, prolongando el conflicto y propiciando el surgimiento de una nueva guerra, basada ahora en la sospecha. Esto sucedió así, por ejemplo, en la guerra de Estados Unidos contra Iraq en el 2003 para supuestamente destruir armas que nunca encontraron y que sabían previamente que nunca iban a encontrar.

Entonces, el terrorismo toma como rehén a la imaginación, fuente primaria de la paranoia, para lograr sus efectos, que no son, por cierto, la destrucción material o la muerte de las víctimas sin más. El terrorismo busca infundir terror, retorcer las mentes de sus víctimas, que no son solamente quienes fallecen en el atentado, somos todos, porque el ataque terrorista no va dirigido a alguien en particular, sino a la sociedad completa, incluso la por venir. Así las cosas, el terrorismo es un ataque a nuestra imaginación; nos hace sentir inseguros donde creíamos estar a salvo, nos hace desconfiar

de nuestros amigos y de nosotros mismos, y así poco a poco nos va excluyendo de todo, nos va destruyendo. Sin embargo, para lograr sus objetivos el terrorismo se encontró con una poderosa herramienta, a saber, los medios de comunicación que amplifican su poder destructor. Hemos escuchado cientos de veces que ‘quien controla los medios, controla las mentes’; por ello, toda la información que se divulga por medio de ellos debe ser manejada con mucho cuidado, pues podría tener efectos devastadores. En este sentido, los medios de comunicación son una vía de acceso rápido al terror, pues en ellos se difunde la destrucción del ataque terrorista, la sorpresa con la que ha ocurrido y el horror de todas sus víctimas inocentes. Esto incrementa una vez más nuestra paranoia; nos despierta la sospecha y la angustia, pues nuestra imaginación ha sido secuestrada por el terror.

Este panorama parecer ser bastante desolador. Sin embargo, no todo puede ser oscuridad. Recordemos que tenemos otra cara que aunque en estos días sea difícil verla está ahí y nos llama. Esta otra cara nos brinda la esperanza y el impulso necesario como para enfocar nuestros esfuerzos en la otra cara de la imaginación, esto es, darle un carácter moral y expandirla hacia los otros, para que con ello podamos imaginarnos lo que significa estar en la piel del otro. Sólo así podemos convertirnos en hombres compasionales, más que compasivos. Entonces, al atender a la otra cara de la imaginación nos abrimos a la búsqueda de un cielo nuevo y una tierra nueva, es decir, un mundo más amable que ya no esté regido por el terror. En este punto debemos reconocer que el mundo en paz que buscamos no es un mundo sin conflicto, sino sin miedo. En efecto, no podemos renunciar al conflicto, pero sí podemos usarlo para ampliar nuestros horizontes. Es decir, el encuentro con otras mentalidades, incluso el choque entre ellas, no tiene que llevarnos a la guerra, dado que aquellas mentalidades pueden enriquecernos en medio de la diferencia, pues vivir en común no quiere decir ser homogéneos. En ese sentido, nuestro deber no es separarnos tajantemente entre amigos y enemigos, sino unirnos sin necesidad de estas distinciones tan radicales para apuntar a la construcción

de una comunidad que sobrepase los intereses políticos y se encamine ahora hacia la humanidad como proyecto constante y abierto.

Ahora bien, para lograr este objetivo debemos apelar a nuestra capacidad creadora, a nuestra capacidad de transformar, de hacer algo. Entonces, es nuestra tarea transformar el presente con acciones que nos encaminen hacia el futuro que queremos. Estas acciones son artísticas, pues tienen la capacidad de crear algo nuevo con lo que ya se tiene. En este sentido, el arte nos permite superar el pasado y el presente mientras vivimos en él para distanciarnos de lo que ya es y orientarnos hacia lo que debe ser. Esta intención de alcanzar lo que debe ser es lo que da el carácter moral a la imaginación, pues basándonos en las esperanzas de cambio podemos pasar de la mera imaginación a la acción política con sentido ético, esto es, a las acciones transformadoras que nos permitirán reencontrarnos con el otro y junto con él emprender el viaje hacia la permanente construcción de una comunidad que convierta las diferencias en oportunidades, en aprendizaje, y no en motivos de guerra.

Por otro lado, imaginación nos permite acercarnos al sufrimiento del otro, a aquel que ha sido excluido de las redes de relaciones que tenemos constituidas, tanto por haber sido considerado sospechoso, como por haber sido víctima de algún conflicto. Entonces, será la compasión la que nos permita imaginarnos en la piel del otro y conmovernos de tal modo que nos veamos llevados a la acción para cambiar la situación de los sufrientes. La compasión, por su parte, se distancia de la piedad, pues esta se queda en el despertar de los sentimientos, en especial de la tristeza, hacia todos los sufrientes en general; mientras que la compasión no sólo es el sentirse en la piel del otro, sino es el actuar, el uso de nuestra capacidad creadora para ayudar al otro a despertar su propia capacidad creadora que en algún momento quedó dormida. Así las cosas, la compasión es un sentimiento que se da ante una situación particular y sobre un individuo determinado. Esta especificidad permite transformar su movimiento en acciones públicas, haciendo de un hombre compasivo, que sólo siente compasión, un hombre compasional que actúa movido por ese sentimiento y con el objetivo de la realización de la humanidad como

una comunidad en la que quepamos todos. La compasión puede entonces ser una virtud política, cuando va acompañada de acciones.

Ahora bien, la compasión tiene sus peligros, a veces puede ser usada con malas intenciones, pues para su realización efectiva se requiere dejar a un lado la paranoia y la desconfianza para acercarnos al otro y abrirnos espontáneamente a él, lo cual nos hace vulnerables y objeto de personas malintencionadas. Entonces nuestro reto será encontrar una manera en la cual podamos ser compasiones, sin ser ingenuos y sin que nadie se aproveche de este buen sentimiento. Para ello, nos será útil recordar que la compasión al ser un sentimiento no se puede mandar sobre ella, es decir, no es un deber sentirla, lo cual exige poder desarrollar una capacidad de análisis de la situación en la cual será utilizada. Sin embargo, aunque la compasión no pueda ser un deber, sí es un deber fomentarla para conseguir un equilibrio entre la sospecha y la compasión, lo cual tal vez nos permita ser compasiones inteligentemente, es decir, estando alerta a los peligros. Es decir, aguzados.

En suma, la estructura que hemos elegido aquí para desarrollar nuestro tema nos permite ser conscientes de que el mal cambia como lo hace un camaleón, por lo cual estamos llamados a afinar nuestra intuición y activar el pensamiento y la imaginación para estar alerta y poder ver las diferentes formas de su modificación. Entonces, ser conscientes de que el mal cambia como los camaleones o que en términos aristotélicos él ‘se dice de múltiples maneras’. Esto nos permite buscar formas novedosas no sólo de percepción, sino de maniobra ante su aparición. Con esto en mente, hacemos este trabajo para que podamos encarar el problema del mal en su metamorfosis, para no dejarnos engañar por su forma camaleónica, hacernos sensibles a ella para poder entenderla y combatirla por medio de la estimulación del pensamiento, pero sobre todo de la imaginación.

CAPÍTULO 1

NUESTRA CARA MÁS OSCURA

Desde la crueldad de la que el mundo fue testigo con las dos grandes guerras del Siglo XX, el mal se ha convertido en uno de los temas más exigentes para los intelectuales¹ y, en particular, para los filósofos². El intento por comprenderlo, buscar su origen, y quizá encontrar alguna que otra fórmula para detenerlo o, por lo menos, contrarrestar sus efectos en la comunidad, se ha convertido en un reto necesario y urgente después de semejantes hechos. Sin embargo, el mal representa para nosotros aquello que por más intentos que hagamos, no podremos comprender de un modo completamente satisfactorio. Ante él estamos como ocurre en el famoso ejemplo de Marquard (2000), según el cual había “un cazador de leones amante de los leones al que una vez le preguntaron cuántos leones había cazado y tuvo que confesar que ninguno, recibiendo la consoladora respuesta de que en el caso de los leones eso ya es mucho” (47). En la Modernidad se han hecho demasiados intentos de comprensión de este problema, filósofos de renombre tales como Leibniz, Kant, Hegel, entre otros, han expuesto su postura frente al mal, y aunque no han podido encontrar una única respuesta convincente, sus aportes han abierto nuevos caminos de comprensión. Otras áreas del conocimiento se han sumado a esta búsqueda de comprensión, la psicología y la teología

¹ Distintas áreas del conocimiento se ocuparon del problema del mal durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Por parte de la psicología encontramos a Carl Gustav Jung con su obra *Psicología y religión* (1938) y más recientemente a Luigi Zoja en *Paranoia. La locura que hace Historia* (2011). Encontramos, también, a Karl Bath, alto referente de la teología dialéctica con su libro *Carta a los romanos* (1998). Por el lado de la sociología, podemos resaltar a Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1934). En la antropología podemos resaltar a Claude Lévi-Strauss con *El pensamiento salvaje* (1962). Finalmente, algunos poetas como Thomas Stearns Eliot con su poema *Cuatro cuartetos* (1943), y Gavin Ewart con *Muertos de Guerra* (1964).

² Entre los filósofos más destacados de la segunda mitad del Siglo XX encontramos a Hannah Arendt con *La banalidad del mal* (1963), Emmanuel Lévinas con *Ética e infinito* (1961), Paul Ricoeur con *Finitud y culpabilidad* (1982), Hans Blumenberg con *Trabajos sobre el mito* (1979), y finalmente Odo Maquard con su obra *Apología de lo contingente* (1986).

han procurado participar y aportar con sus métodos y conceptos a la delimitación de este problema.

La teología no busca resolver el problema del mal en general, sino una defensa de Dios ante el mal en el mundo, cosa que hoy en día, en un mundo dónde la secularización³ se marca cada vez más, no parece aportar lo suficiente como se esperaría. Por otro lado, la psicología pone su atención en la lucha de impulsos que se da en el interior del individuo y que en su desarrollo se van proyectando hacia el exterior causando el mal en el mundo. Sin embargo, a pesar de todos los aportes de otras áreas del conocimiento a nuestra indagación sobre el mal, nos distanciaremos de ellas para aproximarnos al problema en sí mismo, esto es, por el camino de la filosofía.

Ahora bien, el análisis del mal parece enfrentarse a otro reto que llega con el cambio de siglo. El Siglo XXI nos puso de frente una forma de mal que estremecería fuertemente lo que la sociedad actual defiende con ferocidad. El terrorismo se convirtió en el paradigma del mal en el Siglo XXI. ¿Qué entendemos aquí por terrorismo? La respuesta está en la misma palabra; es un acto que busca, mucho más allá de la destrucción, el terror, el miedo y la paranoia en determinada comunidad. Sin embargo, el acto terrorista no es una búsqueda del terror por el terror mismo; más bien, se busca generar un impacto social con fines políticos, que la angustia y el temor de la comunidad sea realmente el detonante definitivo de determinada pretensión social.

El terrorismo sabe y se aprovecha de nuestra paranoia, aquella con la que hemos construido la historia. Luigi Zoja (2013) se ha encargado de examinar este fenómeno psíquico como ingrediente constituyente de la historia. La paranoia no es únicamente un trastorno psíquico que necesita terapia; es también nuestra forma cultural de vivir en el mundo con los otros y con nosotros mismos. En efecto, somos desconfiados de todo lo otro diferente de nosotros mismos. Esto conlleva una forma de actuar guiada por una

³ Lo secular se entiende generalmente como lo no religioso. Sin embargo, siguiendo a José Casanova “lo secular ha llegado a abarcar de manera creciente la totalidad de la realidad, reemplazando en cierto sentido lo religioso” (2012, 95). Entonces, lo secular es entendido con relativa frecuencia como la realidad natural carente de religión, lo que aún permanece cuando la religión es suprimida.

lógica delirante. No es la compasión y la solidaridad lo que ha conformado nuestra historia en el mundo; es el odio, el temor y la desconfianza. Se trata de un brote psicótico que nos lleva a actuar para protegernos a nosotros mismos del supuesto peligro que nos significan los otros. En este sentido, la paranoia es realmente una alteración de la imaginación, pues para Zoja (2013) siguiendo a Hillman, “no es seguro que el enemigo exista realmente. [...] Lo indispensable para la guerra, la causa de la guerra, no es el enemigo sino la imaginación” (25).

La historia da testimonio de ello, esto es, de “la enorme fragilidad de nuestra estructura emocional que, en algunos momentos de gran tensión, tergiversa las relaciones entre lo simbólico y lo real, y despliega una vecindad fatal entre el bien y el mal” (Cardona, 2014, 309). Es decir, la paranoia expresa la fragilidad cultural de nuestra realidad actual; somos seres cada vez más aislados como producto de la desconfianza, menos solidarios, menos relacionados con el mundo y con los otros. Zoja (2015) ilustra esta situación a partir del aislamiento contemporáneo de los hombres en los trenes. Los trenes ofrecen abundantes revistas para sus viajeros, audífono gratuitos, pantallas en cada uno los asientos y toda cantidad de objetos, “que ayudan a disimular la humanidad verdadera sentada al lado, al mostrar una brillante, chata y falsa imagen de humanidad-modelo para los ojos cansados de realidad” (9). Aquí se pierde el contacto con el prójimo, el contacto de miradas que permite construir comunidades. Como consecuencia de esta pérdida somos inevitablemente más solitarios y desconfiados.

El terrorismo conoce todos nuestros puntos débiles: nuestra desconfianza y paranoia, y los maximiza. Sus irrupciones en la realidad despiertan nuestra paranoia, la traen a flor de piel; con ello hace que sea justificado nuestro miedo a los otros, por ejemplo, a los inmigrantes, a los musulmanes, en general a todo lo que sea diferente de nosotros, porque podrían dañarnos. Pues, como dice Han (2013), “la sociedad de rendimiento actual, con su idea de libertad y desregularización, desarma los contundentes obstáculos y las prohibiciones que constituyen a la sociedad disciplinaria” (90). Pero el acto terrorista no se presenta como un obstáculo con el cual se pueda lidiar,

pues es una irrupción violenta en la realidad que sobrepasa nuestras capacidades de comprensión de acción, despertando todos nuestros temores y llevándonos, en consecuencia, a la paranoia. Así, el acto terrorista es realmente un daño ya hecho más allá de los acontecimientos de terror material que provoca, es la materialización de nuestros temores incluso de los más arcaicos. Esta materialización tiene efectos directos sobre nuestro psiquismo y sobre la confianza en una vida con otros. En este sentido, el terrorismo nos abre a una nueva realidad de nosotros mismos y de nuestra sociedad, nos coloca frente a aquello de lo que no hablamos, aquello a lo que huimos, al mal en todo su esplendor. Nuestro temor por el mal y nuestra incapacidad de comprenderlo lo convierten en una realidad que, aunque nos asedia constantemente, preferimos ignorar, no porque no nos afecte, sino porque no podemos controlarla como sí controlamos, al menos de determinada manera, la aplicación y garantía del bien.

Nuestra sociedad fundada en los derechos humanos, en la libertad e igualdad para todos, parece la única opción que tenemos desde la Modernidad para procurar vivir en paz y en comunidad. De ahí que resulta cómodo ignorar aquello que amenaza nuestra aparente armonía, debido a que no contamos todavía con otra opción, al menos política y social, para hacerle frente al problema del mal⁴. Sin embargo, su presencia constante y sus terribles estallidos fracturan nuestra comprensión de la realidad y nos hace un

⁴ Ante la imposibilidad de control absoluto sobre el mal, se ha optado por bonificar el mal. Es decir, hacer valer la bondad de los males, tomarlos como una condición de posibilidad de algo bueno y bello. “Este proceso comienza, tras la «admisión» de los males en el optimismo, con la crisis del mismo: cuando el optimismo ya no satisfacía y la autonomización aún no era conocida, una salida la ofreció la idea de que los males no son tan malos” (Marquard, 1986, 38). Entonces, cambiando la actitud frente al mal se puede disponer de él para otros fines. El cine de terror, por ejemplo, que visibiliza el mal en historias concretas es una industria exitosa, se ha hecho del mal algo bueno para la distracción. Entonces, la incorporación de fantasmas, monstruos, demonios e imágenes un tanto explícitas de la muerte y el dolor constituye la nueva cara del cine; entonces, se crea un laboratorio de reacciones ante el mal, ante el miedo. Se busca aquí otorgar una dosis calculada de pánico y miedo, para que el público, en efecto, se asuste, pero también experimente placer y gozo para que esta mezcla de emociones sea entretenida. Así, el método de encuentro con lo demoniaco, con lo maligno, se naturaliza tanto que encontrarlo en el cine, en la literatura o en la vida real, es casi lo mismo (Oppenheimer, 1996, 14). Por otro lado, el arte adoptó lo malo y lo feo para resaltar el bien. La moral no juzga tan duro la rebelión y la desobediencia, pues estos abren paso al progreso. Ya no se le teme a la angustia que genera el mal, pues ha sido tomada como evidencia de una vida auténtica (Heidegger), el dolor tampoco se asume de manera negativa, pues significa ganancia de sensibilidad.

urgente llamado a ver hacia esa realidad que nos interpela constantemente en lo más profundo de nosotros mismos. La realidad que nos abre el terrorismo es el claro diagnóstico de nuestra enfermedad, de nuestra paranoia. Somos seres desconfiados, enfermos de odio y hemos procurado tratar los síntomas; pero sólo los síntomas, no la enfermedad.

El cambio de siglo no sólo llegó marcado por el terrorismo, llegó también con el auge de la era digital. Todo está a un *clic* de distancia, literalmente se tiene el mundo, y lo que pasa en él, en la punta del dedo. El hombre digital usa sus dedos más que sus manos, pues el término ‘digital’ alude exclusivamente a los dedos. Este hombre ya no actúa, sino que teclea; se ha dedicado a ser espectador del mundo antes que a ser agente. Es innegable que la era digital facilitó demasiadas cosas; pero esto termina en una pérdida de valor. Ya no hay narrativas legítimas, al menos no tantas como antes. Ahora se contabiliza todo: los números de caracteres en una publicación, la cantidad de seguidores, de amigos, todos amontonados nada más en una pantalla. Esta desmedida acumulación no hace parte la narrativa de la vida, pues en el intercambio de relatos actuales tanto la amistad como los sucesos del mundo quedan reducidos a un Tweet o a una actualización de los estados de Facebook. Las reacciones que nos genera el mundo y sus sucesos quedaron limitadas a los ‘me gusta’ de las redes sociales que en el fondo no son tan sociales como aparentan, pues todas las relaciones con los otros y con las cosas están iluminadas por la pantalla, mediadas por la digitalización. Esto no solo afecta a la vida en común sino que repotencia el efecto devastador del terrorismo y con ello incrementa la paranoia, en la medida en que se expande con más rapidez como si se tratara de una epidemia digital.

Los medios de información inmediata y los medios de comunicación, que a finales del siglo XX mejoraron drásticamente su eficacia, nos abren a una nueva realidad, esta vez mediada, tanto del mal, como de lo que en general acontece. Esta nueva realidad mediada, por alguna razón, nos atrae mucho más que el mundo mismo. Somos más atraídos por la luz azul, al igual que los zancudos, que por la luz del mundo real,

siguiendo el ejemplo de Baudrillard (1991). El despliegue de la tecnología cambia por completo nuestras percepciones sobre el mundo y nuestra experiencia en él. Si bien la tecnología se desprende de la técnica, la tecnología es una especie de mutación del hombre en su obrar y su actuar en el mundo que cambia su comprensión.

Con la [nueva] comprensión del mundo surge el mundo mismo en medida en que este se des-vela, se des-oculta, ante el hombre en la dimensión de lo tecno-lógico: cuando la piedra lanzada [para romper una nuez] deviene –dado el impulso tecnológico- cascanueces, ha llegado a ser. Este “*llegar a ser*” sugiere una particular dimensión de empoderamiento onomástico presente en lo tecno-lógico que, al hacer que el mundo pasado por el tamiz del *lóγος técnico* aparezca ante el hombre, revela, en toda su complejidad, la profunda correlación que existe entre el hombre y la técnica. (Roncallo, 2011,41)

Entonces, con el advenimiento de la tecnología el mundo cambia radicalmente en la medida en que el hombre ha cambiado su forma de actuar en él. Así pues, la tecnología produce un mundo hasta entonces inexistente; es decir, otorga al mundo un carácter esencialmente humano debido a la intervención del hombre en el desarrollo natural y complejo del mundo. En suma, “la tecno-logía involucrará, entonces, un modo particular de acercarse y comprender el mundo que ella des-vela ante el hombre y que el hombre habita en una suerte de relación mutua” (Roncallo, 2011, 43).

Con todo, por el cambio que se ha dado en nuestra relación con el mundo gracias a la tecnología y los beneficios que ha otorgado a los medios para la rápida difusión de acontecimientos, estamos, pero en realidad no estamos, en todos los hechos que pasan a diario, de tal modo que esos mismos hechos ya no son puros en sí mismos; suceden, pero siempre suceden mediados. Es decir, los medios de comunicación imprimen en los acontecimientos intenciones y determinaciones según la situación. Además, ser espectador es afectar y dejarse afectar por el acontecimiento. Por consiguiente, los acontecimientos mismos se ven alterados por sus espectadores, lo que a su vez distorsiona, amplifica o disminuye sus efectos. Así, la era digital nos introduce en una nueva faceta de lo táctil. Ciertamente la era digital está regida por las pantallas táctiles, pero la transformación del tocar se proyecta hacia la información. Es decir, con las nuevas tecnologías se puede ‘tocar’ de alguna manera lo que pasa en el mundo por

medio de las pantallas que cargamos en nuestros bolsillos, o que tenemos en casa. En suma, la forma contemporánea de comprender el mundo es tocándolo en esta nueva presentación del tacto, que nos permite afectar lo que ocurre en él y a la vez ser afectados. No obstante, esta nueva forma de contacto tiene sus peligros, pues abre espacio a la contaminación, pues miles interacciones con los hechos del mundo pueden terminar por alterar su esencia, haciendo de estos algo que no son.

En el caso del terrorismo, los medios de comunicación representan una herramienta bastante útil, pues si no hay nada más contagioso que el miedo, su propagación por los medios de comunicación amplifica los efectos del acto terrorista. Los medios propagan el miedo y despiertan en el espectador la paranoia que conlleva acciones sociales y políticas. En el caso de lo que ocurre en Siria, por ejemplo, genera diariamente noticias de destrucción de ciudades y comunidades que se propagan por todo el mundo a una velocidad extraordinaria; esto ha generado todo tipo de respuestas desde diversas ubicaciones geográficas, desde un recelo exagerado hacia la población islámica, como una profunda empatía que busca ayudar a las víctimas. En todo caso, estos efectos son generados gracias a la difusión mediática del nuevo siglo.

En el presente capítulo queremos recorrer las configuraciones del mal que se han dado a lo largo de la historia, mostrando las caras oscuras que nos han configurado. Comenzaremos explorando la concepción griega del mal por medio de la tragedia y posteriormente por la filosofía. Luego, nos aproximaremos un poco a las comprensiones religiosas del mal; veremos la forma judía del mal y las mutaciones que sufrió con la llegada del Cristianismo. Así, entre la búsqueda del responsable del mal en el mundo examinaremos los pensamientos de San Agustín y Santo Tomás, para finalmente llegar a la Modernidad y el empoderamiento de la libertad; la cual será un asunto tratado ampliamente por Kant y Schelling. Posteriormente, nos adentraremos en lo ocurrido en Auschwitz; su significado y relevancia para el desarrollo del pensamiento Occidental replantea los conceptos del bien y del mal, debido a las atrocidades vividas en la Segunda Guerra Mundial. Finalmente, haremos un breve acercamiento a lo sucedido en

el 9/11, mostrando cómo a partir de ese suceso se configura la forma del mal en el Siglo XXI, es decir, el terrorismo; el cual trataremos más a fondo en el siguiente capítulo.

1.1 Las serpientes en escena

Para aproximarnos al problema del terrorismo desde la perspectiva de las formas contemporáneas del mal, primero se debe hacer un acercamiento a las comprensiones del mal que se han hecho a lo largo de la historia. Nuestro propósito aquí no es hacer una historia del mal o del pensamiento filosófico del mal en determinadas épocas de la historia; más bien, haremos una recopilación somera de reflexiones que nos ayudarán a forjar una aproximación a lo que podemos entender hoy por mal. Seguramente muchos aspectos y posturas se escapan de quedar aquí plasmadas, pero lo hacemos siendo conscientes de los aportes que tienen para la formación de nuevas posturas. El recorrido que haremos por el mal no es más que un ejercicio de la razón, un esfuerzo filosófico en busca de la comprensión actual del mal. Se esquivan un poco de esta búsqueda las posturas religiosas sobre el mal; porque la religión, siguiendo a Torres Queiruga (1995), es una respuesta ante el mal y no configura exactamente una comprensión filosófica de él. El problema del mal es pues un “problema humano que debe ser estudiado por sí mismo mediante un discurso universal estructuralmente previo a la toda opción ideológica de tipo global, religiosa o no religiosa” (262). Es decir, es un problema que nos demanda un esfuerzo intelectual enorme, tanto para encontrar soluciones a sus diferentes ramificaciones, como para su comprensión en general. Por esto, se hace necesario un estudio específicamente del mal, es decir, una ponerología⁵, en términos de Torres Queiruga.

Comencemos por aclarar que el problema del mal remite al mundo, a su modo de ser y al conflicto entre sus elementos. Podemos decir que el mal, en su significado más

⁵ Ponerología se define como el tratado del mal en sí mismo, en tanto que problema humano previo a toda postura ideológica o religiosa. La ponerología busca entonces la comprensión del mal desligándolo de las comprensiones religiosas, éticas, científicas y demás tendencias universalistas (Torres, 1995, 248-249).

escueto, se nos representa como el caos, lo que choca con la armonía, lo que rompe los esquemas, genera dolor y nos presenta abruptamente la finitud. Así las cosas, el mal es algo inevitable, al menos en este mundo tal y como se nos presenta y como lo conocemos. Podemos imaginarnos un mundo ideal en el que no haya mal, que no haya corrupción, dolor o sufrimiento, pero estas ideas no pasarán de ser un imaginario. Por esta razón, debemos comprender el mal de manera *a posteriori* en su relación intrínseca con el mundo y con nuestra experiencia. El mal, aunque no nos agrade mucho admitirlo, hace parte del orden del mundo, así que si un mundo sin mal fuera posible, esto sería una contradicción. El mal está tan ligado al mundo y a nosotros mismos que nos interroga constantemente. Tanto así que no podemos esquivarlo, de tal modo que nuestra misión es afrontarlo. La pregunta que nos suscita el mal es por nuestra existencia, y la respuesta a ella se encuentra también en nuestra existencia, es decir, se requiere un análisis crítico de ella en la filosofía.

Ya que contamos con una vaga definición del mal en su comprensión general, podemos adentrarnos un poco en el pensamiento que se ha tenido sobre él en determinadas épocas. Los griegos, por ejemplo, representan al mal en el pensamiento trágico dónde se “concibe al mal como una guerra librada en el seno del ser” (Sichère, 1996, 32). Por ejemplo, en la tragedia se pone en escena el mal y su exceso para luego exorcizarlo. La tragedia tiene alcances políticos, ontológicos y religiosos; estos alcances de la tragedia se ligan a ella por medio del concepto *kosmos*, que difícilmente se puede traducir al español de una manera satisfactoria, pero que expresa la disposición del ser en cuanto que es incluso por encima de los dioses, antes que ellos y, por consiguiente, mucho más allá de los hombres, pero que permite encontrar a todo ente su límite y su acuerdo. Esta noción de *kosmos* nos presenta una noción de orden, el hombre no es el centro del sistema y dónde tanto dioses como hombres deben poner sus facultades respecto de la persistencia del ser⁶. Si bien la cultura griega no puede estar desligada de

⁶ Bajo la noción de *Kosmos* el sufrimiento no puede ser nunca un argumento contra la vida, su sentido trágico sostiene que el sufriente es capaz de justificar su existencia aún en un sufrimiento excepcional.

los dioses, hacen un esfuerzo filosófico determinante para nuestra investigación. Los dioses griegos van introduciendo la idea de lo Otro que interpela a los hombres. Entonces, “los dioses son aquellos que no cambian, son los Otros, son a la vez los admirables y los condescendientes y benévolos, en su condición de los Otros representan lo inaccesible a los mortales” (Sichére, 1996, 37). Sin embargo, a pesar de la inaccesibilidad de los dioses, los hombres configuran su *ethos* en función de asemejarse a ellos por medio de la belleza de espíritu, lo que hace que este esfuerzo se constituya como una obra ética bella.

La tragedia no sólo es el espacio dónde se expresa el mal, es también el terreno de la queja⁷. Cuando hablamos de tragedia, nos referimos a términos como *übris*, *eris*, *polemos* y *ate*; estos términos denuncian la guerra que se está librando dentro del ser; no una guerra entre hombres, o entre dioses, o dioses y hombres. Es más bien una guerra interna al ser, dónde se entraña una oscuridad imposible de disipar, una oscuridad anterior y originaria. Es decir, nuestra más profunda oscuridad. La queja de la tragedia es su voz; es pues el grito de un corazón en sufrimiento, la voz del mal y su denuncia que toma forma de canto. En este sentido, “el poema trágico expresa en definitiva dos cosas: que el hombre desaparece con la irrupción del exceso del mal y que en el momento de desaparecer lega un canto que para el sobreviviente es el exorcismo de ese exceso” (Sichére, 1996, 41). Este exceso nos abre otro horizonte: reconocemos al mal como ineludible y, por tanto, tenemos que vivir con él. Pero el exceso del mal es el que incita la queja, pues el mal nos envuelve y nos acosa, nos destruye de cierta manera, se vuelve insoportable, se vuelve trágico.

Pues, como lo plantea Rebok (2012), “en el vínculo con la naturaleza, el hombre adviene un dolor y una melancolía en el anhelar de toda una vida, como si la impregnara algo profundo y oscuro” (33).

⁷ La queja se representa comúnmente como un grito desesperado, una súplica, un reclamo. Con todo, la forma más general de la queja es el grito bajo una expresión de dolor, por ejemplo: ‘ay’; una expresión que propiamente no dice nada, pero que lo expresa todo. Es la expresión de un dolor y un sufrimiento indecible, que ni siquiera por medio del lenguaje podemos comprender. Dado que el sufrimiento supera toda capacidad de comprensión, entonces “solemos poner una palabra allí donde empieza nuestra ignorancia” (Rebok, 2012, 39), que queda representada bajo la forma de una queja.

El mal es siempre exceso, rebasa la síntesis, la comprensión e incluso la acción, de tal modo que “el sufrimiento como tal sufrimiento no es más que una manifestación concreta y casi sensible de lo inintegrable, de lo injustificable” (Nemo, 1995, 156). Por esta razón, el exceso del mal alude a la angustia; una angustia que juega un papel doble, el peso de la muerte, del desvanecimiento del mundo, y que el único consuelo es la palabra, la queja, la compasión que están ancladas a ese mismo mundo que se desvanece. La angustia es pues el “aguijón en el corazón del mal” (Nemo, 1995, 155), es decir, aquello que nos duele insoportablemente, porque es la inevitable llegada de la nada. Pero es también espera que es aún más agobiante; es decir, la angustia es la encarnación de una identidad que se altera hasta el desespero. La desesperanza, por otro lado, encarna también el exceso del mal. En este sentido, se trata de no poder actuar, quedar reducido nada más que a ser un sufriente del mundo, a una *nuda vida*, en el decir de Agamben (2006), una vida despojada de toda significación. Sin duda, esto resulta también desesperante, un callejón sin salida ante la inevitable persecución del mal. El exceso del mal es, por tanto, la apertura del horizonte de la nada, de la nada que seremos, aquella nada de nuestra acción para evitarlo o siquiera soportarlo. Ahora bien, la imposibilidad de muerte aparece como un mal absolutamente excesivo, pues cuando se entiende como un bien, como la salida del mal y esta no llega, es una nada todavía más tormentosa. Nos topamos aquí con el exceso de mal en su punto más álgido, a saber, la imposibilidad de disponer de sí mismo.

La tragedia se constituye también en un ejercicio político, pues al ser representada frente a los ciudadanos se transforma en un grito que al escuchar el dolor llama a la construcción social, a lo político. La política, al ser una forma de *kosmos*, comprende al mal de una manera distinta; esta se encarga del orden de la ciudad, de lo que deben ser las relaciones entre los hombres y la de ellos con los dioses, pues solo así se separa lo salvaje de lo humano. Entonces, el mal se designa como lo extraño, lo ajeno, un carácter externo; pero es también interno, un mal que por más fronteras que se levanten para proteger a la ciudad, este puede darse igualmente desde dentro de ella en forma de una

tiranía que se presenta como la desunión en el interior de la ciudad y que amenaza desde allí. Entonces el llamado a hacerse semejante a los dioses, la interlocución de la tragedia y la separación de lo humano y lo salvaje, constituyen el *ethos* griego, aquel que llama a la construcción de sí mismo bajo la mirada de los dioses y la luz de lo bello. Ante este *ethos* aparece la filosofía, un cuestionamiento más que una queja, un plan de acción que comienza con interrogar al mundo y a sí mismo, es decir, busca forjar los cimientos que permitan llegar a la semejanza con los dioses.

El hombre antiguo podía y debía regirse por sí mismo; para ello, necesitaba conocerse a sí mismo como bien lo dice la inscripción consignada en el templo de Apolo: “conócete a ti mismo”⁸, sobre la cual podría decirse que se basa la empresa platónica. Pues el ejercicio de conocerse a sí mismo, desde sus pensamientos hasta sus apetitos, aparece repetidamente en los diálogos platónicos. Ahora bien, conocerse a sí mismo requiere de valor, pues no es nada fácil adentrarse y examinar cada uno de nuestros rincones para darnos cuenta que difícilmente conocemos algo de nosotros mismos. Conocernos a nosotros mismos nos posibilita controlarnos, poder tener una vida ordenada, así, por ejemplo, aparece en el *Cármides* “el ‘conócete a ti mismo’ y el ‘sé sensato’ son la misma cosa” (165a). De ahí que la filosofía griega esté marcada por la búsqueda del orden, su conservación y su restablecimiento en determinados casos de la vida humana y de nuestra relación con el mundo. En este sentido, la filosofía lucha contra las malas costumbres y la decadencia del mundo, pero para ello se debe dominar ante todo los apetitos, tanto en el plano individual como en el colectivo.

Conocer los apetitos y dominarlos es un ejercicio que el sujeto debe realizar sobre sí mismo, atendiendo a sus disposiciones naturales, pero también cuidando su alma. Este cuidado se da por medio del constante examen que se debe realizar sobre sí mismo, así lo manda el imperativo socrático: “una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre” (*Apología de Sócrates*, 38a), puesto que examinarse constantemente culmina

⁸ Originalmente en griego γνῶθι σεαυτόν.

en el conocimiento de sí mismo y a su vez es fuente de sensatez. En la filosofía griega no es que haya una división marcada en la que el cuerpo se considere como malo y el alma como buena; el alma guía al cuerpo para que el hombre en general pueda alcanzar la belleza del espíritu. En suma, la filosofía antigua no se queja, interroga al mundo y a todos en él para poder buscar, establecer y preservar el orden. Sin embargo, aunque se busque el control de los apetitos no se erradica el mal del mundo, pero el conocimiento y cuidado de sí es una forma de hacerse cargo de él por medio de lo que está a nuestro alcance y control inmediato, nosotros mismos.

Entonces, el cuerpo era la localización del mal en Grecia, cuerpo que era necesario conocer y dominar para aspirar al orden, es decir, al bien. Por otro lado, llegando a la Cristiandad, nos encontramos con una nueva localización, esto es, el pecado original. La desobediencia de los hombres, la terquedad en el corazón que no escucha, obedece y sigue a Dios, es la nueva localización del mal. Esta enfermedad en el corazón se hará visible posteriormente por el odio que llevó a Cristo a la Cruz. El hombre sólo puede entonces liberarse de su condición pecaminosa por la condición salvífica de Dios expresada en la entrega amorosa de su hijo, Cristo, para así salvar a la humanidad entera. El Cristianismo nos abre a nuevas visiones filosóficas sobre el mal que no podemos ignorar, pero esto de ninguna manera constituye un intento de teodicea ni nada que se le parezca. Aunque debemos reconocer que el mal representa un problema para la teología y la coherencia de algunos de sus presupuestos, plantear el problema del mal es poner bajo el microscopio de la lógica presupuestos de la fe como:

Dios es todopoderoso; Dios es absolutamente bueno; sin embargo, el mal existe. Entonces la teodicea aparece como un combate en favor de la coherencia y como una respuesta a la objeción según la cual sólo dos de las proposiciones son compatibles, nunca las tres juntas. (Ricoeur, 2007, 21-22)⁹

⁹ Vemos en esta cita los vestigios de la paradoja de Epicuro; esta paradoja ha tenido gran influencia en el pensamiento de Occidente por su enfoque racionalista y pragmático. Epicuro cree en los dioses, pero estos son indiferentes respecto del mal; lo que lleva a Epicuro a tener un rechazo por una comprensión de los dioses en clave salvífica o soteriológica. Entonces, el planteamiento que hace Epicuro sobre el mal no es realmente una pregunta sobre este, sino un cuestionamiento a Dios que se hace desde la experiencia del mal. Así las cosas, el planteamiento dice: “O bien Dios no quiere eliminar el mal o no puede; o puede,

Sin embargo, de la teodicea nos encargaremos más adelante. Por ahora nos enfocaremos en desarrollar la forma del mal que se presenta en el Cristianismo.

En primera instancia, recordemos que el Cristianismo se funda en la tradición judía que, previamente, ya tenía una comprensión del mal. En el Judaísmo se despliega un pensamiento cosmológico del mal según el cual se cree que hay una potencia del mal anterior a la aparición del hombre en la creación. Este pensamiento se encarna, de alguna manera, en la representación del diablo, lo cual sugiere que hubo un drama en el cielo mucho antes de que lo hubiera en la tierra. Esta presentación del mal llega al hombre en forma de enigma, le viene mediado, de antes, de lejos; le llega por medio de Satanás en forma de tentación y se ejecuta en el hombre a modo de desobediencia. Así lo vemos, por ejemplo, en el pecado original, el mandato divino de no comer del fruto prohibido, la tentación demoníaca y, finalmente, la desobediencia del hombre que es realmente el pecado original.

El pecado de Adán no fue satisfacción sexual sino desobediencia; de este modo, Clemente de Alejandría estaba de acuerdo con la mayoría de sus coetáneos judíos y cristianos en que el verdadero tema de la historia de Adán y Eva es la libertad y la responsabilidad moral. El asunto radica en demostrar que, como Adán, somos responsables de las elecciones que libremente hacemos —el bien o el mal. (Pagels, 1998, 65)

En este sentido, la historia del mal y la guerra contra él se concentran en la elección del hombre. Entonces, el mal podría ser anterior al hombre, pero se da para él en la medida en que este se responsabiliza de sus decisiones y adquiere, de cierta manera, libertad. La libertad es pues un asunto determinante para el problema del mal en la Edad Media. Esta imbricación la examinaremos con cuidado más adelante.

El cristianismo, por su parte, añade un par de detalles al judaísmo. La llegada, pero sobretodo la muerte de Cristo, agregan matices a la comprensión de Dios, del bien y del

pero no quiere; o no puede y no quiere; o quiere y puede. Si puede y no quiere es malo, [...]. Si no quiere ni puede, es malo y débil, por tanto, no es ningún Dios. Si puede y quiere, lo cual sólo es aplicable a Dios, ¿de dónde proviene entonces el mal o por qué no lo elimina?”. Sobre esto dice Estrada (1997) que el planteamiento de Epicuro se constituye como la piedra angular de la antiteodicea que tiene consecuencias escépticas y ateas, además “no se trata de una crisis de un creyente, sino de las aporías de un pensador, no suscita la queja y la interpelación orante, sino el cuestionamiento de la naturaleza divina” (108).

mal. Es Dios quién se encarna en el mundo y se ve expuesto a los males que hay en él, incluso se ve tentado en repetidas ocasiones. Pero más allá de eso, es su muerte como sacrificio para liberarnos del pecado, y especialmente su resurrección las que abren dos horizontes, la muerte del hijo de Dios y la salvación.

La paradoja del Cristianismo consiste en que Dios, el mismo de la alianza con el pueblo judío, entrega ahora a su hijo como sello de esa alianza; no obstante esta entrega, el hombre mata el hijo de Dios. Pero con su muerte el hijo de Dios redime al hombre del pecado. Aquí el mal cambia de presentación, ya no viene desde fuera y desde lejos por medio de Satanás, viene desde dentro, pues los propios hombres toman la vida del hijo de Dios en sus manos dándole muerte. Es un mal desde dentro que toma un significado más allá de lo esperado; los hombres no sólo mataron a Cristo, mataron, de cierta manera, a Dios mismo. Si retomamos nuestra definición inicial del mal, recordaremos que una de sus formas es la finitud, la muerte, de tal modo la muerte no es más que otra forma de denominar al mal. Con esto en mente, la muerte de Cristo significa para nosotros la privación de la presencia de Dios en el mundo. Tras esto el mal tomó forma de blasfemia, la palabra, en este caso el acto que desafía a Dios. “No matarás” es el mandato divino; Cristo en la cruz es la blasfemia.

Entonces, el pueblo judío le da muerte al sello de su alianza con Dios, dijimos que es el mal el que llega esta vez desde adentro, ya no desde fuera. No es la representación satánica; es el odio lo que adquiere su forma. Odio que se representa violentamente en el acontecimiento de la muerte de Cristo: odio por parte de los sacerdotes de la traición de Judas, la fuerza desmedida de los soldados romanos, el escarnio público, la negación de Pedro. El odio, entonces, se empodera como la figura suprema del mal. El odio es diferente de una cuestión de gusto o de tolerancia, no es que a los fariseos no les gustara la actitud de Cristo, o Cristo mismo, o que no lo pudieran tolerar; era odio puro, cuya característica consiste en que es profundo, mucho más que el gusto o la tolerancia.

En este sentido, “la tonalidad fundamental del odio es la hostilidad, la confrontación, el rechazo y la actitud afectiva de índole negativa. En esto, el odio está

emparentado con la antipatía, la ira, el asco, el desprecio y la lucha” (Kolnai, 2013, 143). El odio está, en este caso, dirigido a la personificación de una forma de vida repulsiva, pero con suficiente significado y poder para convertirse en un potencial peligro. El odio tiende a la aniquilación de su objeto, de ahí que a este se le pueda atribuir responsabilidad y consciencia moral para poder judicializarlo y finalmente exterminar al objeto odiado. Este era el caso de Cristo, en la medida en que representaba para los fariseos una forma de vida repulsiva, es decir, potencialmente peligrosa que debía ser aniquilada, porque podría resultar perjudicial e indignante para la comunidad.

Ahora bien, el odio queda superado con la resurrección de Cristo, la muerte de la muerte misma. Esto no sólo simboliza la victoria del bien y del poder de Dios sobre la muerte, es decir, sobre el mal. Esta victoria abre también el mensaje del Cristianismo, donde sólo el amor puede vencer al odio, de ahí que este mensaje haya significado amar al prójimo. Estamos entonces ante un mensaje de caridad y de amor. Amor que en comparación con el odio es entendido como el “ámbito de las intenciones de apoyo, de desarrollo, de tener-cercano, de unión, de entrega de sí mismo y de servicio representan un mundo de fenómenos de inprobablemente mayor colorido y mucho más rico en posibilidades” (Kolnai, 2013, 163).

Dios se transforma también con el amor; ya no es castigador como lo entendían antes los judíos; más bien, es misericordioso y un padre amoroso con sus hijos que les perdona sus faltas y les da la esperanza de una vida eterna sin dolor, libre de tentaciones, esto es, libre del mal. Entonces es imperativo llevar al mundo este nuevo mensaje, donde el odio resulta vencido, el perdón es posible y la muerte ya no es más temida.

Con la divulgación del mensaje de Cristo se abren nuevas corrientes de pensamiento. Teólogos y en general los hombres entregados a la vida religiosa enfrentaban así diversas cuestiones que podían poner en duda sus nuevas creencias. Entonces, la Edad Media se marcó principalmente por acalorados debates en torno a diversos temas, pero específicamente, temas religiosos, en los cuales un lugar predominante lo constituye el asunto del mal.

La cuestión del mal es precisamente la que entonces agita más las conciencias y es la cuestión sobre la cual la primera teología de los Padres va a desarrollarse para desplegar el conjunto sistemático de sus razones, para afinar sus conceptos y diferenciarse, por un lado, de las gnosis dualistas [...] y por otro, de la ontología griega que suministraba su base teórica¹⁰. (Sichere, 1996, 99)

El problema del mal se presentó como una fuerte objeción a las tesis fundamentales del creciente Cristianismo. Si se afirma que Dios es absolutamente bueno y creador del universo, de él no puede provenir entonces el mal en el mundo. Así pues, si el mal no está en el cálculo y ejecución de la creación, es obra de la libre decisión de los hombres. Así las cosas, el problema del albedrío aparece como la fuente del mal tipificándolo como carencia, como el alejamiento de Dios por la libre decisión del hombre. Esto parece tener suficiente sentido, pues si Dios es supremamente bondadoso, la representación del bien, alejarse de él significa alejarse del bien e ir, por tanto, hacia el mal.

El alejamiento entre Dios y hombres no sólo significa la ida hacia el mal, implica también perder el horizonte de trascendencia. En la medida en que el hombre se aleja de Dios y se vierte cada vez hacia el mundo, se pierde en la materia que de por sí ya está alejada de Dios y queda con la mirada clavada únicamente hacia el mundo de las cosas, esto es, de la materia. Esta tendencia a quedar clavados en el mundo se podría resolver atendiendo a las instituciones de la iglesia, es decir, escuchando el llamado de Dios en el corazón, que abre al hombre a la trascendencia.

La traición a la trascendencia, la transformación del hombre en un ser unidimensional, es para Agustín el mal propiamente dicho, el pecado contra el Espíritu Santo. Por tanto, el mal tiene algo que ver con la obstinación del espíritu y la indolencia del corazón. (Safranski, 2005, 14)

Entonces, según Agustín, para evitar caer en la unidimensionalidad el hombre no debería regirse sólo por sí mismo, puesto que él es una pregunta siempre abierta. Por otro lado, la naturaleza, que ya está acabada, expresa la perfecta voluntad creadora de Dios;

¹⁰ La propagación del cristianismo tuvo que adoptar pensamientos de otras corrientes para poder atraer más adeptos. Adoptaron diversas posiciones griegas y egipcias para facilitar la conversión de los pueblos paganos.

mientras que el hombre, por medio de su libertad, busca ser fundamento de sí mismo cayendo en la pregunta sin respuesta que es él. Así pues, el hombre no puede encontrar su fundamento de encerrado en sí mismo, tampoco podría hallarlo en la naturaleza, puesto que ya está acabada, sino que su búsqueda por determinarse sólo puede hallar su fundamento en aquello que lo trasciende, en Dios que mora dentro de él. Ahora bien, la tarea de determinarse en Dios es voluntaria; si bien es deseable que se haga, no por ello quiere decir que lo pueda hacer el hombre por sí mismo, ya que ha caído en pecado, que implica el alejarse de Dios. En este sentido, para reconocer a Dios que habita en el hombre se requiere el camino enseñado por Cristo. Es una obligación. El hombre “por sí mismo ha de conseguir que su propia voluntad se abra al unísono con la voluntad de Dios” (Safranski, 2005, 32), no hacerlo representa un gran peligro, pues como ya lo vimos, el alejamiento de Dios es considerado como la fuente del mal.

Más tarde esta concepción agustiniana del mal vinculada al pecado fue reformulada por Santo Tomás de Aquino. En la *Suma teológica* podemos encontrar con una concepción del mal que no es propiamente el alejamiento de Dios cómo lo había planteado antes Agustín. El orden del universo implica que las cosas fallen y perezcan en determinado momento (*S. T. I*, q. 22, art. 2), siendo así, Dios, sólo en ese aspecto, es la causa de las fallas y del perecer en tanto que con ello procura la armonía del bien y del mundo (*S. T. I*, q. 49, art. 2). Los hombres, al estar inmersos en el mundo material, son susceptibles de fallos, sufrimiento, dolor y muerte por estar en el ámbito de lo corruptible, pero como ya vimos, esto es necesario y en cierto sentido ‘bueno’ debido a que la muerte también hace parte de la armonía del mundo que Dios debe mantener. No olvidemos que con el Cristianismo la muerte ha dejado de ser algo terrorífico, pues significa también salvación de una vida hundida en el pecado.

Ahora bien, el mal que no hace parte de la armonía del mundo es un error en la acción; un error del agente, que no tiene a Dios como causa propiamente dicha, sino del mal obrar de los hombres por su voluntad. Así las cosas, Dios ha dispuesto reglas para el mundo material susceptible de fallas y corrupción, la desobediencia de la voluntad a

estas reglas es lo que genera el mal moral que atiende más al campo de la libertad que al campo de lo material, como lo había ya indicado antes también San Agustín. La voluntad está sujeta al deterioro y al error propio del mundo material, pero el albedrío, por otro lado, constituye otro ámbito del universo donde se da la elección por la cual se guiará la voluntad. Tomás dice en las *Cuestiones disputadas sobre el mal* que sólo en cuestiones morales el mal contraria al bien, puesto que en términos morales el bien y el mal son contrarios y contienen en ellos la virtud y el vicio respectivamente (q. 1, ar.t 1); así las cosas, el mal no es la sola privación del bien, sino su contrario. En este sentido, hay que aclarar que el bien tiene razón de fin, todos tienden a él y es deseado por todos, el mal, por el contrario, no tiene carácter de fin dado que nadie lo desea. Es decir, nadie desea el mal por sí mismo. Entonces, el obrar mal está apoyado bajo la búsqueda de un bien aparente, no de la acción mala en sí misma. Es el error en la voluntad y la desobediencia lo que ahora se constituye como la forma del mal.

1.2 El mal interior

El cambio de época llegó marcado por el reinado de la razón, no en vano comienza con la Ilustración. Parecería que los fantasmas de la época anterior se disipaban cada vez más, la religión ya no era cuestionada por necios o ateos. Ahora la razón tenía el poder y la espada para cuestionar todo lo que quisiera y exigir una respuesta satisfactoria. Ante el problema del mal surgió una obra que cambiaría su comprensión de una manera definitiva. En 1710 Leibniz sorprende con su obra *Ensayo de teodicea sobre la bondad de Dios, libertad del hombre y el origen del mal*. Vemos aquí una nueva palabra: “teodicea”, por su etimología sabemos que es la justicia de Dios, la defensa de Dios ante el problema del mal en el mundo¹¹. Lo novedoso del término, y en general de la hazaña,

¹¹ Término de procedencia griega compuesto de dos partes: *θεός* que significa dios y *δίκη* que significa justicia. Ahora bien, Kant en su opúsculo *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* (1791) define a la teodicea como “la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación

no es tanto como parece. En términos generales la teodicea nace con la religión, si hay un Dios completamente bondadoso, este debe defenderse o ser defendido del problema del mal. Pero no es sino hasta el Siglo XVI que Leibniz nos ofrece el término apropiado para ello, además de introducirnos a un tipificación del mal sin precedentes. La división entre mal ontológico (finitud), mal moral (maldad) y mal físico (dolor) nos abre a nuevas preguntas y disposiciones de comprensión

La categoría de mal ontológico representa de suyo la secularización del mal, un tipo de mal que no está ligado al mundo, sino que existe por sí mismo con una realidad ontológica diferente de nosotros; esto nos permite interrogar al mal por sí mismo, lo cual va abriendo paso a un posterior interrogatorio a la religión misma. Ahora bien, esta triple división del mal resulta problemática. No es que existan tres tipos de mal diferentes, existe uno y de él se derivan los otros dos. El mal ontológico se despliega y avanza en el mundo hasta convertirse en el mal absoluto, teniendo como secuela el mal moral y el mal físico. Para comprender esta relación entre el mal primordial y los males posteriores, Leibniz ofrece el principio de continuidad por el cual explica la gradación de los diferentes tipos de mal sin que esto necesariamente implique una relación de causalidad. De este modo, el mal metafísico es el mal primordial, del cual se van desprendiendo el mal moral y el mal físico, no como sus consecuencias, sino como ramas de él producto de su propagación en el mundo (Cardona, 2012, *La transformación leibniziana de la doctrina del peccatum original*).

La teodicea busca descargar a Dios del peso del mal en el mundo, esto no parece ser algo novedoso teniendo como precedente los debates de la Edad Media sobre el problema del mal que buscaban liberar a Dios de tales acusaciones. Lo novedoso de la teodicea es, empero, que es un debate entre Dios y el hombre para hallar al responsable del mal. Podemos atribuir a la libertad del hombre el origen del mal en el mundo para exonerar a Dios de toda responsabilidad por él. Pero si esta es la solución, debemos

que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado a ningún fin.” (2011, 15).

atender a nuevos problemas: ¿el hombre es suficientemente libre como para responsabilizarse del mal? Esto porque al ser creaturas de Dios, el que todo lo sabe, no podemos ser del todo libres dado que Dios conoce lo que pasaría, si actuáramos de determinado modo y con su infinito poder podría detenernos. Es decir, si bien no parece ser el actor del mal, por lo menos parece que es su cómplice. Por otro lado, ya que fuimos creados por la voluntad de Dios, estaba en su poder el darnos o no darnos libertad.

Parece que apelando a la creación podemos liberarnos de la responsabilidad sobre el mal; finalmente, el mundo fue creado y en él ya operaba el mal antes de que el hombre llegara a este mundo. El hombre fue tentado por la maldad, si seguimos el relato de la creación, lo que nos indica que, a pesar de la desobediencia, el mal precede a los hombres. Ahora bien, podríamos asumir la responsabilidad del mal en el mundo por nuestra libertad, si realmente sintiéramos y comprendiéramos que es así, no porque queramos proteger los atributos de Dios, no es necesario que nos sacrifiquemos por Dios, finalmente, si todo lo puede, no lo necesita. Sin embargo, este problema de imputación de responsabilidad por el problema del mal será tratado por diversas corrientes filosóficas que procuran conciliar la participación de Dios en el desencadenamiento del mal en el mundo y la agencialidad del hombre por su libertad para efectuarlo.

El problema de la libertad es ampliamente tratado en la Modernidad y posteriormente en el Idealismo alemán; Kant y Schelling son los autores que tomaremos para acercarnos a este problema. En su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant desarrolla la idea del mal radical. El mal radical se constituye como la propensión a no cumplir lo que manda el deber, la ley moral. Sin embargo, a pesar de esta propensión natural al mal, no se puede concluir necesariamente que el hombre sea malo en sí mismo; en efecto, no podemos decir a ciencia cierta que hay hombres buenos o malos. Cada hombre se juzga a partir de sus actos guiados por su propensión hacia

máximas¹² buenas o máximas malas. Con todo, la propensión al mal, entendida como posibilidad de inclinación, presupone la idea de la libertad, esto es, la capacidad de actuar o no actuar guiado por determinadas máximas. Por esta razón, no se puede decir que un hombre es bueno o malo por naturaleza, este juicio, podría decirse, tan sólo *a posteriori* por los efectos de su acción guiada por una máxima buena o una máxima mala que, no obstante, ha sido elegida por un acto libre de la voluntad. En suma, tenemos propensión natural al mal de la cual somos responsables al rechazarla o aceptarla.

Por su parte, Schelling radicalizó la idea de la libertad de Kant y siguió por esa línea, señalando en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* que “el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal” (1989, 152). En este sentido, el proyecto filosófico de Schelling en 1809 consiste en realizar una metafísica del mal y de la libertad. Pues lo que busca es darle realidad ontológica al mal, el cual va ligado a la experiencia de la libertad. Es decir, si se niega la libertad, se niega también el mal, porque el mal es una forma de la libertad del hombre, como ya lo insinuamos con Kant.

Ahora bien, detengámonos un momento en la tarea de dar realidad ontológica al mal. Esta idea no sólo cambia el horizonte de la teodicea hasta lo que había sido antes del idealismo schellingniano, sino que nos lleva a la idea de pensar incluso que la fuente del mal está en Dios mismo. Como señalamos antes, en la comprensión de la teodicea tradicional se entiende al mal como lo que no es, como privación de ser, es decir, con carencia ontológica positiva. Darle realidad ontológica al mal implica ligarlo necesariamente al problema de la libertad, que al haber sido dada por Dios al hombre, se le imputa sólo a este la responsabilidad por el mal. Al estar ligados el mal real con la libertad, si afirmamos a uno, afirmamos al otro; además, si Dios dio libertad a los hombres, abrió la posibilidad del mal en el mundo. Esta sería una conclusión que la

¹² En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant define a las máximas como: principio subjetivo del querer; el principio objetivo —esto es, el que serviría de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales, si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear— es la ley práctica. (A15).

teodicea tradicional trata de evitar, de ahí que se le haya denominado al mal como la carencia de ser, como irreal, para salvar a Dios de toda responsabilidad. Por su parte, Schelling “le da cierre a una cierta tradición de la teodicea: la que se preocupa mayormente por “justificar el mal”, mostrando cómo se puede reconciliar la existencia del mal con la fe religiosa de la existencia de Dios” (Bernstein, 2005, 119).

Pero si el mal está directamente ligado a la libertad que fue dada los hombres por Dios, ¿cómo es que un Dios absolutamente bondadoso pueda ser el origen del mal? Pues, para que algo salga de Dios debe haber estado en él de alguna forma. Schelling es bastante meticuloso tratando estos temas y advierte que el hecho de que Dios sea unidad, no significa que no se puedan distinguir los elementos en su ser, es decir, sus principios de luz y oscuridad. Entonces, Dios es fundamento de las cosas del mundo, pero para existir realmente necesita revelarse a sus creaturas; es decir, necesita pasar de su estado de ocultamiento, de oscuridad, a su revelación, su luz. Así las cosas, Dios requiere a los seres humanos; estos están en el centro de la creación, puesto que son necesarios para que Dios se revele. Además, los hombres cargan con una gran responsabilidad, ya que es en ellos que se da la colisión entre el bien y el mal gracias a su libertad.

Para poder probar cómo es que Dios tiene participación en el problema del mal pero es en el hombre y por medio de la libertad que este se efectúa realmente en el mundo, Schelling ofrece su famosa teoría de la escisión de los principios. Según esta postura existen dos tipos de principios, el de oscuridad, y el de luz como distinciones primarias y esenciales del ser. Entonces, para explicar la relación entre estos dos principios Schelling ofrece un ilustrativo ejemplo sobre la relación existente entre la gravedad y la luz. Según su ejemplo, la gravedad es el fundamento, la base oscura que no existe propiamente dicho; mientras que la luz es la existencia, aquello que existe esencialmente y a su vez permite que la gravedad exista. Ahora bien, esta relación entre luz y gravedad es bastante compleja, pues no hay gravedad sin luz, como tampoco hay luz sin gravedad. Es decir, hay una penumbra previa a toda realidad; un principio de

oscuridad anterior, un fundamento, que se hace posible y es posibilitado por un principio de luz, es decir, el principio de existencia.

En el caso de Dios, estos principios están unidos, pero se pueden distinguir. Es decir, en su absoluta unidad, es posible distinguir en Dios los principios de fundamento y existencia, sin que esto afecte la comprensión unívoca de Dios. Esta dualidad de principios se aparta de una concepción dualista, casi maniquea, como también de una concepción monista y homogénea de la realidad. Es el punto medio presente en los principios de Schelling lo que permite que la libertad sea para el bien y para el mal en los hombres, pues en ellos se rompe la unidad de principios que está presente en Dios, dando así origen a la posibilidad del mal.

Con todo, en Dios no hay dualidad de principios, no hay colisión entre el bien y el mal, al menos en acto; aunque sí existe esta dualidad como una potencia que se manifiesta en sus creaturas. Entonces, en los hombres se presenta la colisión de principios, pero será por los actos libres de su voluntad que el mal pueda ser elevado a un estado de acto. Así las cosas, lo que en Dios no es intrínsecamente malo se convierte en la posibilidad del mal en los hombres por la voluntad de ellos. Entonces, “el mal se hace real cuando los seres humanos eligen libremente invertir los principios de fundamento y existencia, luz y oscuridad, unificándolos así de forma falsa y perversa” (Bernstein, 2005, 136). Así, la voluntad de sí, parecida, pero mucho más fuerte al amor propio kantiano, es la fuente de la perversidad en los hombres; aquello que se opone a la razón como voluntad universal y permite que el mal florezca. La voluntad de sí es entonces la manifestación del principio de oscuridad en los hombres que no se ha elevado hasta la completa unidad con la luz y queda reducida nada más que a un deseo, a una voluntad ciega que no puede captar la luz.

En suma, el mal se hace real cuando los hombres lo eligen libremente. Por tanto, “el gran drama de la vida humana es la lucha entre el bien y el mal. Pero los hombres pueden elegir libremente resistirse a esta tentación del mal” (Bernstein, 2005, 140). En efecto, los hombres son puramente responsables de sus actos, sean buenos o malos. Sin

embargo, la elección del mal es aquello que se da por medio de la voluntad de sí, que con su efecto narcisista busca la dominación absoluta como reto a Dios.

Siguiendo con la idea de la libertad, vamos llegando a la autonomía y a la responsabilidad. Podemos pensar que Dios es el creador del mundo nada más, no de la historia, de los sucesos meramente humanos. El hombre es, entonces, actor y guía del mundo, creador y sujeto de la historia, autor de las relaciones entre humanos y de humanos con las cosas del mundo. Entonces, desde la creación siempre ha habido temporalidad, pero historia en sentido estricto es historia de la responsabilidad, del dilema de las posibilidades humanas que apela a la libertad de los hombres; por tanto, sólo ellos, y no Dios, pueden ser sus autores y actores. En este sentido, la historia humana está marcada por el drama de la oscuridad que emerge desde lo propiamente humano, esto es, de la libertad. Este aspecto será abordado especialmente por el idealismo que hereda el problema de la teodicea pero lo aborda desde la perspectiva de la autonomía. Entonces, la autonomía le da sentido a la teodicea, pues la autonomía, más que un desafío a Dios, podría significar su salvación, su absolución al problema del mal.

La tarea del idealismo alemán es justificar la autonomía frente a la supremacía de Dios, de hecho esto resulta sencillo si asumimos que Dios no sería justo si niega la libertad; por tanto, la autonomía se hace posible y necesaria; incluso podríamos decir que es un derecho que nosotros los hombres podríamos reclamarle a Dios, por eso no podemos renunciar a defenderla:

el abandono de la tesis de la autonomía implica, por tanto, la tendencia desastrosa a condenar precisamente como decadencia aquello que en verdad es una condición de cualquier vida humana razonable: pues el hombre es una criatura demasiado amenazada como para que pueda seriamente renunciar a defenderla. (Maquard, 2007, 63 – 64)

Entonces, si ahora asumimos la teodicea basada en la autonomía, podemos decir que Dios no es culpable, pues no dirige al mundo en sentido estricto, sino que son los hombres por medio de la autonomía los que hacen realmente. Así las cosas, el mal es algo intrínseco a la historia de la libertad humana, pero eso ya lo sabíamos desde antes,

cuando Adán libremente desobedece a Dios. El nuevo ingrediente es un poco más profundo, la autonomía no sólo implica la libertad, ni el regirse a sí mismo en el sentido griego, sino en el sentido kantiano de darse a uno mismo la ley; lo cual permite al hombre actuar y de cierta manera re-crear el mundo con su acción. Con todo, la búsqueda de un culpable cambia de dirección, ya no es un juicio en contra de Dios, pues este ha sido liberado gracias a la autonomía, el juicio es ahora del hombre contra sí mismo como responsable del mal.

Pero, ¿ser autor de la historia no es una carga excesiva para los hombres? En efecto, lo es, en la medida en que es el precio a pagar por nuestra libertad, por nuestra autonomía. Atendiendo a esta pregunta surge otra: ¿si puedo regirme a mí mismo, para qué Dios? Pues bien, una consecuencia de la autonomía son las antinomias, no sólo se descarga a Dios de la responsabilidad del mal, sino que se baja de la categoría de creador absoluto para poder ser pensado de otra manera y dejar al hombre ser creador de la historia, aunque en ella se abra también la posibilidad de la oscuridad. Sin embargo, como vimos, ser autor de la historia parece ser un peso demasiado grande para la humanidad. De ahí que los hombres nos veamos en la necesidad de buscar ayuda en lo que está por encima de nosotros: Dios. Un Dios necesario pero que igual sigue estando reducido a su nueva condición de postulado. Aquí se presenta una ambivalencia en la apelación a Dios; es necesario, pero a la vez contingente. Dios existe, sí, pero como postulado, pero nada más como el Dios de las ideas, del futuro lejano. Con todo, Dios existe, lo necesitamos, pero es absolutamente otro.

En suma, podemos decir muy atrevidamente que la forma contemporánea del mal es la libertad. Todo esto con los matices que hemos expuesto anteriormente. Pero es la libertad y la responsabilidad humana lo que ha tomado la forma del mal, o cuando mucho, su condición de posibilidad. Es la libertad humana la que posibilita el mal en el mundo, un mal real que interpela a los hombres en lo más profundo de su intimidad, que representa para ellos una constante lucha interior cuyo resultado se vuelve evidente en las acciones humanas que construyen la historia.

1.3 El infierno en la tierra

Pasados algunos años el mundo presencia uno de los sucesos históricos más atroces: Auschwitz. Lo ocurrido allí se convierte en una de las formas del mal más evidentes y terribles que ha presenciado la historia de la humanidad y que más ha despertado en ella la zozobra por comprender y controlar el mal; de hacer todo lo que sea necesario para que esta atrocidad no se repita de nuevo. Auschwitz se estableció en la Segunda Guerra Mundial como el campo de concentración, o campo de exterminio, más grande de Europa. Allí fueron reclusos y asesinados por el régimen nacionalsocialista aproximadamente un millón y medio de personas, en su mayoría judíos. Este suceso ocurre bajo la denominada “Solución final a las cuestiones judías”, es decir, del plan de exterminio de la población judía en Europa bajo el ideal del nazismo. Si bien Auschwitz no fue el único campo de concentración y exterminio de la Guerra, fue en el que se presentaron más homicidios; la suma total de judíos muertos que dejaron todos los campos de concentración se aproxima a los seis millones, casi la mitad de la población judía de Europa.

Lo ocurrido en Auschwitz no sólo nos abrió los ojos a una realidad inminente, al mal que nos asecha todo el tiempo, sino que nos cuestionó todas nuestras creencias, pensamientos y formas de vivir. En primer lugar, lo que se suele pensar con más naturalidad es: ¿dónde estaba Dios mientras todo esto ocurría? ¿Cómo es posible que Dios permitiera esto al pueblo de su alianza, sin hacer nada para ayudarlos? Estas preguntas se condensan fundamentalmente en la siguiente: ¿por qué hay mal en el mundo? O en términos religiosos: ¿por qué Dios permite el mal en el mundo? Ante estos interrogantes numerosas corrientes de pensamiento salieron a dar respuesta. Las ciencias humanas lo hicieron justificando los movimientos sociales de la época, el control de masas por medio de ideologías lo suficientemente fuertes como para convencerlas. Por otro lado, la religión no se topaba con nada nuevo; la objeción del mal a los atributos de Dios es algo con lo que siempre ha tenido que lidiar, pero esta vez fue con mucha más presión que se le exigía dar respuestas. En cambio, los filósofos aparecieron con nuevas

preguntas, nuevas investigaciones y nuevas respuestas, cada una tan incompleta como la otra, pero de alguna manera eran respuestas. Sin embargo, esta búsqueda de respuestas no tiene el afán de calmar multitudes indignadas o de tranquilizar las almas de los individuos; la premura por responder a estas preguntas es evitar a toda costa que se repitan sucesos como Auschwitz.

Auschwitz en definitiva fue aquello que no debió haber pasado nunca, en palabras de Arendt, fue un abismo que se abrió, no sólo por el número de víctimas, sino por la industrialización de la muerte, de los cadáveres y de muchas cosas más (2005, 14). Ese abismo abierto ante nosotros es aquello con lo que no podemos lidiar, lo que difícilmente podemos perdonar sin más, lo que escapó, incluso, del control político que parece gobernarlo todo. En el siglo XX Auschwitz fue la tragedia de lo humano, la falla de toda la humanidad, de la política, del pensamiento, de las creencias. Auschwitz fue la grieta que rompió a la humanidad en seis millones de pedazos, en seis millones de víctimas, en seis millones de mundos y posibilidades perdidos. Auschwitz, sin duda, es el espejo de la humanidad, de todo aquello que hacemos, pero no podemos comprender; Auschwitz no sólo representa un exceso del mal, es su industrialización y su invisibilización.

Así, la tarea de la filosofía después de Auschwitz es “cómo pensar en el mal cuando ya no tenemos confianza en ninguna de las teodiceas tradicionales, cuando la idea misma de tratar de “justificar” el mal es obscena, y cuando no hay posibilidades de reconciliarnos con la brutal existencia del mal” (Bernstein, 2005, 232). Entonces, pensar el mal después de Auschwitz es volver a pensar la libertad y con ella pensar también el significado de la responsabilidad. ¿Quién es responsable de lo ocurrido allí? ¿Dios? ¿El hombre? ¿Ambos? Con estos interrogantes no sólo se ve implicada la comprensión del mal; es necesario también replantear la ética y con ella el sistema de relaciones que tenemos los hombres con los otros, es decir, entender y cuidar al otro se presenta como la nueva tarea ética en la segunda mitad del siglo XX.

Uno de los exponentes de la nueva ética frente al mal de Auschwitz es Levinas. Para poder dar una respuesta ética es necesario primero hacer un examen de lo aquí sucedido. Con Auschwitz se ha roto definitivamente con la teodicea, pues de nada sirve explicar y justificar el mal, si en el mundo se presentan sucesos como Auschwitz. Antes de justificar debemos combatir. Sobre esto dice Levinas (2001):

Pero este fin de la teodicea, que se interpone ante el desmesurado desastre de este siglo, ¿no revela a la vez, de forma más genérica, el carácter injustificable del sufrimiento de otra persona, el escándalo que tendría lugar si yo justificara el sufrimiento de mi prójimo? De modo que el fenómeno en sí del sufrimiento en su inutilidad es, en principio, el dolor del Otro. Para una sensibilidad ética, que en la inhumanidad actual se confirma a sí misma contra esta misma inhumanidad, justificar el dolor del prójimo es sin duda la fuente de toda inmoralidad. (133)

Ahora más que nunca estamos frente a nuestra incapacidad para comprender el mal. El mal no se puede sintetizar, ya que escapa a todas las categorías y estructuras de comprensión; pero es por la experiencia que tenemos de él en el mundo que estamos obligados a actuar para evitarlo, más que pensar, para comprenderlo. Entonces, el mal es un trascendente inmanente; trasciende nuestras capacidades de comprensión, pero es inmanente en la medida en que se nos asecha todo el tiempo y finalmente nos alcanza, inevitablemente nos convertimos en sus víctimas. Por ello, la respuesta al mal debe ser ética, no teórica.

Entonces, para poder responder al mal éticamente Levinas retoma la idea platónica de que el bien está mucho más allá del ser, por tanto, la ética debe quebrar al ser. Esta ética está fundamentada en una responsabilidad infinita, pues lo infinito rompe con la totalidad; es aquello que le da lugar a la relación ética con el otro que se resiste a cualquier asimilación total. De este modo, el otro se me presenta como un infinito inintegrable al que nunca podremos comprender totalmente, pero nuestra responsabilidad frente al otro es siempre inacabada. Esta relación asimétrica entre el otro y yo me obliga a pensar y a cuidar del otro, puesto que sin él estaría solo en el mundo. Así es como nace una ética “marcada por la responsabilidad asimétrica, no recíproca, por y para el otro, una respuesta al sufrimiento del otro, mi prójimo” (Bernstein, 2005, 240).

Así, ante el evidente fracaso de la teodicea y la infinita responsabilidad que se tiene con el otro, se hace necesario concentrarse en los actos del ejecutor y el sufrimiento de las víctimas. Entonces, el horror del mal, el injustificable sufrimiento inútil del otro, se convierte pues en un principio de acción. En este sentido, “el mal me afecta en mi horror del mal, revelando así –o siendo ya- mi asociación con el Bien” (Levinas, 1986, 183)¹³. De esta manera, el horror del mal conmueve pero debe también mover a la acción para evitar que se repita el inútil sufrimiento del prójimo, pues su sufrimiento es éticamente más importante que el mío. Así pues, no se debe justificar de ninguna manera un sufrimiento inútil del prójimo; por el contrario, se debe reconocer en él su fragilidad para poder cuidarlo y denunciar lo que le pasa como si fuera mi propio dolor. Entonces, la comprensión del mal después de Auschwitz no es sólo la muerte, sino el sufrimiento inútil, el sufrimiento innecesario; pues es preferible la muerte, ante un sufrimiento insoportable e interminable.

Ahora bien, el hecho de reconocer el inútil sufrimiento del prójimo nos coloca en la situación de espectadores del mal. Esta idea la señala Sontag, diciendo que “en cada caso, lo espeluznante nos induce a ser meros espectadores, o cobardes, incapaces de ver. Los que tienen entrañas para mirar desempeñan un papel que avalan muchas representaciones gloriosas del sufrimiento” (2004, 22). Esta incómoda posición nos interpela en nuestra acción y responsabilidad, pues podemos rápidamente convertirnos de espectadores a héroes, o a cómplices. Ver el sufriente, como ya lo anotamos, no sólo debe conmoverme, sino inspirarme a actuar para ayudarlo y para garantizar de algún modo que este sufrimiento no se repita y pueda dar ocasión a la justicia. Sin embargo, el mundo fue espectador de las atrocidades cometidas en Auschwitz sin ser inspirados a la acción, esta inacción cómoda y cobarde convierte al espectador realmente en un cómplice del mal; pues no hacer el mal, pero ignorar al que sufre es peor que causarle sufrimiento. Es no ver en él los fines de la humanidad. Entonces, actuar frente al sufriente puede convertirse en un acto heroico, pues el sufriente cuestiona la ley de

¹³ La traducción es nuestra.

preservarse en el mundo y pone en evidencia que la importancia de la vida de los otros y los intentos por cuidarla es algo meramente humano. De ahí que la acción del espectador deba estar también guiada por el imperativo kantiano de tratar a los otros como fines y no sólo como medios¹⁴.

Al igual que Levinas, Jonas formula otro tipo de ética, una ética de la responsabilidad. Pero a diferencia de Levinas, Jonas no cree que la ética rompa al ser; por el contrario, él busca una ética en una comprensión adecuada del ser que además no excluya asuntos teológicos. Esta ética se formula, entonces, como una respuesta al nihilismo ético de la época, que según Bernstein es “un nihilismo tal que ya no se tiene confianza en que haya alguna norma objetiva que guíe nuestras decisiones y acciones” (2005, 238). Este nihilismo está fuertemente marcado por el desarrollo tecnológico, pues la tecnología abrió nuevos horizontes de destrucción tanto de los hombres como del medio ambiente. Entonces, ante este panorama es necesario probar que hay un fundamento metafísico de la ética, una base objetiva de valor y sentido dentro del ser mismo. Así, para poder realizar esta hazaña es necesario “ampliar nuestra concepción de ontología de tal modo que entregue un fundamento objetivo de valor y finalidad en la naturaleza” (Bernstein, 2005, 265).

Según lo anterior, el hombre reafirma la vida pero tiene la obligación de preservarla para el presente y el futuro. Para ello, Jonas formula un imperativo de responsabilidad para la respuesta al nihilismo ético y el hombre tecnológico cuyos actos exceden sus capacidades de precaución y previsión. Entonces, el imperativo de la responsabilidad dice ahora: “actúa de modo que los efectos de tus actos sean compatibles con la permanencia de la vida auténtica humana” (Jonas, 1995, 11). Según esta formulación se debe incluir el futuro del hombre y la preservación de la tierra entre

¹⁴ Esta afirmación corresponde a la segunda formulación del imperativo categórico consignado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), que dice: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como medio” (A66).

los objetos de la voluntad. Así, se conforma una ética basada en la reafirmación ontológica de los seres vivos.

Ahora bien, dijimos que Jonas no descarta los asuntos teológicos que están implícitos en la respuesta al nihilismo; así su ética procura salvar a la fe por algún lado. Para poder hacerlo debemos prescindir de la creencia de que Dios es todo poderoso, ahora es un Dios que sufre, que se estremece y se preocupa por lo que pasa en el mundo, los hombres y sus acciones. Entonces, si Dios no lo puede todo, los hombres y sólo ellos tienen responsabilidad y son responsables del mal en el mundo, además de tener la suprema obligación de combatirlo. Así, esta responsabilidad trasciende a los humanos y se proyecta hacia este Dios que sufre por lo que acontece en el mundo; entonces, nosotros necesitamos de Dios, tanto como Él necesita de nosotros. Así las cosas, es nuestro deber ayudar a los hombres, a la naturaleza y a Dios, lo que justifica la necesidad de la fe en tiempos difíciles.

Sin embargo, a pesar de todos los esfuerzos teóricos para construir nuevas éticas y frenar de alguna manera el mal en el mundo, la humanidad se estremeció de nuevo el 11 de septiembre de 2001, cuando cuatro aviones comerciales fueron secuestrados por miembros del grupo yihadista Al Qaeda y usados para colisionar y destruir importantes centros políticos y económicos de Estados Unidos. Estos ataques fueron considerados como ‘atentados terroristas’ puesto que sembraron el terror de una manera inimaginada además de destruir el complejo de World Trade Center, incluidas las torres gemelas, causar graves daños al Pentágono, sede del departamento de defensa de los Estados Unidos y dejar un saldo de tres mil personas muertas, seis mil heridos y veinticuatro desaparecidos.

Este trágico episodio despertó en el mundo la necesidad de hablar del mal otra vez; pero hacerlo de una manera diferente, poco cuidadosa. El presidente de la época, George W. Bush, en el *Discurso a la Nación* tras el ataque de las torres gemelas, dijo: “Hoy, nuestra nación conoció el mal, lo peor de la naturaleza humana” (2001). Esta fue la declaración que marcaría todo un despertar de titulares de prensa, artículos de opinión y

toda clase de pensamientos sobre el mal. Sin embargo, todos estos pensamientos fueron difundidos por periódicos y revistas, pero otro ingrediente se sumaba a la divulgación de información y creación de opinión: internet. Así es, el 9/11 se convirtió en el paradigma del mal del Siglo XXI, no sólo por su brutalidad, sino por la novedad de su acontecer y por la rápida propagación de sus efectos sociales por medio del auge de la era digital. Además, el estallido de los aviones en lo más profundo de las Torres Gemelas fue también el estallido del mal entrando y destruyendo súbitamente nuestra frágil realidad fundamentada en la idea del bien nada más; en este sentido, el 9/11 fue la destrucción de nuestras estructuras políticas y sociales hasta el momento conocidas y defendidas, fue el inicio de una herida que no sabemos cómo curar, una grieta por la cual se derrama toda nuestra incapacidad de comprensión y de acción y que, además, deviene paranoia.

Ahora bien, todas las nuevas formas de difusión que ayudaron a la propagación de nuevos discursos sobre el mal, unos pensados rigurosamente y otros emitidos desde la indignación y el nacionalismo, ayudaron a solidificar una nueva división del mundo entre los buenos y los malos. Entonces, “el mundo estaba dividido en una dualidad simple (y simplista): los malos que buscaban destruirnos, y los que estaban dedicados a luchar contra el mal” (Bernstein, 2006, 27). Así, esta división sería usada como herramienta política para identificar a los ‘enemigos de la libertad’, como fueron catalogados los terroristas protagonistas del 9/11, y los ciudadanos de bien, aquellos que tienen la difícil misión de luchar contra el mal para proteger un sistema de principios y creencias fundamentales para Occidente, particularmente para los Estados Unidos y sus aliados. Este pensamiento se constituyó como la base de la ‘Guerra contra el terrorismo’, lo cual resulta particularmente problemático, pues ¿se puede emprender una guerra contra una nueva e impredecible forma de guerra? Esta pregunta, al igual que el análisis más profundo del terrorismo, sus efectos y su relación con la era digital, serán tratados en el siguiente capítulo.

Hasta aquí hemos realizado un recorrido general por las diferentes comprensiones del mal a lo largo de la historia. Comenzamos con los griegos y la tragedia, la queja del

sufriente que se presenta en un escenario que interpela a la comunidad; como también vimos a la pregunta filosófica como una de las estrategias usadas para convertir el mal y devolver el orden al *kosmos*. Luego vimos al mal configurarse en forma de Satán para el Judaísmo y como odio en el Cristianismo. Posteriormente, en el debate de la Edad Media examinamos las posturas de San Agustín, que entiende al mal como el alejamiento de Dios; sin embargo, Santo Tomás nos abre al campo de la acción del sujeto moral, el cual es verdaderamente el escenario del mal. Luego vimos cómo la libertad se abrió paso en la Modernidad cambiando por completo la perspectiva bajo la cual se comprendía antes el mal. Entonces el hombre por medio de su libertad, de su desobediencia, de sus pretensiones de creación y un poco de arrogancia se convirtió en la fuente del mal en el mundo llevando a sucesos aterradores, como Auschwitz y el 9/11, los cuales se convirtieron en paradigmas del mal del Siglo XX y del Siglo XXI respectivamente. Estos sucesos desenmascararon nuestra incapacidad para comprender el mal y nos interpelaron de tal forma que nos llamaron a pensar nuevas salidas del mal, asumiéndolo desde otros horizontes de comprensión. Así las cosas, la más reciente configuración del mal, es decir, el terrorismo, será tratado con más detalle en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 2

VIVIENDO CON EL ENEMIGO

En el capítulo anterior vimos que el mal ha tomado diversas formas a lo largo de la historia y que el hombre ha hecho innumerables esfuerzos por entenderlo y detenerlo en cada una de sus manifestaciones. Teniendo esto en mira, hicimos un recorrido por la tragedia griega, el pecado y el alejamiento de Dios, hasta llegar a la libertad y a los terribles efectos que el hombre, regido por un mal uso de su libertad, ha desencadenado en el mundo; un ejemplo de este uso es lo ocurrido en Auschwitz y lo que posteriormente sucedió el 11 de septiembre de 2001. Estos acontecimientos nos recordaron que el mal no se puede detener tan fácilmente y que tampoco lo podemos comprender de forma absoluta por su constante cambio de forma. En el Siglo XXI, el cual no comenzó el primero de enero del año 2000, sino justamente con el atentado a las Torres Gemelas, nos colocó de frente a otra nueva y más peligrosa configuración del mal, el terrorismo¹⁵.

¹⁵ El problema del terrorismo es tan complejo que difícilmente se puede brindar una definición exacta que lo enmarque y determine en sus formas históricas. Sin embargo Alan Wolfe (2013) trata de definir al terrorismo desde la sociología. Para ello, recurre a un campo llamado *etmetodología*, el cual se basa en la suposición de que si se altera el orden normal de una sociedad, se pueden ver los mecanismos invisibles que mantienen a la sociedad unida. Basado en esto Wolfe describe al terrorismo como la forma más radical de esta dinámica, pues “el terrorismo apunta de lleno al contrato social que permite a la gente vivir en paz los unos con los otros, reconociendo que cuando viven atemorizados, son mucho más vulnerables” (204). Así, los terroristas saben que la vida social está tranquila en la medida en que haya determinadas zonas de la existencia que garanticen la seguridad de los individuos, entonces intentan convertir estos espacios en los más peligrosos de todos; en suma, entre más cotidianos sean los lugares en los cuales se congrega la gente, es más probable que dichos espacios sean elegidos para un ataque. De esta forma, el terrorismo busca “abolir las clasificaciones que permiten funcionar a la sociedad” (203), un ejemplo de ello es que los ataques terroristas no distinguen entre sus víctimas, las trata a todas por igual sin importar su sexo, su raza, o cualquier otra clasificación, tanto es así que se borra la distinción entre civiles y soldados, siendo estos últimos el blanco más general de los ataques bélicos. Sin embargo, Wolfe describe al terrorismo como una táctica política que debe ser enfrentada de la misma manera, políticamente, a pesar de que sus dinámicas se parezcan a una forma de guerra. Finalmente, Wolfe sostiene que “el terrorismo [...] es un problema intelectual, tanto político. A menos que tengamos bien claro la naturaleza de aquello contra lo que luchamos, es muy posible que luchemos de forma equivocada” (205).

Bajo esta nueva forma el mal se oculta entre nosotros; nadie puede verlo de una forma evidente, todo se reduce a la sospecha y a la insoportable espera de su estallido que tiene efectos devastadores, tanto materiales, como humanos y sociales. Entonces, ante esta nueva configuración del mal y el impacto que ha tenido la era digital en la vida del hombre contemporáneo, nuestra postura ante él ha cambiado. Como el mal se oculta entre nosotros hemos incrementado comportamientos paranoicos que nos alejan cada vez más del otro y nos llevan a la construcción de mundos virtuales donde pretendemos refugiarnos para ponernos a salvo de sus efectos devastadores. Así las cosas, el terrorismo es el objeto de estudio de este capítulo; para ello, nos centraremos en tres momentos: 1) una descripción del terrorismo y un acercamiento a sus causas y efectos, 2) la paranoia que despierta, la cual tiene como consecuencia la división del mundo entre enemigos y víctimas, y 3) la intervención de los medios de comunicación como herramienta fundamental del terrorismo.

2.1 No estamos a salvo

Después de los brutales acontecimientos del siglo XX el mundo quedó expectante sobre el porvenir de la humanidad. Abundantes expresiones de indignación, tristeza, preocupación e incluso ira y confusión despertaron la necesidad de comprender lo que había ocurrido y que sacudió todo lo que habíamos creído antes o pensado. Esta preocupación no sólo abordó el qué de lo que había ocurrido, sino sus causas, sus consecuencias. Es decir, la preocupación se dirigió a la creación de nuevas estrategias para evitar que la humanidad volviera a ser víctima y testigo de eventos atroces como los ocurridos a lo largo del siglo XX. Una de las respuestas más elaboradas y reconocidas fue la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU); esta es la mayor organización internacional existente. Fue fundada el 24 de octubre de 1945 tras finalizar la Segunda Guerra Mundial; por tanto, su función principal es velar por el cumplimiento de los derechos humanos, garantizar la paz y el desarrollo en todos los aspectos de los

países miembros¹⁶, de modo tal que no se repitiera la barbarie de la guerra internacional. Así, con la creación de la ONU y algunas otras instituciones similares con fines humanitarios, se busca, por medio de la ejecución del Derecho Internacional Humanitario (DIH) y de la *Declaración universal de los derechos humanos*, garantizar que si se da la guerra ocurra bajo condiciones controladas, para que de ese modo se puedan evitar sucesos como lo ocurrido en Auschwitz.

Sin embargo, con el pasar del tiempo, la indignación y la zozobra por los actos atroces fueron mutando lentamente y terminaron por convertirse en una curiosidad con algo de morbo. Una vez superada la indignación, las nuevas investigaciones sobre diversos factores que pudieron haber colaborado o incluso detonado procesos como los de Auschwitz fueron acercando al mundo a una visión menos violenta y aterradora de lo que había ocurrido. Así, poco a poco, con la irrupción de teorías de toda índole con la pretensión de explicar lo que ocurre y calmar los ánimos de la humanidad, el mal dejó de presentarse como algo temeroso para presentarse como un objeto de nuestra curiosidad y laboratorio de nuestra imaginación. Así, con los nuevos ejercicios de imaginación la humanidad sufre pequeños traumas virtuales que facilitan un acercamiento breve pero menos temeroso a posibles traumas reales; estos traumas imaginarios pueden servir para acercar el mal en un pequeño y recursivo esfuerzo por comprenderlo. Cuando un trauma real nos sobrecoge, podemos, al menos, comprenderlo así sea en un mínimo porcentaje. Sin embargo, estos traumas virtuales son siempre superados por la realidad. Con todo, estos pequeños experimentos imaginativos podrían tener efectos productivos, esto es, el despertar, por ejemplo, de sentimientos empáticos. En palabras de Lacapra (2006):

En la experiencia virtual del trauma [...], el sujeto se coloca imaginariamente en el lugar de la víctima respetando la diferencia entre el yo y el otro y reconociendo que no puede ocupar el lugar de la víctima ni tampoco hablar con su voz. La experiencia virtual puede estar conectada con la perturbación empática, cosa que a mi entender es deseable e incluso necesaria para cierta forma de comprensión consecutivamente limitada pero significativa. (173)

¹⁶ Actualmente la ONU cuenta con 193 estados miembro; entre ellos está Colombia, considerado uno de los estados originarios en la ONU.

Ahora bien, en este proceso de mutación del mal fue fundamental el auge de la tecnología, la televisión y el cine¹⁷. Con los nuevos métodos de divulgación de información, se podían pensar y difundir cualquier tipo de ocurrencias e interpretaciones de los acontecimientos históricos. Entonces, no es nada raro que nos encontremos con frecuencia documentales, películas, libros, reportajes e incluso artículos científicos que pretenden explicarlo todo; encontramos, por ejemplo, desde teorías biológicas evolutivas que explican el mal en las sociedades a partir de determinados genes que facilitan la evolución desde sentimientos hostiles¹⁸, hasta la intervención de alienígenas en el comportamiento humano¹⁹. Así, los esfuerzos por apartar el miedo ante el mal,

¹⁷ El cine como forma de arte, por ejemplo, tiene una responsabilidad enorme al constituirse como un transmisor de actividad simbólica. Así, se revela, como dice Lacapra (2009), la “necesidad de emprender trabajos críticos sobre los recuerdos para poder renovar las posibilidades de la imaginación y reabrir la cuestión del futuro, una necesidad que coloca al arte en una relación particularmente estrecha, provocativa y mutuamente cuestionada con la historia” (209). Un ejemplo de este recurso es el famoso documental de Lanzmann *La Shoa* (1985), el cual fue monumentalmente elogiado como la película más importante que se ha hecho sobre el Holocausto; en este documental, de casi 10 horas de duración, se recogen testimonios de los sobrevivientes para lograr así una reconstrucción de lo que fue el exterminio nazi de los judíos contando con las vivencias que narran tanto judíos, como soldados nazis. Otro ejemplo es la famosa película *La lista de Schindler* (1993) producida y dirigida por Steven Spielberg; esta película inspirada en la novela *El arca de Schindler* (1982) cuenta la vida de Oskar Schindler, un empresario alemán, miembro del partido nazi, que salvó la vida de mil cien judíos aproximadamente arriesgando su vida y su fortuna.

¹⁸ *El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta* (1976) es una obra sobre la teoría de la evolución, escrita por Richard Dawkins. En ella se interpreta la evolución de las especies desde el punto de vista del gen en lugar del individuo. Según la teoría del gen egoísta, el gen es la unidad evolutiva fundamental que explicaría la violencia. La teoría de Dawkins establece que son los genes —y no los individuos— los agentes sobre los que opera la evolución, es decir, existe una especie de gen egoísta que explica la probabilidad de que un individuo prospere, haciendo del egoísmo la condición de posibilidad de la supervivencia, lo que por supuesto termina en procesos violentos que pueden ser explicados a partir de esta nueva teoría. Entonces, los organismos son meras máquinas de supervivencia determinada por los genes. Con estas premisas, Dawkins explica las relaciones sociales: la agresión, la guerra de sexos, el racismo, el conflicto generacional e incluso la plausibilidad del altruismo sostenido sobre bases biológicas. Además, Dawkins acuña el concepto de *meme* como agente responsable de la transmisión cultural en el ser humano, análogo al concepto de gen y, por lo tanto, sujeto a las mismas reglas básicas de la evolución (el egoísmo entre ellas).

¹⁹ A partir del desarrollo tecnológico que permitió al hombre acercarse al espacio exterior y a sus profundos misterios, surgieron numerosas teorías sobre la relación entre los extraterrestres y los humanos. Todas estas teorías tienden a justificar grandes obras o catástrofes de la humanidad; por ejemplo, existen teorías sobre alienígenas que ayudaron a los egipcios a levantar las pirámides. Esto lo podemos encontrar en la obra de Robert Schoch & Robert Aquinas, titulada *El misterio de la pirámide de Keops: los secretos de la gran Pirámide y el nacimiento de la civilización* (2008), en la cual se insinúa la colaboración de tecnologías extraterrestres en el levantamiento de las pirámides. La supuesta genialidad que le fue

terminaron por acercarlo a nosotros de una manera sutil. En suma, todos quedamos de alguna manera paranoicos y expectantes ante la aparición del mal, pero se nos ha hecho tan cercano que esa tensión entre aparición y cercanía nos parece excitante.

Así, en los intentos políticos por evadir el mal y en el acercamiento a él que nos ofrece el arte, los medios y algunas que otras ciencias y corrientes de pensamiento, se va tejiendo el velo de indiferencia que caracteriza a nuestro momento cultural. Ahora bien, la indiferencia atraviesa todo el desarrollo de la vida contemporánea; por ejemplo, con el auge de las nuevas tecnologías se facilitó que los hombres se encerraran en sí mismos sin dejar de participar, al menos de una manera simbólica poco fáctica, de lo que acontece en el mundo. El otro, aquel que me interpelaba en su sufrimiento, se desvanece en el brillo de las pantallas que iluminan la actualidad, además, ese otro que ya no interpela, aliviana el estrés paranoico que tenemos para protegernos del mal y de cualquier otro que pudiera encarnarlo; es decir, la pérdida del otro *no parece ser tan grave*, pues si no tengo un otro en mi vida que me interpele, no me horrorizo por lo que le pueda pasar, es decir, que no pierdo mi tranquilidad, como tampoco debo estar alerta por si ese otro pudiera atacarme, lo cual resulta bastante seguro y tranquilizante.

Entonces, bajo esta pérdida del otro, de la empatía y del nuevo imperio del bien, nuestro mundo quedó distorsionado. Tenemos consciencia del mal para la diversión y el entretenimiento, incluso, para poder jactarse de ser un héroe que lucha contra el mal de otros lejanos, a los cuales se les pretende ayudar con actos simbólicos y virtuales literalmente. Así, bajo este tranquilo pero falso panorama, el terrorismo presenta todo aquello que hemos ocultado, ignorado y oprimido. El terrorismo, entonces, como lo dice Baudrillard (1991), “más que un acontecimiento, esta violencia es, en el fondo [...] la

atribuida a Hitler, debido a su extraordinario poder de convencimiento, fue también motivo para el desarrollo de teorías sobre la intervención extraterrestre en la Segunda Guerra Mundial; tema ampliamente tratado en obras como *Alienígenas: iconografía de los extraterrestres* (2006) y *Arqueologías del futuro: el deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción* (2009). El pensamiento de que los humanos somos influenciados por fuerzas extraterrestres crece con rapidez, de tal modo que encontramos obras tales como: *Extraterrestres, dioses y humanos: divagaciones desde la frontera entre la sociedad y la ciencia* (2009), *Fundamentos sociales del comportamiento humano* (2003) y *Declaraciones extraterrestres mundiales* (2009), entre otros.

forma explosiva que adopta la ausencia de acontecimiento” (84). Es decir, el terrorismo con su estallido hace que toda nuestra vida aburrida e indiferente se sacuda de una manera tan burda que todos sus efectos, el pánico, el miedo, la rabia y la confusión sean lo más emocionante y real que probablemente pase en mucho tiempo. Así, el terrorismo no se constituye como un acto meramente irracional, aparte de sus intenciones políticas y sociales; más bien, es una consecuencia lógica de nuestro salto al vacío; un vacío político, la indiferencia, el silencio y la completa vacuidad de la vida actual. Entonces, el terrorismo actúa casi según la tercera ley de Newton²⁰, es decir, la misma fuerza usada para evitar el mal, para protegernos de él con indiferencia y permanecer en nuestro vacío, será igual a la fuerza de la explosión del mal, es decir, será igual a la explosión característica del terrorismo que no sólo se comienza a configurar como una nueva forma del mal, sino como una nueva forma de guerra.

La historia nos ha confirmado que la guerra cambia constantemente. Esto sucede porque uno de los bandos se fortalece y el otro, o los otros, se ven obligados a crear nuevas tácticas de combate para encontrar las nuevas debilidades del enemigo y poder así vencerlo. Estos cambios se han clasificado en cuatro generaciones. Curiosamente, por razones no muy claras, estas cuatro generaciones comienzan desde la invención de las armas de fuego y su uso en la guerra. Así, la primera generación de la guerra comienza cerca del renacimiento, pues con el novedoso uso de armas de fuego en el combate, con el cual se aumentó drásticamente la violencia, se vio la necesidad de elaborar nuevas políticas de guerra; esto porque las armas de fuego marcaron distancia con el enemigo y despersonalizaron el combate. Lo cual provocó la disminución de la responsabilidad moral al matar al enemigo desde una amplia distancia. Ahora bien, las guerras de primera generación se caracterizaron también por su pretensión de establecer un orden en la batalla. Es decir, estaban rigurosamente marcados los campos de guerra e

²⁰ Ley consignada en *Principios matemáticos de la filosofía natural* (1687) que dice: “Con toda acción ocurre siempre una reacción igual y contraria” (Newton, 2016, 199).

incluso los horarios de combate. Entonces, estas guerras, por su ordenado procedimiento, no pretendían la destrucción del enemigo, sino más bien su retirada.

Por otro lado, las guerras de segunda generación que se caracterizaron por ser guerras industrializadas. Los nuevos avances industriales trajeron ‘armas mejoradas’ que al aumentar su capacidad y su rapidez en el disparo, incrementan significativamente el número de víctimas. Así, los ejércitos crecieron considerablemente²¹, pues ya no se requería de un entrenamiento riguroso para el manejo de las armas, sino, por el contrario, cualquiera que supiera disparar era un convertido en un soldado más para la guerra. Entonces, bajo este nuevo panorama armamentista, el objetivo de las guerras de segunda generación ya no era buscar la retirada del enemigo, sino su destrucción. Además, con la llegada de los Estados nación, la guerra no sólo tiene tintes políticos, sino que el campo de guerra se ve ampliado a todo un país, ya no sólo a los espacios predispuestos para el combate. Sin embargo, a pesar de que el campo de guerra abarcaba todo un país, se evitaba violentar a la población civil, lo cual patentó el uso de trincheras en el campo de batalla, como lo fue, por ejemplo, en la Primera Guerra Mundial, el más claro ejemplo de esta generación de guerra.

²¹ Con el desarrollo tecnológico de las armas, el ejército dejó de ser un privilegio únicamente para los soldados profesionales y se convirtió en un deber de todos los hombres que sean aptos para usar armas, además, se necesita de alguien que se encargue del mantenimiento de las armas, por mencionar alguna tarea en específico. Así es cómo los ejércitos se amplían y sus dimensiones alcanzan niveles gigantescos, pues como lo dice Jünger en *La movilización total* (1995), “junto a los ejércitos que se enfrentan en los campos de batalla surgen los nuevos ejércitos del tráfico, del abastecimiento, de la industria de armamento –el ejército del trabajo en general” (97), es decir, todo ciudadano se convierte en un soldado sin que necesariamente esté en el campo de batalla; por ejemplo, los científicos ponen sus conocimientos al servicio de la guerra, las amas de casa se encargan de la alimentación en los campos de guerra, las costureras y zapateros se dedican a la confección de uniformes. Entonces, bajo estas nuevas dinámicas el guerrero se ha transformado en un soldado anónimo, en un trabajador como todos los demás, su oficio es pues la guerra, como lo es también el oficio de todos los demás trabajadores que ponen un energía al servicio del ejercicio bélico. Por lo tanto, así como lo explica Ocaña (1993), el soldado se ha convertido “en una pieza mecánica dentro de un sistema de producción-destrucción y consumo mecánico” (222). En suma, la guerra se convierte en una movilización total que Jünger define como “un acto mediante el cual una única maniobra ejecutada en el cuadro de distribución de la energía conecta la red de la corriente de la vida moderna –una red dotada de amplias ramificaciones y múltiples venas- a la gran corriente de la energía bélica” (98).

Posteriormente, con los nuevos avances científicos e industriales, las armas dejan de ser solamente de fuego para convertirse en armas nucleares, por ejemplo, que terminan en la mutua destrucción asegurada de las partes, tanto de los unos como de los otros. Esto da paso a la tercera generación de la guerra, las cuales se caracterizaron por darse debido a intereses no vitales, sino más bien un choque de intereses con otro Estado, por ejemplo. Además, la nueva y la más importante característica de esta generación de la guerra es que son guerras tecnológicas. Es decir, la tecnología es el nuevo mejor soldado, con sensores, comunicadores, controles a distancia y demás inventos. Aquí la guerra no sólo se vuelve más violenta, sino deficiente en tácticas militares cuerpo a cuerpo; con esto, se vuelve también menos visible. Esto es, se busca la rápida destrucción del enemigo sin ocupar mucho espacio y mucho tiempo; por lo tanto, no se requiere de muchos soldados entrenados para el combate cuerpo a cuerpo, sino que basta tan sólo con el uso estratégico de recursos tecnológicos. Además, esta nueva generación de la guerra evita el estancamiento en las trincheras, lo que desdibuja los límites de la zona de combate llevando la batalla a territorios donde habita la población civil, la cual comienza, de ahora en adelante, a ser la víctima principal de la guerra.

Finalmente, llegamos a la cuarta generación de la guerra, la cual se caracteriza por la supremacía del ataque sorpresa y violento guiado por la tecnología y el uso de tácticas de combate y armas no convencionales. Por la supremacía de la sorpresa como forma de ataque, desaparecen las grandes batallas, lo que lleva, forzosamente, a la pérdida total del espacio de guerra. De hecho, no se pierde este espacio en sentido estricto, sino que se transforma en absoluto. Es decir, todo espacio es ahora un campo de guerra. Así, en un espacio de combate tan grande y bajo la sospecha de un ataque sorpresa, acabar con el rival oculto es también inevitablemente acabar con la población civil. Como vemos, esta generación de la guerra nos introduce al problema del terrorismo, una forma peculiar de esta generación de guerra. En este sentido, el terrorismo cumple con todas sus

características; además de siempre sorprender con nuevas formas de ataque y efectos devastadores que amplían la lista de características de esta nueva generación.

Entonces, el terrorismo reforma a la guerra constantemente y se reforma también a sí mismo. Es decir, “el fenómeno terrorista persiste a la vez que cambia; y no deja de sorprender tanto para la continuidad de los procedimientos con los que se manifiesta como por su capacidad de adaptarse a entornos cambiantes” (Fernández, 2011, 192). Así, la capacidad camaleónica del terrorismo lo hace imposible de encasillar en una definición que comprenda cada uno de sus elementos, esto porque por su naturaleza sorpresiva se hace imposible determinar cómo, cuándo, dónde, con qué e incluso por qué atacará. Sin embargo, a pesar de la indeterminación conceptual del terrorismo, procuraremos acercarnos, a lo largo de este capítulo, a la naturaleza del terrorismo, el terror, y a sus efectos políticos y sociales de una manera muy general, teniendo empero a la vista nuestras consideraciones anteriores sobre la topología del mal.

Así las cosas, con todo lo que hemos mencionado y lo ocurrido en el 9/11, el terror se configura como la nueva forma contemporánea del mal. Esta forma es justamente el objeto del presente capítulo. Irónicamente, el terror es aquello que se ha buscado evitar desde perspectivas políticas y humanitarias, al menos así lo sanciona el preámbulo de la *Declaración de los derechos humanos* de 1948:

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de *un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria*, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias. (2015, 1, Énfasis añadido)

Sin embargo, es el terror aquello que rompe con la cotidianidad del hombre y lo interpela de tal forma que no se pueda evitar actuar ante él. Al hombre contemporáneo se le ha facilitado y a la vez exigido dejar de ser más que un mero espectador para convertirse en el espectáculo mismo; la actualidad y las facilidades del mundo actual llaman al hombre a la acción, más que a la contemplación. Así, el terrorismo impulsa la participación de los hombres hasta su límite, lo cual nos pone de frente a nuestra

tragedia, al espejo que refleja aquello en lo que nos hemos convertido, aquello que podemos hacer ante el terror: nada. Esta nada es justamente nuestra más profunda oscuridad. Es esto lo fascinante del terrorismo, no sólo infunde terror, pánico y paranoia con pretensiones políticas y sociales, nos presenta el espejo de nuestra acción; ante él nos revelamos como inútiles. Por tanto, todas nuestras teorías y esfuerzos para evitar el estallido del mal se desboronan ante nuestros ojos, sin que podamos hacer algo para evitarlo. Entonces el terrorismo no es la destrucción material, moral, social y simbólica de lugares representativos para una comunidad, sino que es la destrucción de todos nuestros esfuerzos, precauciones e incluso, de algunas de nuestras esperanzas. Examinemos, a continuación, en que consiste esta destrucción.

En el sentido más amplio de la palabra, la destrucción que produce el terrorismo está fundamentada en un choque de mentalidades, no necesariamente de civilizaciones. Los choques de mentalidades son una consecuencia práctica de la diversidad de formas de vida, de conceptos morales, políticos, e incluso, religiosos²². Entonces, las mentalidades, las formas de pensamiento y algunas creencias configuran un estilo de vida que busca conservarse e imponerse frente a otras formas de vida. Así, el problema con las mentalidades radica en que deben ser lo suficientemente rígidas como para mantener sus principios y no disolverse en el encuentro con otras mentalidades; en efecto, las mentalidades se definen en gran medida por aquello que no son, por aquello que rechazan. Pero deben también ser flexibles, para poder afrontar cualquier contingencia del azar de la vida y así adaptarse a los cambios históricos. En suma, las

²² Los estados liberales se fundan sobre la libertad y la dignidad humana. Es decir, se reconoce que cada ciudadano es libre de pertenecer a corrientes políticas, religiosas y de pensamiento sin restricción alguna; por consiguiente, el Estado debe garantizar que estas libertades se respeten, pues sólo así se pueda constituir la democracia como proyecto de sociedades incluyentes. Sin embargo, Nussbaum (2013) reconoce que aunque esto es el ideal de la democracia, no es empero algo efectivo en la vida práctica de las sociedades, pues existen miedos aprendidos y primitivos sobre aquello que atenta contra la vida. Entonces, según estos miedos se genera una respuesta de exclusión ante los grupos que pueden ser considerados como peligrosos. Ante este problema Nussbaum propone una salida a partir un tejido emocional que propicie la tolerancia como criterio de forma de vida democrática. Es decir, se trata entonces de crear una educación que incentive la capacidad de comprensión de la diversidad y poder así generar empatía con el otro que lleve a la compasión para poder encontrarse con el otro sin que este sea considerado una amenaza, sino por el contrario un individuo semejante a mí.

mentalidades deben ser fuertes, pero necesitan desarrollar prácticas y habilidades que se acomoden a los cambios de contextos, para reaccionar ante ellos de una manera inteligente.

Así las cosas, el fenómeno del terrorismo se vincula generalmente con una colisión entre mentalidades que no encontraron la forma inteligente de lidiar con otras mentalidades. Si hay algo que no permite el terrorismo es pues la diplomacia característica de la política. En este sentido, para lidiar con el terrorismo no se puede acudir a métodos convencionales de negociación; toca ser inquebrantable y fuerte. Esto puede sonar demasiado enérgico, pero por la naturaleza sorpresiva del terrorismo no hay tiempo para discutir, porque nunca se sabe ni cuando, ni donde, aparecerá, de tal modo que la falta de diplomacia frente al terrorismo no obedece a la falta de voluntad, sino a falta de oportunidad. Pero no olvidemos que el terrorismo es justamente una violencia oportunista, en la medida en que siempre se despliega atendiendo a las ocasiones y las circunstancias. Si hubiese la posibilidad de ejercer la diplomacia, no podemos pasar por alto que las razones que justifican el acto terrorista son innegociables. El terrorista se clasifica, generalmente, como un fanático, como aquel que no puede encontrar una forma de flexibilizar su mentalidad y que en su afán de preservarla, en el choque con otra, opta por atacar y destruir aquello que puede amenazar su forma de vida. Entonces, ante la rigidez de la mentalidad terrorista, cualquier intento de diálogo resultaría inútil, debido a que cada mentalidad está aferrada a sus convicciones sobre lo que es bueno y lo que es malo y destruirá al enemigo que amenace la estabilidad de las formas de vida que se han construido desde esta división.

Con todo, el choque de mentalidades genera un vacío moral, un conflicto para la deliberación diplomática. Cuando ya se ha presentado un acto terrorista, la forma de evitar que se repita suele ser, entre otras, hacer todo lo posible por entender sus motivos y conciliar de alguna manera las diferencias entre mentalidades. En este aspecto el terrorismo puede presentarse como una ocasión para la flexibilización de mentalidades o para una guerra desmedida. Por lo general, el vacío moral que se genera se debe a un

conflicto de intereses que difícilmente se soluciona por medio del diálogo, pues en medio de él alguna de las mentalidades tendría que ceder o sacrificar algunos de sus principios, lo cual sería humillante y demostraría la poca soberanía que se tiene sobre los principios fundamentales de alguna mentalidad. No olvidemos que las mentalidades están formadas sobre certezas morales que no son ciertamente formas de verdad objetiva, sino que obedecen a la configuración subjetiva de cada mentalidad, lo cual dificulta el diálogo y la identificación de lo que es realmente malo o realmente bueno. Así las cosas, ante un panorama en el cual hay intereses encontrados y posiciones innegociables se llama más a la acción que al pensamiento, dado que incitar al pensamiento sería poner al descubierto todo el sistema de dudas sobre el cual se basan las mentalidades. Pero esto no es una posibilidad si se pretende mostrarse fuerte ante la otra mentalidad.

Ahora bien, interpelar a la acción tiene siempre consecuencias no calculadas, no pensadas, impredecibles y muchas veces indeseables, que son efecto de un acto espontáneo poco deliberado. Sin embargo, todo acto, deliberado o no, tiene consecuencias no deseables que abren el espacio a la responsabilidad. Esta relación entre acto y responsabilidad la desarrolla Derrida en su obra *Dar la muerte* (2000), en la cual expone la paradoja de la responsabilidad diciendo que tanto la responsabilidad como la irresponsabilidad se implican en todo acto. Es decir, al momento de deliberar una acción se piensa sus más probables consecuencias, tanto buenas como malas; sin embargo, lo que parecería un acto responsable de deliberación queda abierto al azar de la vida al momento de su ejecución, lo cual hace imposible calcular todas las consecuencias posibles de un acto y abre el espacio a la irresponsabilidad, puesto que nunca se puede saber a ciencia cierta cuáles serían todos los efectos de una acción. Así las cosas, actuar espontáneamente creyendo que hay fundamentos sólidos que justifican la acción parece ser responsable, a razón de que se busca proteger aquellos fundamentos; pero es también irresponsable en la medida en que el terrorismo ha destapado la duda sobre los

fundamentos y se actúa violentamente, poniendo en medio la vida de civiles inocentes, para proteger las dudas, que cada mentalidad se niega afrontar.

Entonces, actuar deliberadamente para eliminar terroristas es también una forma violenta de encarar el terrorismo y un acto irresponsable, si se piensa en las víctimas inocentes que dicho acto genera. Por tanto, resulta incoherente, por ejemplo, la llamada “Guerra contra el terror”, en principio porque no sólo hay una fuerza malvada que destruir y porque el terror no es un enemigo, como lo dice Bernstein: “El terror no es un enemigo; el terror es un complejo de tácticas y estrategias empleadas por diferentes grupos con diversos fines” (2006, 102). Fines que por lo general son políticos o religiosos. Entonces, no se puede eliminar el terror, mucho menos utilizando el terror como arma; por tanto, no se puede tampoco eliminar el terrorismo. Lo que se puede hacer es, más bien, flexibilizar las mentalidades para vivir de manera tolerante; de no ser posible, se podría eliminar al agente terrorista, teniendo en cuenta que su eliminación puede hacer que surjan muchos otros líderes terroristas que quieran vengarse y entrar en el juego de poderes de destrucción anclados en la venganza. Este efecto lo podemos denominar *hidraico*, pues corresponde con aquella criatura de la mitología griega, la hidra; a la cual al cortarle una cabeza, le surgen dos, y así sucesivamente²³. Además, lo que se juega en la engañosa destrucción del terrorismo es la humillación. Como ya lo hemos insinuado antes, el terrorismo no tiene como finalidad la destrucción sin más, sino de desacreditarlo, de hacer ver débil al enemigo y esta humillación incita de nuevo a la acción violenta que pretende demostrar fortaleza y buscar la humillación del otro²⁴;

²³ En la mitología griega, la Hidra de Lerna era un antiguo y despiadado monstruo acuático con forma de serpiente con muchas cabezas y aliento venenoso; tenía la capacidad de regenerar dos cabezas por cada una que perdía. La Hidra era hija de Tifón y Equidna y en algunas tradiciones fue madre de Quimera. Fue criada por Hera bajo un plátano cerca de la fuente Amimone en Lerna. Se decía que era hermana del león de Nemea y que por ello buscaba venganza por la muerte de este a manos de Heracles. Por esto, se decía que había sido elegida como trabajo para Heracles, de forma que este muriese llevándolo a cabo. Sin embargo, la Hidra fue vencida por Heracles en el segundo de sus doce trabajos (Grimal, 1989).

²⁴ Por ejemplo, en enero de 2005 el semanario satírico francés *Charlie Hebdo* fue objeto de un atentado que dejó un saldo de 12 muertos y 11 heridos. El ataque fue tipificado como un acto vengativo, pues el semanario llevaba tiempo publicando caricaturas ofensivas sobre la religión islámica, en particular ridiculizando al profeta Mahoma. Bajo este panorama, lo ocurrido con este ataque despertó todo tipo de

sin embargo, este juego de humillaciones, lejos de destruir el terrorismo, puede hacer que este se despliegue de una manera desenfrenada.

Ahora bien, la destrucción característica del terrorismo producida por el choque de mentalidades se presenta como la destrucción de lo humano, en la transformación de lo humano en algo menos que humano. En el caso del 9/11, por ejemplo, los pasajeros de los aviones utilizados en los ataques fueron convertidos en misiles, en armas de guerra; sus cuerpos fueron utilizados como armas para destruir a la humanidad de otras personas. Así, el terrorismo recoge la crueldad presentada en el siglo XX, la industrialización de la muerte, el sufrimiento inútil y la devastación de lo humano para disfrazarse de cotidianidad. Entonces esta nueva forma de mal pasa desapercibida, nadie puede verla, nadie puede ni siquiera sospechar que está al acecho. El mal se ha camuflado entre nosotros, ya no se representa de forma monstruosa, sino que se esconde en la normalidad y puede emerger en cualquier momento, bajo cualquier forma. Ya nadie está a salvo en ningún lugar, ni con nadie.

Con todo, la metamorfosis del mal siempre ha impulsado al pensamiento en un intento por comprenderlo y detenerlo. Ahora, con la nueva configuración del mal se reduce el campo de búsqueda, pero se dificulta el reto. Es decir, después del terremoto

reflexiones en defensa de la libertad de prensa y la libertad de expresión. Este ataque, en efecto, permitió el despertar de preguntas como: ¿hasta dónde llega la libertad de expresión? Pues bien, esta pregunta siempre ha suscitado todo tipo de respuestas, pero por lo general se dice que el límite de la libertad de expresión, y de la prensa, es justamente la libertad del otro, es decir, donde aquello que se expresa no interfiera, al menos demasiado y de forma nociva, en la libertad y en la existencia del otro. Sin embargo, es difícil determinar rigurosamente la justa medida de aquello que se expresa y el impacto que pueda tener la divulgación de su expresión. A esta discusión se le suma otro ingrediente, el verdadero detonante del ataque, el humor; pues el humor es la forma más extrema de la libertad de expresión; por ello es la más frágil y la más impactante (Guisti, 2015, 37-41). El problema con el humor no es que provoque risa; es más bien su objeto. Es decir, no todo puede ser objeto de risa. Este es el caso de lo sagrado, aquello que lejos de inspirar risa, burlas y mofas, inspira profundo respeto y sumisión. Así las cosas, convertir el humor en humillación trae devastadoras consecuencias, como lo demuestra el caso de *Charle Hebdo*, pues si se humilla lo que es sagrado para una comunidad de creyentes, ellos están entonces en el deber de defenderlo y dejar claro que aquello sagrado no es, de ninguna manera, objeto de humor alguno. Tal vez el ataque contra el semanario fue desmedido y la advertencia tomó forma de venganza, pues ante todo fue una respuesta violencia a la humillación sufrida que buscaba no sólo frenarla, sino humillar a su origen.

de Lisboa²⁵ se dio una separación entre lo moral y la naturaleza; el mal se redujo a lo que está directamente vinculado al actuar de los hombres capaces de hacer el mal por su voluntad, mientras que las catástrofes naturales suceden por el desarrollo normal de la naturaleza, que no tiene ninguna intencionalidad maligna, sino que ocurre por leyes de causa y efecto que son radicalmente diferentes a las leyes morales pertenecientes a los hombres. Esta separación entre naturaleza y moral redujo la lista de sospechosos sólo a los humanos; sin embargo, el reto se incrementa dado que el mal se camufla perfectamente entre los hombres, lo cual hace que identificar al malo se vuelva a simple vista una tarea en extremo difícil, por no decir imposible. No obstante, después del 9/11 el atractivo del mal se convirtió en una forma de represión del pensamiento. Con la nueva modalidad, es decir, el terrorismo, ya no hay tiempo de pensar quién sería el sospechoso, todos lo son y nos amenazan en todo momento, por tanto, se hizo necesario actuar de manera inmediata para defender determinada forma de vida, es decir, no hay tiempo para pensar, sólo para actuar. Esta falta de pensamiento provocó que se distinguiera de manera urgente, pero poco rigurosa, al enemigo del amigo, al que toca destruir y quien será el aliado en esa tarea.

Así pues, ante el terrorismo no hay posibilidad de negociación, pues difícilmente se tolera al fanáticamente intolerable, pues quienes se dejan llevar ciegamente por un ideal desconocen cuan cerca está la idealización de un fin, de una meta y el terror de los medios que procurarán su conquista, así, como lo dice Zuleta (1980):

Quienes de esta manera tratan de someter la realidad al ideal, entran inevitablemente en una concepción paranoide de la verdad; en un sistema de pensamiento tal, que los que se atrevieran a objetar algo quedan inmediatamente sometidos a la interpretación totalitaria: sus argumentos no son argumentos, sino

²⁵ El primero de noviembre de 1755 un fuerte terremoto sacudió y destruyó la ciudad de Lisboa dejando entre sesenta mil y cien mil personas muertas. El movimiento telúrico fue de tal magnitud que se desató un maremoto y un incendio que causaron casi la destrucción total de Lisboa, una ciudad reconocida por su abundante infraestructura eclesiástica y comercial. Más aún, este desastre tuvo lugar en un día de fiesta religiosa, por lo cual la mayoría de sus habitantes estaban en las iglesias, las cuales quedaron destruidas en su gran mayoría. Este acontecimiento sacudió las mentes más brillantes de la Ilustración; entre ellos destaca Voltaire que escribió en 1756 profundamente conmovido el *Poema sobre el desastre de Lisboa* y posteriormente en 1759 el *Cándido*.

solamente síntomas de una naturaleza dañada o bien máscaras de malignos propósitos. (3)

Entonces creemos que esta imposibilidad de negociación convierte en legítima el uso de la violencia para acabar con el enemigo. Sin embargo, esto es justamente el alimento del terrorismo; contrario a lo que se busca. Entonces, ¿cómo romper con el círculo del terror? Pues bien, aunque no se pueda negociar, es necesario adoptar una postura crítica sobre lo que es bueno y lo que es malo, es decir, flexibilizar las mentalidades, sin que pierdan su esencia y se evite caer en una violencia innecesaria, que ineludiblemente generaría más violencia. Este pensamiento crítico rompe la arrogancia que se tiene al proteger el sistema de duda sobre el cual se forman las mentalidades y se fortalecen. Además, interpela a lo más humano de nosotros despertando la indignación ante el sufrimiento inútil de cualquier persona, independientemente de cual sea su mentalidad; de esta manera se evita justificar el horror y se abre espacio a nuevas corrientes de pensamiento que permitan distinguir con mayor rigurosidad lo bueno de lo malo de una manera más objetiva, teniendo siempre como horizonte al otro cuyas percepciones subjetivas pueden enriquecer mi pensamiento en interacción con el de él, pues se alcanza lo que Gadamer concibe, en *verdad y método* (1977), como fusión de horizontes, esto es, que en lugar de repelerse y chochar, los horizontes se unen, ampliándose y enriqueciéndose. Con todo, como lo dice Bernstein, “nuestro profundo compromiso con las causas justas se ve fortalecido e intensificado cuando estamos preparados para justificarlas mediante una apelación a las razones y las pruebas subjetivas a un debate público abierto a lo crítico” (2005, 116).

2.1 El enemigo invisible

La apertura de espacios para generar debate y pensamiento crítico sobre asuntos determinantes para una comunidad es esencial para las democracias que valoran la libertad, ya que el debate constituye la esencia de la vida política, pero también su límite. Es decir, la política no rechaza el conflicto, de hecho, progresa con él y a través

de él. Es más, la guerra crea conducta política. Sin embargo, con el terrorismo como la nueva presentación de la guerra, como lo anotamos anteriormente, no hay espacio para la conducta política. Como ya lo hemos insinuado antes, cuando el terrorismo aparece, no hay oportunidad para la diplomacia, es decir, no hay tiempo para el debate. Los hechos se imponen frente a los argumentos. Ahora bien, parece que la política liberal²⁶ contemporánea quisiera vivir en un mundo sin conflicto. Esta postura resulta un tanto ingenua, teniendo en cuenta que el debate y el conflicto enriquecen la política. Además la enemistad puede ser considerada como el fundamento de la política al ser también el fundamento de las relaciones humanas; por tanto, no es posible imponer un mundo armonioso que viva en ausencia de conflicto, dado que este permite la organización de los hombres en formas políticas. Entonces, la enemistad está dada como la posibilidad real de que un pueblo exista políticamente.

Así las cosas, parte del ejercicio político es forjar una identidad política desde la relación con el enemigo. Es decir, cada nación tiene sus enemigos; en efecto, algunos son reales, como otras naciones o grupos insurgentes, pero hay naciones cuyos esfuerzos políticos están dirigidos a combatir enemigos tales como el narcotráfico, por ejemplo. Entonces, según lo que hemos dicho se puede concluir que la relación con el enemigo, de hecho la distinción entre amigo y enemigo se constituye en el criterio fundamental de la política, como la distinción entre lo bueno y lo malo es el criterio fundamental de la moral. Sin embargo, debemos ser cuidados, pues la distinción entre amigo y enemigo no puede identificarse sin más con la distinción entre lo bueno y lo malo de la moral, o lo bello y lo feo de lo estético. Es decir, como lo dice Schmitt (2002):

El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en la teoría como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas distinciones morales, estéticas, económicas y demás. (57)

²⁶ Doctrina que hace hincapié en los derechos individuales y la neutralidad del Estado en la protección de estos derechos.

Esto significa que el enemigo no es necesariamente feo, o incluso, malvado. Parece algo difícil de comprender *prima facie*, pero es necesario distinguir en este punto el enemigo político del enemigo malvado. El enemigo político es aquel que contribuye al desarrollo de la política y la confrontación que se emprende en su contra no se gana al eliminarlo, puesto que esto resulta imposible y, por el contrario, resultaría contraproducente eliminarlo, ya que se eliminaría también el ejercicio de lo político. Por otro lado, el enemigo malvado es aquel que es moralmente malo y debe ser aniquilado por su monstruosa naturaleza. En suma, “el enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo [...], simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea particularmente intensivo” (Schmitt, 2002, 57).

Así las cosas, la política es el ejercicio de imponerse sobre el enemigo. En este sentido, la guerra se constituye como la manifestación de la enemistad y coloca a la política en una situación expectante de algún conflicto o lucha; el enemigo es generalmente entendido como un conjunto de hombres, que de acuerdo con una posibilidad real se oponen combativamente a su enemigo, es decir, a otro conjunto análogo de hombres. Entonces, la guerra está dada siempre como posibilidad real del ejercicio político y del encuentro con el otro, que determina de alguna manera la acción y el pensamiento humano, logrando así dar paso a una conducta específicamente política. Sin embargo, la guerra no es ni el contenido, ni el objetivo de la política. La guerra se constituye únicamente como el combate físico entre enemigos que son enemigos por formas de vida incompatibles y que han desembocado en encuentros bélicos debido a la provocación o el ataque previo de alguna de las partes. Es decir, se puede tener un enemigo sin necesidad de combatirlo físicamente, pero cuando la enemistad ha pasado a este plano, la guerra que desencadena está obligada a quedarse en el terreno físico. En otras palabras, la guerra no tiene un sentido normativo, no debería tener la intención de acabar con una ideología; pues es imposible acabar con una mentalidad por medio de las armas debido a que se encuentran en planos distintos, además, acabar con una mentalidad implica frenar el desarrollo de un pensamiento

nuevo en la comunidad ante la interpelación que la mentalidad enemiga produce. Así, la guerra es sólo la expresión física de una enemistad, pero nunca debe ser la forma de lidiar y convivir con el enemigo.

Ahora bien, a cada Estado se le atribuye por su soberanía la capacidad de decidir sobre quién es el enemigo y cómo combatirlo. Esto quiere decir que no sólo el ejercicio político está constituido por el debate interno de una nación y de los aportes de sus ciudadanos, sino que es necesario que haya decisiones firmes sobre el trato con el enemigo. Esto es, a pesar de que los ciudadanos expongan sus opiniones y posturas sobre determinado tema, el soberano está en el deber de decidir y dar al pueblo lo que necesite sin que necesariamente sea lo que el pueblo quiere. Por consiguiente, la decisión de combatir al enemigo hace parte de una ejecución soberana que le compete únicamente a las partes involucradas. Por lo cual, tampoco se debería permitir la mediación de instituciones internacionales que eviten un conflicto o que procuren regular de manera exagerada lo que ocurre en él en un momento dado o un determinado lugar. Entonces, se debe respetar la autonomía y la soberanía de los involucrados que están en la potestad de decidir por sí mismos si la alteridad del extraño representa en el conflicto la negación de la propia forma de vida, y en consecuencia, si hay que rechazarlo y combatirlo para preservar la propia forma esencial de determinada forma de vida.

Todo esto nos dirige al problema de las intervenciones humanitarias que se definen como el uso de la fuerza por parte de un estado o grupo de estados fuera de sus fronteras para proteger ciudadanos que no son los suyos ante una violación de los derechos humanos (Suarez, 2016). Además, las intervenciones humanitarias se justifican, aparentemente, en los derechos humanos como principio universal que obliga a proteger universalmente a todos los individuos que sean objeto de violación de estos derechos. En el fondo, el problema de las intervenciones humanitarias es el problema del

espectador ante el mal²⁷. Es decir, ser testigo de las más brutales atrocidades: ¿debería o no debería interpelar a la acción? Ante este interrogante hay posturas radicales, “el “sí” rotundo que brinda el internacionalismo liberal y el no menos rotundo “no” de la teoría crítica radical” (Suarez, 2016, 65). Sin embargo, a pesar de esta radicalidad en las posturas, podemos encontrar términos medios. Es decir, se dice, por ejemplo, que las intervenciones quedan justificadas si un Estado las pide, o en casos de excepción en los cuales el Estado no pueda o no quiera proteger a sus ciudadanos, faltando a su deber fundamental y la violación de los derechos humanos esté llegando a extremos intolerables. Sin embargo, esta postura mediadora presenta también sus dificultades; pues pocas veces se puede saber a ciencia cierta si un Estado desea ser intervenido, como resulta igual de complicado determinar exactamente cuál es el nivel más o menos permitido de violencia y atropello de los derechos humanos, por lo cual las intervenciones humanitarias siguen siendo demasiado problemáticas.

Con todo, al Estado se le atribuye una aterradora tarea que conlleva una gran responsabilidad. Pues al decidir declarar la guerra para acabar con el enemigo se decide también sobre la vida de las personas. Declarar la guerra es pues disponer abiertamente sobre la vida y la muerte en un doble sentido, se dispone de las vidas de quienes están en el lado enemigo, y se requiere de las vidas del propio pueblo tanto para matar, como para ser muertos; pues como lo dice Agamben (2006) esta es “la gran metáfora del *Leviatán*, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos [...]. Son los cuerpos, absolutamente expuestos a recibir la muerte, de los súbditos los que forman el nuevo cuerpo político de Occidente” (159). Parece ser que en las dinámicas de amigo y enemigo sobre las cuales se desarrolla la política, no sólo se juega la vida y la muerte, sino también su significado. Es decir, la política no sólo ejerce su poder sobre las

²⁷ Desde el nacimiento del sujeto, como lo dice Sontag (2006), el espectador goza de su capacidad de imaginar los acontecimientos que a través del otro, podrían llegar a interpelarlo; por ello, suele estar siempre a una distancia prudente de los sucesos. Sin embargo, cuando ocurren acontecimientos horribles, por ejemplo, el espectador se ve llamado a romper su la cómoda distancia y a ver y actuar realmente, ya no imaginariamente, con lo otro; lo cual, aparte de resultar algo incómodo, suscita preguntas de fondo, preguntas polémicas, como las de las intervenciones humanitarias, por ejemplo.

relaciones entre pueblos amigos y enemigos, entre lo que es cercano y lo que es ajeno, sino sobre aquello que es tan íntimo como la vida y la muerte; pues, como lo sostiene Fleisner (2016), con “la declaración de los Derechos Humanos, gracias a la cual el súbdito se convierte en ciudadano, garantiza la inscripción de la vida natural, el nacimiento, en el orden jurídico-político de Estado-nación. Y, de ese modo, la vida pasa a ser el fundamento de la soberanía” (261), que permite disponer de la vida, y en especial de la muerte de los ciudadanos, sin que esto quede excluido del marco jurídico y sea considerado como homicidio. Así, la política se ha transformado en biopolítica, la legislación de los cuerpos que comprende la legislación sobre la sexualidad, la salud, y la vida misma, ha abierto el campo político a horizontes útiles pero peligrosos. Es inevitable que en el encuentro y en conflicto con otras mentalidades que se constituyen como enemigas se pierdan algunas vidas, pero que el Estado pueda legislar sobre la vida, le da, de cierta manera, la potestad de legislar y decidir sobre la muerte y de usar esas vidas para fines comunes. Entonces, “la vida y la muerte no son propiamente conceptos científicos, sino conceptos políticos que en cuanto tales solo adquieren un significado preciso por medio de una decisión” (Agamben, 2006, 208).

Hasta ahora hemos visto que el choque de mentalidades y los enemigos son vitales para el desarrollo político. Así, las democracias no pueden vivir sin conflictos o choques, de hecho, esto las enriquece y las hace más fuertes. Sin embargo, el terrorismo cambia todas estas dinámicas. Por la naturaleza inesperada del terrorismo no es posible distinguir claramente quién es el enemigo, de dónde proviene, dónde actúa, o cuándo atacará; tampoco se puede estar del todo seguro, esto es, no se puede garantizar plenamente la seguridad de las ciudades por el característico factor sorpresa del terrorismo. Entonces, ante este panorama de incertidumbre no hay tiempo de preguntar quiénes de los que me rodean son mis enemigos, pues el enemigo puede ser todo el que me rodea, aquel que camina a mi lado, que va sentado en el bus, o que espera en un parque; es un enemigo invisible del cual no me puedo proteger del todo. Así, como método de prevención se amplían y radicalizan los criterios que distinguen al enemigo

del amigo. Después del 9/11, por ejemplo, todos los musulmanes o todo aquel que tuviera rasgos árabes sería fuente de desconfianza y, por tanto, sería objeto de rechazo y exclusión para proteger a la comunidad, pues se les estigmatiza como enemigos. Por consiguiente, poco a poco, todo aquel que parezca sospechoso, o incluso que aparente ser demasiado perfecto será objeto de desconfianza, pues nada nutre al miedo y la paranoia como la posibilidad del engaño. Entonces, la sospecha comienza a jugar con nuestra mente haciendo que veamos enemigos donde probablemente no los hay, así, no sólo se genera un comportamiento paranoico, el cual examinaremos más adelante, sino que el problema se convierte en un asunto de la imaginación, es decir, “no es seguro que el enemigo exista realmente. [...] Lo indispensable para la guerra, la causa de la guerra, no es el enemigo sino la imaginación” (25), como lo dice Zoja (2013) siguiendo a Hillman. Consecuentemente, bajo este nuevo sistema de la sospecha, todo aquel que sea diferente o se oponga a mi forma de vida no sólo será un extraño, sino un enemigo potencial; entonces el axioma de este nuevo sistema sería: “el que no está conmigo está contra mí, y el que no está completamente conmigo, no está conmigo” (Zuleta, 1980, 3).

Con este panorama, la línea entre amigo y enemigo se va borrando. Todos, hasta los amigos, podrían ser enemigos; pues ahora más que nunca la distinción entre amigo y enemigo marca la distinción entre la vida y la muerte, de tal modo que no hay tiempo de preguntar, no hay tiempo de dudar o pensar rigurosamente cómo clasificar lo realmente amenazante. Estas dinámicas de desconfianza terminan ineludiblemente en paranoia. Esto está ejemplificado en la tragedia de *Áyax*; el cual desea las armas del difunto Aquiles, pero que fueron dadas a Odiseo. Ante este suceso, *Áyax* responde con desesperación; su amigo Odiseo se ha convertido en su enemigo, no porque haya cometido una falta real en contra de *Áyax*, sino porque este último lo lee así, de tal modo que convierte a Odiseo en una amenaza que hay que eliminar. Entonces, bajo este pensamiento delirante, *Áyax* se enceguece de la ira y va decidido a matar a Odiseo. Sin embargo, Atenea nubla su mente y *Áyax* termina matando animales creyendo que eran sus enemigos (*Áyax*, 370).

Afortunadamente no le hizo daño a Odiseo o a alguno de sus compañeros, pero desafortunadamente para Áyax, todos se burlan de él al enterarse de lo que había ocurrido. Sin embargo, ninguno de sus compañeros se percató de que la risa que provocó lo sucedido con los animales podría ser peor para la paranoia de Áyax, pues “la risa contagia al grupo tanto como la agresividad. A menudo es agresividad enmascarada. Cuando la sospecha ve enemigos, el enemigo más atroz no es el que está armado con una espada, sino con una carcajada” (Zoja, 2013, 17). Entonces, al quedar en ridículo debido a su paranoia, Áyax ha perdido su honor de guerrero: sus ‘enemigos’ ya no le temen, al contrario, se ríen de él. Ante esta vergonzosa y apremiante situación Áyax desea morir (*Áyax*, 350 - 360), pero su esposa intenta convencerlo de que se retracte de su decisión recordándole los nobles valores de la familia; pero sus esfuerzos resultan inútiles, Áyax no puede comprenderlos porque, como lo dice Zoja (2013)

Quien vive en medio de los hombres vive entre los deberes colectivos que los unen: los valores comunes, como el respeto por la familia. Pero quien vive en medio de la desconfianza no vive entre los hombres, sino entre adversarios. Y el único deber en relación con los adversarios es vencerlos. (19)

Sin embargo, tras un breve tiempo, Áyax parece reflexionar (*Áyax*, 646) y opta por hacer lo justo por la familia y entiende que todo es relativo, que así como los amigos pueden convertirse en enemigos, los enemigos pueden convertirse en amigos. Entonces, Áyax ha dejado de hablar de muerte y de sangre; sin embargo, es difícil saber si se ha curado de su paranoia o si por el contrario su silencio es sólo un síntoma más de su sospecha y presagia el funesto final. Finalmente, Áyax muere, es decir, se da la muerte con la espada de Héctor, hunde la empuñadura en la arena y la punta en su pecho; acto que parecería ser guiado por su insoportable paranoia y no tiene la pretensión de recuperar su honor.

Retomando la línea desdibujada entre amigo y enemigo, pero que significa a la vez la diferencia entre la vida y la muerte, y con el ejemplo de Áyax en mente, podemos ahora concluir que la guerra toma otra forma y la forma de atacar al enemigo necesariamente tiene como precio la vida de inocentes, personas, que quizá, lejos de ser

enemigos, podrían ser amigos. Pero las víctimas inocentes son un precio inevitable de esta guerra desmarcada contra el enemigo que se camufla descaradamente entre aquellos que no imaginan, si quiera, que su espacio cotidiano es también un potencial un campo de guerra. Ahora bien, sucede también que como respuesta a la permanente sospecha y desconfianza que se tiene con el otro, la solución es borrarlo, no a modo de aniquilación física, sino en un sentido en el cual la mirada se desvía del otro para tornarse ante una realidad distinta, mediada, distante, iluminada por la luz azul de las nuevas tecnologías; todo con tal de dejar de vivir con miedo.

El miedo es, según Bude (2017), “el principio que tiene validez absoluta una vez que todos los demás principios se han vuelto relativos” (14). Es decir, que el miedo aparece cuando todo lo que hacemos para evitarlo ha fracasado. Sin embargo, el miedo hace también parte de nuestra constitución humana y de hecho rige nuestras relaciones con otros humanos, nos juntamos con quienes no nos asustan, para defendernos de quienes sí lo hacen. Sin embargo, siempre todas las posibilidades están abiertas, es decir, que la vida se juega en cada acto, en cada decisión. De tal modo que la decisión de juntarse con quien parece confiable es también un riesgo; puesto que el otro puede ser el apoyo de la imagen que el ‘yo’ se forja de sí mismo, pero también es una amenaza a las posibilidades del ‘yo’, lo que paulatinamente hace brotar la paranoia que Zoja examina con detenimiento y que se constituye como uno de los efectos psíquicos más notorios de terrorismo.

La paranoia, como Zoja (2013) la examina, es una enfermedad de la imaginación, la extrema desconfianza y sospecha producen que la imaginación vea o cree enemigos donde verdaderamente, o al menos probablemente, no los hay. Sin embargo, no es usualmente considerada como una enfermedad mental, sino como una prolongación de los instintos de supervivencia frente a la posibilidad de amenaza que se supone de los otros. En este sentido, “la paranoia se disfraza de vida –con su aparente normalidad, con su forma de mezclarse a la vida cotidiana-, pero no es vida” (Zoja, 2013, 425). La paranoia tiene principalmente dos características. La primera de ellas es la soledad, pues

la soledad hace que la mente produzca delirios, generalmente de sospecha, la cual puede no ser infundada, pero sí exagerada y puede tener como consecuencia una reacción desmedida; así la soledad crea un círculo de la sospecha. La soledad lleva a la sospecha, pero la sospecha lleva, a su vez, a la soledad. La sospecha por su parte, ve enemigos casi tanto como los crea, entonces “la soledad alimenta las sospechas, y las sospechas hacen crecer el número y la importancia de los enemigos” (Zoja, 2013, 16).

La segunda característica de la paranoia es la falta de autoestima, que contrario a lo que se piensa, se expresa generalmente en delirios de grandeza. El paranoico se puede mostrar soberbio y muy seguro de sí mismo, pues tiene la verdad, sabe ‘perfectamente’ quién es su enemigo a pesar de que esté disfrazado de su amigo; como ocurre con Áyax, quién está convencido de que Odiseo es su enemigo, aunque este se presente como amigo, y que por fortuna, al tratar de asesinarlo, termina matando cabras²⁸. Así, el paranoico “poco a poco pierde sus sentimientos, mientras se refina como máquina, hasta construir un sistema racionalmente plausible, que tiene en su centro *un complot organizado en su contra por una coalición creciente de enemigos*” (Zoja, 2013, 32. Énfasis añadido). Los enemigos crecen rápidamente por la naturaleza del complot, esto es, que quien complota es un enemigo sin rostro, lo cual aumenta la sospecha y lleva a creer que todos son enemigos. Entonces, la soledad que lleva a la sospecha y la falsa seguridad del paranoico conforman el núcleo delirante de la paranoia, pues el paranoico arma un sistema lógico exagerado basado en una realidad falsa, pero operante; este sistema se alimenta en gran medida de la sospecha exagerada que lleva a transformar las razones que se dan para debatir y destruir el sistema con razones. Es decir, si al paranoico se le dice que se tranquilice, que nadie le va a hacer daño, el cree que estas razones son una estrategia del enemigo para que el baje la guardia y este lo pueda atacar.

²⁸ La figura de la cabra, en general los carneros, ha sido desde antiguo objeto de sacrificio. Derrida (2009) tematiza esta figura expiatoria y sostiene que el que quisiera poner fin a su mundo común, encontrará en el carnero donde cargar sus penas y dolores en la forma del sacrificio.

Así las cosas, ante la constante amenaza de enemigos desconocidos, se ‘fundamenta’ un ataque preventivo, pues como todo hace parte de un complot, hay que atacar al enemigo antes de que este ataque primero; entonces, anticiparse al ataque del ‘enemigo’ significa evitar la propia muerte, procurándosela al adversario considerando esta maniobra como una forma de justicia anticipada. Además, el ataque preventivo y sorpresivo es la única forma de atacar al enemigo, sin que este esté preparado y pueda defenderse. Siguiendo este razonamiento, tanto la paranoia como la ‘justificación’ de los ataques preventivos se traslada del ámbito privado al ámbito público. Es decir, la paranoia se traslada, se contagia, a las comunidades; este contagio conserva las características de la paranoia individual y continúa fiel al proceder del ataque preventivo. Pero la paranoia de la comunidad puede alcanzar acontecimientos militares devastadores, esto es, hacer la historia, en el decir de Zoja (Cardona, 2014).

Ahora bien, esta paranoia colectiva influye en la política y en las formas de gobierno debido a su alto poder de contagio. Entonces, esta cualidad de la paranoia es usada por los más astutos para obtener determinados resultados, como también es usada por el terrorismo para propagar sus efectos. Pues

Cada proclama terrorista lleva la marca de la paranoia. Parte de un presupuesto de base que no se demuestra sino que se ofrece como una revelación. Lo siguen megalomanía, obsesividad, rigidez. Impaciencia. Delirio de referencia. Incapacidad no solo de pactar, sino también de dialogar. Desconfianza radical hacia todo interlocutor. (Zoja, 2013, 426)

Entonces, el terrorismo se aprovecha de la paranoia dormida de una comunidad para detonar en ella el terror²⁹ que lleva a la acción espontánea sin diálogo previo. Esta paranoia no sólo es despertada por el acto terrorista, sino que es propagada a través de los medios de comunicación, que se convierten en una herramienta fundamental del terrorismo que examinaremos en la siguiente sección de este capítulo. Por ahora

²⁹ Se habla de terror cuando el miedo se transforma en una emoción perturbadora que no se limita al momento de la amenaza (Zoja, 2013, 439). Además, tanto el miedo como el terror se contagian, pero el terror lo hace prolongadamente en todo tiempo y en toda población. Es decir, tiene mayor impacto y duración en los individuos y comunidades directamente afectadas.

examinaremos la paranoia colectiva tras el terrorismo y las repercusiones que tiene en las formas de gobierno, las políticas interiores y exteriores.

La paranoia desatada tras el 9/11 provocó una forma de gobierno en Estados Unidos que regiría por muchos años y tendría efectos en su política exterior. Después del ataque el gobierno estadounidense desata la llamada Guerra contra el terror³⁰, la cual se fundamenta en la *sospecha* de otros posibles ataques, lo que justifica realizar ataques preventivos para impedirlos; esta sospecha encuentra sus cimientos en la ausencia de una amenaza obvia; por el contrario, es una amenaza constante pero oculta que se lleva a cabo de la nada, sorpresivamente. Bastará pues con suponer subjetivamente que el enemigo prepara un ataque para atacarlo primero. Entonces, la lógica de la guerra basada en la sospecha opera de la siguiente forma: si se sabe que se prepara un ataque, se legitima y se autoriza entonces la agresión; pero si, por el contrario, *no se sabe* que se prepara un ataque, se legitima así la sospecha que a su vez legitima la agresión.

Con todo, estas acciones militares basadas en la sospecha, sin prueba alguna, tienen como objetivo la destrucción de los planes del enemigo, no la destrucción del enemigo como tal, al menos en una primera instancia, luego se descubre que eliminar los planes del enemigo, en el caso de terrorismo islámico, por ejemplo, es necesariamente eliminar al enemigo. El asunto del ‘enemigo’ islámico consiste en que por más guerra preventiva que se haga para desarmarlo, esto no será posible nunca debido a que el arma del terrorista islámico es su propia vida. De tal modo que Al Qaeda, por ejemplo, es un enemigo que no se puede intimidar o amenazar con destruirlo porque su propia destrucción es un asunto que, de entrada, aceptan con honor. Así que la única forma de desarmarlos sería matándolos a todos en un genocidio preventivo; sin embargo, esta idea no sólo es brutal y desmedida, sino que tiene graves implicaciones para la política internacional, pues el genocidio no sólo es un crimen de lesa humanidad, sino que

³⁰ La Guerra contra el terror es la guerra de la sospecha, por ejemplo, en 2003, Estados Unidos lanzó una guerra preventiva contra Iraq para eliminar armas de destrucción masiva que supuestamente poseía. Sin embargo, nunca encontraron las armas: todo era una sospecha sin los fundamentos necesarios para emprender una guerra.

también implica el exterminio de una religión y una cultura del mundo. Esto también es fuertemente sancionado por la comunidad internacional.

Ahora bien, el problema con el terrorista no sólo es su carácter camaleónico, sino la vaguedad que tiene al ser clasificado como enemigo. Es decir, aunque sea cruel admitirlo, los ataques de Hitler a los judíos eran ciertamente delirantes pero un poco más objetivos, pues el enemigo eran los judíos por diversas razones y estos, los judíos, podían pedir ayuda internacional o simplemente emigrar. Por otro lado, decir que enemigo es el terrorista resulta demasiado vago, porque bajo cualquier vista, paranoica o no paranoica, resulta muy difícil tipificar rigurosamente quién es un terrorista y quién no, debido a su carácter mimético; entonces, por esta misma vaguedad, todos son potenciales terroristas, esto es, potenciales enemigos. Además, el terrorista no tiene recurso de defensa, difícilmente buscará ayuda porque ello implicaría aceptar que es terrorista y, por tanto, ser reconocido como el malo de la historia, lo cual justificaría todas las sospechas y legitimaría la agresividad en su contra.

En suma, la paranoia desatada por el terrorismo se caracteriza por cuatro asuntos puntuales, enumerados por Zoja (2013). El primero es la centralidad de la sospecha, la constante desconfianza y el permanente estado de alerta ante un enemigo oculto del cual no hay prueba alguna contundente, sino solamente sospecha; además, por ser oculto, el enemigo es más peligroso, lo cual legitima el castigo anticipado, es decir, castigar la supuesta intención maligna del enemigo. El segundo punto es la falta de flexibilidad, es decir, la falta de oportunidad diplomática que permitiría encontrar puntos de acuerdo entre las partes afectadas; pero como ya lo hemos visto, por la sorpresividad del terrorismo, no hay tiempo ni oportunidad alguna de debate, de diplomacia. El tercer punto, irónicamente, es la irrevocable certeza. Es decir, a pesar de que todo se fundamenta en la sospecha, se cae en una falsa, pero poderosa certeza, que busca encontrar razones, no necesariamente buenas, que ‘justifican’ las sospechas. Finalmente, el cuarto punto es la alusión, esto es, aludir complots y actividades sospechosas que no

se pueden precisar del todo que además de sospecha producen una tensión entre atacar y descubrirse demasiado; es decir, atribuir intenciones ocultas, pero esconder las propias.

Ahora bien, la otra cara del terrorismo son las víctimas. Bien se sabe que la historia está construida sobre miles de víctimas, que en toda lucha hay pérdidas, pero en el terrorismo la víctima no es nada más una pérdida como cualquier otra. Las víctimas del terrorismo son su alma, pues el terrorismo no puede ser sin sus víctimas. Es la muerte violenta e inesperada de inocentes lo que realmente produce y alimenta el terror. Esto porque con el terrorismo se busca, a través de la víctima, expandir el sufrimiento al conjunto de la colectividad y quebrar así sus estructuras; esta expansión es propiciada en gran medida por la difusión que hacen los medios de comunicación, asunto que abordaremos más adelante. Por ahora podemos decir que el sufrimiento que se expande de una persona al resto de la comunidad se debe, principalmente, al carácter relacional del dolor y del sufrimiento, pues “la experiencia del dolor es inseparable de las relaciones que las personas tienen entre sí” (Madrid, 2010, 92). Es decir, el dolor funciona como un fotograma; una foto puede tener sentido y valor por sí misma, pero es la relación que tiene con otras fotografías lo que le da un sentido más amplio y más complejo, lo que en efecto hace posible un fotograma como la sucesión de fotografías que juntas constituyen un sentido completo. Así pues, el dolor de un individuo toca las fibras de los otros individuos que conforman la colectividad; este sufrimiento particular puede traer a la memoria de los espectadores un sufrimiento del pasado y abrir el interrogante sobre lo que se debería hacer con dicho sufrimiento. En suma,

Las personas poseen experiencias de lo que individual y colectivamente, en un contexto socio-histórico preciso, llamamos ‘dolor’. Estas experiencias tienen una dimensión íntima-personal al tiempo que social. Pertenecen inexcusablemente a la esfera personal, al tiempo que pertenecen también a la esfera social. (Madrid, 2010, 85)

Por consiguiente, las víctimas del terrorismo son quienes pierden la vida o quedan heridos tras el ataque, pero también lo es la comunidad de la cual estas víctimas eran una parte vital de su composición.

Entonces, como lo dice Alonso (2016), “la víctima representa [...] al conjunto de la sociedad, es un símbolo de una agresión al Estado de Derecho [...], y tiene por ello mismo una dimensión pública que se superpone a la privada” (119). Entonces, las víctimas no son nada más un efecto del terrorismo, son su sentido. Es decir, a pesar de que las víctimas sean escogidas al azar, tienen un alto significado, pues en ellas se encuentra la representación de la forma de vida que se ataca; así, el terrorismo trasciende a su víctima, la cual ha sido seleccionada por su valor simbólico y su conexión con el objeto al que se ataca que se materializa en la víctima (Fernández, 2011, 205). Así las cosas, las víctimas del terrorismo son un precio necesario, son la esencia del terror y no simplemente un daño colateral³¹. En ellas se encarna todo el terror que se expande a toda la comunidad; entonces las víctimas son un doble daño, es decir, la víctima en sentido estricto, como la persona que pierde la vida o sufre graves lesiones en el ataque, y la colectividad, pues por medio del ataque al individuo se ha atacado a un ciudadano que representa los valores de una sociedad y, por tanto, una forma de vida.

Con todo, la paranoia producida por el terrorismo no sólo se da por un ataque que la despierta, la llena de motivos, le da fuerza y la propaga en toda la comunidad, sino

³¹ Recordemos que el 17 de junio de 2017 estalló un artefacto explosivo en el centro comercial Andino en Bogotá. Esta explosión dejó un saldo de tres mujeres muertas y otras nueve heridas. El artefacto explosivo fue dejado en el baño de mujeres, un día antes de la celebración del día del padre, en un centro comercial concurrido de la capital colombiana que representa la clase alta de la ciudad, y que además, por la ocasión, se encontraba lleno de personas debido a la celebración de ese fin de semana. Sin embargo, a pesar de que la explosión cobró la vida de tres personas, el artefacto parecía no tener la intención de causar ese daño, pues la carga explosiva no era tan poderosa ni siquiera como para romper los espejos del baño afectado. Este atentado, aparentemente, no tenía la intención de matar a nadie; tal vez era una advertencia, un mensaje que se propagaría rápidamente como efecto de una explosión. Esto es recurrentemente usado como estrategia para la divulgación de un mensaje, como lo fue también el caso de las explosiones en sedes de Cafesalud y Salud total, y la explosión cerca de una Sede de la Dian en Bogotá, las cuales no dejaron víctimas morales, ni heridos, pero que aun así desataron el pánico en la ciudad. Se supone que estos actos fueron planeados y ejecutados por el mismo movimiento subversivo, según informes de la Fiscalía. Este movimiento a la fecha de junio 17 sólo había realizado ataques de divulgación propagandista, activando bombas panfletarias. De acuerdo, con la imputación de la Fiscalía este movimiento fue incrementando y escalonando sus ataques criminales. De este modo, el terrorismo puede tomar la forma de ser propaganda nada más, sin necesidad de generar víctimas mortales, pero aun así, la ciudad es ‘víctima’ del terror, porque su tranquilidad ha sido perturbada violentamente no sólo por la acción estremecedora de un ataque con muertos o sin muertos, sino por el mensaje que se busca difundir con ello.

que tiene precedentes que hacen a las mentes contemporáneas mucho más susceptibles de ser afectadas por la paranoia. Uno de ellos, de hecho el más importante, es el aislamiento y la soledad que padece el hombre contemporáneo; este aislamiento se debe en gran medida al discurso de que cada hombre es un mundo, un microcosmos. Sin embargo, el hombre del microcosmos tiene problemas para interactuar y ser parte del macrocosmos; se perdió en sí mismo, explorando y explotando ese microcosmos que es. Este ensimismamiento se conecta, pero a la vez choca con la era digital que sobrecoge al hombre contemporáneo. Sin duda, la era digital ha propiciado numerosas herramientas para conectar a los hombres con otros, sin importar distancias o tiempos. No obstante, estas nuevas posibilidades de conexión son virtuales y le dan al hombre la facultad de conectarse con quién quiera, cuando quiera, como lo quiera. Es más, el hombre puede conectarse con otros de la misma forma en la que puede conectarse con el mundo, consecuentemente el hombre puede elegir, incluso, qué quiere ver y qué no; por tanto, todas estas conexiones virtuales generan un mundo virtual construido a la medida de cada hombre, lo que irónicamente provoca que este se aisle y se pierda cada vez en su mundo virtual, asilado y a la vez conectado. Así las cosas, el hombre contemporáneo parece no tener necesidad del otro, del otro real, no virtual, que está al lado. Sobre esto y sus consecuencias Han (2017) dice:

Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual. La proliferación de lo igual es lo que constituye las alteraciones patológicas de las que está aquejado el cuerpo social. Lo que lo enferma no es la retirada ni la prohibición, sino el exceso de comunicación y de consumo; no es la represión ni la negación, sino la permisividad y la afirmación. El signo patológico de los tiempos actuales no es la represión, es la depresión. La presión destructiva no viene del otro, proviene del interior. (9)

Entonces, el hombre contemporáneo, por su soledad y ante la imposibilidad de prescindir del otro por completo, comienza a verlo no como otro mundo con el cual puede interactuar, sino como una amenaza al mundo virtual y cómodamente realizado; por tanto, el otro se convierte en un objeto de sospecha. Esta es la paradoja de la nueva era digital, conecta, pero a la vez desconecta.

Esta nueva forma de interacción tiene consecuencias en la concepción misma del ser humano. Pues con la pérdida del otro, se pierde también un horizonte de acción, lo cual genera lo que Sáez (2016) denomina como *subjetivación agénésica*. Esto es la incapacidad de crear y engendrar que afecta la naturaleza del hombre mismo, pues:

El hombre es un ser autocreador; este es uno de los rasgos que pertenecen a su condición, sorprendente y cautiva: su tarea en la vida no es experimentada exclusivamente como deseo de subsistencia, de permanencia en sí, sino más allá, como anhelo de una vida más intensa, más rica, creciente en cualidad. (228)

Entonces, bajo estas nuevas dinámicas la construcción de subjetividades se caracteriza por la descomposición y ruina del ser autocreativo inherente a lo humano. Esta *agenesia* no es un acontecimiento como cualquier otro, es decir, contingente; es de dimensiones ontológicas. Por ello, implica la pérdida potencial del impulso humano de moldearse a sí mismo y de autotranscenderse y transformarse de modo creativo; por así decirlo, es una amputación a la naturaleza humana. Con todo, se cambia también la realidad con el cambio en las dinámicas de interacción con los otros, ya que se nubla de alguna forma y con el tiempo esto genera las mayores dolencias en la vida de los hombres, puesto que aunque reprimida, la naturaleza creativa de los hombres llama y duele al no poder realizarse.

Sin embargo, de vez en cuando, la realidad se asoma e interpela³², recordamos que somos portadores de paranoia no sólo nos da vergüenza, sino que nos llama a la acción, pues “recordar que somos portadores de una psicopatología, lesiona la imagen que tenemos de nosotros mismos, [lesiona] nuestra autoestima (en el sentido más común del término)” (Zoja, 2013, 446), es decir, nos llena de vergüenza y nos interpela de una

³² Esta realidad que asusta, que aterra y de la cual se huye es ambivalente. En efecto todas las atrocidades que ocurren en ella nos horrorizan y nos decepcionan de tal forma que generalmente preferimos ignorarla, para lo cual resulta bastante útil el mundo virtual. Pero, por otro lado, toda esa inmundicia nos resulta fascinante (Sontag, 2004), por alguna extraña razón no podemos huir completamente de lo horroroso porque algo de ello nos cautiva profundamente, así que nos vemos obligados no sólo a acercarnos por curiosidad, sino para satisfacer nuestro oculto fetiche por lo espeluznante. Esta extraña fascinación despierta en nosotros tormentos internos, podemos llegar a sentir vergüenza de nosotros mismos, pero este despertar ante la realidad y ante nosotros mismos nos puede impulsar a la acción para tratar de evitar sucesos terribles que revelen nuestra faceta retorcida, o para huir de aquella realidad que despierta tan temidos deseos.

manera tal que nos lleva a la realización de un proceso autocrítico que fomenta el paso hacia una mayor conciencia; es decir, en aquello que nos lastima y que nos avergüenza, encontramos también la solución. Starobinski (2000) estudia y desarrolla la íntima relación que hay entre mal y remedio; tal es el caso de las vacunas, por ejemplo, cuyo efecto positivo radica en la calculada aplicación de un agente patógeno que prepara al cuerpo ante esa posible amenaza. Así las cosas, “la transmutación del mal en remedio [...] se efectúa gracias a un desplazamiento en el punto de aplicación” (200), es decir, aquello que es nocivo, si se usa de otra forma, puede resultar en aquello que salve, que cure. Esta idea se puede rastrear hasta Grecia, pues como se encuentra en la antología griega, Télefos salió herido en la cadera por la lanza de Aquiles, posteriormente, al consultar al oráculo, este dijo que sólo podría curarse por la misma mano que lo había herido; evidentemente, Aquiles no se prestaría para tal faena, pero su lanza, la lanza que había herido a Télefos, portaba en ella el remedio necesario para salvarlo, pues el orín del hierro de la punta hizo efectos extraordinarios en la herida de Télefos permitiéndole escapar de la muerte (Chompré, 1783). Igualmente, nuestra paranoia, y la vergüenza que provoca, pueden convertirse en fuente de nuevas salidas y oportunidades para aminorar sus efectos y mejorar nuestra relación con los otros, incluso con nosotros mismos. Así pues, es nuestra tarea encontrar en la paranoia su uso conveniente y deseable para transformar la sospecha en confianza.

Esta tarea nos hace salir de nuestro cómodo mundo de una manera forzosa, debido a que entender la paranoia para no caer en ella es asunto de todos, pues en asuntos sobre las mentes, todas y cada una de ellas quieren participar en la discusión. Por tanto, como lo dice Bernstein (2006), “el punto básico de hoy no es si tenemos enemigos reales o si es necesario combatirlos, más bien es cómo *pensamos y actuamos* en situaciones extremas” (160); por tanto, se hace necesario volver a conectarse realmente con el otro para que todos, sin sospechas y desconfianza, logremos cambiar la realidad de la cual tanto huimos hoy en día. Para poder atender a esta tarea debemos empero detenernos antes en los medios en los cuales se propaga la paranoia.

2.3 El secuestro de la imaginación

Hemos dicho, en las secciones anteriores, que la finalidad del terrorismo no es la destrucción del enemigo, sino el terror mismo, para así desestabilizar al enemigo, ridiculizarlo y por medio de su acción lograr emitir un mensaje con pretensiones políticas y sociales. Ahora bien, el terror encuentra en los medios de comunicación una herramienta eficaz para propagarse. Bajo este panorama se podría decir que el terrorismo es un acto comunicativo y que si no hubiera medios de comunicación masiva que difundieran el terror, aquel perdería sentido. Por ejemplo, Baudrillard (1982) sostiene: “se dice: sin los medios no habría terrorismo. Y es verdad que el terrorismo no existe por sí mismo como acto político: es el rehén de los media, como estos lo son de él” (9). Sin embargo, esta afirmación es bastante radical. El terrorismo no sólo es propaganda, su fin último no es la farándula, pues es, más bien, un fenómeno tan complejo que no puede reducirse solamente a su faceta comunicativa, aunque sea una forma de espectáculo de violencia que tiene trasfondo político. Así las cosas, la manifestación del terrorismo a través de distintas acciones se puede convertir, o no, en noticia. De tal modo que en cualquier caso, su propagación sería un efecto, no su finalidad (Rodrigo, 1991, 28); entonces, si no existieran medios de comunicación el terrorismo podría seguir, pero sus efectos se verían seriamente debilitados. En suma, el terrorismo busca la propagación del terror, pero no necesariamente debe hacerse a través de los medios de comunicación, pues por la magnitud los actos terroristas el terror se desata sin que hayan intervenido aún los medios de comunicación. Esta intervención es pues un fenómeno posterior y no lo que lo define como tal. Sin embargo, los medios resultan una herramienta bastante útil que amplifica la fuerza y el alcance del terrorismo. Con esto en la mira, examinaremos a continuación el rol que desempeñan los medios de comunicación en la propagación del terror y los efectos que se desprenden de ello.

Ya que aclaramos el vínculo no necesario que hay entre el terrorismo y los medios es preciso que separemos tareas. Es decir, el terrorista proporciona un hecho que puede convertirse, o no, en noticia. Por otro lado, el periodista, por ejemplo, es quién construye

y difunde la noticia de este hecho. Ahora bien, el terrorista sabe que su acción será tan apoteósica que tendría que convertirse en noticia y, por eso, usa a su favor el periodismo para aprovecharse de la propagación del terror que le ofrecen los medios de comunicación³³; pues el acto terrorista es una ruptura de un estado de cosas, un acontecimiento, que rompe con la vida cotidiana, que despierta dudas, angustias y que, por tanto, estimula la opinión y el pensamiento. Sin embargo, esta producción de pensamiento puede resultar peligrosa. En efecto, es enorme la responsabilidad de quien difunde este tipo de información. Entonces, “los actos de terrorismo son acontecimientos que entran en un sistema de comunicación cuya lógica de producción los va a convertir en noticia” (Rodrigo, 1991, 32). Esta lógica se basa en la siguiente premisa: ‘la guerra vende’. La guerra excita, mientras que la paz aburre.

Así las cosas, la guerra es como una enfermedad y la paz es como la salud; pero la salud es aburrida, pues nadie nota que está sano hasta que se enferma y entonces se despiertan todos los deseos, todas las angustias, se desata una emoción extraña pero fascinante, que interroga nuestra forma de vida, nuestras creencias, nuestros sueños, entre otras cosas. Lo mismo ocurre con la guerra, por eso es que es rentable, puesto que nos saca de la rutina y dispara la imaginación. Ahora bien, disparar la imaginación y el pensamiento puede resultar peligroso, como ya lo hemos advertido, pues se puede incrementar la paranoia, por ejemplo; asunto que abordaremos un poco más adelante. Entonces, los efectos que tienen los medios de comunicación en la comunidad afectada, o incluso en otras comunidades distantes, pueden ser considerados también como efectos de la violencia, pues los medios de comunicación podrían desatar la paranoia, la cual, a su vez, incrementaría las conductas violentas. Sin embargo, en este punto nos encontramos con una dificultad, pues no hay una definición última y general sobre lo

³³ De esta suerte, hay una inevitable utilización de los medios por parte del terrorismo; ciertamente, los medios ayudan a difundir el terror y a aumentar la paranoia, pero aunque la relación entre terrorismo y medios sea innegable, no se puede decir sin más que los medios sean del todo cómplices del terrorismo. Los medios son justamente eso, medios por los cuales se difunde el terror, pero no comparten los motivos tras el ataque terrorista y difícilmente los terroristas conseguirán a través de los medios que la opinión pública entienda y comparta sus motivos, acepte sus peticiones y adopte sus creencias.

que es la violencia. En algunos deportes, por ejemplo, hay altos grados de violencia que no son censurados, sino que por el contrario son aceptados por determinada comunidad. Es decir, la violencia es relativa para las comunidades, Halloran (1978) lo expresa así:

Ciertas formas de violencia son aceptadas y admitidas, otras no, y esta aceptación o aprobación depende más de su finalidad, de su autor y de su víctima que de la naturaleza y forma del comportamiento violento. No ha habido –y es poco probable que haya alguna vez- una definición admitida de violencia por la que se pudiera condenar todas las formas de comportamiento desde todos los puntos de vista. (866)

En este contexto, Halloran nos ofrece las variables de la violencia: finalidad, autor, víctima. Sin embargo, teniendo en cuenta estas variables, Halloran niega la posibilidad de definir rigurosamente una forma de violencia que sea aceptada universalmente como tal. Sin embargo, podemos en este punto tomar distancia de esta postura. El terrorismo puede ser, si es que no lo es ya, una forma de violencia universalmente difundida como tal. La finalidad del terrorismo es el terror y el mensaje que quiere llevar con él, es en efecto, horrorizar a la humanidad. Por otro lado, su autor es un enemigo oculto que es capaz de generar un daño incalculable, es decir, es alguien atroz, inhumanamente cruel, y, finalmente, sus víctimas son su esencia, pero por eso mismo, podemos ser todos. Por lo tanto, tal vez por la condición abstracta del terrorismo, este podría ser considerado como la forma de violencia universal que despierta el rechazo general de las comunidades, a pesar de que el terrorista justifique su ataque, pues sabe que, por las intenciones del terrorismo, es una forma desmedida de destrucción y de violencia.

Sin embargo, la difusión mediática del terror es exitosa por la interpretación que ya va impregnada en la noticia, más que por la noticia misma y la violencia que contiene. Ciertamente, el poder de los medios consiste en clasificar a unos y a otros como acto terrorista y a partir de ahí crear una noticia que va cargada de interpretaciones que, a su vez, constituyen otra realidad por medio del discurso. No obstante, los medios se definen, o se autodefinen, como simples transmisores de la realidad, pero poco a poco se ha ido comprobando que al describir la realidad y transmitirla, también se la interpreta. En este sentido, el hecho de aseverar el contenido de una noticia supone ya una actuación; por lo tanto, la simple emisión de una noticia sobre el terrorismo implica

un número de riesgos mucho mayor que el que pueda alcanzar cualquier otra noticia. Entonces, los medios suministran mensajes que contienen ya una postura y una interpretación que puede ser simplificada o, por lo general, exagerada. Esto es información ya procesada que no deja espacio al debate. Los medios de una sola vía, por ejemplo, como la televisión, la radio o el periódico, dan información ya procesada, donde su receptor no tiene cómo debatir, así que sólo la recibe sin más³⁴. En suma, estas interpretaciones y la falta de debate y pensamiento crítico hacen que los efectos del terror aumenten, pues ahora es el mensaje lo que potencializa el terror que tiene como consecuencia efectos catastróficos, como el aumento de la paranoia, por ejemplo. Sin embargo, en muchas ocasiones la interpretación de los medios se realiza de manera inconsciente; así lo expone Veres (2006) diciendo que “el problema de esta inconsciencia reside a menudo en las prisas que impone el propio ritmo de la realidad” (87).

La sorpresividad con la que aparece el terrorismo y la rapidez con la que debe ser notificado por medios de comunicación genera que el pensamiento riguroso se apague y que el afán de transmitir la noticia predomine en el acto. Esto abre camino a diversos efectos que van mucho más allá de lo que se puede calcular al momento de emitir una noticia sobre terrorismo. De suerte que el lenguaje que se utiliza debe ser manipulado con extremo cuidado, pues en palabras de Faye (1974), “el lenguaje es el más peligroso de todos los bienes” (140). Teniendo esto en mente, los medios procuran tomar posturas

³⁴ El espectador hace parte de esta construcción de realidades distorsionadas a pesar de que sólo reciba el mensaje cargado de interpretaciones, pues este mensaje tiene relevancia y efectos en la medida en que el espectador lo recibe creyendo en él sin examinarlo cuidadosamente, de tal modo, que esta construcción de nuevas realidades no es únicamente un proceso unilateral. Sin embargo, en sus orígenes, el periódico estaba sujeto a las discusiones que su contenido generaba; pues en sus orígenes, como lo expone Habermas (1981), el periódico se repartía y se leía exclusivamente en los lugares de reunión de los intelectuales, es decir, en cafés de la zona, por ejemplo. Allí, un sujeto se disponía a leer el contenido del periódico que posteriormente sería debatido por los espectadores y así progresivamente fue surgiendo la opinión pública, gracias al debate generado en la lectura colectiva del periódico. Nos obstante, hoy en día el periódico llega hasta la puerta de nuestra casa y lo leemos en solitario en nuestro sofá, lo cual elimina la posibilidad de discutir su contenido y de generar opiniones sobre él, así que el espectador queda reducido nada más que a un receptor de información, mientras que anteriormente el espectador enriquecía activamente la información con su debate y su opinión.

antiterroristas, casi siempre como una exigencia política de alcance moral. Los medios no pueden callar porque existe el derecho de estar informado; de hecho, este derecho consiste en estar bien informado sobre lo que ocurre en el propio contexto. Así se hace necesario que los medios adopten un tratamiento selectivo, esto es, mantener la máxima del periodismo occidental: “las opiniones son libres, los hechos son sagrados” (Rodrigo, 1991, 62). Entonces los medios deben separar las opiniones de los hechos. En pocas palabras los *mass media* deben ocuparse de los hechos no de la difusión de opiniones, como lo expresa Rodrigo (1991): “se trata de informar de un modo diferente. Se pretende convencer al público que la causa terrorista no es buena ni conveniente. Pero no hay que silenciar periódicamente al terrorismo. Hay que combatirlo desde los propios medios de comunicación” (Rodrigo, 1991, 62). Lo que implica a veces no aumentar la paranoia, aunque como ya vimos, esto no siempre resulta posible.

Retomando, circular ciertos discursos cuya influencia no sólo puede llegar a tener efectos psicológicos terribles, sino transformar de forma severa la realidad. Estos discursos, como lo expone Rodrigo (1991), “proponen un modelo de comprensión de la realidad. En los mismos se establecen criterios valorativos de lo bueno y lo indeseable, lo aceptable y lo injustificable. Cada discurso construye una realidad distinta” (71). Así las cosas, los discursos que se generan gracias al terrorismo tienen diferentes efectos, por ejemplo, el discurso jurídico cataloga al terrorismo como un problema de orden público cuya solución depende de medidas políticas, militares y policíacas, para así proteger el orden normativo de lo que se considera legal, entendiendo, por supuesto, que el terrorismo es ilegal. Es decir, el discurso jurídico sobre el terrorismo se fundamenta en la consigna “la ley y el orden”, así se considera al terrorismo como una disfuncionalidad social, esto es, “el desorden es el terror” (94), como lo sostiene Rodrigo (1991). El terrorismo como transgresión del orden hace reinar la imprevisibilidad; todo puede suceder, todos podemos ser víctimas y todos pueden ser mis enemigos, lo cual llevará a acciones de defensa generalmente exageradas y que se fundamentan en la inseguridad que impulsa la paranoia. Sin embargo, a pesar de ser jurídico, este discurso tiene como

su efecto más marcado la detonación de la paranoia. A las personas poco les importa si el terrorismo es o no legal, lo que importa es, más bien, que la seguridad y la estabilidad de la comunidad han quedado rotas y que, por tanto, se hace necesario tomar acciones al respecto.

Entonces, esta ruptura de la ley, pero sobretodo del orden, conlleva la formación de un discurso paranoico. La paranoia se alimenta de una mala información de hechos exagerados difundidos por los medios; por tanto, “el tejido de las paranoias político-culturales [...] debe atribuirse cada vez más a la difusión de los *mass media* que, si bien han puesto más verdad al alcance de más personas, también ha favorecido la difusión de ‘epidemias psíquicas colectivas’” (Zoja, 2013, 52), como lo es en efecto la paranoia. Es decir, con la pérdida del orden y de la estabilidad, se desarrollan comportamientos paranoicos, que se fundamentan en el miedo, pero que tienen como consecuencia acciones políticas y militares. Sin embargo, todas estas ramificaciones derivadas de los discursos generados por los medios tienen un efecto rebote. Es decir, la falta de seguridad detona comportamientos paranoicos bajo los cuales se ve a todos los demás como potenciales enemigos. Estamos aquí ante un círculo diabólico: terrorismo-paranoia-terrorismo. Esto conduce pues a la necesidad de determinar políticamente quién es el enemigo, por ejemplo los musulmanes en el caso de las Torres Gemelas³⁵, para así justificar ataques militares contra el enemigo, como lo fue la guerra de Iraq en el 2003. Sin embargo, con los ataques militares de defensa se puede desatar una guerra, que a su vez aumenta los niveles de paranoia y, por tanto, incrementa los ataques militares, y así sucesivamente.

³⁵ Esta determinación política del enemigo por parte de Estados Unidos hacia los pueblos musulmanes tiene eco hoy en día. El actual presidente de Los Estados Unidos, Donald Trump, ha impuesto el veto migratorio a siete países (Siria, Irak, Irán, Libia, Somalia, Sudán y Yemen) cuya población es en su mayoría musulmana. Curiosamente nunca se ha registrado que algún ciudadano de estos países haya llevado un ataque a Estados Unidos. Este es un claro ejemplo de las medidas políticas tomadas desde la paranoia, pues se piensa, bajo la sospecha exagerada, que todos los musulmanes son potenciales enemigos tras el 9/11 y por tanto es necesario protegerse de ellos, lo cual llevó a una reforma en la política migratoria estadounidense para vetar a estos países.

Ahora bien, los medios de comunicación encontraron en la tecnología de la era digital una vía para alcanzar a muchas más personas en menos tiempo; por supuesto que esto repercute drásticamente en los efectos de los mensajes. Sin embargo, a pesar de que el impacto de los efectos de los discursos de los medios aumente significativamente, también está el peligro. Es decir, con la llegada de internet como un medio de comunicación de doble vía, es decir, que permite un diálogo, distante, pero un diálogo de opiniones y posturas sobre determinada situación, se fomenta el pensamiento y se fortalece la crítica como un ejercicio que ayuda a filtrar las interpretaciones que vienen en los medios. No obstante, esta apertura al diálogo y al debate ha generado también que se propaguen posturas radicales, nocivas, pensadas sin rigurosidad alguna, semillas de pensamiento que al echar raíces pueden tener efectos mucho peores de los que se podrían esperar de los medios de una sola vía. Entonces, esta nueva realidad que se puede tocar a través de una pantalla y que se puede modificar por medio de miles de opiniones e intervenciones desde diversas partes del mundo, causa una forma distinta de actuar en el mundo. En efecto, estamos hoy más conectados, pero más desconectados, como ya lo habíamos mencionado antes, y esto no sólo ha distorsionado nuestra visión de la realidad, ha nublado también nuestro actuar, desafortunadamente incrementando la sospecha y la desconfianza. Entonces, “la tecno-logía involucrará, entonces, un modo particular de acercarse y comprender el mundo que ella des-vela ante el hombre y que el hombre habita en una suerte de relación mutua” (Roncallo, 2011, 43).

La nueva era digital nos conecta pero nos distancia, somos afectados por lo que pasa en el mundo pero de una forma más cómoda, desde nuestro sillón, nuestra cama, o nuestro carro. Creemos, virtualmente, que con un *clic* podemos ayudar a las víctimas o rechazar actos de violencia. Tal vez estas acciones virtuales ayuden a fomentar la empatía y la compasión, pero difícilmente tendrán el poder de cambiar la realidad, la de verdad, aquella que procuramos ignorar a menudo. Sin embargo, el terrorismo nos despierta con su estallido, nos hace levantar la cabeza de las pantallas y nos enfrenta a una realidad terrorífica, pero que nos invita a actuar en ella. Es ahí, frente al terror, que

podemos conmovernos hasta movernos y actuar, interactuando, esta vez de verdad, con quien lo necesita, con quien ha sido víctima, quien ocupa el puesto que pude haber tenido yo; o podemos seguir ignorando la realidad, huir de nuevo hacia nuestras cómodas pantallas, pero arriesgándonos a que el terror nos aborde incluso allí, puesto que tras el ataque terrorista los medios de comunicación y las redes sociales se llenarán de noticias, mensajes, posturas y opiniones sobre lo recién acontecido. Así, pues, no podemos escapar del terror, ni siquiera en nuestros pequeños mundos virtuales. El terrorismo encuentra, entonces, en los medios digitales una herramienta mucho más rápida y efectiva para esparcir el terror, ahora tomando la forma de epidemia digital.

Además, no hay forma de ser espectador de un suceso, sin verse afectado y sin afectar al suceso mismo, así que la mediación digital tergiversa o amplifica los efectos reales de un acontecimiento. En este sentido, la nueva era caracterizada por las tecnologías de la información presenta una dimensión táctil; no sólo por el auge de las pantallas táctiles, sino porque con el nuevo alcance de la información se puede de alguna manera ‘tocar’ los acontecimientos del mundo. Tocar va mucho más allá de la experiencia sensorial, ya que ahora se puede ‘tocar’ al mundo a través de una pantalla, se tocan los acontecimientos, las mentes, todo lo que ocurre. Entonces, se toca la pantalla, aquello que tenemos cerca, pero con ello se toca aquello que está lejos, pero que se me acerca rápidamente gracias a la efectividad de los medios. Por consiguiente, hoy “comprender el mundo significa, primordialmente, tocarlo y dejarse afectar por él” (Roncallo, 2012, 225); sin embargo, este contacto abre espacio a la contaminación; afectar y dejarse afectar propio del tacto virtual contemporáneo abre paso a la posibilidad de que miles de afecciones terminen por modificar la esencia de un suceso, haciendo de este algo que no es y causando alguno que otro desastre.

En suma, los medios y su poder de multiplicación alimentan la paranoia que alcanza efectos apocalípticos, pues los movimientos de masas pueden manipularse de manera que se facilita transformar un absurdo en un credo; es decir, quien controla los medios, controla las mentes, de ahí el peligro de la manipulación de la información que

se transmite por los medios. Los discursos generados por los medios construyen una realidad alterada que tiene poderosos efectos psíquicos que conlleven acciones desmedidas. Como lo vimos, el discurso jurídico define al terrorismo como un acto ilegal que rompe con el orden de una sociedad y que, por tanto, genera inseguridad, en consecuencia, surge la paranoia que define al terrorismo como una situación extrema que nos coloca en absoluta vulnerabilidad, lo cual genera sospechas exageradas sobre los otros y abre de nuevo el riego del terror. Posteriormente, la paranoia, al trasladarse a la comunidad, se convierte en acciones políticas que precisan al enemigo que atacó ‘nuestra’ forma de vida y así se llega, finalmente, a las acciones militares en contra de ese enemigo. Entonces, “la clave del terrorismo se encuentra en la explotación de los medios de comunicación” (Fernández, 2011, 192); sus efectos van más allá del daño real que producen; la clave está en su discurso, el que se difunde en los medios, es decir, el terror. El cual se propaga con mucha mayor eficacia por medio de las nuevas tecnologías que amplifican el alcance de la información y, por tanto, los efectos del terrorismo. De esta suerte, la propagación del terror es un aspecto psicológico del terrorismo cuyos efectos son desproporcionados en cuanto a los demás daños materiales, lo cual es, verdaderamente, la finalidad del terrorismo. Entonces, “el valor de una acción [terrorista] no lo mide el número de muertos que provoca o sus efectos materiales; el criterio definitivo de valoración se establece en términos de impacto mediático primero y psíquico después” (Fernández, 2011, 192).

Sin embargo, ante nuestra constante y creciente paranoia, y la rápida difusión del terror que propician los medios de comunicación, no podemos quedarnos reducidos a vivir con el miedo de ser potenciales víctimas y con la sospecha permanente sobre potenciales enemigos, pues esto destruye las posibilidades de una vida en común. Nuestro deber con la humanidad es romper con estos círculos del terror para procurarnos de alguna manera a nosotros mismos y a los demás una vida tranquila, sin miedo y sin sospecha. Por tanto, una manera de hacerlo sería buscar lugares de encuentro con el otro, levantar la mirada de la pantalla para ver a los ojos de los demás, para ver y ser vistos ya

no como víctimas, ni como enemigos, sino como humanos, esto es, como personas que al interactuar entre sí tienen en su poder la posibilidad del crear un mundo no tan terrorífico. Estos espacios pueden no darse físicamente, sino en la imaginación, como lo propone Lederach (2008), pues en nuestro encuentro con el otro, debemos abrir nuestra mente para no verlo como enemigo, sino como un horizonte lleno de posibilidades, que al juntarse con las nuestras, podría tener gratos resultados.

Ahora bien, en este ejercicio de acercamiento al otro es indispensable la compasión como un acción fáctica con el otro, el poder ayudar y servir al otro que sufre, porque su sufrimiento nos dice algo sobre nosotros mismos y sobre el mundo en el que vivimos; por ello, nos podría impulsar a la acción para abrir nuevos mundos sin tanto sufrimiento o, por lo menos, aminorarlo. El otro que sufre ya no debería ser más el enemigo, sino una posibilidad fundamental en la construcción de un mundo distinto y compartido que tenga como eje la inclusión del otro. En este sentido, la compasión es la no indiferencia ante el otro que sufre; es la comprensión de su sufrimiento y la reacción que genera para salir del *yo* y abrirse al otro sin miedo, esto es, con caridad. Ver en el que sufre la humanidad que lo sobrecoge y se comparte con él. Entonces, será la compasión la herramienta para encontrarnos con el otro de nuevo, sin sospecha y sin miedo, para así poder romper con el círculo del terror y abrimos a posibilidades más amables que propicien la construcción de nuevas realidades que no estén regidas por la violencia y la destrucción. Detengámonos ahora con cuidado en estas posibilidades.

CAPÍTULO 3

LA OTRA CARA DE LA IMAGINACIÓN

En el capítulo anterior vimos las características y los efectos del terrorismo. Igualmente, señalamos cómo el terror aumenta nuestra paranoia y como consecuencia de ello se desata el círculo del terror; es decir, con el aumento de la paranoia se ‘justifica’ realizar ataques preventivos a todos nuestros potenciales enemigos, existan o no, y estos, a su vez, harían lo mismo. Este panorama parece bastante desolador. Sin embargo, queremos ahora, teniendo como horizonte la situación particular en la que vivimos, indicar algunos caminos para buscar una solución que permita la construcción de una comunidad que no esté regida por relaciones de desconfianza y sospecha. Así las cosas, en este capítulo nos centraremos en una posible salida que esté fundamentada en el reencuentro con el otro, incluso con el enemigo, para no sólo volver a configurar una comunidad, sino para evitar, en la medida de lo posible, que el terror, el miedo, la desconfianza y la sospecha se conviertan en los criterios bajo los cuales se vive y se actúa. Con esto en mente, nos daremos a la tarea de *imaginar*, alguna que otra iniciativa que nos permita el encuentro con el otro, esta vez, sin terror, sin sospecha.

Para lograr el objetivo nuestra iniciativa se divide en dos partes. Por un lado, el desarrollo de la imaginación moral, según Lederach (2008), la cual nos abrirá la puerta a un panorama de encuentro, reconciliación y construcción de la comunidad por medio de arte; en esta sección examinaremos también cómo el arte puede ayudar a la ampliación de nuestro campo visual y perceptivo, para así ver más allá de lo que nos muestran los medios de comunicación, esto es, para poder transformar la realidad hacia un futuro que si bien contempla el pasado y el presente, puede imaginar un tiempo venidero distinto, más amable, pues sólo así será posible “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Ap. 21, 1). Entonces, será la capacidad de imaginar y de transformar por medio del arte, lo que tal vez nos ofrezca una salida del terror y nos permita volver a convivir con el otro de una

manera tranquila. Por otro lado, en la segunda parte de este capítulo, veremos que nuestro acercamiento al otro debe estar guiado por la compasión, la cual será, también, un motor de acción para transformar la realidad y evitar que tanto el otro, como yo, quede reducido a ser una víctima en un ambiente hostil, que no le permita trascender su condición de sufriente. Con todo, la compasión nos ofrece una forma de acercarnos al otro desde una perspectiva ya no de desconfianza, sino de solidaridad. Pero debemos también tener presente aquí lo peligros que acechan hoy a la piedad, en particular, la instrumentalización *massmediática* de las emociones, por ejemplo, de la compasión.

3.1 Un cielo nuevo y una nueva tierra

Nuestra era despierta preguntas un tanto desafiantes. Una de ellas, por ejemplo, es: “¿cómo trascendemos los ciclos de violencia que oprimen a nuestra comunidad humana cuando aún estamos viviendo en ella?” (Lederach, 2008, 23) De esta pregunta se desprenden otras, por ejemplo, ¿cómo acercarse al otro e incluirlo sin verlo como enemigo? ¿Cómo dejar de ser sospechoso y víctima, al menos potencialmente, para ser un humano más? O, ¿cómo romper las barreras de la sospecha y la desconfianza? Todas estas cuestiones son un reto a la imaginación más que al pensamiento. Imaginar nos abre a la creación y el desarrollo de nuevas posibilidades; es también un reto para nuestra capacidad creadora³⁶; mientras que el pensamiento trabaja con las posibilidades que ya tenemos, con lo que está ya dado. Entonces la imaginación es un llamado a centrarse en lo humano, en la capacidad creativa que tenemos y en el deber de enfocarla hacia el

³⁶ En el capítulo anterior señalamos que el hombre ha mermado, casi hasta la extinción, su capacidad creadora, a lo cual llamamos *subjetivación agénésica*, siguiendo a Sáez (2016). Ahora bien, es nuestro deber potenciar y enfocar la capacidad creadora inherente a los seres humanos. Pues, como lo dice Sáez, “el hombre es un ser autocreador; este es uno de los rasgos que pertenecen a su condición, sorprendente y cautiva: su tarea en la vida no es experimentada exclusivamente como deseo de subsistencia, de permanencia en sí, sino más allá, con el anhelo de una vida más intensa, más rica, creciente en cualidad” (28). Así las cosas, es necesario ahora liberar todo ese poder creador para transformar la realidad en la que estamos inmersos y poder crear, así, un futuro distinto.

bien. En síntesis, la imaginación es la puerta a la creación; es la nueva posibilidad de crear y hacer algo distinto a lo que ya hay.

Ahora bien, la imaginación moral que propone Lederach (2008) posee una cualidad de trascendencia; es decir, rompe con todos los moldes de lo que parecen puntos muertos o estrechos para ampliar la diversidad de posibles acciones en medio de situaciones de conflicto. Con todo, la imaginación permite elevarse a algo más allá de las cosas inmediatamente aparentes y visibles, y así desarrollar el potencial de hallar una forma de trascender más allá de lo que existe mientras se sigue vinculado a ello. Pero ¿por qué imaginación *moral*? Lederach (2008) sostiene que la imaginación debe ser moral, porque al buscar ir más allá de lo que acontece, de aquello ya *es*, ella se abre al ámbito del *deber* ser, especialmente frente a lo que nunca *debió* ser, es decir, el ámbito de la moral. En suma, la imaginación potencia nuestro poder creativo proyectando nuevas posibilidades enfocadas hacia el *deber* ser, lo que le da el carácter moral. Así las cosas, “la posibilidad de superar la violencia se forja por la capacidad de generar, movilizar y construir la imaginación moral” (Lederach, 2008, 24). Es decir, ir más allá de las cuestiones teóricas, políticas o religiosas para volver a centrarse en las emociones, en la percepción y en la expresión de nuestra experiencia en el mundo; para ello, es aquí fundamental el arte, tema que abordaremos un poco más adelante.

Con todo, la imaginación moral requiere de ciertos criterios. Como lo señala Lederach (2008):

La imaginación moral requiere de la capacidad de imaginarnos en una red de relaciones que incluya a nuestros enemigos; la habilidad de alimentar la curiosidad contradictoria que abarque la complejidad sin depender de una polaridad dualista; una firme creencia y la búsqueda de un acto creativo; y la aceptación del riesgo inherente a avanzar hacia el misterio de lo desconocido que está más allá del demasiado conocido paisaje de la violencia. (24)

Todos estos criterios de la imaginación moral, complejos pero necesarios, componen el secreto del probable éxito de esta imaginación como una posible salida a los entornos violentos y que constituyen la esencia de la construcción de la paz. Examinemos a

continuación cada uno de estos elementos, a saber: la red de relaciones, la curiosidad paradójica, el acto creativo y la voluntad de arriesgar.

En cuanto a la red de relaciones, debemos aceptar, como ya lo hemos hecho en otros campos del saber, que todo está relacionado, incluyendo las dinámicas de interacción entre humanos. Hemos aceptado ya, como lo sostiene Wheatley (2002), que “nada en el universo existe como una entidad aislada o independiente. Todo toma la forma de relaciones, sean partículas subatómicas que comparten energía o ecosistemas que comparten alimento. En la telaraña de la vida, nada que sea viviente, vive solo” (89). De tal modo que ni siquiera las relaciones humanas se escapan de este tejido interconectado. Ahora bien, en estas relaciones se juega también el destino de subsistencia, pues en ellas se da la violencia, por ejemplo, que atenta contra la vida y el correcto desarrollo de la humanidad. Pero también en las relaciones humanas se encuentra la posibilidad de trascendencia y transformación de los ambientes violentos. Este es nuestro poder, nuestro peligro y nuestra responsabilidad. En este sentido, está en nuestro poder nuestro destino, al menos parcialmente, pero es también nuestro peligro, porque con un mal uso de nuestras capacidades no sólo podemos destruirnos a nosotros mismos, sino alterar y perjudicar las relaciones compartidas que tenemos con la naturaleza; por esta razón, es nuestra responsabilidad procurar cuidar las relaciones que tenemos tanto con los otros seres humanos, como con la naturaleza en su conjunto.

Ahora bien, el reto está en lograr convivir con el enemigo, esto es, no excluirlo, sino al contrario incluirlo. Entonces, en esta red de relaciones no se busca tener una relación cómoda con los amigos excluyendo a los enemigos, sino que busca, precisamente, que se pueda tener una relación cómoda con *todos* los seres humanos, sin la necesidad de clasificarlos de una forma tan radical como amigos o enemigos. En palabras de Lederech:

Una y otra vez, allí donde en pequeña o gran escala se rompen las cadenas de la violencia, hallamos una singular llave maestra que le da vida a la imaginación moral: la capacidad de personas y comunidades de imaginarse a sí mismas en una red de relaciones, *incluso con sus enemigos*. (2008, 64, énfasis añadido)

‘Incluso con sus enemigos’, dice Lederach, de tal modo que no es excluyendo al enemigo, sino acogiéndolo en las redes de relaciones, de modo que se logra ir construyendo paso a paso una nueva noción de comunidad.

Ciertamente aceptar al enemigo en la red de relaciones es una tarea primordial, pero lo es también realizar un ejercicio de autorreconocimiento, esto es, reconocer que se es parte vital de la red y que todo lo que se hace, o se deje de hacer, influye en ella, su desarrollo y su futuro. Entonces, esta capacidad de acoger al otro y de autorreconocerse como parte vital de la red, traslada a las personas a la imaginación moral, donde se acepta que mi calidad de vida depende, en última instancia, también de la calidad de vida los demás; se trata de reconocer, entonces, que mi bienestar y el de mis amigos, está ligado también al bienestar de mis enemigos. Esto es, poder ponerse en la piel del otro.

En suma, lo que se busca con esta red de relaciones es construir un *nosotros incluyente*, es decir, que incluya a mis enemigos en la red de manera amable. En la época actual el *nosotros* se encuentra cada vez más fracturado, como lo dice Bude (2017), por ello es nuestro deber volver a interactuar con el otro, acercarse a él y vencer el miedo que produce lo ajeno, para así limitar el efecto devastador de la paranoia. Volver a interactuar con el otro incluye no sólo un acercamiento físico, no virtual, con él, sino un acercamiento ideológico; es decir, es necesario romper con la idea de que la exclusión de lo otro fortalece lo propio, para abrirse a nuevas perspectivas de realidad que se enriquecen en la medida en que puedan encontrarse y reunirse con las otras sin necesidad de chocar violentamente. Para este propósito será fundamental la curiosidad, pues ella es estimulada por aquellas cosas que no son entendidas de inmediato, en este caso, el otro.

Seguida de la red de relaciones encontramos la curiosidad paradójica. Esta curiosidad tiene como finalidad romper con la dualidad *nosotros* y *ellos*. El *nosotros* con el que normalmente nos identificamos es un *nosotros excluyente*, pues se basa en la relación excluyente que se tiene con los otros, evidenciada en expresiones como ‘*nosotros* los que estamos bien, y *ellos* los que están mal’, o ‘*nosotros* que hemos sido

víctimas de *ellos*”. Frente a este modelo, se debe buscar ahora tener la valentía y la curiosidad para acercarse al otro y aprender algo sobre él, esto es, para poder borrar un poco esa distinción inicialmente radical. Ahora bien, esta curiosidad es paradójica, porque al ser *ellos* los opuestos al *nosotros excluyente* parecería tener, en el fondo, verdades contradictorias, irreconciliables entre mentalidades; pero esta curiosidad reúne verdades aparentemente paradójicas para abrirnos a una mayor verdad (Lederach, 2008, 66). Así pues, esta curiosidad suspende el juicio a favor de la exploración de las contradicciones que han aparecido, permitiendo explorar la posibilidad de un valor que esté por fuera de lo que actualmente se conoce para sustituir la contradicción. Entonces, sustituir el juicio es una fuerza para movilizar la imaginación y elevar a un nuevo nivel las relaciones y su comprensión en un contexto violento para transformarlo a uno no violento. En suma,

La curiosidad paradójica sostiene una inquietud permanente que explora con atención el mundo de posibilidades que hay más allá de los argumentos inmediatos y las definiciones estrechas de la realidad, cuyas orillas sólo son alcanzables si uno toma los argumentos en serio a la vez que se rehúsa a quedar atado por sus visiones. En este sentido, la curiosidad paradójica es en verdad la cura que atiende y cuida la salud de una humanidad más grande. (Lederach, 2008, 69)

Así, esta curiosidad permite buscar acuerdos que rompan el dominio de la polarización entre el *nosotros excluyente* y *ellos*.

Hasta aquí hemos visto que tanto la red de relaciones, como la curiosidad paradójica apuntan a la inclusión y la tolerancia. La inclusión, discutida por Habermas (1999), está enmarcada en la discusión política que hay al respecto. Según el contexto que maneja Habermas, la inclusión en un ambiente democrático “significa que dicho orden político se mantiene abierto a la igualación de los discriminados y a la *incorporación* de los marginados sin *integrarlos* en la uniformidad de una comunidad homogenizada” (1999, 117). Sin embargo, esta definición presenta algunos problemas para nuestro objetivo, pues en primer lugar realiza una distinción fuerte entre incorporación e integración. Incorporación, por su parte, significa introducir en un cuerpo, en este caso el cuerpo político, sin que necesariamente aquello incorporado sea

parte de dicho cuerpo. Un marcapasos, por ejemplo, es incorporado a un cuerpo, se introduce en él, pero el marcapasos no hace parte del cuerpo, no es el cuerpo o una parte de él. Por otro lado, la integración significa el hecho de construir un todo añadiéndole partes faltantes que lo complementan; esta es la verdadera intención de la red de relaciones, verse complementada por todos los otros, y sus mentalidades, que han sido excluidos.

Otro problema que tiene esta definición es que está limitada al campo político, es decir, está centrada en el pueblo y sigue la idea de Schmitt (1983), según la cual “el concepto central de la democracia es el pueblo, no la humanidad. Si la democracia ha de tener una forma política, sólo hay una democracia del pueblo y no una democracia de la humanidad” (234). Tanto la idea de Schmitt como la de Habermas pueden ser correctas para la promoción de sociedades democráticas, pero para nuestro objetivo necesitamos traspasar los límites del Estado, puesto que si seguimos por este rumbo se nos haría imposible lograr la integración de los estadounidenses con los musulmanes, por ejemplo. Así las cosas, para nuestros fines, es necesario que apelemos a la humanidad, más que al pueblo; entonces, es la humanidad, más allá del pueblo, donde deben fijarse nuestros objetivos en la construcción de la comunidad como un proyecto inclusivo. Aquí encontramos dos aspectos importantes, en primer lugar, la comunidad debe ser siempre un proyecto, esto es, no debe darse por sentada, pues siempre está en constante construcción o deconstrucción, dado el caso; en segundo lugar, la comunidad no basta con estar constituida por hombres, el mundo, por ejemplo, no se compone simplemente de átomos, sino que hace falta un *clinamen*, es decir, una inclinación del uno hacia el otro. Así las cosas, “la comunidad es al menos el *clinamen* del individuo” (Nancy, 2005, 15), esto es, inclinarse fuera de sí mismo para lograr un estar-en-común. Teniendo esto en cuenta, todos nuestros esfuerzos deben enfocarse en la construcción de una comunidad que apunte más a la humanidad que a un pueblo.

Para esta tarea puede servirnos, más que Habermas, la postura de Negri y Hardt (2004), pues ellos trascienden el concepto de pueblo para elaborar el de multitud, siendo

esta “un sujeto social internamente diferente y múltiple, cuya construcción y cuya acción no se funda en la identidad ni en la unidad (ni mucho menos en la indiferenciación), sino en lo que hay en común” (128). Entonces, la multitud, tal y como Negri y Hardt lo señalan, va mucho más allá del pueblo; esta se distingue del pueblo –y de las masas y turbas- por la autonomía que presenta. El pueblo sintetiza las diferencias sociales que se presentan en una sociedad en una identidad; puesto en términos negativos esto significa que el pueblo niega la diferencia. Por otro lado, la multitud es un sujeto político no uniformable, es decir, admite y reconoce todas las diferencias de las singularidades sin la pretensión de unificarlas en algo común sino en lo común. Por esta razón, se fundamenta en lo que hay en común entre dichas singularidades. Sin embargo, a pesar de acoger las distintas singularidades, no se convierte en una entidad fragmentada; al contrario, es plural y múltiple, lo cual puede sernos útil si queremos trascender el pueblo y las fronteras políticas para llegar a la construcción de una humanidad más amplia e inclusiva.

Por otro lado, la tolerancia, a la cual parece llamar el acercamiento al otro que se busca con la red de relaciones y la curiosidad paradójica ha sido tematizada también por Taylor (2006; 2009). La tolerancia, como la expone Taylor (2009), se diferencia del respeto por su profundidad. El respeto, por un lado, traza una línea entre estar de acuerdo con una postura y no entrometerse con ella. Es decir, no por respetar una postura se está de acuerdo con ella; en pocas palabras, el respeto se rige por las premisas ‘no lo comparto pero lo respeto’ y ‘vive y deja vivir’; esto es, tener la capacidad de comprender que las posturas, con las que tal vez no estamos de acuerdo, reflejan también un punto de vista moral, aunque diferente al mío. Por ejemplo, en el caso del Islam, podemos respetarlo, esto es, comprender que las acciones de los musulmanes están enmarcadas en un sistema de creencias con un trasfondo profundamente moral y teológicamente jerarquizadas; comprender esto no significa que tengamos que convertirnos al Islam, sino que podemos convivir al menos pacíficamente con esa postura, incluso sin tener un contacto profundo con ella. En términos políticos, una

sociedad, al menos democrática, se vincula a la inclusión de una amplia gama de desacuerdos morales que son respetables, ya que estos ofrecen la oportunidad de defender nuestras opiniones ante las otras con la seriedad moral en la que estamos en desacuerdo y así aprender de nuestras diferencias. Si bien en el respeto se marca la diferencia entre *ellos* y *nosotros* gracias a la diversidad de posturas y los posibles choques que se den entre ellas, se facilita empero un acercamiento no violento entre *ellos* y *nosotros*.

La tolerancia, por su parte, no sólo permite las manifestaciones de formas de vida diferenciadas, es decir, no uniformables, sino que abre la brecha del reconocimiento, de atender particularmente a determinadas formas de vida que no caben en la homogenización de una sociedad dada³⁷. La tolerancia se presenta entonces como el querer comprender las otras formas de vida con las que se convive. Este querer comprender lleva necesariamente a un involucramiento más profundo, a un contacto directo, a diferencia de lo que ocurre en el respeto. Entonces, el acercamiento que posibilita la tolerancia termina en una ampliación de horizontes, pues comprender al otro es también comprenderse a sí mismo; es decir, aquello que me molesta de los otros, habla a la vez de mí mismo y, en consecuencia, acercarme al otro me permite conocer más aspectos de mí. Con esto en mente, el acercarse e involucrarse con el otro podría plantearse en términos de Esquirol (2015) como una *Filosofía de la proximidad* cuyo opuesto no es la lejanía en términos de distancia, sino la “abstracción desconectada de la vida” (16); en este sentido, la filosofía de la proximidad implica fijar la atención en el otro sin descuidar lo íntimo, es decir, mantener lo íntimo como el punto nuclear de sí mismo pero también ampliarlo de modo tal que comprenda aquello que es cercano, que está próximo, para así poder convertir lo lejano en cercano y lo ajeno en próximo. La tolerancia conlleva pues salir de la zona de *confort*, ya que no es sencillo comprender

³⁷ Recordemos que el reconocimiento es la capacidad de tener en cuenta el hecho diferencial para ser comprendido. Es decir, reconocer que en efecto hay diferencias, que no todo puede ser igualado, y que esas diferencias representan una oportunidad de construcción de horizontes más amplios. Para ello, se requiere entonces poder trascender el modelo del juicio como criterio de interacción social.

que las formas de vida pueden resultar molestas, no sólo hablan de mí mismo, sino que pueden enriquecer mi forma de vida. En suma, la tolerancia no sólo es la comprensión de lo *otro*, sino la conciencia de que no se puede juzgar algo desde una única perspectiva y que, por tanto, es necesario el contacto con el otro que me involucre de tal manera que al juntar las perspectivas se amplíen los horizontes de comprensión y de acción, tanto míos como de los otros.

Una vez hechas estas aclaraciones podemos continuar con los otros dos criterios de la imaginación moral, a saber: el acto creativo y la voluntad de arriesgar. En cuanto al acto creativo es preciso decir que la imaginación moral toma forma y expresión mediante un acto, pues allí es donde se concreta su valor transformador. Sin embargo, pasar del mero acto imaginativo al acto performativo puede ser un tanto complicado, si las condiciones no lo permiten; por ello, es necesario proporcionar un espacio que no sólo abra las mentes a la imaginación e invoque su poder transformador, sino que permita también su realización efectiva. Ahora bien, la posibilidad de abrir estos espacios está ligada al cuarto criterio de la imaginación moral: el valor de arriesgar. Pues por la complejidad de ejecutar la imaginación moral mediante un acto, se debe uno arriesgar a adentrarse a lo desconocido sin ninguna garantía de éxito, aunque con la esperanza de arrojarse al misterio para abrazar la existencia de incontables posibilidades que se abren fuera del marco de lo que ya está catalogado como una opción y planeado como tal. No olvidemos que lo humano está tejido en y por lo contingente. Esto es, abrir la posibilidad de creación, que es a su vez abrir interrogantes sobre cómo conocemos el mundo, cómo actuamos en él y cómo podemos transformarlo, para así poder cerrar el ciclo de la violencia que configura el mundo contemporáneo.

Teniendo los criterios de la imaginación moral en nuestro panorama podemos arriesgarnos a decir ahora que el arte permite un espacio para el encuentro con el otro, pues no sólo estimula la imaginación y la creatividad, sino que habla de determinada experiencia en el mundo que da qué pensar a quienes son sus espectadores, lo cual les abre la puerta a la imaginación. Además, el arte permite hacer memoria, tocar la fibra

compartida por la humanidad que va mucho más allá de la violencia, y despierta e impulsa el poder creador que reposa en todos nosotros. A continuación, veremos con más detalle los beneficios que el arte ofrece para la transformación de un entorno violento, en un entorno un poco más amable.

Para reconocer este poder del arte, comencemos recordando la fábula de *El flautista de Hamelín*³⁸. Esta fábula se desarrolla en una ciudad que es atormentada por una plaga de ratas, sus habitantes, junto a su alcalde, han hecho de todo para erradicarlas; sin embargo, nada ha funcionado y con cada intento fallido la esperanza se va diluyendo. No obstante, cuando todo ya parecía perdido, un extranjero llega a la ciudad con la promesa de sacar a las ratas a cambio de una cuantiosa suma de dinero; desesperanzado, el alcalde acepta el trato, sin confiar en los éxitos posibles del extranjero. Al día siguiente, el extranjero sacó su flauta, pues era un músico, un artista, que con sus melodías guio a las ratas hacia un río, estas se ahogaron y la ciudad quedó libre de la plaga. Atónito, el alcalde no podía creer que había funcionado, como tampoco podía creer que debía pagarle al flautista la cantidad de dinero que habían acordado antes. El alcalde inventó, como buen político, todas las excusas posibles para evitar pagarle al flautista; ante esta situación, el flautista regresó a la ciudad y con sus melodías se llevó ahora a los niños dejando a la ciudad sin la alegría y el futuro de la juventud. De esta fábula queda una moraleja evidente: no cumplir con lo prometido tiene terribles consecuencias; por lo tanto, hay que ser fiel a lo que se promete y se pacta. Pero desde otra perspectiva podemos encontrar otra moraleja: el poder transformador y pacificador de la música, en general de las artes. Como lo dice Lederach (2008), en esta fábula se aprecia “el poder de un flautista para movilizar una ciudad, hacer frente a un mal y exigir responsabilidades a los poderosos. Sin poder visible, incluso sin ningún prestigio, y menos aún arma violenta, un flautista transforma toda una comunidad” (228). Este es el poder del arte y el acto creativo, transformar de manera no violenta a toda una comunidad.

³⁸ Fábula elaborada por los Hermanos Grimm, la cual fue publicada por primera vez en 1842.

Ahora bien, el arte permite hacer un uso diferente de la imaginación, ya no para la paranoia y la desconfianza como sucede con el terrorismo, sino para la transformación de una comunidad para que viva menos atemorizada, más tranquila. Incluso encarando sus traumas más ancestrales. El poder del arte es tal, que es usado no sólo para transformar, sino para sanar las heridas que ha dejado el pasado. Un ejemplo de ello son las representaciones artísticas que se realizan en los procesos de paz, por ejemplo, el coro de las mujeres víctimas de la masacre de Bojayá³⁹ en Colombia, y el grupo de danza de mujeres católicas y protestantes en Irlanda⁴⁰ o la celebración de la navidad en la trinchera en 1914⁴¹. El arte permite entonces que la condición de víctima sea trascendida, que deje de ser víctima y se convierta en una parte fundamental del cambio, pues desde la experiencia de su dolor abre nuevas posibilidades para la construcción de un futuro distinto, en el cual no se repitan acontecimientos violentos que produzcan más víctimas. Aquí el perdón y la reconciliación toman la palabra.

³⁹ El 2 de mayo de 2002, guerrilleros de las Farc atacaron un campamento de paramilitares ubicado cerca de Bojayá, Chocó. Este fue el comienzo de la masacre de Bojayá, el pequeño poblado que quedó en medio del enfrentamiento entre grupos armados al margen de la ley. La infraestructura del pueblo no era suficiente para contener las balas y las ondas explosivas que atravesaban el poblado, ante esta situación cerca de trecientas personas se refugiaron en la capilla de San Pablo Apóstol, uno de los pocos sitios que tenía una estructura más fuerte. Aquellas personas se unieron en oración mientras las balas silbaban. De pronto, dos pipetas de gas afectaron la escuela y el centro de salud del lugar, la tercera pipeta atravesó las tejas de la capilla explotando dentro ella y dejando ciento diecinueve muertos, entre ellos cuarenta y tres menores de edad. Catorce años después, el 27 de septiembre de 2016 *Las alabadoras de Bojayá*, un grupo de mujeres víctimas de la masacre ocurrida en este municipio del Chocó, se unieron para cantar por la paz en la firma de los acuerdos de paz realizados entre el Gobierno colombiano y las Farc. Sin dudo, este canto cambió todo, pues aquí un nuevo cielo y una nueva tierra se abrió.

⁴⁰ Después de 32 años de conflicto se declaró el alto al fuego entre los paramilitares republicanos y los Legales, de Irlanda, un grupo de mujeres conformado por jóvenes católicas y protestantes, bailaron en una reunión a la cual asistían delegados y delegadas de asociaciones de paz y reconciliación de toda Irlanda. Tras el escenario donde se presentaban las mujeres, había una gran pantalla en la cual se proyectaban fotografías que reflejaban todo el conflicto que había sufrido ese país.

⁴¹ Esta celebración es conocida como la ‘Tregua de Navidad’, pues fue un breve alto al fuego no oficial que se realizó entre las tropas del Imperio alemán y las tropas británicas en la Primera Guerra Mundial, durante la navidad de 1914. Las tropas comenzaron a decorar sus trincheras y a cantar villancicos, de esta manera los bandos en combate se intercambiaron pequeños regalos como wiski, cigarrillos, entre otros. Además, este cese al fuego no oficial permitió que los cuerpos de los caídos pudieran enterrarse en señal de paz en medio del combate. Sin duda, la crudeza de la guerra se suspendió por una noche, buscando así abrir la esperanza de un amanecer más humano. Por el instante de esa noche los combatientes pudieron entonces imaginar un mundo mejor, más allá de las órdenes de los generales de la guerra que sólo conocen un mandato: vencer a toda costa.

Además, el arte despierta la sensibilidad que hemos perdido; nos conmueve, nos hace sensibles al dolor de los demás. Con ello se logra trascender tanto la condición de víctima como la de enemigo, para hacer una comunidad que nos incluya a todos. El arte es también una forma de reconciliación, pues permite acoger el pasado y dejarlo ir, con la esperanza y la responsabilidad de un cambio. En este sentido, acoger el pasado y dejarlo ir es un ejercicio de olvido usado para bien, pues el olvido permite disminuir rencores y transformar el pasado en una ventana hacia nuevas posibilidades. El ámbito del arte como memoria y reconciliación lo abordaremos un poco más adelante. Por ahora diremos que el arte debe ir acompañado de las políticas de desarrollo, pues cuando a las expresiones artísticas

Se les concede el espacio y se reconocen como algo que supera el entretenimiento, logran lo que la mayor parte de la política ha sido incapaz de lograr: nos ayudan a retornar a nuestra humanidad, a una travesía trascendente que, al igual que la imaginación moral, puede construir un sentido de que somos, después de todo, una comunidad humana. (Lederach, 2008, 231)

Es decir, el arte nos conecta con el otro para hacernos conscientes de que pertenecemos a una misma comunidad humana. Para ello, el arte debe superar el entretenimiento, debe irrumpir abruptamente en la realidad para generar así un impacto tal que permita imaginar un futuro en el que podamos disfrutar del mundo después de tanto terror. Entonces, la reconciliación, como la entiende Lederach (2008), después de leer la tesis doctoral de Weaver (1999), es también, o más bien, un proceso artístico, creativo, y no tanto una fórmula lineal regida por políticas de desarrollo dirigidas a obtener un resultado maximizado.

El arte es igualmente un dispositivo de toma de conciencia, de percepción del ambiente en el que estamos inmersos; por ello, sirve para despegarse de la realidad planteada por los medios de comunicación fundando nuevas perspectivas. En este sentido, es un medio para la percepción de los ambientes que son imperceptibles o ignorados gracias al predominio de otras perspectivas impuestas, y “el artista es aquel que en cualquier campo, científico o humanístico, capta las implicaciones de sus acciones y de los nuevos conocimientos de su tiempo” (Roncallo, 2011, 342). Entonces,

para lograr que la nueva perspectiva puesta por el arte sea vista y acogida por el público, hipnotizado por la realidad que los medios le ofrecen, aquel debe ser perturbador. Cuando nos referimos a que el arte debe ser perturbador no nos referimos a que él tenga que despertar asco, por ejemplo, aunque el morbo por lo asqueroso ciertamente funciona para capturar la atención de los espectadores. El arte debe ser perturbador en la medida en que irrumpe de manera abrupta en la realidad que nos envuelve, en ese sentido, el arte debe incomodar un poco, esto es, sobrepasar los límites del entretenimiento para causar impacto y despertar en los espectadores cierta molestia que los impulse a pensar y sentir de una manera diferente.

Entonces, el arte con su abrupta irrupción permite generar una visión de la totalidad desde la concesión de disensos entre otras perspectivas de la realidad, las cuales permiten tomar conciencia del propio ambiente en su totalidad y poder ver cuáles son sus límites y posibilidades. Así las cosas, lo bello del arte, más que su contenido, es la toma de conciencia que demuestra, pues como lo dice Roncallo (2011),

El contenido no es más que otro medio y, en ese sentido, la mirada debe ser dirigida no a esa figura de modo recortado [...] sino a la totalidad formada por el fondo y figura en la que [...] no es otra cosa que el ambiente invisible. (343)

Así pues, el arte es una nueva ventana que se abre dejándonos ver el trozo oculto de la realidad que nos faltaba. Por consiguiente, el artista es el único que puede escribir la historia del futuro, porque es el único consciente de la otra cara de la realidad que se abre ante sus ojos, nuestra más profunda oscuridad.

De esta suerte, el artista tiene el deber de compartir la perspectiva que se le ha abierto con todos los demás, de modo tal que esa realidad poco a poco se vaya haciendo visible a la mayoría de personas que estén dispuestas a ampliar su mirada. Cuando hablamos de artista no nos referimos aquí necesariamente al artista de profesión. Artistas somos todos, aquellos que estamos en la capacidad de liberar y disfrutar nuestra capacidad creadora frente al horror de la historia, tal como sucedió en nuestro país con las mujeres de Bojayá. El desafío está en vernos a nosotros mismos como artistas, como agentes capaces y responsables del cambio que deseamos. Esto es, como agentes

políticos de nuestra historia. Para ello, debemos prestar atención a nuestras capacidades, a nuestra sensibilidad. Debemos entonces tener la disposición de abrimos a otras perspectivas, a la capacidad de imaginar, y al compromiso de actuar con miras a la transformación de nuestro entorno.

Ahora bien, el proceso artístico, como ya lo hemos dicho, debe despegarse de la idea de ser solamente entretenido. Muchas veces este proceso alcanza su más alto nivel cuando encuentra expresiones que son sencillas y honestas; debe ser, entonces, lo más natural posible y directo a los sentidos, apenas suficientes para despertar a la humanidad de su entorno violento que se ha venido naturalizando con el tiempo. Además, lo interesante del arte es que apela a la razón, pero también a los sentidos. Como lo dice Lederach (2008), “inicialmente, el proceso artístico irrumpe más allá de lo que puede ser racionalmente comprendido, y luego retorna a un lugar de comprensión donde puede analizarlo, pensarlo a fondo y darle significado” (240); este proceso se parece al de la sanación. En efecto, la curación no es una ciencia, no es posible planificarla y controlarla cognitivamente; más bien, es el arte intuitivo de captar la naturaleza y de fluir con ella lo que permite que los procesos de sanación se den correctamente, proceso que varía en cada uno de los individuos, lo que hace imposible la realización de leyes universales de la sanación⁴².

El hecho de que las artes no sean meramente intelectuales no quiere decir que no sean serias. La reconciliación implica tratar con lo peor de la condición humana; por esta razón se requiere poder reparar la ruptura de las relaciones. Entonces, se presenta como un asunto muy serio, pero que irónicamente puede que el camino, a algo tan serio como la sanación, no esté en ponerse cada vez más serio, sino al contrario, en encontrar en el arte una forma menos tortuosa y hasta divertida de lidiar con lo que nos sucede. De

⁴² La sanación, siguiendo a Gadamer (1996), es “retomar las vías restablecidas de la vida” (114). Es decir, conducirse de nuevo al equilibrio, a un ciclo vital en armonía con el todo, esto es, tanto con los otros, como con la naturaleza. Sanación es también aprender a aceptar nuestras propias limitaciones, estar entre la naturaleza y arte, en este sentido, es reconocernos como seres naturales que deben manejar su capacidad de hacer para mantenerse en equilibrio.

hecho, se escucha con frecuencia la expresión ‘no te preocupes, luego te reirás de tus desgracias’ y vemos, en efecto, que en entornos violentos se desarrolla cierta capacidad del humor. Sobre esto Rebok (2012) sostiene que “el hombre es un animal que sufre tanto que tuvo que inventar la risa para sobrevivir” (40); sin embargo, el humor debe manejarse con cuidado, puede ser saludable en la medida en que mantenga el debido respeto a los acontecimientos violentos que han pasado, de no ser así, el humor, cuando se transforma en burla, puede llevar a la detonación de odios y acciones violentas, como lo fue, por ejemplo el caso de *Charlie Hebdo* que tratamos en el capítulo anterior. En suma, el arte tiende al retorno de nuestra capacidad de construir un puente entre el corazón y la mente (Weaver, 2003).

Otra herramienta que el arte nos ofrece es justamente la capacidad de reencontrarnos con el pasado, de reconciliarnos con él, para guardar la esperanza y acoger el compromiso de la creación de un futuro distinto, en el cual no se repitan los ciclos de violencia que ya nos son bien conocidos. Pero aquí nos encontramos con una pregunta desafiante, a saber; ¿qué tanto importa el pasado? Pues bien, lo suficiente como para querer evitar que se repita generando acciones desde el presente, aunque esto lleve consigo también su olvido, pues “todo será olvidado tarde o temprano” (Rieff, 2017, 37) y la memoria nos servirá para rescatar el pasado y ponerlo al servicio del presente y a su vez del futuro. En este sentido, todo depende de cómo decidamos recordar; podemos recordar con rencor y con ello fomentar la ira y el conflicto, o podemos olvidar esos rencores haciendo del pasado una herramienta para transformar el presente y el futuro. En suma, lo más importante es priorizar lo que se quiere recordar, esto es, pensar aquello que es importante recordar, y el par qué servirá recordarlo. Ahora bien, para la construcción de un futuro diferente debemos dejar ir el pasado, esto no implica necesariamente el olvido⁴³ sin más, sólo mantener una distancia prudente que permita

⁴³ El olvido, por más que alguna vez se quiere alcanzar, es algo que escapa a nuestro control. La memoria, aunque nuestra, no podemos ordenarla y ejecutarla como deseamos. Tal vez, en nuestros mayores esfuerzos por olvidar terminemos recordando más, así lo plantea Miguel de Montaigne en sus ensayos

recordarlo pero a la vez trascenderlo. Para ello, debemos tener claro que tenemos la capacidad de recordar el pasado, no de cambiarlo, pero tenemos también la responsabilidad de invertir todos nuestros esfuerzos para que no se repita. Es decir, tenemos la capacidad de imaginar un futuro diferente pero no de predecirlo plenamente, por mucho que lo intentemos eso escapa de nuestro control. Así las cosas, nos movemos entre la memoria y la potencialidad de transformación, entonces, nuestra premisa no debe ser ‘perdonar y olvidar’, sino ‘recordar y cambiar’ (Ledereach, 2008, 228), para así poder reinterpretar el dolor, transformarlo en fuente de potencialidad y trascender nuestra condición de víctima o enemigo. Esta transformación debe estar acompañada de un proceso filosófico, como lo dice Ricoeur (2007), “las transformaciones por las cuales los sentimientos que nutren la lamentación y la queja pueden beneficiarse de la sabiduría enriquecida por la meditación filosófica” (62), esto es, generar un cambio cualitativo de la lamentación y la queja por medio de su reflexión para así trascender la condición de víctima.

Ahora bien, aunque el pasado nos sea útil, nuestra responsabilidad y campo de acción está en el presente abierto al porvenir, pero todo porvenir lleva implícito siempre el provenir; un presente que se prolonga hacia el futuro, de tal modo que lo que hagamos en este tiempo, tendrá efectos en el tiempo venidero, entonces, como lo expresa Boulding (1990), “vivimos en un presente de doscientos años” (3). Así las cosas, nuestra mirada del tiempo debe darse dentro de lo que palpamos y conocemos, pero no debe limitarse nunca a un momento fugaz que nos atraviesa. Con esto en mente, la imaginación moral y la capacidad de percibir cosas más allá, en un nivel más profundo, de lo que nos salta a la vista, nos exige un acto creativo por el cual se puedan realizar las posibilidades de transformación que hemos imaginado. Entonces, como lo dice Jhonson (1993), “la imaginación es la clave de esos actos artísticos por los cuales empiezan a existir cosas nuevas, se remodelan cosas viejas, y nuestras formas de ver, oír, sentir,

(1580) cuando dice: “nada imprime tan vívidamente cosa alguna en nuestro recuerdo como el deseo de olvidarla” (2014, 20171 - 2012).

pensar y demás, son transformadas” (212), es decir, el arte nos permite tener una sana relación con todos los tiempos, recordar el pasado, transformar el presente y proyectar el futuro. Así pues, el cambio se desarrolla involucrando el pasado pero sin volver a él; por tanto, como lo sostiene Lederach (2008), “el verdadero reto de la [...] imaginación moral es cómo trascender lo que ha sido y sigue siendo, mientras se sigue viviendo en el presente” (98).

Con todo, la historia nos ha dicho que a pesar de nuestros esfuerzos, los intentos que hemos hecho para tener una paz estable y duradera suelen fallar tarde o temprano. Esta situación demuestra que “las dificultades para alcanzar una paz duradera en procesos de violencia prolongada indican [como la vivida en nuestro país] que sabemos más sobre cómo poner fin a algo doloroso y perjudicial para todo el mundo, pero que conocemos bastante menos sobre cómo construir lo deseado” (Lederach, 2008, 74). Es decir, solemos tener el deseo de transformar una realidad dolorosa en una menos dolorosa, pero probablemente no sabemos cómo lograrlo y el temor de no tener éxito nos consume con frecuencia. Ante este panorama se configura el reto de la imaginación moral, esto es, ¿cómo crear un cambio auténtico, constructivo dentro y con la comunidad humana?⁴⁴ La respuesta se encuentra en los criterios de la imaginación moral; es preciso ver, en primera instancia, cuál es la pauta por la que se rigen nuestras relaciones. Actualmente podemos decir que estas se rigen por el terror y la desconfianza, pero que nuestro objetivo es llegar a relacionarnos desde el amor y la compasión, lo cual examinaremos en el siguiente apartado.

Así las cosas, es necesario que exista un proceso tanto individual como colectivo. El proceso colectivo ya lo hemos pensado con anterioridad en cuanto a la inclusión y la tolerancia. Por su parte, el proceso individual incluye una transformación en el interior. Es decir, cada individuo debe estar en la disposición de transformarse a sí mismo, en

⁴⁴ Este cambio debe estar orientado a la realidad humana, es decir, tener como pilar que lo posible no tiene que ser para ángeles, para seres con una voluntad santa (Kant, 1785), sino más bien para un pueblo de demonios (Kant, 1795).

convertir sus sentimientos hostiles en sentimientos amables. Para ejemplificar esto usaremos la leyenda Cherokee de los lobos. En ella un viejo Cherokee le contó a su nieto sobre una batalla que se libra en el interior de cada persona, esta batalla es entre dos lobos, uno bueno y uno malo. El lobo malo es la ira, la envidia, la soberbia, la desconfianza y demás sentimientos hostiles; mientras que el bueno es alegría, paz, amor, esperanza, compasión, entre otras. El nieto después de haber meditado la situación por un minuto le preguntó a su abuelo cuál lobo ganaría la batalla; ante esto, el viejo Cherokee respondió “aquél que su alimentos”. Esta leyenda nos dice todo lo que necesitamos sobre la transformación interior que cada individuo debe hacer; pues para cambiar la desconfianza por la compasión es necesario alimentar la compasión, hacerla más fuerte acercándose al otro, involucrándose con él.

Una vez que el amor y la compasión sean el criterio de interacción entre nosotros, se fomenta automáticamente la dignidad y el respeto mutuo, lo cual nos permite construir comunidades. Ahora bien, que el amor y la compasión rijan las relaciones entre nosotros no quiere decir que se suprime y se excluye el conflicto; pues vivir en paz no es ausencia de conflicto, sino ausencia de miedo, es usar el conflicto como una oportunidad para ampliar horizontes, porque el otro que es diferente ya no me asusta, sino que al contrario, es un complemento y una parte esencial de la humanidad. Así las cosas, el reto está en desplazar las relaciones basadas en el temor hacia relaciones basadas en el respeto y la dignidad. Entonces, la imaginación moral debe hallar formas de conectar y movilizar esta red de relaciones, esto es, generar procesos relacionales adaptables, que tengan la capacidad de adaptarse a cualquier situación producto del azar. Esto se logra cambiando las dinámicas de destrucción por dinámicas de construcción. En suma, el cambio que se quiere realizar es asunto de *todos nosotros*, tanto en la esfera individual como en la esfera colectiva; debe estar basado en el compromiso auténtico de todos, lo cual incluye la transformación en el interior de los individuos, que si bien es importante, debe verse reflejado en relaciones con los otros, lo cual es realmente determinante en la construcción de una comunidad libre del terror y que, por tanto, venza la paranoia.

Ahora bien, parece que a pesar de que queramos un cambio, nos resistimos a él. Por lo general sólo hay oposición a aquello que se quiere cambiar, es decir, todos solemos decir con frecuencia que rechazamos el terrorismo, que eso tiene que cambiar, pero no hacemos gran cosa para que efectivamente se dé un cambio. Para lograr un cambio, se necesita no sólo de la capacidad de imaginarlo, sino de un despertar de conciencias que vaya seguido de acciones con participación de todos para detener la situación apremiante y construir posteriormente el cambio que se quiere. Así, imaginación, conciencia y acción van de la mano. Por su parte, la conciencia que despierta debe verse interpelada por las preguntas que corresponden a lo que acontece; es decir, reconocemos que vivimos en un entorno en el que ocurrió, en efecto, lo impensable, lo que nunca nos imaginamos. Entonces aquello impensable debe ahora ser pensado; sometido a un análisis de la conciencia que se pregunte el porqué y el cómo de lo ocurrido, para preguntarse qué hacer con él, cómo transformarlo y evitar que ocurra de nuevo. Entonces, como lo dice Lederach (2008), “la clave para desencadenar el cambio y hacer que perdure exige imaginación, nuevas formas de pensar y el desarrollo de procesos que tejan relaciones y conexiones y que creen los espacios sociales que conforman el entramado invisible de la comunidad humana dentro y más allá de la geografía de la violencia” (160).

Hasta aquí hemos visto que hay que luchar contra los círculos de la violencia de acción-reacción generados por la paranoia que nos despierta el terror. Una forma de hacerlo sería pues apelar a la imaginación moral, a la capacidad de abrirse a nuevas posibilidades que se enfoquen en la realización del *deber ser*. Pensar lo que no debió ser me lleva ahora a asumir lo que debe ser. Para abrirnos a la imaginación debemos tomarnos una pausa para observar, pensar, sentir el entorno en el que estamos y decidirnos a transformarlo desde la capacidad creadora que guardamos en nuestro interior, es necesario, entonces, dejar de ser espectadores para convertirnos en transformadores de nuestra realidad. En nuestro rol como artistas es necesario que nos abramos al lado creativo, que seamos capaces de reconectarnos con nuestra intuición

para ir más allá de lo que se nos presenta y abrir avenidas exploratorias a un futuro distinto más amable. Entonces, para llegar a ese futuro que deseamos podemos comenzar por cambiar nuestra disposición hacia los demás, cambiar la desconfianza por la compasión, para poder conectarnos con el otro, aceptar sus posturas diferentes y junto con él expandir los horizontes de pensamiento, sensación y acción, para lograr la construcción de una futura comunidad humana que viva sin miedo. En suma, “nuestro reto es invocar, liberar y sostener respuestas innovadoras a las raíces de la violencia a la par que estamos por encima de ella” (257).

Finalmente, para romper con los círculos del terror y de la violencia en la que estamos inmersos, es forzoso que cambiemos nuestra disposición hacia los otros, que dejemos de verlos como enemigos potenciales, para aproximarnos a ellos como lo que son, personas que al igual que yo tienen la capacidad de imaginar un futuro diferente y transformar el presente, pero que, como yo, también sufren y tienen miedo de mí. En este capítulo examinamos cómo acercarnos al otro de una manera amable; ahora se hace necesario que examinemos la forma en la cual nos acercaremos al otro que sufre, donde mi deber, como nuevo artista, es pues ayudarlo a transformar su situación para que trascienda su condición de víctima y se convierta también en artista. Esta nueva forma de acercarnos al otro, que esta vez es también un sufriente, será la compasión, la cual examinaremos a continuación.

3.3 En la piel del otro

Hemos señalado con anterioridad que debemos procurar acercarnos al otro sin sospechas extremas. Sin embargo, ¿cómo deberíamos acercarnos al otro que sufre sin caer en la ingenuidad? Esta pregunta la responderemos mostrando el papel de la compasión en la política actual; además de examinar algunos peligros que esta representa. Empero, debemos aceptar primero que el sufrimiento es una noción masivamente instalada en pleno centro de la percepción de lo social y lo político; por ello nuestro sentir y actuar

ante él desempeñan un rol fundamental en la política contemporánea. Así las cosas, el sentimiento de humanidad, o al menos el de comunidad, están fuertemente atravesados por sentimientos, por la capacidad que tenemos de conmovernos y de actuar ante el sufrimiento del otro. Ahora bien, los sentimientos que están reclamando un lugar determinante en la política no sólo se reducen a la compasión, por ejemplo, sino que incluyen también la indignación, el desencanto, la ira y el hastío.

La compasión, diremos por ahora, es el dejarse afectar por el sufrimiento del otro, para luego hacer algo al respecto. En este sentido, “hay que evitar confundir la compasión con la condescendencia o, en el sentido caricaturesco que estas palabras han tomado, con las buenas obras, la caridad [...] o la limosna” (Compte-Sponville, 2005, 124), es necesario entonces que distingamos la compasión de la simpatía, la misericordia y la piedad. La simpatía, por su parte, se define desde su origen griego συμπάθεια (syn-patheia) como el co-sufrimiento, participación en el sufrimiento de los otros. Sin embargo, Adam Smith en *Teoría de los sentimientos morales* (1759) dice:

“Piedad” y “compasión” son palabras inapropiadas para designar nuestra afinidad con el pesar del prójimo. El término “simpatía”, que a su origen significaba lo mismo, puede ahora ser empleado, y sin caer en un lenguaje impropio, para indicar nuestra afinidad con cualquier pasión, sea la que fuera. (52)

Entonces, la simpatía es el compartir las pasiones de los demás, no exclusivamente el sufrimiento. Por otro lado, la misericordia es, como la define Compte-Sponville (2005), la virtud relacionada con el perdón, siendo el perdón el acto de dejar de odiar, no de cancelar la falla y olvidar lo acontecido, pues “el pasado es irrevocable y toda verdad es eterna” (127). En este sentido, la misericordia sería “la virtud que triunfa sobre el rencor, sobre el odio justificado (por lo cual va más lejos que la justicia), sobre el resentimiento, sobre el deseo de venganza, o de castigo” (128).

La piedad, derivada del latín *pietas*, está demasiado emparentada por su proximidad a la piedad religiosa, por ello, hoy se habla más de compasión que de piedad, puesto que el término ya no debe ser cercano a lo religioso, debido a los procesos de secularización que caracterizan a la contemporaneidad; de tal modo que ya

no hay una obligación con Dios de la que se derive una obligación secundaria para con los otros. Además, la piedad se asocia frecuentemente con una forma de condescendencia que humilla a quien es su objeto; esta postura ha sido altamente criticada, especialmente por Nietzsche (1887), que sostiene que la piedad necesita de los débiles, pues se alimenta del sufrimiento, además de invertir los valores de afirmación en valores de culpabilidad. Por otro lado, la compasión, opuesta a la piedad, no induce ninguna asimetría, en la medida en que es la sensibilidad ante el sufrimiento del otro sin superioridad. Entonces, “cuando sentimos compasión, somos golpeados por los sufrimientos del otro como si fuesen contagiosos, mientras que la piedad consiste en entristecerse sin ser afectado en la propia carne” (Revault d’Allonnes, 2009, 73). Además, la compasión no es universalizable, pues se experimenta y se ejerce en situaciones particulares respecto de un individuo determinado, es decir, no se extiende a la masa sufriente; mientras que la piedad se dirige a las masas⁴⁵, no a las singularidades.

Ahora bien, la piedad es un sentimiento que nos lleva a entrar en comunidad, pues significa que estoy suficientemente conectado con el otro como para que su sufrimiento me entristezca, es decir, me afecte. Pero, ¿qué es lo que nos hace tan sensibles al sufrimiento del otro? Pues bien, la compasión está ligada a la inquietud que tengo por mí mismo, esto es, me preocupa el sufrimiento del otro, porque su situación me aflige, porque me entristece, me indigna, o cualquier otra cosa, pero me afecta⁴⁶. En este sentido, la compasión no es un sentimiento altruista, lo cual no es reprochable o censurable; de hecho, si lo que le sucede al otro no me afectara, la humanidad no sería

⁴⁵ Un ejemplo de ello es que nos entristezca la situación de personas que trascienden nuestros círculos personales, es decir, que van más allá de familiares o amigos. Tenemos la capacidad de entristecernos por el sufrimiento de personas por más lejos que estén en el espacio, o incluso en el tiempo. Por ejemplo, al ver películas sobre la Segunda Guerra Mundial, o al ver en las noticias niños muertos en Siria no podemos evitar dejarnos afectar por su sufrimiento, a pesar de que haya acontecido cincuenta años atrás o esto haya ocurrido a miles de kilómetros de distancia.

⁴⁶ Un ejemplo de ello es lo ocurrido en el Terremoto de Koebe, ocurrido en 1995 en Japón. Este terremoto dejó seis mil quinientos muertos aproximadamente y otros miles de heridos. Ante esta situación el gobierno de Japón se dispuso a repartir ayudas a los damnificados por el terremoto. En la entrega de las ayudas del gobierno quienes hacían fila para recibirlas lo hacían pidiendo perdón a quienes los observaban, porque sabían que su tragedia los afectaba en varios aspectos más allá de lo económico.

posible, porque lo que le ocurre a otros no me importaría, como lo que me sucede a mí no le importaría a los otros tampoco, la construcción entonces de las comunidades sería imposible. Entonces, la pasión egoísta es parte de la necesidad de preocupación por los otros, pues la consciencia de no estar uno mismo resguardado del infortunio y el miedo a sufrir hace surgir el impulso de ayudar a los demás. Así las cosas, como lo dice Revault d'Allonnes (2009),

El motor de la preocupación por los demás no es el interés por el prójimo, sino el juego de las identificaciones imaginarias: la relación que yo establezco entre la percepción del sufrimiento del otro y la imagen que tengo que mí mismo (50).

Por consiguiente, aparece aquí un nuevo uso de la imaginación, esto es, el poder proyectarse hacia el otro, colocarse en su piel e imaginar lo que el otro está sufriendo. Esto con el objetivo de crear una idea semejante del dolor que está afectando al otro para así poder ayudarlo, pues como lo dice Rousseau en el *Emilio* (2015) “nadie se vuelve sensible más que cuando su imaginación se despierta y lo transporta fuera de sí mismo” (157). Es decir, nadie se vuelve compasivo si no es por la transferencia de imaginación que se realiza sobre el otro, esto es, ponernos en el lugar del otro, un lugar del que se sabe que no es nuestro, pero podría serlo.

Aquí opera un juego en el tiempo; un pasado que trae a la memoria antiguos dolores, un presente en el que alguien sufre y un futuro sobre el cual se proyecta nuestra imaginación para evitar que el otro y que yo suframos de nuevo. Ahora bien, se puede *imaginar* a partir de experiencias pasadas el dolor que siente el otro, pero eso no significa que se esté en la capacidad de sentir exactamente el mismo dolor que esa persona padece, pues no hay dos personas que experimenten un dolor idéntico; es similar, pero nunca igual. En suma, la compasión se inscribe dentro de la similitud y la diferencia, es decir, comprender que por similitud el otro sufre *como* yo, esto es, que compartimos la posibilidad de sufrimiento; pero por diferencia, que el otro *no sufre igual* que yo.

Con todo, la compasión sirve para revitalizar los vínculos de los que han sido excluidos de ciertas redes. Es decir, quien sufre por alguna razón queda excluido de

determinadas redes, esto es, “haber sido alcanzado por la no pertenencia, es haber perdido un lugar propio en el mundo” (Revault d’Allonnes, 2009, 38-39). Por ejemplo, en Colombia los desplazados por el conflicto quedaron excluidos de las redes en las que vivían, y al llegar a las grandes ciudades, para buscar ayuda o para establecerse en ella, son excluidos, puesto que no pertenecen a la red de esa comunidad. Por ello, la compasión permite integrar al sufriente a nuevas redes que se tejen constantemente. La red invisible de las relaciones mantiene unido todo; en este sentido, “las relaciones crean y emanan energía social, y son lugares a los cuales retorna la energía buscando un sentido de propósito y rumbo” (Lederach, 2008, 120). Así las cosas, nuestro deber es tejer redes continuamente, pues las relaciones no están dadas; además, las redes deben ser flexibles, adaptarse a cada contexto y fluir con él. En este sentido, debemos recordar la cualidad de las arañas en el poema de Bill Eberhard recordado por Lederach (2008, 114): “Las arañas no son pequeñas autómatas que hacen lo mismo una y otra vez. Son flexibles. Y no son tontamente flexibles, son *ingeniosamente flexibles*” (énfasis añadido). En suma, debemos procurar tejer nuestras redes como lo hacen las arañas, guardando el poder de ser ingeniosamente flexibles y de adaptarnos a contextos.

Sin embargo, la compasión se encuentra con una barrera, la desconfianza; pues el excluido genera actitudes autodefensivas para lidiar con su sufrimiento, lo cual se evidencia en expresiones como ‘yo puedo con lo mío’ o ‘cada uno con lo suyo’, ante la sospecha de que quienes intentan ayudarlo, pues presiente que en realidad quieren dañarlo. En consecuencia, es necesario que tanto el sufriente, como todos los que lo rodean, salgan de la soledad en la que están inmersos, venzan la sospecha y la desconfianza, para conectarse y apoyarse mutuamente. Es decir, el sufriente deberá probar que desea y se esfuerza por salir de su condición de sufriente, pues la compasión no es ayudar al otro anulando su capacidad; por el contrario, implica ayudar al que sufre para que este actúe, para que recupere la capacidad creadora y transformadora que ha perdido. Esto es lo que diferencia al hombre compasivo del hombre compasional, pues el hombre compasivo es aquel que está en la capacidad de compartir e imaginar el

sufrimiento del otro, pero el hombre compasional, es el que siendo compasivo, puede llevar su sentimiento a la acción, es decir, es necesario conmoverse y moverse. Aquí entra en juego la dimensión política de la compasión.

Teniendo en cuenta lo que indicamos en el punto anterior, podemos decir entonces que la compasión es acción por la imaginación. En este sentido, es necesario actualizar la piedad por medio de la imaginación, lo cual la convierte en compasión, para que luego se llegue a la acción, pues “la piedad, aunque natural en el corazón del hombre, se quedaría eternamente inactiva sin la imaginación que la pone en juego” (Rousseau, 2014, 39). Es decir, la tristeza generalizada del sufrimiento se convierte en compasión en la medida en que podamos imaginar el sufrimiento del otro, de ese individuo en particular, como también imaginar que ese sufrimiento pudiera ser mío o de generaciones futuras. Así las cosas, “solo la facultad de imaginar inscribe al viviente en la humanidad” (Revault d’Allonnes, 2009, 99), pues esa imaginación lo pone en contacto con los otros en determinada situación que lo lleva a abrir las posibilidades a ejecutar una acción que refuerce los vínculos de una comunidad. Ahora bien, para que esto sea posible la compasión requiere de exterioridad, de contacto. Sin embargo, este contacto no debe ser excesivo, se trata de sensibilizar, no de crear inmunidad ante el sufrimiento de los demás. No olvidemos pues que la compasión consiste en experimentar con el otro su sufrimiento, al menos imaginariamente; para ello, se requiere de la presencia corporal, no virtual, del prójimo, aunque este no esté. Esto es, reducir las distancias, aminorar la soledad. En suma, el contacto con el otro debe ser el suficiente como para dejarse afectar por él, posteriormente reflexionar sobre ello y finalmente actuar.

Ahora bien, este acercamiento necesario con el otro para que se dé la compasión puede ser facilitado por los medios de comunicación. Ciertamente, el contacto debe ser corporal, inmediato. Sin embargo, los medios de comunicación pueden ayudar a fomentar el surgimiento y el fortalecimiento de la compasión, a pesar de que exista un alejamiento de lo que realmente sucede y ofrezcan a la mirada un acontecimiento

distorsionado por la medianía, como lo anotamos anteriormente. En este sentido, los medios tienen una gran responsabilidad, pues si bien ayudan a la propagación del terror, podrían ayudar también a promover la compasión. Con todo, aunque el contacto entre espectador y sufriente no sea directo, indudablemente hay un contacto que despierta la compasión, pues “el espectador que mira a distancia a quien sufre no siempre está instalado en el universo de la ficción: a través de las imágenes y los medios masivos se encuentra confrontado con el sufrimiento real” (Revault d’Allonnes, 2009, 107). Sin embargo, a pesar de que el espectador se ve afectado por lo que ve en los medios, queda impotente ante los dramas que se le ponen a la vista; cabe aclarar que en algunos casos es posible actuar, pero ¿cómo? El verdadero inconveniente de los medios de comunicación son sus breves imágenes; es decir, por ejemplo en medio de una transmisión se proyectan imágenes que tienen una corta duración en el medio, esto es, se trata de imágenes pasajeras que no dejan tiempo para que se dé la reflexión necesaria para que la compasión se transforme en acción. Entonces, el reto está en encontrar la forma en la cual las imágenes pasajeras se conviertan en impactantes como para llevar a la acción.

Hasta aquí hemos visto algunos beneficios de la compasión. Sin embargo, la creciente irrupción de los sentimientos en la política ha hecho de ellos un arma de doble filo. Como ya lo mencionamos antes, el sufrimiento, la piedad, la indignación, entre otras, facilitan la inserción del hombre en la noción de comunidad, la cual está generalmente bajo un marco político. En este sentido, la política “impregnada por la experiencia de la miseria y el afán de aliviarla, convierte al pueblo sufriente en el tema clave de su discurso y en la forma declarada de su acción” (Revault d’Allonnes, 2009, 66); esto es, la conversión de la compasión, la piedad y demás, en un argumento político. Así las cosas, en las sociedades democráticas, por ejemplo, se reconoce que se está viviendo con otros más o menos iguales, por eso hay cierta resistencia a aceptar cualquier forma de superioridad. Entonces, bajo estas dinámicas los electores optan por su semejante, aquel que sufre como ellos, no por su superior; tal es el caso de Nicolás

Sarkozy con su proclama de la ‘Francia que sufre’ con la cual la mayoría se identificaba. Este tipo de afirmaciones que se acercan al pueblo en lugar de mostrar superioridad, tocan nuestras fibras de fragilidad afectiva, teniendo resultados favorables para los políticos de turno, pues se aprovechan de nuestra vulnerabilidad y nos llevan a pensar que este político ‘sí me entiende’, ‘sufre como yo’, de lo cual se concluye que al sufrir como nosotros, hará algo al respecto, cuando probablemente solo es una estrategia de campaña electoral y que oculta la corrupción que encarnan. Sin duda, estamos aquí en un proceder típico de un camaleón.

Ahora bien, la compasión puede ser mal utilizada fuera del campo de la política. En muchas ocasiones hemos oído o visto alguno que otro caso sobre personas que han sido engañadas, robadas y demás cuando intentaban ayudar a alguien que se los pedía. Recordemos que para que la compasión sea posible se hace necesario romper con la sospecha y la desconfianza, lo cual no sólo nos deja vulnerables, sino que nos vuelve algo ingenuos y nos convierte en un blanco fácil para las personas que tengan malas intenciones. Ante esta situación lo más intuitivo es volver a nuestra conocida desconfianza y sospecha, puesto que resguardados en ella nadie puede lastimarnos; sin embargo, esta no debería ser la solución. El reto está en encontrar una forma en la que podamos ser *compasionales* y no ingenuos. La solución a este reto es fácil de decir pero no de hacer. Es pues necesario que sigamos siendo compasionales, pero precavidos, esto es, no renunciar absolutamente a la sospecha, mantenernos alerta, reflexionar y recordar que la compasión es ayudar al otro a usar las capacidades que ha perdido, no hacerle todo, sino impulsarlo a hacer; entonces, si somos precavidos y ayudamos al que lo necesita en lo estrictamente necesario, seremos igualmente compasionales y estaremos a salvo, o al menos fuera de riesgo.

Además, no estamos en la obligación de ser compasionales, ni siquiera de ser compasivos. No olvidemos que la compasión es un sentimiento y como tal se siente o no se siente, no se puede mandar sobre ello. En efecto, el perdón y la compasión no son un deber, ni pueden serlo, porque “la compasión no procede del razonamiento ni de la

incitación al deber: surgió de un mecanismo casi espontáneo de identificación con el semejante como tal” (Revault d’Allonnes, 2009, 30). Por consiguiente, no es nuestra obligación sentir compasión, aunque sí estamos en el deber de fomentar su surgimiento y desarrollo; justamente esto es lo que permite pasar del orden afectivo al orden moral, esto es, pasar de aquello que se siente a lo que se *debe* hacer. Este paso se puede entonces promover a la luz de lo que Lederach denomina como imaginación moral.

Hasta aquí hemos visto que la compasión es la capacidad de dejarse afectar por el otro, por su sufrimiento y actuar ante él. En este sentido, “poder ser «tocado por la emoción» es la condición de una apertura al mundo y, por lo tanto, de una reacción «razonable»” (Revault d’Allonnes, 2009, 139), pues no afligirse por nada es poco adecuado, si consideramos que somos seres que comparten y habitan un mundo común. Ahora bien, el sentimiento no lo hace todo, a partir de lo que nos constituye como humanidad podemos abrir las sendas de una acción eficaz y procurarnos los medios para realizarla, es decir, convertir aquello que sentimos en una acción que permita la transformación de un mundo guiado por el terror, en un mundo más amable. Este es el otro uso, de hecho el buen uso, de la imaginación.

CONCLUSIONES

A lo largo de todo este recorrido hemos podido constatar la naturaleza camaleónica del mal; este se adapta a su contexto, se oculta en él y ataca sin que alguien sospeche demasiado. Es decir, en efecto el mal se dice de muchas maneras, adoptando la formulación aristotélica de que “el ser se dice en múltiples maneras” (1033a33). Ante este difícil panorama tanto para nueva visión como para nuestro pensamiento, nos vemos llamados a reconocer nuestra cara más oscura y examinar sus facetas, aquellas que han cambiado con la historia. También vimos que el mal no sólo cambia de forma, sino de lugar; es decir, se puede ubicar en el exterior, o en el interior. Entonces, con esto a la base, llegamos a la nueva forma del mal, es decir, el terrorismo y la paranoia. Sin duda esta nueva configuración es más sofisticada, pues encontró la manera de permearlo todo, tanto nuestra dimensión física, política y social, hasta nuestra dimensión interior, mental, emocional e imaginativa. De esta forma, el mal es omniabarcante y omnipresente, por lo cual hemos cambiado nuestra forma de vivir en el mundo, nos hemos aislado, nos hemos vuelto desconfiados, paranoicos. Ciertamente nuestra imaginación está enferma, ha sido secuestrada por el terror y en consecuencia vemos enemigos donde no los hay, pues nuestra imaginación también enferma nuestros ojos y nuestro sentido de humanidad; ya no creemos en nada, estamos rodeados por camaleones, no estamos a salvo.

Así las cosas, el terrorismo nos coloca en una difícil situación, pues no sabemos en quién confiar ni tenemos en dónde sentirnos realmente seguros; esto porque gracias a la paranoia todos pueden ser mis enemigos y todo lugar un campo de guerra. Este increíble camuflaje del mal lo afecta todo, nuestra forma de convivir con el otro y nuestra forma de vivir en el mundo. No sólo ya no confiamos en quienes nos rodean, sino que tampoco confiamos en el Estado y en todas las estructuras que nos deberían mantener seguros. Entonces, ante este nuevo mundo regido por el terror y la desconfianza optamos por recurrir un método de defensa bastante peculiar: el aislamiento y el ataque ‘preventivo’.

Es decir, nos alejamos del otro para protegernos, pero cuando este da algún indicio de ser un potencial enemigo se hace necesario atacarlo, acabarlo antes de que él acabe conmigo primero. Así se ‘legitima’ de una forma muy peculiar la violencia preventiva bajo la sospecha de una violencia potencial, la cual irónicamente genera una guerra que fortalece nuestra paranoia y nos introduce en un círculo del terror, esto es, sospecha que produce violencia, violencia que produce más violencia, y violencia extrema que refuerza la sospecha para así volver a comenzar el ciclo.

Ahora bien, en el centro de todas estas dinámicas están las víctimas, aquellas que son la esencia del terrorismo. El terrorismo no busca simplemente la destrucción material y la muerte insignificante de personas; lo que busca la acción terrorista es el terror, que nuestra imaginación se enferme y con ello devastar a la sociedad. Es decir, el terrorismo tiene como víctima a toda una sociedad, a toda una forma de vida, pues las personas que pierden la vida o quedan heridas tras los ataques no son sólo víctimas, son la representación de esa forma de vida que se busca atacar y ante el horror de su muerte se despiertan nuestros temores llevándonos a la paranoia. Entonces, todas las estructuras de esa sociedad quedan agrietadas, ya no se está a salvo en ninguna parte, nadie nos puede proteger, todos somos tanto potenciales víctimas como potenciales enemigos, en suma, se hace imposible confiar en algo o en alguien. Así las cosas “el terrorismo apunta de lleno al contrato social que permite a la gente vivir en paz los unos con los otros, reconociendo que cuando viven atemorizados, son mucho más vulnerables” (Wolfe, 2005, 204). En este sentido, el terrorismo rompe con nuestra tranquilidad mental y nuestras relaciones sociales volviéndonos seres aislados, y, por consiguiente, más frágiles.

Además de la paranoia y el terrorismo examinamos a los medios de comunicación como potencializadores de la paranoia. Ahora bien, que el terrorismo encuentre en los medios una herramienta para expandir el terror no los hace necesariamente cómplices, pues su misión es transmitir información, hacerla llegar a todos los lugares, no necesariamente comprometerse con ella, por lo cual los medios funcionan como

herramienta de dispersión nada más, no como cómplices. Sin duda, el terrorismo es mucho más complejo de lo que parece, en principio por su carácter sorpresivo, en lo cual radica su éxito, además de tener efectos e intenciones mucho más allá de la destrucción material, que apuntan, por ejemplo, a la inestabilidad mental, y con ello a la ruina de la sociedad e incluso de la política.

Ahora bien, si nuestra imaginación está enferma, es nuestro deber ayudarla, sanarla, pero este proceso surge de la imaginación misma, de apelar no a su enfermedad, sino a su poder de creación y transformación, es decir, la otra de la imaginación. En efecto nuestra enfermedad dejará secuelas, tal vez nos sea inevitable dejar de ver enemigos en todas partes, incluso dónde no lo hay; pero así como vemos enemigos, debemos impulsar nuestra imaginación para ver espacios en los cuales todos podamos convivir, amigos y enemigos, para quizá un día poder vivir sin necesidad diferenciarnos radicalmente entre aquel en quien confío y aquel que puede y quiere herirme. Para ello debemos abrirle paso a la intuición y a la imaginación como complemento de la razón, es decir, permitirnos sentir y pensar sin privilegiar a alguna de ellas. Necesitamos lanzarnos al arte, a confiar en nuestra capacidad transformadora y creadora. Además, nuestra imaginación también nos permitirá acercarnos al otro y a su sufrimiento, imaginarnos en su piel y desde allí desear una situación distinta, más amable, lo cual debería llevarnos a la acción, a conmovernos y movernos para cambiar esa situación, esto es, no sólo ser espectadores.

Así es como se concreta el carácter moral de la imaginación, en el apuntar hacia lo que *debería ser*, que es distinto y tal vez mejor de lo que ya es. Entonces, se trata de ser inteligentes y creativos, de tener la capacidad de pensar nuestro contexto, nuestro presente e imaginar una forma de transformarlo, de mejorar. En suma, todo depende del control y del uso que le demos a nuestra imaginación. Es decir, si la dejamos en manos de la paranoia y la desconfianza que rompen con nuestras relaciones con los otros, o si apelamos a su otra cara, a su carácter moral para así poder actuar y transformar nuestra realidad en una mejor, en una mucho más amable.

En este sentido, debemos encontrar un equilibrio entre el arte y el pensamiento pues como lo dice Revault d'Allonnes (2009)

La sensibilidad no es lo contrario de racionalidad. Para reaccionar de forma «razonable» primero hay que haber sido «tocado» por la emoción. Lo que se opone a la racionalidad es la insensibilidad (el olvido de la piedad, la incapacidad de sentir compasión) o, a la inversa, el sentimiento que es una perversión del sentimiento. (20)

Con todo, este equilibrio entre imaginación y pensamiento nos llevarán a crear procesos de sanación efectivos que traten al sufrimiento, a las víctimas y a las situaciones de conflicto con toda la seriedad que ameritan, pero que a la vez sea sensible y flexible, pues el pensamiento lineal nos llevará de un punto X a un punto Y, pero nuestra imaginación y nuestra capacidad de crear y transformar nos llevará de un punto X a todos partes, como lo había pensado Albert Einstein. Entonces, estos procesos de sanación nos permitirán no sólo sanar heridas, sino que con ello podríamos olvidar los rencores del pasado para así podamos reencontrarnos con el otro y crear redes de relaciones que nos incluyan a todos. Esto es, recuperar el *nosotros* y colocar todos nuestros esfuerzos en la construcción de una comunidad que vaya mucho más allá de las fronteras políticas. Ahora bien, esta comunidad requiere de un esfuerzo permanente, debemos tejlarla a cada instante, pues no está dada, es frágil y contingente. Entonces, debemos construir esta comunidad tejiendo redes de relaciones con los otros, finalmente no podemos vivir solos y aislados, nuestra naturaleza no nos lo permite, necesitamos del otro para sobrevivir.

En efecto, si la comunidad es de *nosotros*, en ella deben converger todas nuestras perspectivas. Puede que en su encuentro, choquen algunos de todos los distintos puntos de vista y formas de vida, pero estos conflictos no deben verse con recelo, pues de ese encuentro pueden surgir nuevos horizontes y nuevas posibilidades de acción; es decir, podemos enriquecernos a partir de ellos para crear algo nuevo. Entonces, “una comunidad presupuesta como debiendo ser *de los hombres* presupone que efectúa o que debe efectuar integralmente su propia esencia como tal, presupone que es ella misma la

realización de la esencia del hombre” (Nancy, 2000, 15). Esto es, incluir la naturaleza creadora el hombre, no encadenar su imaginación y cercenar su creatividad, sino por el contrario, darle alas y permitirle crear nuevas posibilidades; pues de los choques pueden surgir cosas maravillosas, por ejemplo, del caos surgen las estrellas, como bien lo entendía Charles Chaplin.

Ahora bien, para que nuestro acercamiento con el otro sea efectivo debemos dejar a un lado la desconfianza y la sospecha en la que vivimos para así darle paso a la compasión. Sin embargo, como ya lo vimos, esta renuncia a la desconfianza tiene sus peligros, pues al despojarnos de ella quedamos vulnerables, desprotegidos ante las malas intenciones que alguien pueda tener. No obstante, este peligro no debe detenernos a la hora de ser *compasionales*, esto es, actuar basados en la compasión; pues aunque la compasión no sea un deber, estamos llamados a fomentarla, a tenerla a la base de nuestro deseo de transformación del mundo terrorífico en el que vivimos. Entonces, debemos ser cuidadosos, no sólo actuar guiados por el sentimiento, sino también por la razón, por el análisis de la situación; es decir, emplear el equilibrio entre pensamiento y acción.

En efecto tenemos que reconocer que la salida imaginativa que hemos propuesto puede no ser única o la mejor, pero ante el carácter camaleónico del mal nos permite ser flexibles, ver y adaptarnos a sus cambios para poder lidiar con ellos de una manera más eficaz. Ahora bien, el que hayamos reconocido que el mal es camaleónico no nos debe convertir en cazadores de camaleones para extinguirlos, es decir, esto no nos da la solución al mal ni la capacidad de destruirlo de una vez por todas y para siempre. Entonces, lo que debemos hacer es aprender a verlo para poder tratarlo, lo cual nos abre a la esperanza y nos hace más astutos para poder reaccionar y actuar eficientemente. Ciertamente no nos podremos deshacer del mal para siempre, pues seguirá cambiando de forma, pero ya sabremos verla y con ello imaginaremos nuevas maneras de superarla; esta es la pertinencia de nuestra reflexión, darle paso a la imaginación y abrirnos a la esperanza.

Ahora bien, ya que somos conscientes de que el mal cambia como lo hacen los camaleones y que por ello no nos podremos deshacer de él definitivamente, podemos preguntarnos si reamente somos capaces de lidiar con esta situación por nuestra propia cuenta, o si es preciso que necesitemos ayuda de un ser superior a nosotros, cualquiera que sea su configuración. Además, tal vez si reestablecemos nuestra relación con un ser superior no sólo tengamos un apoyo en nuestra lucha contra el mal, sino que también las relaciones entre nosotros se vean favorecidas, pues una relación en vertical puede tener efectos en nuestras relaciones horizontales. Es decir, el hecho de que todos estemos reunidos en torno a ese ser superior puede fortalecer nuestras relaciones y unirnos a un propósito que va más allá de nuestras capacidades, pero que a su vez no se nos presenta como imposible debido al apoyo que encontramos en aquello que nos trasciende.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Cuspinera, A. España: Pre-textos.
- Alonso, M. (2016). Un repudio que se hace esperar. El terrorismo de ETA y la verdad de la víctima. En Zamora, J., Mate, R. & Maiso, J. (Eds.). *Víctimas como precio necesario*. Madrid: Editorial Trotta.
- Altschuler, D. (2009). *Extraterrestres, humanos, dioses y estrellas. Divagaciones desde la frontera entre la sociedad y la ciencia*. España: Equipo Sirius.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalem un estudio sobre la banalidad del mal*. Trad. Ribalta, C. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2005). ¿Qué queda? Queda la lengua maternal. Conversación con Günter Gaus. En *Ensayos de comprensión: 1930 – 1954 escritos no reunidos escritos no reunidos e inéditos de Hanna Arendt*. Trad. Serrano, A. Madrid: Caparrós editores.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Trad. Calvo, T. España: Gredos.
- Barth, K. (2002). *Carta a los romanos*. Trad. Martínez de la Pera, A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Baudrillard, J. (1982). Otage et terreur: L'échange impossible. *Taverses* no, 25, pp. 2- 23.
- Baudrillard, J. (1991). *La transparencia del mal*. Trad. Jordá, J. Barcelona: Anagrama.
- Bernstein, R. (2005). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Trad. Burello, M. Buenos Aires: Ediciones Lilmod.
- Bernstein, R. (2006). *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Trad. Vassallo, A. & Weinstalb, I. Buenos Aires: Katz.
- Biblia de Jerusalén. (2006). Desclée de Brouwer. Bilbao.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajos sobre el mito*. Trad. Madrigal, P. Barcelona: Paidós.

- Boulding, E. (1990). *Building a Global civic culture. Education for an independent world*. Syracuse: Syracuse University press.
- Bude, H. (2017). *La sociedad del miedo*. Trad. Ciria, A. Barcelona: Herder.
- Bush, W., G. (2001). *Discurso a la nación*. Recuperado de: <http://desmesura.org/discursos/george-bush-discurso-tras-el-ataque-las-torres-gemelas>.
- Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Trad. Moreno, B. México: Paidós.
- Cardona, F. (2012). La transformación leibniziana de la doctrina del *peccatum* original. En *Revista de Filosofía de la universidad de Costa Rica (129 - 131)*. pp 405 – 412. ISSN: 0034-8252.
- Cardona, F. (2014). Reseña. Paranoia. Locura que hace historia. En *Universitas Philosophicas*, volumen 31, no. 63. pp 305 - 321. Doi: 10.11144/Javeriana.uph31-63.rplh.
- Cardona, F. (2015). *Consideraciones filosóficas sobre el origen y localización del mal*. Bogotá: Universidad San Buenaventura.
- Cardona, F. (2016). “Deja de llorar y habla”: existencia, vulnerabilidad y delegación. *Naturaleza humana*, 18(1), pp 97-121. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302016000100006&lng=pt&tlng=es.
- Cardona, F. (2016). (Editor). *Totalitarismo y paranoia. Lecturas de nuestra situación actual*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Casanova, J. (2012). Lo secular, las secularizaciones y los secularismo, en: Sánchez de la Yncera, I./ Rodríguez, M. (Eds.), *Dialécticas de la postsecularidad. Pluralismo y corrientes de secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Chompré, P. (1783). *Diccionario abreviado de la fábula. Para la inteligencia de los poetas, pinturas y estatuas, cuyos asuntos están tomado de la historia poética*. Trad. de Sancha, M. Madrid:
- Comte-sponville, A. (2005). *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Trad. Corral, B. & Corral, M. Buenos Aires: Paidós.

- De Montaigne, M. (2014). *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*. Trad. Bayord, J. Recupero de: [assets.espdf.com/b/Michel%20de%20Montaigne/Los%20ensayos%20\(5321\)/Los%20ensayos%20-%20Michel%20de%20Montaigne.pdf](https://assets.espdf.com/b/Michel%20de%20Montaigne/Los%20ensayos%20(5321)/Los%20ensayos%20-%20Michel%20de%20Montaigne.pdf) el 27 de julio de 2017.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Trad. de Peretti, C. & Vidarte, P. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (2009). *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos*. Trad. Agoff, I. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esquirol, J. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado.
- Estrada, J. (1997). *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Editorial Trotta.
- Estramiana, J., Luque, A., Dorado, S., Vieira, M., Burillo, F., Argulló, M., Carabaña, J. & Sánchez, E. (2013). *Fundamentos sociales del comportamiento humano*. Barcelona: Eureka Media.
- Etxeberria, X. (2012). Ética del reconocimiento y víctimas del terrorismo. En *Isegoria*, No. 46, pp 215 - 232. Doi: 10.3989/isegoria.2012.046.09.
- Ewart, G. (1991). Muertos de guerra. En *Collected Poems*. Reino Unido: Hutchinson.
- Faure, B. (Productor) & Lanzman, C. (Director). (1985). *Shoa*. Francia: Les Films Aleph, Historia, Ministère de la Culture de la République Française.
- Faye, J. (1974). *Los lenguajes totalitarios*. Trad. Abad, M. Madrid: Taurus.
- Fernández, F. & González, A. (2015). *Las generaciones de guerras. Guerras de segunda y tercera generación*. Instituto Español de Estudios Estratégicos.
- Fernández, F. (2011). *Entender la guerra en el siglo XXI*. Madrid: Editorial complutense.
- Fernández, F. (2015). *Las generaciones de guerras. Guerras de primera generación*. Instituto Español de Estudios Estratégicos.
- Fleisner, P. (2016). *La vida que viene: estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Buenos Aires: Eudeba.

- Gadamer, H. (1977). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trad. Agud, A. & de Agapito, R. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. (1996). *El estado oculto de la salud*. Trad. Machain, N. España: Gedisa.
- Gil, E. (2003). *El miedo es el mensaje: riesgo, incertidumbre y medios de comunicación*. Madrid: Alianza.
- Giusti, M. (2015). *Disfraces y extravíos: sobre el descuido del alma*. México: Fondo de cultura económica.
- Grimal, P. (1989). *Diccionario de mitología griega y romana*. Trad. Payarola, F. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Trad. Domènech, A. & Grasa, R. España: Editorial Gustavo Gili.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Trad. Velasco, J. Barcelona: Paidós.
- Halloran, J. (1978). Les communications de masse: sympotôme ou cause de la violence?. *Revue Internationale des Sciences Sociales*, N. 4, Vol XXX, pp. 864 – 882.
- Han, B. (2013). *Topologías de la violencia*. Trad. Kuffer, P. Barcelona: Editorial Herder.
- Han, B. (2014). *En el enjambre*. Trad. Gabas, R. Barcelona: Editorial Herder.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Trad. Bergés, A. Barcelona: Editorial Herder.
- Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Trad. Ciria, A. Barcelona: Editorial Herder.
- Hillman, J. (2010). *Un terrible amor por la guerra*. Trad. de la Mora, J. México: Sexto piso.
- Hobbes, T. (1982). *Leviatán*. Trad. Valencia, J. Bogotá: Editorial Skla.
- Jameson, F. (2009). *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de la ciencia ficción*. Trad. Piña, C. Madrid: Ediciones Akal.
- Jhonson, M. (1993). *Moral imagination: implications of cognitive science for Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.

- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Trad. Sánchez, A. Barcelona: Editorial Herder.
- Judt, T. (2006). *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Trad. Cuellar, J. & Gordo del Rey, Victoria. Madrid: Taurus.
- Jung, C. (2015). *Psicología y religión*. Montoto, N. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Jünger, E. (1962). *Sobre los acantilados de mármol*. Trad. La rosa, T. Barcelona: Destino.
- Jünger, E. (1990). *El trabajador. Dominio y figura*. Trad. Sánchez, A. Barcelona: Tusquest.
- Jünger, E. (1995). *Sobre el dolor. Seguido de la movilización total y fuego y movimiento*. Trad. Sánchez, A. Barcelona: Tusquest.
- Kant, I. (2001). *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Trad. Martínez, F. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2003). *La paz perpetua*. Recuperado de: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf> el 8 de agosto de 2017.
- Kant, I. (2008). *Metafísica de las costumbres*. Trad. Cotina, A. & Conill, J. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2010). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Aramayo, R. Madrid: Editorial Gredos.
- Kant, I. (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Trad. Rovira, R. Madrid: Ediciones encuentro.
- Keneally, T. (1984). *El arca de Schindler*. Trad. Peralta, C. Barcelona: Edhasa.
- Kolnai, A. (2013). *Asco, soberbia y odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*. Trad. Vendrell, Í. Madrid: Editoriales Encuentro.
- Lacapra, D. (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Lacapra, D. (2009). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Trad. Mayer, M. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Lederach, J. (2008). *La imaginación moral, el arte y el alma de la construcción de la paz*. Trad. Toda, T. Colombia: Grupo editorial Norma.
- Leibniz, G. (2013). *Ensayo de teodicea sobre la bondad de Dios, libertad del hombre y el origen del mal*. Trad. García-Baró, M. & Huarte, M. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1986). Transcendence and Evil. In *Collected philosophical papers*. Trad. Lingis, A. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Trad. Ayuso, J. Madrid: La balsa de la Medusa.
- Levinas, E. (2001). El sufrimiento Inutil. En *Entre nosotros. Ensayos para pensar en Otro*. Trad. Pardo, J. España: Editorial Herder.
- Lévi-Strauss, C. (2006). *El pensamiento salvaje*. Trad. González, F. Argentina: Fondo de Cultura Económico.
- Lubavitch, T. (2009). *Declaraciones extraterrestres mundiales*. Canada: Trafford publishing.
- Madrid, A. (2010). *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid: Editorial Trotta.
- Marquard, O. (1986). *Apología de lo contingente*. Trad. Navarro, J. Valencia: Diputación Provincial de Valencia.
- Marquard, O. (2007). *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Trad. Ocaña, E. España: Pre-Textos.
- Mate, R. (2016). Violencia del terrorismo y superación de la violencia. En Zamora, J., Mate, R. & Maiso, J. (Eds.). *Víctimas como precio necesario*. Madrid: Editorial Trotta.
- Moffit, J. (2006). *Alienígenas: iconografía de los extraterrestres*. Trad. Candela, I. Madrid: Siruela.
- Mondolfo, R. (1981). *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. Trad. Caletti, O. México: Siglo XXI editores.
- Nancy, J. (2000). *La comunidad inoperante*. Trad. Garrido, J. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

- Negri, A. & Hard, M. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.
- Nemo, P. (1995). *Job y el exceso del mal*. Trad. Ayuso, J. Madrid: Caparrós Editores.
- Newton, I. (2016). *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Trad. Rada, E. Editorial digital: Casc.
- Nietzsche, F. (1990). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nussbaum, M. (2013). *La nueva intolerancia religiosa: cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Trad. Santos, A. Madrid: Paidós.
- Ocaña, E. (1993). *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre Ernst Jünger*. Murcia: Universidad, secretariado de publicaciones.
- Oppenheimer, P. (1996). *Evil and the demonic. A new theory of monstrous behavior*. Nueva York: New York University Press.
- Organización de las Naciones Unidas. (2015). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Recuperada el 7 de junio de 2017 de: http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf
- Ortiz, L. (2011). *¿Legitimidad de la guerra? Una revisión de la teoría de la guerra justa*. España: Universidad de Valencia.
- Pagels, E. (1998). *Adán, Eva y la serpiente. Sexo y política en la nueva cristiandad*. Trad. Camprodón, T. Editorial digital Rursli.
- Platón. *Apología de Sócrates*. En *Platón Diálogos I*. Trad. Gual, G., Iñigo, L., & Ruiz, J. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. *Cármides*. En *Platón Diálogos I*. Trad. Gual, G., Iñigo, L., & Ruiz, J. Madrid: Editorial Gredos.
- Rebok, M. (2012). *La actualidad de la experiencia de lo trágico y el paradigma de Antígona*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Revault d'Allonnes, M. (2009). *El hombre compasional*. Trad. Agoff, I. Argentina: Amorrortu Editores.

- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Trad. Díaz, J. Madrid: Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2007). *El Mal. un desafío a la Filosofía y a la Teología*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rieff, D. (2017). *Elogio del olvido. Las paradojas de la memoria histórica*. Trad. Major, A. Colombia: Penguin Random House.
- Rodrigo, M. (1991). *Los medios de comunicación ante el terrorismo*. Barcelona: Icaria editorial.
- Roncallo, S. (2011). *Más allá del espejo retrovisor. La noción de medio en Marshall McLuhan*. Bogotá: Pontificia Univesidad Javeriana.
- Rousseau, J. (2014). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Trad. Gómez, M. Buenos Aires: Godot.
- Rousseau, J. (2015). *Emilio o de la educación*. Trad. Marchena, J. Editorial digital: Titvillus.
- Sáez, L. (2016). Totalitarismo y agenesia cultural en el presente. En *Totalitarismo y paranoia. Lecturas de nuestra situación actual*. Eds. Cardona, F. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Safranski, R. (2005). *El mal o el drama de la libertad*. Trad. Gabás, R. Barcelona: Tusquest.
- San Agustín. (1951). *Del libre albedrío*. En Obras de San Agustín, vol. III, ed. Bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santo Tomás. (1997). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Trad. Téllez, E. España: Ediciones Universidad De Navarra, S. A. Pampola.
- Santo Tomás. (2011). *Suma Teológica*. Trad. José Martonel Capó. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- Schelling. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. Cortés, H. & Leyte, A. Barcelona: Anthropos. Editorial Del Hombre.
- Schmitt, C. (1966). *Teoría del partisano, acotación al Concepto de lo político*. Trad. Schmitt, A. Madrid: Instituto de estudios políticos de Madrid.
- Schmitt, C. (1983). *Teoría de la constitución*. Trad. Ayala, F. Madrid: Alianza.

- Schmitt, C. (2002). *El concepto de lo político*. Trad. Agapito, R. Madrid: Alianza.
- Schoch, R. & Aquinas, R. (2008). *El misterio de la Pirámide: Los secretos de la Gran Pirámide y el nacimiento de la civilización*. Trad. Pérez, I. Madrid: Edaf.
- Schreiber, J. (1980). *La última arma: terrorismo y orden mundial*. Trad. Coco, L. Zaragoza: Trazo Editorial.
- Sichère, B. (1996). *Historias del mal*. Trad. Bixio, A. Barcelona: Gedisa editorial.
- Sófocles. (2005). Antígona. En Vara Donado J. (Eds.). *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra.
- Sófocles. (2005). Áyax. En Vara Donado J. (Eds.). *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra.
- Sontag, S. (2004). *Ante el dolor de los demás*. Trad. Major, A. España: Santillana Editoriales.
- Sontag, S. (2006). *Sobre la fotografía*. Trad. Gardini, C. México: Alfaguara.
- Spielberg, S., Lustig, B. & Molen, G. (Productores) & Spielberg, S. (Director). (1993). *La lista de Schindler*. Estados Unidos: Amblin Entertainment.
- Starobinski, J. (2000). *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la era de las luces*. Trad. Arántegui, J. Madrid: La balsa de la medusa.
- Stearns, T. (1943) .Little Gidding. En *Cuatro cuartetos*. Trad. Placencia, J. Recuperado de: <http://www.jesusplacencia.com/files/t-s-eliot-cuatro-cuartetos.pdf>.
- Suárez, N. (2016). Las “intervenciones humanitarias” como apertura a la excepcionalidad en el ámbito global. En *Totalitarismo y paranoia. Lecturas de nuestra situación actual*. Eds. Cardona, F. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Taylor, C. (2006). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. Lizón, A. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. Trad. Utrilla de Neira, M., Andrade, L. & Vilar, G. México: Fondo de Cultura Económica.
- Toffler, A. (1994). *Las guerras del futuro*. Barcelona: Ediciones Plaza & Janés.
- Torres-Queiruga, A. (1995). Replanteamiento actual de la teodicea: secularización del mal, ponerología, piteodicea. En Fraijó, M./ Masia, J. (Eds.). *Cristianismo e Ilustración*.

Homenaje al profesor José Gómez Caffarena en sus setenta cumpleaños. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Veres, L. (2006). *La retórica del terror.* Madrid: Ediciones de la Torre.

Voltaire. (1996). Poema sobre el desastre de Lisboa. En *Desastres y Sociedad* No. 6. Revista de la Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina. Lima: enero-junio 1996, págs. 173-176.

Voltaire. (2006). *Cándido.* Trad. Carballido, E. México: Lectorum.

Weaver, H. (1999). *Travelin' home and back.* Singers Glen: Reardon.

Weaver, H. (2003). Correspondencia personal.

Weber, M. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Trad. Chávez, J. México: Premiá.

Wheatley, M. (2002). *Turning tu one another.* San Francisco: Barrett-Koehler.

Wolfe, A. (2013). *La maldad política. Qué es y cómo combatirla.* Trad. Ana Herrera. España: Galaxia Gutenberg.

Zoja, L. (2013). *Paranoia: la locura que hace historia.* Trad. De Ruschi, M. J. Argentina: Fondo de cultura económica.

Zoja, L. (2015). *La muerte del prójimo.* Trad. De Ruschi, M. J. Argentina: Fondo de cultura económica.

Zuleta, E. (1980). *Elogio de la dificultad.* Colombia: Universidad del Valle.