

Diálogo y fronteras: una reflexión sobre el terror

(Ponencia presentada en las IX Jornadas de Filosofía en el Seminario Santa Rosa de Lima por el prof. Mario Di Giacomo, el 21 de enero de 2016)

1. Introducción

Ésta es una reflexión filosófica acerca del terror, de la secularización religiosa y de la traducción aún posible en las fronteras discursivas. Miro con reservas una concepción maniquea de la política, en que una de las partes representa el mal y la otra el bien. Es una reflexión sobre la generalización de la violencia para combatir la violencia, para reproducirla en un nuevo nivel, bien de la violencia abierta y arcaizante, bien de otras violencias, menos perceptibles, que fluyen en vectores digitales y que también superan los márgenes existentes. Una reflexión sobre la violencia fundada en la posesión religiosa de la verdad extramundana, y sobre la violencia de los poderes eurocéntricos, incluyendo el norte de América, que desean instituir intramundaneamente una cultura reducida a unas pocas variables, concentrada en la producción y el consumo de bienes transables. Pero la misma democracia no debería verse como un bien más, semejante a los bienes contractuales, pues el núcleo universalista de los DDHH y de la participación ciudadana en los asuntos públicos sería la represa lingüística a su “imposición unilateral a sangre y fuego”¹.

2. Fundamentalismo(s) y modernización

Siguiendo las reflexiones de Derrida y Habermas, del terror podemos decir lo siguiente:

- a. Larva un miedo difuso y un estado indeterminado de alerta debido a la fuerza simbólica que genera en la escala de una esfera pública mundial, debido a que no se sabe realmente quién es el adversario y dónde está.

¹ Jürgen Habermas, *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006, p. 40.

- b. Opera además en redes, de forma descentralizada, y sus sujetos se hallan dispersos globalmente, evitando ser capturados a través de las tecnologías digitales.

El fundamentalismo es una mentalidad que quiere imponer políticamente sus propias convicciones, no aptas para ser concebidas como razones universalizables. Se apoya en un núcleo dogmático de creencias religiosas, pero hay que hacer la excepción de que no todo núcleo dogmático actúa de manera fundamentalista y agrade mediante el terror a poblaciones civiles. Una comunidad de fe se convierte al fundamentalismo cuando sus representantes, hablando en nombre de la fe verdadera, desconocen el saber profano de una sociedad pluralista que ha devaluado el poder omniabarcante de las cosmovisiones. En las doctrinas secularizadas la propia visión etnocentrista debe dar cabida a otras visiones a fin de salir de la propia particularidad a través de una concepción racionalmente enmendada. Comenta Ricoeur a Hegel: es necesario renunciar a la absolutización de cada perspectiva, enriqueciéndola en consecuencia. Al suspender la propia unilateralidad, el texto permite el ingreso de las diversas ópticas que configuran lo público, extinguiendo así, en su fuente, los recursos de la guerra. Destaquemos asimismo que cada cultura guarda en sí un núcleo de no-identidad, y por más que los significados sean viejos, ellos no pueden ser sino plurales, corriendo hasta el presente a través de distintas vertientes. El flujo de la tradición no vive de ninguna plenitud, ya que “una cultura no tiene nunca un solo origen. La monogenealogía sería siempre una mistificación en la historia de la cultura”².

La cultura puede proseguirse a sí misma en términos reflexivos, bien por las catástrofes de esa misma cultura, bien porque las antiguas razones de un seguimiento ya no convencen a los miembros de una tradición y se debe recurrir al concepto para determinar qué seguir y qué no. Ello vale tanto en sentido comunitario-nacional como en sentido individual. Si bien no se puede disponer a voluntad de la tradición compartida, la decisión acerca de qué queremos y podemos seguir tiene que ser elevada a un plano lingüístico deliberativo, o sea, bajo el “carácter autónomo y consciente del hacerse con uno mismo”³. En tensión con el universalismo, los particularismos han

² Jacques Derrida, *El otro cabo. La democracia, para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992, pp. 17-18.

³ Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 102.

cumplido ya con su papel de integración y de producción de identidad; en realidad, el *ethos* de una comunidad no puede ser simplemente dejado al margen como el *caput mortuum* de los alquimistas, pero en la fase de nuestro actual desarrollo moral podemos prescindir de aquellas creencias que no soporten el peso de la prueba crítica. Habermas ha supuesto que las ideas profanas han calado suficientemente en las capas de la población, ideas que activan una apropiación reflexiva de su acervo simbólico. En términos de la ética comunicativa, no es la violencia la fuente de la imposición universal de una doctrina, sino su capacidad de mover al asentimiento a quienes participan de distintas cosmovisiones: *veritas non auctoritas facit legem*. Pero lo anterior solamente calaría dentro de un universo discursivo religioso comprensivo, en el sentido de que permite un espacio de interlocución a las creencias de otras comunidades de fe y ha renunciado a las pretensiones epistémicas –literales- de los libros sagrados. La no absolutización del propio punto de vista significa la aceptación del límite que provoca el saber profano de las ciencias positivas, que han devaluado el saber fideísta y la aceptación de las fronteras porosas que se sostienen frente a las demás religiones. Pero para que ello ocurra, la religión ha tenido que autocontemplarse desde la perspectiva de una racionalización de sus propios dominios a ver si resisten la prueba de fuego de la razón, esto es, si sus instituciones dogmáticas son capaces de soportar el escrutinio que las pueda traducir a enunciados universalizables, válidos y convincentes para todos.

Uno de los resultados de este proceso religioso de dar-se razones ha consistido en la separación entre Iglesia y Estado. La autonomía ciudadana es el reverso de un individuo ahora investido jurídicamente y como *civis*, no teológicamente y no como *fidelis*. Los medievales sabían que las intromisiones entre esferas eran posibles. Esto propició una solución denominada *via media* entre Estado e Iglesia. Sin embargo, los poderes fueron progresivamente respetando sus distintas competencias hasta hacer fracasar el marco de una sociedad gobernada teocráticamente. El fundamentalismo, sin embargo, querría correr por detrás del punto alcanzado por el saber modernizador, retornando a prácticas eclesiales de una sola verdad entendida sectariamente. Sería, además, ese intento de contener la entropía que resulta de visiones de mundo excesivamente rígidas para una Modernidad triunfante, es decir, la voluntad de otorgar

per fas et per nefas estabilidad el propio mundo de la vida con sus tradiciones productoras de identidad por medios restauradores⁴.

De otra parte, una modernidad salida de cauce sin por qué echa a correr sobre el orbe una serie de eventos cuyas consecuencias erosionan el mismo piso de las tradiciones en que ella misma no ha nacido. Es decir, si los procesos de interpretación y traducción de Occidente hacen “más fácil” la aceptación de una cada vez mayor presencia simbólica y efectiva de los espacios contractuales, los procesos de interpretación entre Occidente y los países que no pertenecen a su esfera son más difíciles y llenos de fronteras difíciles de atravesar. La frontera misma es el borde defensivo de un conjunto de sociedades que se resisten a aceptar el avance de un modo de vida que nace en Occidente y posee la especificidad de Occidente; la “retórica defensiva”⁵ afirma la voluntad excluyente mediante un “cierre de esclusas” o de fronteras, o aspira a una regresión nostálgica a mundos idealizados, consumándose el futuro en una fuga hacia atrás, que en el extremo de sí puede llegar hasta violencia.

Pero si la Modernidad desfallece, aparecen aglomeraciones efímeras dentro del mismo Occidente dispuestas a enfrentar las adversidades envolventes mediante subjetividades de corta data, efervescentes y desaparecientes, intensas y breves al mismo tiempo; como mariposas del instante, adversan la Lógica de la Razón, lanzándonos lejos del universalismo abstracto. En opinión de Maffesoli, “Nos encontramos lejos del universalismo moderno, el de la Ilustración, el de Occidente triunfante. Universalismo que no era, de hecho, más que un etnocentrismo particular generalizado: los valores de un pequeño cantón del mundo extrapolándose en un modelo válido para todos”. Habría que agregar esto: si en Occidente la Modernidad se ve alumbrada por procesos de destrucción creadora que aceptan incluso el desgaste de los modos tradicionales de vinculación intrasocial, en los demás países ese proceso civilizatorio se lleva a cabo sin la determinación histórica de las razones que desencadenaron ese empujón evolutivo. De manera que la progresiva disolución de los nexos comunitarios y el tipo de relación establecida no sería el resultado de un proceso recreador que guarda en sí incluso los momentos destructores implícitos en cualquier cambio de la propia autocomprensión.

⁴ Cfr. Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 212.

⁵ Jürgen Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 108.

Ciertamente, la secularización es requerida para la universalización buscada y para la paz del orden social urgido. Empero, los procesos vaciadores que deja tras de sí la modernización pueden ser sentidos más dolorosamente allí justo donde ella no ha fijado su propia historicidad. Los vacíos de sentido que deja tras de sí una secularización devenida en trivial se han ido convirtiendo en el sentido de un vacío incolmable. Desde allí *Evangelii gaudium* expresa lo siguiente: “La fe católica de muchos pueblos se enfrenta hoy con el desafío de la proliferación de nuevos movimientos religiosos, algunos tendientes al fundamentalismo y otros que parecen proponer una espiritualidad sin Dios. Esto es el resultado de una reacción humana frente a la sociedad materialista, consumista e individualista y un aprovechamiento de las carencias de la población que vive en las periferias y zonas empobrecidas, que sobrevive en medio de grandes dolores humanos y busca soluciones inmediatas para sus necesidades. Estos movimientos religiosos vienen a llenar, dentro del individualismo imperante, un vacío dejado por el racionalismo secularista”⁶.

Ahora bien, una razón emancipada, que tiene su origen en la misma autorreflexión de la Iglesia Occidental deriva en una abrogación de las semánticas y de las *praxeis* absolutizadas: lo que se ofrece en forma de texto revelado de las religiones axiales tiene que sufrir abordajes hermenéuticos que permitan ir más allá de la letra escrita a fin de desocultar el sentido alegórico de la Palabra. Para decirlo con Jankélévitch, se trataría de “leer el sentido pneumático tras la literalidad gramática”⁷. La razón se media con el dogma para dar con una interpretación no solamente regulada por el don autoritario de la palabra o por los censores institucionales. Cuanto más la razón saca el artículo de fe de la rígida tutela de una tradición, tanto más se da gloria a Dios y a la multiformidad de su sabiduría, y tanto más la humildad del hombre adquiere conciencia de los límites del saber, puesto que un *Deus sempre maior* será más alto que cualquier símbolo que intente comprender su esencia. La razón supone un espacio común para todos en la medida en que se dirige con razones que se suponen aptas para un auditorio universal, a pesar de la provincialidad de cada mirada histórica. La razón ha aprendido que su aspirada universalidad no puede rebasar los límites que el presente

⁶ Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del santo padre Francisco a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

⁷ Vladimir Jankélévitch, *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 101.

mismo le señala. Si antes Dios como gran separado y oculto por su majestad a la mirada del hombre era inabordable *simpliciter*, la ciencia hodierna no hace sino modular aquella vieja falibilidad bajo el enunciado de una humildad necesaria ante el futuro, sobre el cual se pueden tejer conjeturas, pronósticos estocásticos, probabilidad y asociación habitual, pero no conocimiento exacto de lo que habrá de venir, y menos todavía cuando el proceso epistémico se vincula con el mundo humano.

Pero si el resultado de la concepción mecanicista del mundo y de la pérdida de su sentido mágico es obra de un proceso ilustrado y de un montón de conflictos históricos, ¿el fundamentalismo echaría por tierra el mensaje de la *Aufklärung* en la medida en que el diálogo no es permisible porque la verdad pertenece a unos pocos? ¿Puede existir diálogo intercultural e interreligioso cuando la coincidencia inexacta entre tiempo y eternidad es trastocada, permitiéndole al tiempo poseer las claves últimas de la eternidad, esto es, el texto definitivo de Dios? ¿Es capaz quien presume poseer el credo en la ultimidad y todos sus pecios renunciar a la unilateralidad de su ego por la entrada de las diversas visiones de los otros (omnilateralidad)? Una ilustración inacabada habría devenido en los siguientes predicamentos: secularización evacuada de trascendencia, erosión de los espacios simbólicos tradicionales y su sustitución a escala global de espacios contractuales, cuyo motor y nivelador es el dinero, reemplazo de los modos viejos de solidaridad por una solidaridad institucional que extraña a las personas unas de otras.

3. Entre lo efímero y la tradición, entre teocracia y cosmopolitismo

Ante semejantes mensajes, que a nosotros pueden parecer normales, ciertas culturas van respondiendo con una serie de negaciones que no tienen capacidad de triunfo, pero sí capacidad simbólica. A la separación Iglesia-Estado, de raíz occidental, se le responde con formas premodernas de teocracia que unifican en un solo discurso la defensa de una territorialidad cultural teniendo a su lado nada menos que la palabra de Dios y el combate contra los infieles. Al califato del mercado se responde con el califato fundamentalista, aunque a veces no veo suficientemente clara la diferencia entre las dos absolutizaciones discursivas. Tal vez porque uno nos parece que conquista bajo una forma blanda, mientras que el otro querría hacerlo mediante rendimientos que surgen de la violencia. Se acude a la inocencia para combatir la prostitución occidental, incapaz de

renovar dentro de sí ciertos hábitos, preguntas y asombros. A un mundo donde priva lo efímero y una historia falsamente acelerada, lo tradicional lo llama a capítulo, o desde la violencia del fundamentalismo o desde la misma tradición religiosa que ha logrado secularizarse a través del ejercicio reflexivo de la razón sobre la fe, una fe que ha admitido en su texto los rasgos reequilibradores de su cosmovisión por vía argumentativa.

Si bien esta ola que se lleva todo a su paso no pasa por los medios de una intimidación explícita, tampoco puede negarse que al dejar los diálogos de lado porque la mercantilización del mundo y la frivolidad espectacularizada son prácticamente *faits accomplis*, se pueden producir unos efectos que oscilan entre el dolor y el rechazo. Sin embargo, juntar de nuevo Estado y política en la reformulación de productos teocráticos no hace sino suprimir la posibilidad de los diálogos posibles. No obstante, a veces descreo que la arrogancia misional de Occidente tenga sus oídos abiertos frente a las consecuencias de sus prácticas, de sus técnicas y de su armamento y de una, por decir lo menos, extraña geopolítica, que tiende a engendrar mediante la política real a sus futuros adversarios. La soteriología de Occidente resume en un solo sujeto la capacidad de crear el caos y la facultad de resolverlos, catarismo y satanismo concentrados en una sola entidad. Husserl hablaba de funcionarios al servicio de la humanidad y Habermas, más recientemente, de una orientación civilizadora, echada a perder por la *pax americana* que, buscando combatir el terrorismo, no ha hecho sino empobrecer la ya frágil estructura jurídica internacional.

Las superpotencias recurren no ya al sentido cosmopolita que Kant se dio a la tarea de formular, ni a la ética de la fraternidad entre todos los hombres, presente en las grandes religiones, sino a un sentido autocentrado que concentra en sí las fuerzas del bien en contra del mal difuso, pero difundido. Mas los resultados de la tecnología inteligente arrojada sobre poblaciones civiles, ¿es o no terror occidental?, ¿es o no la réplica supertecnológica de una violencia arcaica erigida para defender una tradición poco reflexiva? Si el fanatismo fundamentalista es la conducta obligada para reprimir la disonancia acerca de la imposibilidad de que un solo discurso presuntamente brotado de Dios cope la escena pública y rijan tanto a las sociedades plurales como a un montón de individuos deshilachados, la compulsión mercantil es la excusa liberal empobrecedora

de tradiciones culturales y de los espacios ecológicos, colocando la tecnología y un modo de vida al servicio no de la vida, sino de su contrario.

Los extrañamientos a los que conducen unos y otros, fundamentalismo y mercado, parecen provocar diferencias irreconciliables entre los distintos mundos de la vida y una desconfianza que se transforma en inquietud interior en la medida en que las fronteras han sido traspasadas por eventuales enemigos: los terroristas pueden poseer documentos de identidad de los países atacados. Por su actual elasticidad, las fronteras no delimitan ni demarcan, no están allí colocadas para la defensa de unos presuntos originarios, ni son ya las colonias de una supuesta identidad sin fisuras. No. Las fronteras reflejan la extranjería en un lado y otro, pues los extraños, por la guerra, serán más extranjeros que antes de ella, y los nacionales, por el temor existencial, difuso y anónimo, habitarán su territorio desconociendo las viejas seguridades, esto es, habitarán un territorio custodiado policialmente y asegurado militarmente. Custodia y aseguramiento que se difunden mediáticamente para anclar los sentimientos de una comunidad expuesta, pero con escasas posibilidades de cumplimiento. La anciana ciudad de Dios, contraída por la historia a mera nacionalidad, inserta en sí una nueva apatridia, símbolos vulnerables y peregrinajes renacidos. Los apólidias cruzan los límites y convierten en extraños a los guardados por ellos, hacen trizas los derechos del hombre y del ciudadano, tanto para sí mismos como para quienes acogen, acercando el abismo a los más caros valores occidentales (la democracia exportada y exportable tendrá el derecho a torturar a fin de proteger su forma de vida, revenida por una barbarie que siempre amenaza desde fuera de las murallas). Si las razones del bazar planetario no convencen a muchos, pues que tampoco convengan las resistencias de los otros. Así argumenta la particularidad de cada autoidolatría: desconociendo al otro. Difundida la alienación entre unos y otros, la paradoja se suscita: ambos tienen en común la sensación de extrañeza, convictos como están de que las patrias se diluyen como las fronteras mismas que son su cáscara.

Los predicados de la guerra se hacen plurales, no sólo tenemos un *ius ad bellum*, suprimido en el 1928 como mecanismo de resolución de conflictos entre naciones, ni un derecho a la guerra preventiva, ni el fratricidio de las guerras civiles, sino una guerra cultural dentro de las mismas naciones de parte de unos miembros que son al mismo tiempo sus propios hijos. Guerra en las fronteras, sobre las fronteras y dentro de las

fronteras. Violación por todas las vías tanto de los DDHH como del derecho internacional público, pues las superpotencias no acatarán las órdenes de los organismos que legitiman las intervenciones bélicas –de paz- internacionales, o ellas son impracticables en caso de que se enfilen en contra de los países poderosos: parece que únicamente pueden violar la convivencia y los DDHH los países pobres o con relativamente escaso poder bélico. Estos descontroles que quieren ser subsanados bélicamente no engendrarán sino lo que fueron llamados a reprimir. La escala de la violencia no hará sino herir el ya gastado capital de confianza aún existente. Además, bajo la rúbrica de choque civilizatorio, que no es falsa, no debe olvidarse la ecuación neocolonial enfocada en los recursos de energía fósil y en los acuíferos de ciertas regiones. Pero una religión retornada por detrás del umbral que la Modernidad significa, con la renovada fusión Iglesia-Estado y con la última palabra de Dios en el corazón, tampoco detiene el avance de la violencia. Romper con el circuito de la violencia significa dejar de reproducirla, pero la *war on terrorism* no servirá sino para continuar el mal que se propone liquidar: la extinción a través de la violencia no generará sino un nuevo nacimiento, pero de la misma violencia. Si Dios ha de reaparecer en la esfera pública y en la política global, lo hará bajo el pneumatismo de la razón universalizadora o por medio de las grandes coincidencias doctrinarias de las religiones, es decir, por medio del universalismo que se encuentra *in nuce* en los textos de las confesiones. A esto también se le puede llamar ampliación de las perspectivas gracias a un diálogo radicado en ellas mismas. Pero para que el diálogo produzca la fuente de agua viva de la que todos abreen, los universos discursivos no deben quedar cobijados en una autorreferencialidad que no permita la entrada de los demás, o han de renunciar al menos parcialmente a la conseja posmoderna de que aparentemente todo está permitido.

4. La traducción en las fronteras (o los límites de toda traducción)

Las traducciones entre lo sacro y lo profano se producen en el corazón de un respeto mutuo: las comunidades de fe intentan argumentar desde sus núcleos dogmáticos pero con razones que convencerían a todos los auditorios posibles y los espacios profanos desde una razón que ha comprendido las reservas de un mundo opaco a ella. En esa frontera, donde Dios se rehúsa a ser comprendido, es donde justamente él es más Dios y donde la posibilidad de diálogo se amplía. Cuanto más Dios es Dios, tanto menos nadie puede apropiarse de la totalidad de su Palabra. Protegido

apofáticamente, Dios estaría así a salvo del hombre, y el hombre a salvo de sí mismo. Si la religión comprende que su maravillosa opacidad teológica le impide monopolizar todo el discurso acerca de lo divino, camina entonces hacia la tolerancia y el pluralismo confesional. Dios queda lejos, escribía Borges, pero esa lejanía inscribe prodigiosa y precisamente la cercanía entre los hombres: mientras más alejado e incognoscible, tanto menos es posible que alguien se adueñe de la totalidad de su palabra, de sus designios y de sus fines.

Los universos autorreferenciales narcisistas asumen implícitamente la inexistencia del otro y de su derecho a la diferencia. Me pregunto si el capitalismo mundial sabe de interpretación de los desacuerdos frente a sus prácticas y de la existencia de culturas que no sacralizan el avance a troche y moche de las puras relaciones mercantiles. Como todo texto único, éste también está empobrecido y, por empobrecido, es empobrecedor y reduccionista de la compleja variedad humana a unos pocas variables expresadas en términos economicistas. Al maximizar la ampliación de los mercados, el capital sin fronteras minimiza por su ceguera las consecuencias de sus acciones. Que Occidente haga gala de una discursiva ausencia de compromisos ontológicos no significa, de una parte, que otras formas de vida deban llevar a cabo lo mismo como si hubiese un solo rumbo para todas las historias, y, de la otra, indica que la Modernidad de hoy en la práctica ha absolutizado la imposición de un solo lenguaje más allá de toda frontera estatal-nacional. Estoy plenamente de acuerdo con Habermas, “cada asesinato es un asesinato de más”⁸ y nadie tiene el derecho de lesionar al otro en virtud de fines que una particularidad cultural ha elegido para sí. Pero el enunciado anterior vale tanto para una concepción premoderna de la política como para la aparentemente elástica y reflexiva posmodernidad que nos toca vivir.

Habría que construir, más que campos de batallas propiciados por los hematófagos y los comerciantes de armas, un campo común de significados que constituiría la política universal mínima en la cual armonizar los distintos intereses y puntos de vista normativos. La política mínima, la política de la convivencia de las diferencias y en la diferencia sería ese trascendental requerido para que las diferencias, paradójicamente, valgan como tales. Asimismo, los resultados de las conversaciones,

⁸ J. Habermas, *El Occidente...*, p. 23.

diálogos, traducciones e interpretaciones, cuyo origen es precisamente la diferencia mundanovital, se encuentra atravesada por un índice de corrección indefinida de las interpretaciones logradas y de los pactos acordados. Otrosí, la legibilidad de las idealidades se realizan desde los propios acervos culturales, de modo que en todo individualismo presunto o real, y en todo universalismo real o presunto, se encuentra un rescoldo de comunidad y de contexto desde los cuales hablan los participantes del diálogo. No obstante, hay que dejar asentado que estos mínimos de la política se extienden hasta las *not unreasonable comprehensive doctrines* de las que habla Rawls, mas no a las doctrinas fundamentalistas: la adopción de la cultura política de la sociedad de acogida parece poco probable para las comunidades de origen y de destino que no han sido capaces de asimilar una concepción cognitiva que ha disuelto el nexo entre fe y saber, entre conocimiento y teología. Con ello, quedan al margen de la cultura política occidental los excluyentes, esto es, aquellos que excluyen en términos absolutos deben ser excluidos absolutamente. Por eso “la integración política no se extiende (...) a las culturas de inmigración de carácter fundamentalista”⁹.

5. Autoinmunidad¹⁰ de las distintas violencias

El acontecimiento del terror es inapropiable, *stricto sensu*, porque el frente no se ubica en frontera alguna y el enemigo rehúye el esfuerzo de apropiación que suele ocurrir, por el contrario, en un “frente sólido”. Pero ello sobreviene conforme a una lógica implacable pero autoinmune, la de recrear el mal, destruyendo así la autoprotección que la potencia creía conferirse. Pero sin el orden habitual de los significados, si la opositiva relación schmittiana amigo-enemigo se ha disipado en la lógica borrosa del terror, entonces éste parece, si no vencer, al menos tomar la primera palabra y la iniciativa del futuro: el futuro a partir de ahora es lo que se muestra amenazante, sin rostro visible y en la anonimidad de ciudadanos normales. No existe, pues, firmeza en las fronteras cotidianas, porque el enemigo puede ser ciudadano de esas fronteras, transitar libremente en su interior o cruzarlas institucionalmente sin riesgo para sí mismo. Las redes se ensanchan en los humildes suburbios de las ciudades

⁹ J. Habermas, *La inclusión*, p. 218.

¹⁰ En *Suicidios simbólicos y reales*, Derrida entiende por proceso autoinmune el “extraño comportamiento del ser vivo que, de manera casi suicida, se aplica a destruir <<él mismo>> sus propias protecciones. Disponible en <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/septiembre.htm>.)

europas y un día los medios de comunicación “descubren” que la *yihad* se patrocina en las mezquitas de los olvidados barrios de sus grandes y pequeñas ciudades.

Explica Derrida que el fracaso de los totalitarismos para derrotar la hegemonía del capitalismo no justifica el texto imperturbable de éste ante el cual no pueden ofrecerse opciones de ninguna clase, ni nuevas perspectivas, ni la multiplicación de otro linaje de experiencias, pues el deber ser de cierta tradición filosófica “dicta criticar una religión del capital que instala su dogmatismo bajo nuevos rostros, que debemos también a aprender a identificar”¹¹. Si Occidente ha aprendido a distanciarse de sí mismo bajo el signo de la mirada crítica, “no aceptando nada como evidente si no es a la luz de buenas razones”¹², entonces está obligado a una nueva distancia a fin de persuadirse de qué hay de legítimo y qué de no legítimo en su actual expresión cultural que traduce lo real en el “lenguaje de los precios”¹³. Semejante religión del mercado y del consumo, de la tecnocracia y burocracia que contraen la *praxis* a mera *techne*, tampoco puede ser inmune a la crítica porque se expande (lo que no es totalmente cierto) en el vientre de países democráticos que respetan los DDHH. Por no hablar de la crasa ignorancia acerca de los eventos en que echan sus raíces la autojustificación del terror: fronteras coloniales trazadas a tiralíneas, recursos fósiles programados para desarrollos a largo plazo de los países desarrollados, erosión de las tradiciones locales, dominio geopolítico entre las grandes potencias que se aseguran espacios vitales (*Lebensraum*) para su propio porvenir.

Pese a la hegemonía semántica del poder mundialmente dominante que ha endilgado el término “terrorista” a quienes por la violencia atacan a la población civil sin un dónde prescrito, ese mismo poder se ha rehusado, en nombre de las alianzas que son de su interés, a aplicar ese mismo nombre a Estados que actúan fuera del esquema de los DDHH, o a aplicárselo a sí mismos. Por otra parte, coincidiendo en el punto Derrida con Habermas, esta violencia arcaica de la que se apropia el terror no tiene futuro (aunque lo lesione), porque, como acto cumplido, ni siquiera es perfectible su proyecto: el integrismo religioso que lo avala no acepta dentro de sí una modificación mínima en su autocomprensión y en consecuencia en su *praxis*, pues se escuda en

¹¹ J. Derrida, *El otro cabo...*, p. 64.

¹² J. Habermas, *La constelación...*, p. 172.

¹³ *Ibid.*, p. 125.

visiones no seculares del mundo y su teología se toma de la mano con la política. Sin embargo, no practicable y no perfectible, el proyecto del terror ya ha tocado el porvenir. Desequilibrado por la sombra de una amenaza, el futuro pasará sus noches en vela, pues, sin actuar en él, el terror ha siempre ya actuado, estremecido, conmovido. El terror, forzando el castellano, fue mañana y ha sido mañana, convirtiéndose en rehén de los rehenes de quienes creen poseer la última palabra de la realidad.

6. Ilustración(es) inacabada(s)

Al separar religión y Estado, el individuo podía adscribirse con total libertad a dos discursos, a dos dependencias o a dos iglesias. Sin embargo, no hay que engañarse con los poderes del diálogo, porque si unos son sordos, los otros también. La mundialización no dialoga demasiado, a veces simplemente impone y, lo que es peor, con buena conciencia, sin fronteras precisas inserta su lenguaje y su *praxis* de forma deslocalizada y anónima, toma lo que le pertenece y lo que no, desterritorializando poblaciones enteras gracias a una dinámica virtual que ha perdido su dimensión somática, sensible, vulnerable. La vida se ha restringido a negocio y clientela, el mercado se ha vuelto más omnipotente que Dios, pues recicla y convierte en mercadería a sus mismos opositores, llegando a ser así la tasa universal que nivela bienes, servicios, valores y virtudes.

Globalización que encarna y al mismo tiempo no encarna, su sujeto es un sujeto anónimo, sin rostro visible, que atraviesa tecnológicamente las fronteras y neumáticamente esparce su hálito sobre regiones resistentes, ajenas a él. Como al enemigo que combate, el mundo virtual de las comunicaciones y de las finanzas fluye por doquier revestido de opacidad. Los poderes corporativos, más fuertes que muchos Estados nacionales, se han convertido en una red difusa de intereses cuya escenificación de la violencia no es arcaica ni arcaizante, ni es hipermediatizada ni sobreespectacularizada. Como los viejos arcanos de la corte, ellos no gustan de semejantes teatralizaciones. Pero si el futuro se siente como amenaza por obra de los sicarios del terror, uno se pregunta si ese mismo futuro no está ya siendo confiscado por medio de la privatización masiva a la que aspiran los poderes corporativos mundiales. ¿Acaso un día se privatizará incluso el acceso al aire que respiramos, al agua que

bebemos, el paisaje que contemplamos, porque algunos privilegiados se han permitido la licencia de suspender el carácter común de los bienes humanos?

Sin suprimir ni dinero ni mercado, por irrealista, la defensa de lo común involucra una lógica de resistencia al desenlace sistémico que no respeta ni trazados ni fronteras, es decir, una ética a escala global, propia de un ciudadano cosmopolita que resista, interpele e intervenga¹⁴ ante cualquier tipo de monopolio discursivo, profano o sagrado. Para ser más precisos, las urgencias sistémicas convocadas a la eficiencia mediante la razón instrumental debe colocárselas al servicio de la vida en unos fines constituidos globalmente por ciudadanos que miran más allá de la nacionalidad de sus Estados. Ciega por su propio poderío y sorda por su propia especialización, la “técnica desconoce los grandes principios éticos y termina considerando legítima cualquier práctica (...), la técnica separada de la ética difícilmente será capaz de autolimitar su poder”¹⁵. La ética no debe quedar constreñida a un valor funcional más del sistema, es decir, el respeto de la propiedad, de los contratos y de los acuerdos, y el castigo a su violación, sino a la consolidación de una vida justa y con sentido.

7. Coda aporética

Época de disolución de fronteras para el terrorismo sin fronteras, para el capitalismo planetario y sus corporaciones, para la ONU y las grandes potencias. El trazado de los límites es barrido por la lógica de los riesgos globales, profanos y sagrados, a menos que surja una opinión pública con el mismo talante, es decir, global, capaz de forjar fines éticos elaborados dialógicamente por los mismos implicados. Una opinión pública que autolimite sus propios alcances laicos cuando se refiera a lo sagrado, mientras que las comunidades de fe se hallan dispuestas a abrir sus textos a razones no confesionales. Más relevante que un derecho a blasfemar porque sí y a ridiculizar cuasifanáticamente el ámbito religioso es la inteligencia sensible, circunscrita por el respeto de aquello que forma parte de universos sapienciales no superados. Que, de otro lado, no tienen por qué ser superados. Hiperilustración e hiperracionalidad no son más que formas de irracionalidad, bajo cuya bóveda nadie puede pontificar por

¹⁴ Cfr. Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo*, Santiago de Chile, LOM, 2001, p. 176.

¹⁵ Carta encíclica *Laudato si'* del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

completo. Asimismo, los lugares comunes del ateísmo, precisamente por comunes, en nada apuntan al Siglo de las Luces. Los límites de la razón suelen ser los de la misma existencia, ésta, que no ha dejado de estar envuelta en complejas opacidades sin respuesta, desempalabradas y sin un porqué. Ahora bien, la elaboración común, dialógica y cosmopolita, a pesar del luminoso profetismo kantiano, me parece hoy de poca efectiva realización, pues la autoinmunidad del terrorismo no ha hecho sino reforzar la visión discriminatoria de sus enemigos, permitiendo a éstos el gobierno paranoide de un modelo de legibilidad a través de la opinión pública-política, al que los lesionados por el terror ofrecen poca resistencia. Con ello, al diálogo, tal vez imposible por los momentos, lo sustituye la guerra; al derecho internacional, las intervenciones unilaterales; a la justicia cosmopolita, la cirugía inteligente de las armas y un etnocentrismo/eticismo, temeroso con razón, pero demasiado radicalizado como para iniciar una política de la cercanía y un ejercicio de proximidad. La *philia politike* aristotélica también se escarapela en medio de tales variables. La población civil aquí y allá lleva lo suyo dentro o fuera de las descontroladas fronteras, recibe las correspondientes violencias en nombre de una defensa justificada, ora de la democracia, ora del mercado, ora de Dios, mientras el diálogo espera por descender del *topos* platónico, incorporándose así en los *logoi* de la vida cotidiana.