

La democracia como principio autoritario. Tergiversación, miedo y maldad en la construcción del otro

Democracy as an authoritarian principle. Distortion, fear and evilness in the construction of the other

Maximiliano Korstanje

Antropólogo. Universidad de Morón, Argentina.
maxikorstanje@hotmail.com

RESUMEN

El siguiente ensayo sintetiza y discute críticamente las contribuciones de pensadores como Hobbes, Spinoza, Bernstein, Fromm, Chomsky y Strauss entre otros. El eje del trabajo versa sobre la relación que existe entre el miedo, la maldad y la tergiversación política del pensamiento autoritario en las sociedades democráticas. Lejos de ser la democracia un supuesto que otorga libertad y tolerancia, los modernos nos hemos visto envueltos en una situación en donde la pluralidad ha dado paso a la unidireccionalidad de lo que es debido. Los grupos humanos parecen proclives a renunciar a la reflexión crítica en momentos de incertidumbre y temor, hecho por el cual no sólo se renuncia a la misma civilidad sino que además se cae en una trampa sin salida, la devoción a un líder unipersonal implica la imposibilidad de crear un espacio de pluralidad y coparticipación entre las voces que conforman la pertenencia a la ciudad en el sentido aristotélico.

ABSTRACT

The following essay synthesises and discusses critically the contributions of thinkers such as Hobbes, Spinoza, Bernstein, Fromm, Chomsky, and Strauss, among others. The core of work treats the relationship between fear, evilness, and political tergiversation, of authoritarian thought in democratic societies. Far from the democracy being a presumption that grants liberty and tolerance, we of the modern era have seen it immersed in a situation where plurality has given way to the unidirectionality of what it should be. Human groups appear prone to renounce critical reflection in moments of uncertainty and fear, the fact for which civility is not only denied but furthermore falls into a trap with no escape: the devotion to a one-person leader implies the impossibility of creating a space of plurality and co-participation among the voices that comprise the belonging to the city in the Aristotelian sense.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

libertad | democracia | miedo | maldad | autoritarismo | freedom | democracy | fear | evilness | authoritarianism

Introducción

En 2.500 años aproximados que tiene de existencia la filosofía, varios autores se han visto atraídos a meditar sobre el miedo como fenómeno político. Aristóteles en su ética nicomaquea afirmaba "en sí misma la cobardía es sin dolor; pero las circunstancias concretas ponen al hombre fuera de sí por la representación del dolor al punto de hacerle arrojar las armas e incurrir en otras descomposturas por todo lo cual la cobardía de la apariencia debe ser forzada. En el desenfrenado, al contrario, los actos son voluntarios, como quiera que sean por él deseados y apetecidos" (Aristóteles, III, v. XII: 42-43). Para el padre de la escuela peritapética, entonces, el miedo es una forma de evitar el displacer que genera el dolor.

Como ha inferido N. Botana, el siglo XX ha sido un tiempo de miedos y barbarie. "La libertad política es, en suma, resistencia, acción mediadora y acción deliberativa, con el añadido de que en este tiempo, se expresa en un contexto inédito" (Botana 1998: 316). En la medida que el hombre comienza a avanzar hacia el horizonte en su carrera por la superación individual, mayores serán sus temores y angustias. Al respecto, escribe J. P. Sartre el hombre que en su libertad de elección se ve comprometido con su propia existencia se encuentra vinculado a un sentimiento de angustia. Asimismo, ella no es propia inacción sino que surge de la responsabilidad por la decisión que se ha adoptado. Un jefe militar si toma la responsabilidad de atacar tiene a su cargo una cantidad de soldados de quienes depende su vida; de la interpretación de una persona que ejerce la jefatura surge la angustia ya que enfrentan una pluralidad de alternativas pero sólo una puede tomar (Sartre 1997: 18).

En este contexto, el presente ensayo intenta sintetizar las principales contribuciones y limitaciones de pensadores de la talla de T. Hobbes, B. Spinoza, J. Locke, L. Strauss, R. Bernstein, N. Chomsky y E. Fromm entre otros, sobre un tema que es de candente actualidad, la relación entre las amenazas simbolizadas y el adoctrinamiento político. Los grupos humanos parecen proclives a renunciar a la reflexión crítica en momentos de incertidumbre y temor, hecho por el cual no sólo se renuncia a la misma civilidad sino que además se cae en una trampa sin salida, la devoción a un líder unipersonal implica la imposibilidad de crear un espacio de pluralidad y coparticipación entre las voces que conforman la pertenencia a la ciudad en el sentido aristotélico.

El temor y el orgullo en Thomas Hobbes

En cierta forma, el temor a la autoridad no sólo encuentra su origen en la autoridad misma, sino en el miedo al caos que implica su ausencia. Uno de los primeros pensadores en relacionar el temor y el principio de conservación con la organización política fue Thomas Hobbes. El filósofo británico considera que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales en sus facultades físicas y espíritu; así "de esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos...y en el camino que conduce al fin (que es principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De ahí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre" (Hobbes 1998: 101).

Inicialmente, Hobbes plantea un tema de debate que no había sido planteado hasta antes de su intervención; el sujeto posee una naturaleza dual por la cual desea los bienes del próximo a la vez que teme ser despojado de los propios por un tercero. Básicamente los hombres confieren por medio de un pacto de común acuerdo el uso de la fuerza al Leviatán. El motivo, es claro a grandes rasgos, evitar la "guerra de todos contra todos" y establecer un estadio civil que garantice cierta estabilidad. De esta misma forma, dice el autor "de esta ley de naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturbaban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra" (Hobbes 1998: 118).

Esta transferencia de derechos que presupone el pacto sugiere la idea que los hombres -a diferencia del estado de naturaleza- no puedan acceder todos a lo mismo; el temor a que el otro rompa con su parte del tratado, se basa en el origen de la justicia por el cual el poder coercitivo del estado interviene. Sin éste, los hombres retornarían todo el tiempo a su estado inicial de naturaleza y en consecuencia al conflicto. Asimismo en épocas de paz, el miedo continúa por otros canales al ser en este aspecto, utilizado para la obediencia del hombre al servicio del Estado. Es decir, que la obediencia se funda en el temor a ser castigado en mayor cuantía al beneficio esperado por esa acción. Hobbes resuelve así el dilema *propiedad - Estado - justicia* deduciendo que no existe Estado sin propiedad que proteger, a la vez que no existe la propiedad donde no hay justicia. Implícitamente, por lo tanto donde no existe el Estado nada es injusto. "Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello ...arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por ejemplo" (Hobbes 1998: 102). En este sentido, obtenemos tres causas que explican la naturaleza discordante y conflictiva del hombre en estado natural: a) la competencia, por la cual los hombres se impulsan a atacarse para obtener algún beneficio; en segundo lugar, la desconfianza cuya función se encuentra vinculada a lograr una seguridad interna y por último, la gloria cuya dinámica estima reputación y honor (ser reconocido frente a los demás). Pero en condiciones de constante conflicto, los hombres corren grandes riesgos de perder la vida y con ella la posibilidad de ser estimados dando como origen la necesidad de convenir la paz y gozar de sus beneficios.

La confianza es proporcional al temor que tenemos de ser expropiados, expoliados, asesinados por nuestros semejantes. Pero ese temor, no es un horror generalizado ni un estado de pánico sino sólo un

temor regulante y regulado que genera obediencia. Este mismo análisis se puede observar en John Locke para quien los hombres deben renunciar al estado de naturaleza por la inseguridad que implica ser invadidos, o despojados de sus propiedades: "si el hombre en estado de naturaleza fuera tan libre como se ha dicho, si fuera amo absoluto de su propia persona y posesiones, igual al más grande y súbdito de nadie, ¿Por qué renunciaría a su libertad y su imperio, y se sometería al dominio y el control del otro poder? A esto la respuesta es obvia, aunque en el estado naturaleza un hombre tiene semejante derecho, su posibilidad de disfrutarlo es muy incierta y está constantemente expuesta a la invasión de otros, pues al ser todos los hombres tan reyes como él, todo individuo su igual, (...) lleva a querer dejar una condición que, por libre que sea, está llena de temores y peligros continuos" (Locke 2003: 92).

El pasaje del estado natural al civil se explica por medio de la noción de propiedad. Según el filósofo esto se debe a las propias limitaciones de la ley natural por cuanto que: a) no puede establecer un criterio común para dirimir todos los problemas entre los hombres por tanto que su obligatoriedad puede ser cuestionada; b) el estado natural no puede proveer un juez que haga respetar la ley establecida y c) cuando la sentencia es justa, no existe poder alguno que la haga respetar.

La humanidad a pesar de todos los beneficios que implica un estado de libertad tal como lo es el natural, sacrifica esa libertad por uno que otorgue mayor seguridad y estabilidad para desarrollar el trabajo y/o el apego a la propiedad. En Locke al igual que en Hobbes, los hombres no sólo garantizan su protección uniéndose a otros hombres, sino también sometiéndose a la autoridad de un poder civil. En resumidas cuentas hemos intentado brevemente resumir la postura de Hobbes con respecto al miedo en su obra póstuma el *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*; y como por medio de la manipulación de este sentimiento los hombres convienen coexistir en paz y armonía, sujetos a la autoridad de un Estado administrador. La tesis hobbesiana no sólo ha sido sometida al más detallado escrutinio por los pensadores modernos, sino que además se ha oscurecido el sentido de las contribuciones originales del autor según la perspectiva de cada uno de los intelectuales intervinientes. Por ese motivo, además de un análisis de texto de referencia, es conveniente discutir los aportes de otros autores (manteniendo la mayor claridad posible). La pregunta que inmediatamente surge es ¿Dónde se fundamenta el temor a ser expoliado?, ¿es el temor a ser dañado o es el orgullo el lazo que mantiene unida a la sociedad?

Según M. L. Lukac de Stier (1999: 212) Hobbes aclara que su noción de temor no se relaciona más que con el estado de naturaleza o guerra de todos contra todos; de esta manera, los hombres en su estado de naturaleza no obtienen ningún tipo de seguridad ya que éste atenta contra la propia supervivencia. La tranquilidad en esta fase de la convivencia se considera precaria en cuanto a que la paz sólo se hace posible por el uso de una continua hipótesis de conflicto. Ante la incertidumbre, los hombres recurren al acuerdo mutuo o a la conquista para conformar una sociedad que les permita resolver la angustia ante la incertidumbre en forma satisfactoria. Las pasiones que inclinan a la paz son el miedo a morir y la recompensa por el trabajo. A diferencia de Aristóteles, Hobbes no considera al ser humano como un animal político por naturaleza; en principio por los siguientes criterios:

1. Las criaturas irracionales carecen de pasión por la competencia y la guerra.
2. Las criaturas irracionales no tienen una noción acabada del bien común.
3. Su falta de razón no los impulsa a superarse y a competir con otros.
4. No se confunden por el arte de la retórica.
5. No distinguen entre injuria y daño por consecuente no se ofenden.
6. Los hombres se unen no por tendencia natural sino por el terror que provoca la pérdida de lo propio. Por tal motivo, si la sociabilidad es natural entre los animales, entre los hombres sólo se logra por medio de un convenio previo en respuesta al temor mutuo (Lukac de Stier 1999: 217).

Existe sobre Hobbes cierto consenso por el cual los hombres se unen por temor a la "guerra" o al conflicto derivado por la incompatibilidad de deseos. Como todos los hombres tienen derecho a todo, en resumen ninguno tiene un derecho práctico a nada. En su propia igualdad, desean y anhelan las mismas cosas convirtiéndose en enemigos. Para Stier, mientras no exista un poder que los atemorice seguirán en su proceso de guerra continúa. Ahora bien, si construimos una casa por medio del temor, pues entonces éste mismo estará presente en todas sus esferas y facetas. En el estado civil, aún cuando los hombres logran cierta estabilidad, el temor a la pérdida y aún la muerte violenta continúa presente aunque por otros medios (Pousadela 2000: 370-371). Asimismo, una de las lecturas sobre Hobbes, realizadas por Renato J. Ribeiro indicarían en el *Leviatán* una suerte de crítica indirecta y directa hacia el poder clerical,

temidos precisamente por ser los guardianes de las llaves del cielo y el infierno; aquellos únicos capaces de infligir el perdón y la absolución para disfrutar de una vida "eterna". Según Ribeiro los medievales no temían tanto a que no existiera la vida eterna, como a la idea de una condenación eterna (castigo). En este sentido, la tesis hobbesiana (por antonomasia anti-aristotélica) acerca del poder estatal se apoya en nuestra propia insociabilidad.

El impacto de semejante afirmación sugiere Ribeiro implica una invitación al lector a imaginar el texto, a la vez que en el capítulo IV lo excluye diplomáticamente. Algo similar, a la neurosis freudiana por la cual el paciente ve en cierta manera los hilos de su conducta, pero nunca llega a ser plenamente consciente de cuales son las causas que lo generan. Así también, Hobbes sugiere una paradoja que luego le cuesta resolver en torno al binomio sociabilidad / insociabilidad. En otras palabras, si el hombre recurre el poder civil (la sociabilidad) sólo por temor, se deduce que entonces el estado natural del hombre es la insociabilidad (Ribeiro 2000:15-22); en este punto el poder más efectivo no es el filo de la espada sino el poder de la religión; "si el gobernante que juzga de manera visible y a los ojos de todos puede infligir la muerte física, el clero blande la amenaza de la muerte eterna al mismo tiempo que nos hace ver anticipadamente una eternidad en el paraíso. Esta mezcla de promesa y amedrentamiento puede ser más eficaz que el instrumental desencantado con el que el poder lego intenta controlar las conductas" (Ribeiro 2000: 28). La idea en este autor, es que no se accede a la paz por la introducción de un elemento externo como el poder el Estado, sino por la propia disuasión (miedo) de perder lo que se tiene. En efecto, "lo que pretendí mostrar es que a fin de comprender tal procedimiento no es necesario introducir un elemento externo al orden jurídico, que sería la espada del Estado como garante del contrato que precisamente da nacimiento al mismo. Sin duda en el orden de las cosas, en la práctica o en el mundo de facto, es el afilado poder de la justicia y de la guerra el que conserva la paz. Pero en los fundamentación jurídica él no es posible, porque el Estado no existe, ni tampoco necesario" (Ribeiro 2000: 26).

No obstante, la función del Leviatán implica una paradoja de difícil solución. A saber, si el Estado se impone por medio del temor, ¿quién juzga al Estado? En su arquitectura, Hobbes pensó al Leviatán sin ninguna obligación hacia sus súbditos, ni a las leyes civiles. Pero el problema de esta postura, resalta Pousadela, es en la posición donde se sitúan las leyes. Si se colocan las leyes sobre un Estado, ello implica también poner sobre él a un juez, y así sucesivamente bajo el riesgo de disolver el poder del mismo en otro y así sucesivamente. La originalidad del pensamiento hobbesiano radica, entonces, en la idea que el poder el Estado estaría en sí mismo destinado a fracasar (Pousadela 2000: 375). Con respecto a nuestro tema de estudio en sí, es más que interesante el análisis que hacen de Hobbes, Claudia Hilb y Matías Sirczuk en cuanto a la relación entre la gloria como elemento de las acciones pasadas, la vanagloria comprendida como la escapatoria ante el peligro ante la inminente pérdida del honor, y el miedo propiamente dicho. "Si la gloria es la pasión que procede de nuestra imaginación -conforme con la experiencia- de nuestra superioridad sobre el prójimo, que da fundamento a nuestra aspiración de procurar mayor poder, la vanagloria es la imaginación sin fundamento, basada en ensoñaciones, de esta misma superioridad" (Hilb y Sirczuk 2007:16). Obsesionados por legitimar un constructo anclado en la imaginación individual, toda gloria es por sí misma también vanagloria. Los autores sostienen, la vida humana es como una carrera donde todos los participantes se esmeran por ser los primeros en llegar por medio de la búsqueda de poder y la supremacía. Pero ésta última raras veces puede ser asegurada, hecho por el cual se incrementa la competencia entre todos ellos.

Sin embargo, no hace falta mucho para discernir que no todos los hombres persiguen los mismos fines en sus vidas; hay quienes se entregan a los placeres sensuales y aquellos que buscan la gloria por otros canales como la formación o satisfacción intelectual. La desmedida necesidad de placeres hedonistas lleva al hombre hacia la estupidez a la vez que la gloria lo conduce hacia la curiosidad. La tesis central en Hilb y Sirczuk, de la lectura de los textos hobbesianos se orientan a demostrar que los hombres "hábiles, e inteligentes" tienden a la competencia y por lo tanto a la guerra mientras los "estúpidos" prefieren la paz (Hilb y Sirczuk 2007:23-24). Para los autores la tipología del hombre hobbesiano se distingue de la siguiente forma: a) *hombres temerosos*, interesados únicamente en su propia preservación, en ocasiones obligados a atacar para defenderse; b) *hombres vanagloriosos*, quienes sacrifican la gloria ante momentos en que peligra la propia vida; c1) *hombres vanagloriosos* basados en el conocimiento, generalmente impulsados por el reconocimiento de otros que buscan el origen de las causas y la explicación de los hechos. En estos hombres la necesidad de paz los obliga a subsumirse bajo el poder del Leviatán; en cambio c2) obedece a *hombres sabios* preocupados en la búsqueda de gloria por medio

del desarrollo del talento o el conocimiento; d) *hombres honrosos* que desean la muerte antes que el deshonor y por último e) *hombres irreductiblemente vanagloriosos* imposibles de ser sometidos al orden del Leviatán. De los tipos puros descritos, nos interesan de sobremanera los así llamados intelectuales o sabios en c1 y c2 respectivamente (Hilb y Sirczuk 2007: 50).

El miedo, en Hobbes, no es otra cosa que el temor hacia la muerte (pero no cualquier muerte sino a la violenta). La constante posibilidad de hacerse daño y darse muerte unos a otros, lleva a una situación de mucha angustia. Por ese motivo, los hombres no sólo entran en sociedad sino que anhelan la paz y la prosperidad. Como ya se ha señalado en varias ocasiones, la misma sociedad se constituye como tal en base al miedo o el sentimiento de pérdida; es el propio instinto de preservación. En este sentido, dos pulsiones entran en conflicto: vanidad y miedo. Más específicamente, "para que el miedo se imponga sobre la vanidad debe hacerse manifiesta la desigualdad de poder. O dicho a la inversa, sólo la desigualdad manifiesta de poder puede hacer triunfar el miedo sobre la vanagloria; y ésta desigualdad manifiesta no puede presentarse, en estado de naturaleza, sino en el momento mismo del combate" (Hilb y Sirczuk 2007: 30). Si el deseo trae consigo la idea de pérdida, es el miedo una reacción conservadora que reduce la tensión entre ambos elementos deseo/pérdida. Este dilema lleva a los autores a cuestionarse si es que realmente los hombres buscan poder para huir de la muerte, o mueren por su búsqueda de poder. En el primer caso primaría el deseo de auto-preservación (miedo), en los segundos el reconocimiento de superioridad frente a los demás.

El Hobbes de Leo Strauss

Ahora bien, detengámonos un segundo en el análisis que hace de Hobbes, Leo Strauss. Para este Scholar, existen diferentes contradicciones en la obra de Thomas Hobbes sobre todo de una postura a otra. Por lo tanto su estudio, puede dividirse en dos etapas: la primera se encuentra vinculado al análisis del joven Hobbes antes de sus incursiones en las Ciencias Exactas; la segunda, busca examinar la marcha hacia la emancipación de lo tradicional. Como es de común conocimiento, la filosofía política de Hobbes no sólo intento reflejar la civilización moderna sino además fue impulsor de otros intelectuales como Kant, Hegel y Rousseau entre otros. Sin embargo, a diferencia del resto de los autores críticos que han releído a Hobbes, Strauss sugiere que el principal motor de los deseos humanos no es el temor (aunque le reconoce gran impacto en la psicología mecanicista de Hobbes) sino la vanidad.

El apetito natural en relación a la naturaleza humana se explica en dos dimensiones: animal y humana. Como parte animal, el hombre posee un apetito que una vez saciado es satisfecho, pero además es el único que puede disponer de la razón y contraer insatisfacciones en forma premeditada anticipándose al suceso. Estos deseos y aversiones se articulan por medio del poder de la razón. En este sentido, L. Strauss advierte "ahora bien, el afán irracional de poder, apetito natural humano, tiene su fundamento en el placer que el hombre encuentra en la consideración de su propio poder, es decir, en la vanidad. El origen del apetito natural del hombre no es, por consiguiente, la percepción sino la vanidad" (Strauss 2006: 34). De ella incluso, se desprende el nombre de Leviatán (rey de los orgullosos). En la guerra de todos contra todos, no existe ningún deseo del aniquilamiento total sino la búsqueda de ser reconocido en su propia superioridad.

En efecto, el Hobbes de Strauss considera que el Estado es el único capaz (por sobre todos) de imponer orden y contener el orgullo de todos sus miembros. Esta interpretación sigue el lineamiento clásico de los otros críticos. Desde esta perspectiva, entonces, evitar la muerte (auto-preservación) es tomado como la tendencia a evitar ese estadio de placer que genera estar vivo y ser admirado. Si entendemos a la vida como bien "primordial" su contralor, la muerte se convertirá en un mal primordial. El disfrute del espíritu humano es ilimitado de no ser por las fronteras de la propia vida; es decir la presencia de la muerte (mal) es la única norma absoluta que los hombres obedecen naturalmente. El sentido de vivir, los objetivos del hombre y su deseo de felicidad se encuentran ligados a la propia muerte, sin ellas todas estas ilusiones perderían su razón de ser sobre todo si es violenta y anticipada. Es cierto, como señala, Strauss que uno puede elegir una muerte rápida ante un tormento lo cual evidentemente resulta la mejor opción; pero la muerte como mal supremo se refiere al deceso violento. Pues, "no es el conocimiento racional, y por tanto siempre incierto, de que la muerte es el mal máximo y supremo, sino el miedo a la muerte, esto es, la aversión emocional e inevitable, y por tanto necesaria y cierta, a la muerte, lo que constituye el origen de la ley y el Estado. Este miedo es un miedo recíproco, es decir, es el miedo que cada hombre tiene

respecto de cada uno de los demás como posible asesino suyo. Según Hobbes, es este miedo una muerte violenta, pre-racional en su origen pero racional en sus efectos, y no el principio racional de la autoconservación, el que constituye la raíz de todo el derecho" (Strauss 2006: 41-42).

En este sentido, Strauss está convencido que Hobbes reduce el apetito humano a la vanidad, sentimiento por el cual el hombre se esmera por superar a sus compañeros y experimentar en los otros esa superioridad; por esta vía se genera una especie de placer en sí mismo al poder subyugar y dominar al prójimo. Este deseo de dominación (de un hombre constantemente insatisfecho) es el principio de la felicidad. Es en parte cierto que existe en la vida de los profesionales la tendencia a superar a sus contendientes, y que en parte como la vida misma, ese proceso puede muy bien llamarse "carrera". El punto central en la tesis que aquí se discute, es hasta que punto el miedo o la vanidad infieren en la necesidad de ser feliz; entonces, Strauss hace mención a la intervención del principio de realidad. Los hombres y sus vanidades pueden vivir en sus mentes sin molestar a nadie; su superioridad es percibida por ellos en su mundo de ensueño pero tarde o temprano sienten la herida o la "resistencia del mundo real". Esta experiencia basada en el uso de la razón da origen al miedo, como forma anticipada de repetir esa nueva experiencia.

Esta secuencia de desgracias previstas puede derivar en un ataque preventivo. En el fondo, el argumento hobbesiano se esmera en demostrar que el temor (a la muerte violenta) es una derivada del "desaire a ser rechazado" y con ese rechazo terminar bruscamente con el mundo imaginario "en donde todo lo puedo". Esta herida exige su venganza sin necesidad de preocuparse por la autoconservación. "Desde el comienzo del conflicto, los dos contendientes, sin darse cuenta de ello ni preverlo, han abandonado completamente el mundo imaginario. En algún momento del conflicto, una herida real o más, precisamente, un dolor físico, hace surgir un miedo por la vida. El miedo modera la ira, coloca el sentimiento de ser desairado en el trasfondo, y transforma el deseo de venganza de odio. El objetivo del que odia ya no es más el triunfo sobre el enemigo, sino su muerte" (Strauss 2006: 45).

Por último, considera Strauss, los intelectuales (hombres de ciencia) temen al prejuicio como los "caballeros" temen a una muerte brusca e injusta. La vanidad actúa en esta dimensión como la incapacidad última de aprender llevando al hombre hacia la superstición y la injusticia. La supremacía mental por la cual se proclama la inteligencia de uno sobre otros no es otra cosa que la propia vanidad o sentimiento de orgullo dando por sentado que ninguno ha alcanzado un grado tal de entendimiento superior al que él ha alcanzado. Influenciado filosóficamente por el aristotelismo, la retórica, la concepción del honor aristocrático en B. Castiglione y la historia de Tucídides que el mismo Hobbes tradujo al inglés, es claro para nosotros como el filósofo inglés relaciona el honor con la virtud heroica de la vieja aristocracia mientras asume que la honestidad es propia de las clases plebeyas. En consecuencia, en Hobbes la guerra y el honor se encuentran erróneamente unidos. No obstante, en el curso de sus meditaciones el autor parece distanciarse de esta clase de ideas, y acercarse a una sublimación burguesa del honor aristocrático. En consecuencia, escribe L. Strauss "el honor de un hombre es, de acuerdo con la definición de Hobbes, el reconocimiento por parte de los demás de su superioridad con respecto a ellos. Por lo tanto, aquellos signos en virtud de los cuales un hombre reconoce a otro un poder o exceso sobre su competidor son honorables. En particular, todas las emociones o acciones que surgen de la conciencia de la superioridad son honorables. Esta conciencia es llamada gloria u orgullo" (Strauss 2006: 83).

Desde lo político, si los hombres se esmeran por superarse entonces la mejor forma de gobierno del Estado es la Monarquía Absoluta, ya que por hereditaria es ajena (o pretende serlo) a la continúa idea de usurpación de los grupos que pugnen por el poder. Asimismo, Hobbes introduce la interpretación de la historia (historiografía) como una herramienta indispensable para alcanzar la verdad; si la filosofía se encargara de los hechos universales, la historia hace lo propio en el mundo de lo concreto. Por otro lado e influido por la tradición retórica, si la aristocracia monárquica piensa su estar en este mundo por medio de la "gloria y el honor" que más cerca de la historia y la memoria se encuentra Hobbes para explicar el comportamiento humano. En efecto, los hombres apelan a la historia para vanagloriarse y recordar sus triunfos, para ser ensalzados y alabados.

En resumidas cuentas, la interpretación straussiana de Hobbes sugiere un hombre cuya conducta es movida por los hilos de la vanidad y el orgullo en vez del miedo a ser castigado. Si bien, el filósofo alemán coincide en que el miedo es un aspecto regulador en la vida de los hombres en sociedad, no es el criterio fundante o mejor dicho fundador. Los hombres, en este punto, desean ser admirados y al

hacerlo sienten un placer inconfesable. El miedo (a la muerte brusca) es en realidad la amenaza que sugiere un corte brusco con el deseo de ser admirado. Por consiguiente, la filosofía política de Hobbes se asienta sobre las bases del orgullo y la vanidad y sobre ellos se construye; para ser más exactos, el proceso por el cual se construye su modelo va desde "el movimiento desde el honor como principio hacia el miedo a la muerte violenta como principio" (Strauss 2006: 179). Por último, si admitimos que la vanidad es el origen propio de todo mal que ciega y encandila el alma de los hombres, entonces el miedo trabaja como principio rector de toda conducta por el cual los hombres limitan esas pasiones y se entregan a la obediencia. Sin embargo, Hobbes introduce un elemento hasta antes desconocido por sus predecesores, el miedo surge del hombre en soledad mientras la vanidad adquiere una naturaleza social. En este sentido, la vanidad se vincula a lo público (reconocimiento) mientras el miedo se asienta en el seno de su debilidad individual y personal.

Spinoza y la potencia

Al igual que T. Hobbes, Spinoza considera que las pasiones humanas (sus *conatus*) se encuentran ligados a dos sentimientos básicos, el miedo y la esperanza. Por medio de la esperanza, el sujeto escogerá "de los bienes" que ofrece el mundo, el mejor mientras el miedo lo guiará a elegir el peor de los males. No obstante, a diferencia del filósofo británico, Spinoza sugiere que no es someterse al poder estatal una forma de renuncia a la propia libertad sino todo lo contrario, la manera más genuina de encontrarla. En este sentido, el lector se preguntará ¿Cuál es el fundamento y la prueba del argumento spinoziano?

El texto de referencia comienza con una ligera crítica a la posición de los intelectuales de la época por los afectos, quienes los consideraban meros vicios que nublaban la razón. Spinoza afirma que lejos de eso, las emociones son la base ontológica de la conducta humana y la organización política del estado. El fin último del estado, en esto Spinoza coincide con Hobbes, es proveer seguridad a sus súbditos. El hombre movido por sus intereses quiere que su prójimo se comporte según propios deseos mientras que el prójimo desea seguir su propia voluntad. Al binomio deseo / otro, se le añade el hecho que cada uno persigue un espíritu competitivo cuya meta es "aplantar al otro" en vez de adquirir beneficios. Esta realidad que es parte de la naturaleza humana sólo puede ser refrenada por el "Estado", al cual Hobbes ha llamado El Leviatán (Spinoza lo llama *imperium* o poder público). Pero Spinoza se aparta de éste y confiere al estado un papel menos coercitivo. Dice en el capítulo IV, textualmente, Spinoza "como los hombres, según hemos dicho, dejan guiar más por los afectos que por la razón, resulta que si los hombres quieren realmente concordar y poseer de algún modo un alma común, no lo harán mediante un precepto sino más bien en virtud de un sentimiento común como la esperanza, el temor o el deseo de tomar venganza por algún daño sufrido. Como por otra parte todos los hombres temen a la soledad, porque ninguno de ellos tiene en la soledad fuerza para defenderse o procurarse las cosas necesarias a la vida, resulta que los hombres tienen una apetencia natural por el estado civil y en consecuencia, nunca se puede hacer que ese estado quede disuelto del todo" (Spinoza 2005: 65). En efecto, los hombres no pierden sus derechos por someterse a otro porque se regocijan en el ejercicio de su libertad. Únicamente, cuando los hombres en la organización que sea renuncian a su libertad es que emergen el sometimiento y la coacción en el sentido hobbesiano. La pregunta aquí es ¿Por qué el hombre renunciaría a su libertad?, y la respuesta: por miedo o esperanzas. A diferencia de Hobbes para quien el miedo es el fundador del Estado y en consecuencia es un agente que permite la supervivencia (evitando la guerra de todos contra todos), en Spinoza el papel del miedo es primordial para comprender la manipulación política y el sometimiento. El hombre inspirado por el temor o la esperanza pierde el control de sí.

Todos los seres poseen una potencia que no es otra cosa que la prueba misma de la eternidad de Dios quien a su vez se conforma como la potencia máxima. Guiado por la razón o por el deseo, el hombre -que además es imperfecto- no hace absolutamente nada contrario a la naturaleza pero el ejemplo de aquellos que se alejan de la razón con actos insensatos es la prueba suficiente que la mayoría de los hombres son guiados por sus afectos. Pero a diferencia del orden natural, éste tiene una voluntad por la libertad. Nuestra construcción de lo malo se constituye por todo aquello que afecta nuestros intereses (razón) pero que en nuestra ignorancia desconocemos (principio de la tesis de la monada). Los hombres que asociados entre sí adquieren una potencia mayor y concuerdan vivir bajo una ley común obtienen mayor seguridad. "El estatuto civil" nace del derecho de la ciudad en donde el poder yace en pocas manos, si el poder residiera en todas se autodestruiría la esfera pública y se retornaría a un estado de

naturaleza. Los hombres en ese estado son "naturalmente" enemigos. Esto no es muy disímil de lo que proponía Hobbes, pero Spinoza lo ve desde otra perspectiva. En el estado de vida civil todos son condicionados por similares miedos y esperanzas. En la medida en que cada ciudad establezca lazos de cooperación con otras mayores serán su potencia (derecho) y su seguridad frente al ataque extranjero. Asimismo, cuantos mayores temores albergue una ciudad menor será la capacidad del hombre para ejercer su libertad. Precisamente, en este punto Spinoza se encuentra ligado más a los existencialistas modernos como E. Fromm (1989) o M. Heidegger (1997) que al mismo Hobbes (Espinoza-Rubio 2007).

El tratado de Spinoza ha sido un clásico revivido y releído desde su fecha de autoría en todos los tiempos. Lejos de ser un antagonista del pensamiento Hobbesiano como muchos autores han establecido, Spinoza no sólo está en su base teórica muy cerca de Hobbes sino que además como ha concordado el profesor Funes (en su prólogo) se encuentra conexas al N. Machiavello de quien pocos logros se le han reconocido (Funes 2005). Ahora bien, la libertad es el elemento que distancia realmente a Spinoza de Hobbes y que crea un puente entre el tratado político y el existencialismo alemán. Sin miedo a equivocarnos, podemos sugerir en Spinoza un pensador pre-existencialista. En Hobbes como en Aristóteles el ejercicio de la libertad puede (en ocasiones) ser contraproducente para el Estado y para la ley civil mientras que en Spinoza, la libertad se configura como el centro mismo del estado de derecho.

En los capítulos posteriores dedicados a las formas de gobierno, Spinoza sugiere que el hombre no sólo busca la utilidad para sí sino también intenta establecer el dominio sobre otros. Así, a quien se le diese la facultad de mandar no verá en otro comandante a un enemigo sino a un aliado, mientras es de sus propios súbditos que deberá cuidarse. En este contexto, el filósofo holandés acepta que "los ciudadanos" con mayor poder y riquezas tienen más posibilidades estar seguros y en consecuencia sentir menos temor, debido a que es la misma riqueza aquella que los protege del sentimiento de impotencia. En palabras del propio autor, "es indudable que los ciudadanos son tanto más poderosos y, por consiguiente, tanto más dueños de sí mismos, cuanto más grandes son las ciudades en las que viven y mejor fortificadas son sus villas. Cuanto más segura es su habitación, tanto mejor pueden preservar su libertad contra los enemigos exteriores y tanto menos temerán al enemigo interior. También es cierto que los hombres velan mejor por su seguridad como más poderosas son sus riquezas" (Spinoza 2005: 82).

El absolutismo spinoziano, en tratamiento aquí, no es al absolutismo de pocos sino la sumatoria de las voluntades individuales todas, que convergen en la pluralidad de pensamiento. Los miedos y las esperanzas comunes lejos de ser funcionales, oprimen el ejercicio de la libertad. En este sentido nietzscheano, también cabe agregar que la "esperanza" se asemeja más a un aspecto negativo que positivo en la vida del hombre. La mirada que apunta a Hobbes y Nietzsche como los pensadores del absolutismo es tan infundada como la que sostiene a Spinoza como el precursor del pensamiento liberal. La cuestión de análisis principal que subyace aquí no es otra la posición intelectual de un Spinoza contrario a la lógica mecanicista de su época. En este contexto, Spinoza demuestra convincentemente por medio de su desarrollo que lejos de ser racional el hombre se constituye como un ser constituido emocionalmente.

El miedo a la libertad en E. Fromm

No existe en la historia humana una época tan proclive al temor, la angustia y la renuncia a la libertad como la moderna. La batería de miedos en la cual se encuentra envuelta la sociedad post-industrial con respecto al "terrorismo", "al calentamiento global", a la mutación genética de nuevos virus o a "los desastres naturales" se presenta como un terreno fértil a la indagación y a la auto-reflexión. En ese contexto, es más que pertinente traer a colación uno de los libros más importantes que se hayan escrito en materia política con respecto al *Miedo a la libertad*. Tal vez, la tendencia moderna a reseñar libros recién publicados evita la re-lectura de un clásico de esta envergadura. Su posición con respecto a la solidaridad moral y al adoctrinamiento político no sólo resiste la prueba del tiempo, sino que además amerita ser reseñada a la luz de nuestra convulsionada forma de vivir. Es cierto que Erich Fromm no vivió los acontecimientos que el 11 de Septiembre de 2001 cambiarían la forma de concebir la geopolítica, pero sus ideas son ilustrativas incluso para analizar esos hechos.

Alternando la tesis de la lucha de clases y el devenir histórico marxiano con las contribuciones del psicoanálisis, el autor se encuentra decidido a comprender las causas y consecuencias del auge del

Fascismo en Europa a mediados del siglo XX. Ese es el principio introductorio por el cual en su introducción señala "hemos debido reconocer que millones de personas, en Alemania, estaban tan ansiosas de entregar su libertad como sus padres lo estuvieron de combatir por ella" (Fromm 2005: 27). Partiendo desde una premisa propia del pragmatismo inglés por la cual las tendencias autoritarias no se constituyen como fuerzas ajenas a la voluntad del Estado sino que son la base del Estado-Moderno; en esta construcción convergen las propias actitudes y la devoción a un líder único. En consecuencia, la renuncia a la libertad se explica por medio de dos factores, el *ansia de sumisión* y el *apetito de poder*. Sin embargo, Fromm reconoce que estas tendencias no son características exclusivas de los totalitarismos sino que también se encuentran presentes en las democracias e incluso en la ley del "libre mercado estadounidense".

Si partimos de la base, que los postulados hobbesianos sobre el estado hubieren sido suficientes para explicar la propensión del hombre al mal, no hubiéramos sido testigos de los atroces crímenes que se produjeron durante la segunda guerra mundial contra la población civil. Si el hombre entra en un estado de civilidad para evitar "la guerra de todos contra todos", ¿cómo se explica el auge del fascismo precisamente nacido de ese estado de civilización? Esta pregunta es central para entender el resto del argumento de Fromm contra Hobbes y la posterior introducción de Freud en la discusión. La irracionalidad y el inconsciente individual tan de moda en los círculos psicoanalíticos le llegan a Fromm como anillo al dedo en la explicación de su interrogación previa.

A grandes rasgos según Freud, el hombre en cuanto fundamentalmente malo, debe ser domesticado en su naturaleza e instintos. La represión de los factores filogenéticos e impulsos son sublimados en forma de cultura. A mayor presión sobre el individuo mayor civilización y neurosis (malestar). Sin embargo, su carácter estático requiere de una revisión previa. Desde esta perspectiva, Fromm sugiere comprender las necesidades del hombre como socialmente dadas: "las inclinaciones humanas más bellas, así como las más repugnantes, no forman parte de una naturaleza humana fija y biológicamente dada, sino que resultan del proceso social que crea al hombre. En otras palabras, la sociedad no ejerce solamente una función de represión -aunque no deja de tenerla-, sino que posee también una función creadora" (Fromm 2005: 33).

El hombre se integra con otros por medio de la imposición de rol y la división del trabajo. Todo nacimiento y posterior evolución se encuentra condicionado a la imposición cultural y a las normas de la sociedad en la cual está inserto (soledad moral). El grado de su integración es fundamental para comprender la salud mental. El mayor temor en el hombre es el aislamiento. Hablamos de un sentimiento de horror a la soledad. No obstante, Fromm le atribuye erróneamente a esta necesidad la categoría de "ley"; he aquí el error capital que luego discutiremos en la obra del nuestro autor. La tesis central de Fromm es que "el hombre, cuanto más gana en libertad, en el sentido de su emergencia de la primitiva unidad indistinta con los demás y la naturaleza, y cuanto más se transforma en individuo, tanto más se ve en la disyuntiva de unirse al mundo en la espontaneidad del amor y del trabajo creador o bien de buscar forma de seguridad que acuda a vínculos tales que destruirán su libertad y la integridad de su yo individual" (Fromm 2005: 42).

A medida que el niño comienza a cortar los vínculos primarios, mayor es su propensión a la autonomía e independencia. A esto se lo conoce como proceso de individuación. Pero también es necesario notar que a medida el sujeto evoluciona crece el sentimiento de ser-individual, y en consecuencia mayor es la tendencia a la soledad. Si una vez rotos los vínculos primarios que daban seguridad, el sujeto no puede resolver los problemas que acarrea el abandono del útero materno, caerá en una necesidad de sumisión caracterizada por un constante sentimiento de inseguridad y hostilidad. Por medio de la sumisión el sujeto intenta evitar la angustia a ser excluido. Al respecto Fromm aclara "la individuación es un proceso que implica el crecimiento de la fuerza y de la integración de la personalidad individual, pero es al mismo tiempo un proceso en el cual se pierde la original identidad con los otros y por el que el niño se separa de los demás. La creciente separación puede desembocar en un aislamiento que posea el carácter de completa desolación y origine angustia e inseguridad intensas, o bien puede dar lugar a una nueva especie de intimidad y de solidaridad con los otros" (Fromm 2005: 49).

En perspectiva, a diferencia de Hobbes y más en concordancia con Spinoza, Fromm estudia "un miedo" que se torna asfixiante para la libertad del hombre político. El autoritarismo tiene un fundamento en el miedo a ser libre, a ejercer la libertad y la angustia que deriva luego de la indecisión. Con un análisis convincente de los regímenes totalitarios fascistas pero también capitalistas, Fromm abre la puerta para

una nueva interpretación. El hombre se debate sobre dos tendencias, una al amor a la vida y la otra a la destrucción (necrofilia). Si bien el autor sigue -en parte- la perspectiva hobbesiana sobre "la guerra de todos contra todos" introduce nuevos elementos en el análisis como la angustia ante la predestinación que conlleva la idea de un sobre-excitación y constante movimiento propio del calvinismo y el luteranismo en el sentido weberiano. Esta tendencia es la base psico-social para el advenimiento del capitalismo moderno. El autor ve en el mito judeo-cristiano de Adán y Eva el símbolo fundador de la libertad y la angustia que por medio del pecado significa para el hombre verse a merced de las fuerzas naturales. Misma inferencia hace Fromm sobre el pasaje de la edad media, en donde la religión acaparaba para sí todas las funciones y privilegios del Estado, hacia el renacimiento y luego a la modernidad en donde "la muerte de Dios" le puso fin a la seguridad propia del hombre. La sociedad medieval, en comparación con la moderna, se caracteriza por una falta sustancial de libertad. Un artesano nacido en esta época no aspiraba a desplazarse grandes distancias lejos de su lugar de nacimiento, siquiera a cambiar de profesión y/o de residencia, mucho menos cambiar de "clase social". El rol adscripto que se le asignaba al europeo medieval era inamovible. Lejos de ser una edad oscura para el hombre, su arraigo a la tierra lo mantenía seguro de sí y de sus seres queridos. El renacimiento y luego la modernidad no sólo cambiaron para siempre las estructuras elementales y los lazos sociales medievales, sino que pusieron al hombre en una situación de libertad pero a la vez de considerable vulnerabilidad.

"El renacimiento fue la cultura de una clase rica y poderosa, colocada sobre la cresta de una ola levantada por la tormenta de nuevas fuerzas económicas. Las masas que no participaban del poder y la riqueza del grupo gobernante perdieron la seguridad que les otorgaba su estado anterior y se volvieron un conjunto informe -objetos de lisonjas o de amenazas- pero siempre víctimas de las manipulaciones y la explotación de los detentadores del poder" (Fromm 2005: 64). La angustia, en este contexto, es una variable subordinada al ejercicio de la propia libertad. Del desamparo que implica valerse por los propios medios. Desde esta perspectiva, el hombre adquiere la necesidad de someter al prójimo, y éste de renunciar a su libertad para ganar mayor seguridad. Básicamente, este ha sido el eje teórico que se encuentra a lo largo de todo el desarrollo del texto, incluyendo a la cultura de consumo capitalista estadounidense, a veces tomada como exponente de libertad. Fromm, en este sentido, se presenta sumamente crítico con respecto a la enajenación de la cultura consumista americana.

No obstante, una de las limitaciones en el trabajo de referencia es el énfasis puesto en ciertos "impulsos espontáneos" hacia el amor, la libertad y el bienestar que se dan sin una explicación previa de cómo o porqué. Esta idea biologicista o de una segunda naturaleza social sugiere ingenuamente que a diferencia del hombre hobbesiano, existe una "tendencia general al crecimiento" la cual a su vez genera impulsos orientados "al deseo de libertad", en contraposición con cierto "odio a la opresión" por parte de las personas; en este sentido y como afirma E. Rubio parece algo complicado atribuirle valores morales a la biología misma (Espinosa-Rubio 2007: 54). Segundo, las construcciones sobre la edad media y el exceso de religiosidad como forma institucional de regular la vida social parece algo objetable. Si bien Fromm recurre a las obras de Burckhardt para validar su hipótesis sobre el papel de la religión en el mundo medieval, existe una gran cantidad de obras en la literatura especializada que Fromm no cita y que precisamente cuestionan la validez de tal supuesto. El hombre medieval no parecía ser tan religioso como lo presenta nuestro autor; en parte su conocimiento sobre la Edad Media es algo sesgado (Guinzburg 1994); asimismo y quizás por la influencia durkheimiana, asumir *in facto esse* que la modernidad es una era en donde la religión se encuentra en declive (secularización) es otro error metodológico serio (Frigerio 1995; Mardones 1995; Soneira 1996; Spadafora 1996; Velasco 1998; Aronson y Weisz 2005; Korstanje 2007).

En este sentido, se puede criticar a Fromm por los mismos motivos que a Durkheim, ambos consideran a la religión como una institución social inherente a las organizaciones primitivas, a medida que surge una división del trabajo o una individuación psicológica menor es el apego del hombre hacia ella. Claro que Fromm supera, en parte el argumento de Durkheim, estableciendo que el hombre en su indefinición puede -y de hecho lo hace- retornar bajo su protección (dialéctica). Si seguimos este razonamiento, ello explicaría el auge y caída del Tercer Reich alemán, la las revoluciones de los Ayatollah en Irán, y el surgimiento del fundamentalismo musulmán y protestante en los albores del siglo XXI (González-Carvajal 2003: 76-78). Sin embargo y a pesar de sus limitaciones, Fromm es y será, claro está, un referente indiscutido de la psicología social y política a la vez que sus contribuciones en la materia se presentan como esclarecedoras y pertinentes. Las contribuciones de nuestro filósofo nos llevan a cuestionar los alcances que tienen la democracia y la religión en los conflictos armados que azotan desde hace varios

años a medio oriente.

Chomsky y el temor a la democracia

En el trabajo titulado *El miedo a la democracia*, N. Chomsky despliega todo su genio creativo al examinar la influencia del miedo dentro de la sociedad estadounidense en el periodo de post-guerra, también conocido como "guerra fría" en la cual Estados Unidos en Occidente y Rusia en Oriente se debatían en crear un círculo hegemónico inventando amenazas y riesgos inexistentes. Este proceso que ha sido analizado por diversos politólogos se ha caracterizado por una constante lucha agonal simbólica entre estas dos superpotencias. En ese contexto, Chomsky se predispone a estudiar el papel de los Estados Unidos en los asuntos geopolíticos mundiales luego de la caída soviética. Un objetivo de tamaña envergadura sugiere que "dentro del orden mundial en evolución, la ventaja comparativa de los Estados Unidos reside en la fuerza militar, en la cual no tiene rival. La diplomacia y el derecho internacional han sido siempre considerados como un molesto estorbo, a menos que puedan utilizarse para tener ventaja sobre un enemigo. Todo jugador activo en los asuntos mundiales afirma pretender solo la paz y preferir las negociaciones a la violencia y la fuerza, incluso Hitler. Pero, cuando se retira el velo, vemos habitualmente que la diplomacia es entendida como un disfraz para el imperio de la fuerza" (Chomsky 1992: 14).

El miedo a la democracia, en consonancia al celebre *Miedo a la libertad* de Fromm, simboliza la tendencia de ciertos intelectuales a respaldar el control estatal americano sobre el libre pensamiento. Una sociedad democrática debe caracterizarse por la pluralidad de ideas con respecto a las políticas en temas públicos. En contradicción con ello, luego de la caída de la URSS, los Estados Unidos de América se han visto envueltos en una serie de intervenciones exteriores militares en Centroamérica y Medio Oriente y anulado en lo interno la capacidad autocrítica de ciertas voces. El tema principal del trabajo, es la interesante relación en toda estructura política entre control y libertad. Chomsky, en uno de sus capítulos introductorios, sugiere que los discursos hegemónicos tienden a demonizar "al otro" el cual por medio de diferentes artulugios intentará destruir la paz y los intereses de nuestra propia comunidad. La línea discursiva apunta a controlar a la población interna por medio de la creación de un enemigo externo. En palabras del propio autor "el problema no es nuevo, aunque ahora se presenta con mayor gravedad. Los temores de la paz han suscitado intranquilidad y ansiedad desde los primeros tiempos de la guerra fría" (Chomsky 1992: 126). Una lectura alternativa sugiere que las incongruencias internas en lo económico se resuelven por medio de la articulación de mecanismos ideológicos cuyo fin es engendrar temor. Al igual que Spinoza y Hobbes, en Chomsky figuras como el temor y la maldad sugieren un vehículo hacia adoctrinamiento y la sumisión.

El 11 de Septiembre y el abuso del mal

Escribe el periodista Ahmed Rashid: "El 11 de Septiembre de 2001, el mundo dejó de ser el mismo cuando Afganistán se mostró ante él de una manera brutal y trágica. Los diecinueve terroristas suicidas que secuestraron cuatro aviones, y luego se lanzaron contra las Torres Gemelas del World Trade Center, en Nueva York, y contra el Pentágono, en Washington, pertenecían a la organización Al Qaeda, dirigida por Osama Bin Laden (...) su objetivo era golpear tres cosas a la vez: el mundo heredero de la guerra fría, el punto neurálgico de la globalización y los supuestos esfuerzos por hacer de la tierra un lugar más seguro y mejor" (Rashid 2002: 13).

Enraizado en la creencia que el mal puede ser abordado metafísicamente por la filosofía, Richard Bernstein se encontraba terminando su trabajo de revisión sobre los hechos que marcaron a fuego la historia del siglo XX cuando lo sorprendió de repente, el 11 de Septiembre y el ataque a las Torres Gemelas. En ese momento, nuestro autor se encontró en un dilema de difícil solución, dejar las cosas como estaban o incluir los hechos en su nuevo trabajo. Finalmente decidió por finalizar su trabajo, publicarlo y luego comenzar un nuevo proyecto. Desde ese entonces, la manipulación ideológica del mal se transformó en una de sus máximas prioridades y obsesiones. En este contexto, hemos dado con *El abuso del mal*, uno de los mejores libros que indagan filosóficamente en la relación entre política y religión.

Las contribuciones de Bernstein focalizan en como convergen en un mismo escenario el patriotismo y las creencias religiosas. Si partimos de la base que Dios es una entidad todopoderosa, la cuestión de la creación y posterior rebelión de Lucifer, su ángel mas amado, permanece en la sombras para una gran cantidad de filósofos y teólogos medievales. Para algunos, este hecho marcará la propia inexistencia de Dios mientras que para otros simplemente un punto que demuestra su vulnerabilidad. Entonces no parecería extraño observar que la corrupción de las instituciones se da cuando las metas sobrepasan las capacidades éticas que impone la sociedad; cuando el objetivo se hace más importante que los pasos a seguir, eso debilita la capacidad de la sociedad para hacer frente a los totalitarismos.

Desde dicha perspectiva, Bernstein toma las contribuciones de H. Arendt con respecto a la construcción del mal y su relación con el holocausto sucedido en Auschwitz. Definiendo previamente al mal como *toda intención de trivializar la esencia humana*, Bernstein asegura que una de las estrategias de los regímenes totalitarios consiste en monopolizar y manipular todo lo que en esta vida es espontáneo. Siguiendo este argumento, los grupos en el poder intentan imponer una lógica bipolar que construye dos realidades, rompiendo las posibilidades de toda negociación. El juicio a A. Eichmann no sólo nos recuerda hasta que punto gente ordinaria como nosotros puede cometer crímenes horribles, sino además enfatiza en la importancia de la responsabilidad en el seguimiento de las instrucciones. Claro ésta, la historia del siglo XX está plagada de crímenes masivos y actos genocidas, pero aparentemente no fue hasta después del atentado del 11 de Septiembre que Osama Bin Laden y Sadam Hussein personificaron ellos mismos la verdadera cara del mal.

Sin embargo, las cosas no siempre son como parecen. Influenciado notablemente por el pragmatismo de W. James, Bernstein examina como los grupos que llegan al poder político tienden no sólo a manipular la misma política en su beneficio sino también los valores morales y religiosos. Conforme a dichos intereses, no nos encontramos frente a un "choque de civilizaciones" como afirmaba Huntington sino frente a un choque "de mentalidades". El pragmatismo -surgido como corriente crítica en reacción a la guerra civil estadounidense- se ha constituido como un arma de resistencia frente al avance de los totalitarismos. Gran parte de la academia debe una inmensa gratitud a las contribuciones del pragmatismo en cuestiones culturales y políticas. Desde esta perspectiva, ésta escuela filosófica no sólo criticó acertadamente la forma escolástica imperante en la filosofía de la época sino que desafió la hegemonía del mercado y de la Iglesia. El mundo que nos rodea, se encuentra librado a un sinnúmero de contingencias, en donde se alternan hechos que nos provocan placer y displacer. El miedo se combina con la esperanza mientras que la suerte con la adversidad. La democracia no es diferente a otros regímenes con la excepción de que permite una mayor pluralidad de pensamiento.

En los diferentes capítulos del libro, Bernstein discute la manera en que la corrupción aún dentro de los sistemas democráticos puede ser manipulada y transformada en una construcción de expansión ideológica. El voto universal, no es prerrequisito suficiente para afirmar que un país es democrático o no; lo que constituye el eje central de la misma es la capacidad de dialogar e intercambiar posiciones. Una de las características de las mentalidades dogmáticas que intentan imponer su forma de pensar versa en la idea que Dios apoya su causa y a través de esta incuestionable legitimidad construyen un eje discursivo sobre el otro dependiendo de sus intereses. Así, nacen en nuestro mundo moderno la idea del mal caracterizado por la religión islámica en contraposición a un supuesto occidente que se reivindica como el brazo armado del bien y que se cree en el deber moral de enfrentar-se con ese otro diferente. Paradójicamente, la administración Bush a medida que intenta expandir su democracia fundamenta las bases para la imposición de una oligarquía autoritaria e irracional.

Lejos de lo que piensa el imaginario social, el fundamentalismo no es una construcción puramente del Islam, sino que se remonta a la doctrina puritana-protestante del siglo XIX. Bernstein revisa cuidadosamente como los diferentes movimientos protestantes dentro de los Estados Unidos con fuertes reminiscencias milenaristas chocaron con ciertas ideas darwinistas acerca de la creación del mundo. Las tesis de la evolución, ampliamente en contra del paradigma creacionista, no sólo desafiaban las propias creencias de los pietistas sino que aceptaron ciertos mecanismos reaccionarios. De esta manera, en 1910 los hermanos Milton y Lyman Stewart lanzaron una cantidad de folletos que predicaban la necesidad de volver a "los fundamentos" de la fe cristiana. Estos panfletos fueron distribuidos rápidamente por todos los círculos protestantes reivindicando la resurrección de Cristo y la virginidad de su madre, María. Un par de años más tarde, otros milenaristas como Curtis Lee-Lewis, un anabaptista editor de un periódico, se manifestaba comprometido en la lucha contra las fuerzas del mal que pretendían tergiversar el mensaje

divino.

La búsqueda que pretendía la reforma, se ha enraizado en el corazón de los Estados Unidos y ha llegado a los círculos más íntimos del presidente G. W. Bush. Esta especie de absolutismo no surge de la religión ni de la política, pero las utiliza, las corrompe y las presenta como instrumentos que "dignifican" sus intereses. En lo personal, el trabajo de Bernstein explora como la tergiversación y la petrificación de ciertos valores religiosos son funcionales para generar mayor legitimidad en un momento de la historia humana caracterizada por la incertidumbre y el temor. En efecto, los hombres son más proclives a la sumisión voluntaria cuando experimentan procesos de miedo, ansiedad e indecisión. Dentro de tal contexto, existe una tendencia inevitable dentro de las democracias occidentales al autoritarismo en cuyo caso la ciudadanía debería mantenerse expectante y en alerta.

Comenzar una guerra es un atentado a la dignidad humana y una forma de generar temor en la ciudadanía nos recuerdan John Holloway y Eloísa Peláez (2002), pero esto dista mucho de ser una frase armada, sino una interesante tesis en el sentido marxiano clásico de la "lucha de clases". En el mercado, dos empresas no son competidoras directas entre sí sino más bien para adoctrinar internamente a sus miembros y dirigir sus esfuerzos a la propia acumulación capitalista. Al respecto los autores afirman "en una guerra los estados luchan por intereses particulares, exactamente como lo hacen las empresas en la competencia. Sin embargo el resultado más importante no es la victoria de una empresa u otra, de un estado u otro, sino la re-estructuración de las relaciones sociales que se impone a través de la competencia o de la guerra, a espaldas de los actores ...es la guerra la que conduce a una destrucción masiva del capital constante, a un aumento brutal de la tasa de plusvalía, a un disciplinamiento general de toda la sociedad y al refuerzo de todos los valores de hombría, disciplina y nacionalismo que son esenciales para el mantenimiento del orden capitalista" (Holloway y Peláez 2002: 162).

Cualquiera sea el resultado, lo que subyace en el mercado no es la competencia directa, sino la propia reestructuración de la empresa en vistas a la posibilidad de acumular mayor volumen de capital. "Churchill quería vencer a Hitler pero no fue por el estado de bienestar de la posguerra por lo que estaba luchando. Después de todas las guerras, los hombres armados preguntan horrorizados, ¿fue por eso que peleamos? Y claro que no fue por eso, porque el resultado de las guerras no depende de las armas y las bombas. Depende de procesos mucho más profundos, de los cuales nosotros y nuestro grito somos parte activa" (Holloway y Peláez 2002:165).

En este sentido, los autores sostienen que -desde una perspectiva superficial- en una guerra existen dos ejércitos o bandos enfrentados, sin embargo si nos adentramos profundamente en el análisis, nos daremos cuenta que se trata de un conflicto que tiene como objetivo re posicionar el papel hegemónico de los Estados-nación y en consecuencia del capital en contra de la gente. Todo Estado que se precie de tal experimenta una serie de subversiones internas que intentan desestabilizar la estructura capitalista. Esta supuesta guerra contra el "terrorismo" es un intento de los Estados por imponer el orden institucional en forma interna, dirigir las solidaridades individuales hacia "el sentimiento nacional" y en contra de un "enemigo externo" a la vez que consolida económicamente la reproducción capitalista. Una de las tantas formas de insubordinación que los Estados occidentales no han podido controlar en épocas de paz, ha sido la migración ilegal, precisamente atraída por los grandes aglomerados de capital, la migración ilegal se ha transformado recientemente en prioridad de los Estados desarrollados bajo pretexto de promover la seguridad interna.

Conclusión

En parte, toda organización política despliega un lazo de solidaridad interna que la mantiene unida creando en el imaginario una imagen de lo que corresponde. En ese proceso, el miedo se constituye como un elemento vital ya que como ha estudiado Hobbes y Spinoza previene el ataque mutuo. En este sentido, una vez organizada la vida civil el miedo no desaparece, sino que continúa presente por otras vías y canales. El Estado es el único ente capaz de coaccionar e intervenir en los intereses de sus súbditos. Sin embargo, existe un punto de ruptura en donde el poder político comienza a crear una situación de temor y caos para lanzarse hacia la conquista externa. El discurso ideológico apunta a señalar a los "otros" como seres temibles los cuales con sus costumbres corromperán la virtud "de nuestros corazones". En tanto que arquetipos míticos del mal, "la otredad" se introduce como una forma

"perversa", sus intereses son siempre la destrucción de nuestra forma de vida. En aquello que Bernstein llamó, personalidad dogmática que piensa en absolutos, los regímenes totalitarios se caracterizan por discursos cuyo contenido hace referencia a la "inevitable" confrontación entre "el bien y el mal". Apoyados vehementemente por Dios, es nuestro deber moral hacer frente al "mal" "en un conflicto que nos es impuesto" y no-deseado. Esa convicción en momentos de incertidumbre y malestar social, funciona como el aceite de un engranaje que moviliza esfuerzos y recursos hacia la confrontación, la provocación y la exclusión. Las mentalidades dogmáticas enfatizan en la fortaleza, la masculinidad y valentía como valor supremo mientras los opositores son tildados de débiles y/o afeminados. El miedo toma en esta dirección un canal diferente, el débil es investido bajo el mote "de cobarde" como el término más peyorativo que puede recibir un ciudadano. Para el dogmático, el miedo no sólo es un arma de dominación sino una pantalla que permite medir las lealtades y afiliaciones de los miembros del grupo. Para ello, se necesita de una "causa" superior como puede ser "Dios o la Patria". Esto no necesariamente significa que la religión sea autoritaria, sino más bien que los dogmáticos ven en ella esa causa superior que necesitan para auto-nombrarse "elegidos". En el carácter de los elegidos, o los buenos, se legitiman las más perversas y horrendas prácticas humanas. Es algo paradójico que la búsqueda frenética por "el bien" lleve inevitablemente "al mal". ¿No ha sido acaso la misma democracia participativa que hacia frente al autoritarismo del eje en la segunda guerra, aquella que no reparó en arrojar dos bombas atómicas sobre población sin ningún tipo de remordimiento?, ¿no ha sido el mismo Adolfo Hitler puesto en el poder por vía democrática?, ¿no han sido los mismos que asesinaron a Julio César para garantizar la República los mismos que contribuyeron a la creación del Imperio Romano?, y ¿fue Napoleón un libertador o un déspota opresor? Todas estas preguntas quedan sin respuesta si nos detenemos en el mensaje oficial. Los defensores de este mensaje siniestro que se los ve (desgraciadamente) en los medios masivos de comunicación todo el tiempo, obviamente ven en Hobbes el mismo autoritarismo que ellos (implícitamente) promueven.

Como han revelado los autores estudiados, la democracia como cualquier otro régimen, en este contexto, se presenta como impotente para resolver los artilugios del autoritarismo. Tendríamos que preguntarnos si realmente la democracia no es parte del autoritarismo. Agregaríamos que otra de las particularidades de los totalitarismos es la cosificación y petrificación de las instituciones cuyo contenido es vaciado y sustituido por nuevos modos de pensar. En otras palabras, la democracia no es más que una forma de organización como la aristocracia o la monarquía, el principio corruptor comienza con la ilustración cuando se presenta a la democracia como el mejor régimen posible en donde priman la libertad y la comprensión. No hace falta mucho para darse cuenta que en la Grecia del siglo V a. C. las familias tenían una idea de participación en los asuntos políticos muy similar a la nuestra, en realidad preferían de ocuparse de sus asuntos personales o familiares y en raras ocasiones asistían a las asambleas ciudadanas (Dahl 1991); la idea de presentar a Grecia como la cuna de la democracia es harto absurdo. En este punto de análisis, la libertad no es un requisito indispensable del régimen democrático sino que también puede estar presente en las aristocracias o incluso en las monarquías (constitucionales). Más aún, una gran cantidad de "dictadores" han llegado al poder (en la historia humana) por medio de la voluntad popular y los canales democráticos; y por supuesto, ello no los ha hecho más tolerantes. La democracia no es funcional a la libertad, sino en el sentido de Fromm, a la no intervención del libre mercado y al proceso de individuación psicológico. Es precisamente, la construcción de una idea de democracia como elemento que garantiza la libertad la segunda de las tergiversaciones propias del pensamiento autoritario. Un mercado "naturalmente libre" es un terreno tan fértil al dogmatismo como un "pueblo" incapaz de reflexión crítica; como sugería la lectura de Hobbes, *si todo es de todos, entonces todos obtienen nada*. Siguiendo esta misma argumentación *si todos son libres de elección, entonces todos son esclavos de sus deseos*. La línea parece ser muy sutil y débil. No obstante, la manipulación del temor, la angustia y la creación de un frente de "maldad" parecen indicadores ciertos y suficientes que se observan en la mayoría (por no decir en todos) los regímenes autoritarios. En lo personal, parece que hemos comprendido el mensaje en forma errónea.

Bibliografía

Aronson, P. (y E. Weisz)

- 2005 *Sociedad y religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*. Buenos Aires, Ediciones El Prometeo.
- Balandier, G.
2005 *Antropología política*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Bauman, Z.
2007 *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires, editorial Paidós.
- Bernstein, R.
2006 *El abuso del mal. La corrupción política y la religión desde el 11 de Septiembre*. Buenos Aires, Katz.
- Botana, N.
1998 *El siglo de la libertad y el miedo*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Burckhardt, J.
1985 *La cultura del renacimiento en Italia*. Madrid, Editorial Sarpe.
- Chomsky, N.
1992 *El miedo a la democracia*. Barcelona, Grijalbo.
- Dahl, R.
1991 *La democracia y sus críticos*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Espinosa-Rubio, L.
2007 "Contra el miedo: Spinoza y Fromm", *Thémata*, nº 38: 47-59. Universidad de Sevilla. Disponible en: <http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/38/art3.pdf>
- Frigerio, A.
1995 "Secularización y nuevos movimientos religiosos", *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*. Universidad Católica Argentina. Año 2, nº 7: 43-48.
- Fromm, E.
2005 *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Paidós.
- Funes, E.
2005 "El tratado político de Baruch de Spinoza", en B. Spinoza, *Tratado político*. Buenos Aires, Quadratta: 9-29.
- González-Carvajal, L.
2003 *Cristianismo y secularización. Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*. Santander, Editorial Sal Terrae.
- Guinzburg, C.
1994 *El queso y los gusanos. El cosmos de un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Muchnik.
- Heidegger, M.
1997 *El ser y el tiempo*. Santiago, Editorial Universitaria
- Hilb, C. (y M. Sirczuk)
2007 *Gloria, miedo y vanidad. El rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires: Prometeo.
- Hobbes, T.
1998 *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Holloway, J. (y E. Peláez)
2002 "La guerra de todos los estados contra toda la gente", en A. Ceceña y E. Sader, *Guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires, CLACSO: 159-166.

Korstanje, M.

2007 "Una nueva forma de creer. Una perspectiva sociológica sobre el papel de la religión en un grupo de adolescentes argentinos", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, volumen 5, nº 1. Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados en Niñez, Juventud, Educación y Desarrollo (CINDE). Universidad de Manizales.

2008 "El miedo al viaje. Un estado de la cuestión", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Tomo I, nº 19. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en:

<http://www.ucm.es/info/nomadas>

Malinowski, M.

1993 *Magia, ciencia y religión*. Buenos Aires, Planeta-Agostini.

Mardones, J. M.

1995 *Análisis de la sociedad y la fe cristiana*. Buenos Aires, PPC Ediciones.

Nietzsche, F.

2007 *Genealogía de la moral*. Buenos Aires, Gradifíco.

2008 *El origen de la tragedia. Escritos preliminares Homero y la filosofía clásica*. Buenos Aires, Terramar Ediciones.

Locke, J.

2003 *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires, Editorial Losada.

Lukac de Stier, M. L.

1999 *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad Católica Argentina.

Martín Velasco, J.

2005 *Metamorfosis de lo sagrado y el futuro del cristianismo*. Santander, Ediciones Sal Terrae.

Oakeshott, M.

1975 *Hobbes on civil association*. Oxford, Basil Blackwell.

Pousadela, I.

2000 "El contractualismo hobbesiano", en A. Boron (compilador), *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx*. Buenos Aires, Editorial Eudeba: 365-379.

Rashid, A.

2002 "Los hechos del 11 de Septiembre de 2001", en *El mundo después del 11 de Septiembre de 2001*. Barcelona, Editorial Península: 13-23.

Ribeiro, Renato J.

2000 "Thomas Hobbes o la paz contra el clero", en A. Boron (compilador), *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx*. Buenos Aires, Editorial Eudeba: 15-38.

Spadafora, M. A.

1996 "Adscripción religiosa e identidad de género. La iglesia de la comunidad metropolitana", *Naya*. En Internet:

<http://www.naya.org.ar>

Spinoza, Baruch de

2005 *Tratado político*. Buenos Aires, Quadratta.

Strauss, L.

2006 *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

