



VIRILIO, ELIAS Y ROBIN. TERRORISMO, GUERRA Y TEMOR

Maximiliano E. KORSTANJE*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

Maximiliano E. Korstanje (2012): "Virilio, Elias y Robin. Terrorismo, Guerra y Temor", en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 3 (junio 2012), pp. 13-25. En línea: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/03/mek.pdf>.

ABSTRACT: Social Anthropology delved into the war as one of most important activities of all societies, cultures and civilizations. She not only sets the circles of solidarities by means of the articulation of fear but also she continues the advance of technology previously developed in peace-time. Whenever societies are unable to make the war, simply they are extinguished. Nonetheless, after the World Trade center's attack in Sept. 2001, terrorism advent and the war on terror have created a pervasive reality wherein the fear and spectacle converges. In this conjuncture, this paper explores the conceptual connection between Paul Virilio, Norbert Elias and Corey Robin who have made of this issue their epicenter of research and thinking. They have certainly argued that moral evolution of every civilization is circumscribed to its own opportunities and technological resources to celebrate the war and impose peace.

KEY WORDS: War, Fear, Civilization, Peace, Debate.

RESUMEN: La guerra ha sido considerada por la antropología social como una de las actividades productivas más importantes de las culturas, civilizaciones o sociedades. Ella no solo reconfigura los lazos internos de solidaridad por medio del temor, sino que también continúa el sistema productivo por medio de avance tecnológico. Cuando las sociedades dejan de practicar la guerra simplemente mueren. No obstante, tras el ataque a las Torres Gemelas en Septiembre de 2001, el terrorismo, la guerra y la guerra contra el terrorismo se han transformado en objeto de temor y, a la vez, de espectáculo. Dentro de ese contexto, el presente trabajo indaga sobre el pensamiento de tres especialistas (Paul Virilio, Norbert Elias y Corey Robin) que han hecho del fenómeno su centro de estudio y meditación. Estos exponentes han afirmado que la evolución moral de toda civilización depende de sus oportunidades de asociación ante la guerra y los recursos tecnológicos a su disposición que los lleva a celebrar la guerra e imponer la paz.

PALABRAS CLAVE: Guerra, Temor, Civilización, Paz y Debate.

1. Introducción

Desde antaño, el terrorismo ha utilizado tácticas poco convencionales para hacer la guerra contra las ciudades-estados. Vulnerables por diversos motivos, diferentes grupos de insurgentes han utilizado a los viajeros como rehenes para coaccionar simbólicamente o reivindicar ciertas demandas. En esa

* Departamento Ciencias Económicas de la Universidad de Palermo (Argentina).

coyuntura, el presente trabajo intenta revisar la posición de tres estudiosos de la guerra como Paul Virilio, Norbert Elias y Corey Robin. Si se parte de la base que todo medio tecnológico es funcional a un orden socio-económico que le precede, pues se debe argüir que la guerra, lejos de ser un mal endémico como algunos sugieren, es parte de la naturaleza humana y se conecta directamente con su forma de producción. Si bien los autores reseñados divergen en su tratamiento con respecto al temor que la guerra genera, los tres concuerdan en afirmar que toda guerra, por medio de cierta manipulación interna, permite fijar solidaridades internas las cuales refuerzan las líneas de autoridad ampliando el proceso de división territorial. Paradójicamente, cuando las sociedades dejan de hacer la guerra, sus formas productivas desaparecen y con ellas su propia cultura.

2. Desplazamiento y Guerra desde la perspectiva de Paul Virilio

Los medios de transporte, que han hecho del turismo una oferta masiva, son una derivada de los procesos tecnológicos que han sido históricamente sustituidos luego de la guerra. Ésta en tanto que ciclo productivo funda las bases jerárquicas de cada sociedad, sus estatutos, valores y cultos como así también los medios técnicos que llevan a la movilidad en épocas de paz. Dentro de este contexto, se inserta el trabajo del profesor Paul Virilio titulado *La Inseguridad del Territorio*, el cual es una antología de dos conferencias dadas en 1969 y 1975. Preocupado por la forma en que los hombres co-habitan en un proceso de paz total que sobrevino luego de la Segunda Guerra, Virilio nos explica que la idea de inseguridad urbana es el fin del Leviatán Hobbesiano. Partiendo de la base que el Estado garantizaba en el pasado las relaciones humanas previniendo «la guerra de todos contra todos», su declinar es producto de una homogeneización que se da externa a la comunidad y subvierte el temor hacia dentro de los límites de la ciudad.

En este escenario, podemos afirmar que Virilio se encuentra preocupado por la organización territorial y la influencia del ejército en dicho proceso tanto en épocas de paz como de guerra. A diferencia de Foucault quien sostenía que la política en tiempos de paz era la guerra pero por otros medios¹, Virilio considera que la paz total no es otra cosa que una guerra total camuflada en donde se construye un enemigo interior al cual temer y segregar. Si en el pasado, las murallas de las ciudades hablaban de un límite finito entre el afuera y el adentro por el cual se sustentaban los procesos de pertenencia e identidad, la modernidad y la saturación del mundo tecnológico subvierte esa relación homogeneizando y estandarizando la vida fuera de las murallas. Como resultado, al miedo al otro que caracterizó la vida en las grandes urbes se transforma en terror al propio ciudadano. El miedo al enemigo en la guerra es el miedo al ciudadano en la paz. A la vez que mayor es la dependencia del sujeto a su la imagen panóptica del exterior mayor es el temor interno. La tecnología del desplazamiento no solo se encuentra al servicio de los militares, sino que es ella misma producto de la guerra. A cada período de paz le antecede un periodo de guerra en donde se ensayan y ponen en práctica los adelantos tecnológicos que se utilizarán luego de finalizada la guerra para el comercio y el turismo.

¹ M. Foucault, *Defender la Sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

«Nuestra pseudo-civilización materialista no produce más que anti-objetos. Las civilizaciones precedentes eran civilizaciones del desentrañamiento; la nueva civilización mundial lo es del extrañamiento, es decir, odia los objetos de sus deseos. Esta psicosis dirige toda su política de producción: las primeras industrias en los Estados Unidos fueron el automóvil y el cine, después la guerra ocupó ese lugar. Y aquí no se trata de una elección racional, funcional o útil: la elección es enteramente psicológica, o, más bien, psicópata; proviene del desprecio y del abandono de toda relación productiva con el medio ambiente: toda la inversión se hace en vistas a evadirse de él»².

En perspectiva, el transporte nos hace esperar. Estar-en la espera es relacionarse de alguna forma. La velocidad del transporte vehicular ha crecido exponencialmente en las últimas décadas hasta el punto de desdibujar la tradicional espera. Sin espera, no hay viaje y sin viaje la velocidad hace del movimiento su contralor el no-movimiento. Según Virilio, no será extraño observar a los viajeros postmodernos viajar sin moverse. Asistimos, sin lugar a dudas, a una aristocracia de la velocidad que se mueve en el campo del transporte de la misma forma que lo hacen en el semiótico del mensaje. Al igual que el viaje, el mensaje tiene un interlocutor y un receptor –salida y destino– por el cual se relacionan mutuamente, se conectan. No obstante, en el mundo del mensaje total transmitido 24 horas al día sobre cualquier hecho de significación planetaria, la conexión con ese-otro que nos asusta se desvanece, y el mediador, en este caso la máquina se transforma en receptor y emisor a la misma vez.

«El día que el aparato supersónico, al igual que el aparato fotográfico, nos permita tomar cualquier instantánea del mundo, nos convertiremos en una película sensible que nada puede develar, un rollo fotográfico en el que las sobrepresiones volverán incomprendible la imagen. ¿Qué espera nos espera para cuando ya no tengamos necesidad de esperar para llegar?»³. De esta manera, la tesis central en el trabajo del profesor Virilio es que el ciudadano del mundo se transforma en utopía ya que no habita más que en un eterno trasbordo, las ciudades se hacen lugares de tránsito, aeropuertos, salas de espera o lugares de aglomeración transitoria. Los ciudadanos del tránsito ocupan el lugar del aire en vez del territorio. Su viaje los lleva a una constante irrealidad en el espacio aéreo. En su des-habitar, el ciudadano-viajante del futuro provocará la abolición de todas las fronteras, de todas las diferencias, y con ellas la idea de un “eterno retornar” por el cual siempre se vuelve al punto de partida en donde nosotros mismos somos nuestro propio desconocido.

3. *La Condición humana según Norbert Elias*

Humana Conditio es un trabajo que focaliza en la naturaleza intrínseca de la humanidad, en sus miserias y en aquellas cuestiones que se tornan incomprensibles para el intelecto humano como el mal extremo. Como ensayo filosófico posee interesantes conclusiones y aportes que Norbert Elías propone como corolario del Aniversario del fin de la Segunda gran Guerra y la caída del Nacionalsocialismo. Si bien, el autor había precisado años antes una idea de evolución cíclica, evidentemente, las dos guerras mundiales son un claro revés

² P. Virilio, *La Inseguridad del Territorio*, Buenos Aires, La Marca, 1991, p. 35.

³ *Op. cit.*, p. 191.

para su tesis principal. Partiendo de la base que la humanidad tiende a ejercer menos violencia sobre el prójimo a medida que se refinan sus costumbres, hábitos y técnicas, las dos, pero, sobre todo, la Segunda Guerra pone en jaque todo su desarrollo previo. ¿Cómo se explica la muerte injustificada de miles de civiles y personas inocentes de un pueblo que según los parámetros de Elias alcanzaba el grado de civilizado?

Dentro de ese contexto, es necesaria una vuelta de tuerca a la teoría antes estipulada que permita comprender los hechos en base a un “diagnóstico sociológico”. Recordemos al lector lo siguiente: en términos del propio Elias, el médico quien elabora su diagnóstico con respecto a la condición de un paciente movido por sus deseos personales, tiene probabilidades de arruinar la objetividad del reporte. Asimismo, el sociólogo debe llegar a un diagnóstico, sobre el fenómeno que examina, dejando a un lado su propia ideología o deseos personales. El principio de objetividad positiva en combinación con un método heurístico comprensivo al mejor estilo weberiano caracterizarán el trabajo de este gran pensador por el resto de su vida. Empero, mejor retornemos a la obra en cuestión.

En la actualidad, la ciencia y la técnica han hecho olvidar al hombre sus temores arcaicos al medio ambiente. La superstición y las creencias religiosas, considera Elias, han dado lugar a formas de creencias más “civilizadas” relacionadas al conocimiento y al avance tecnológico. Hoy un terremoto no es entendido como un castigo divino, sino que es estudiado contemplando todas las posibilidades físicas y variables intervinientes. Aun cuando resulten penosas sus consecuencias sobre la población indefensa, el hombre no mira al cielo preguntándose porqué, sino que investiga las verdaderas causas del desastre. La diosa Fortuna ha dejado su lugar a la Ciencia. En palabras exactas del autor, «*ante la amenaza de fenómenos naturales extra-humanos, el hombre es capaz de reprimir sus deseos y fantasías. El camino ha sido largo y laborioso, pero ahora, en las sociedades industriales más desarrolladas, se ha llegado a una homogeneidad social del lenguaje y del saber que ya permite a los niños de estas sociedades contemplar la naturaleza domesticada en la que viven sin temor a espíritus y hechiceros*»⁴.

Los peligros y las amenazas, de esta manera, parecen haberse visto reducidas notablemente por medio de la “desmitificación” del mundo natural. No obstante, existen todavía temores y supersticiones de las cuales el hombre moderno no ha podido desprenderse. Elias se encuentra interesado en examinar (en detalle) como actúa el miedo político en las sociedades y su relación con la seguridad, la soberanía y la guerra. A diferencia de Foucault⁵, quien consideraba a la guerra como continúa ya sea en períodos bélicos o no, Elias intenta reforzar la apuesta conviniendo una clase de principio o ley humana universal: la necesidad de seguridad y la hostilidad.

Para una mejor comprensión del fenómeno, el autor introduce en su discusión el “principio de Prometeo” quien, según cuenta la mitología griega, ha sido castigado por desobedecer los deseos de Zeus y otorgarle al hombre la capacidad técnica de dominio sobre la naturaleza. Misma analogía puede observarse con Adán y Eva y el árbol de la sabiduría. El saber y la tensión

⁴ N. Elias, *Humana Conditio: consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*, Barcelona, Akal Editorial, 2002, p. 26.

⁵ M. Foucault, *Defender la Sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

cultura/naturaleza cumplen un rol primordial en la configuración de la política; no necesariamente distorsionantes (en términos foucaultianos) sino superadores. Eso lo revela, la historia de todas las civilizaciones humanas. Bajo la palabra furor hegemonalis o fiebre hegemónica, Elias enfatiza que una de las características básicas de los hombres es la necesidad de seguridad interna. Pero este sentimiento, lejos de ser satisfecho definitivamente, actúa en forma entrópica. La sociedad fija su régimen político, su ideología y sus fronteras estableciendo un clima de estabilidad en lo interno pero tarde o temprano comienza a percibir a su vecino como amenazante y peligroso. Hecho que lo lleva a movilizar sus recursos en un enfrentamiento armado. La dialéctica entre la guerra y la paz constituye el eje central para un nuevo estadio de civilización, más refinado y estable.

Por ese motivo, se ve en el deber "moral" de conquistarlo y expropiarle sus tierras, y una vez que su empresa tuvo éxito considera que su nuevo vecino sigue siendo igual de peligroso y promueve una nueva acción bélica. Esta fiebre hegemónica, exige temporal y constantemente la anexión de nuevos territorios con el fin de reducir la angustia y el temor interno. *«Cuando Alejandro hubo derrotado al rey persa, no se contentó con haber eliminado definitivamente el peligro de los griegos mediante la destrucción del reino persa y la formación de un imperio unificado griego-persa. Encontró en las fronteras asiáticas del reino persa pueblos que aún no estaban sometidos a su dominación y que, por consiguiente, representaban una amenaza para sus fronteras recién conquistadas. Cuando hubo vencido también a estos pueblos y ampliadas las fronteras de su imperio hasta la desconocida Asia, encontró otros pueblos detrás de las nuevas fronteras que podrían amenazar la seguridad de su reino»*⁶.

La lucha hegemónica se dirime por la conflagración bélica; y en consecuencia los estados intervinientes se involucran en luchas eliminatorias hasta que quedan dos o tres potencias que pueden lograr estabilizar la región por un lapso de tiempo determinado. La identidad de cada sociedad fija los valores y mitos por los cuales sus integrantes van a poder comprender los hechos que les rodean. Las sociedades infectadas con la fiebre hegemónica (Macedonia, Roma, España, Holanda, Alemania, Estados Unidos o Rusia entre muchas) construyen alrededor de sí una imagen distorsionada y exacerbada las cuales los llevan a legitimar la expansión territorial. En otras palabras, se instituye un mito de grandeza "por derecho de la historia" o "por derecho natural" de la propia nación a pacificar o expandir el grado de civilización a otros pueblos. Aquí, la noción de civilidad y civilización, admite Elias, poco tiene que ver con la verdadera evolución humana la cual se desprende de la dialéctica hegeliana del enfrentamiento entre opuestos. Los hechos que atentan contra ese ego-nacional son distorsionados, olvidados y eliminados del pensamiento colectivo y los sistemas educativos. Ello implica que no sólo la historia sea contada siguiendo parámetros específicos sino también la sociedad refuerza su sentimiento de superioridad por medio de la imposición ideológica. Ideología, no huelga decir, que va a llevar e imponer en los pueblos conquistados.

El ejemplo es la derrota en la primera Guerra mundial de la Alemania que había forjado Bismarck, que el nacionalismo germano no pudo soportar en

⁶ *Op. cit.*, pp. 35-36.

conjunción al pacto de Versalles y dio como resultado un sentimiento que señalaba que Alemania había perdido por la traición de quienes habían pactado con Inglaterra y Estados Unidos en vez de las propias desinteligencias militares del mismo Kaiser. Esta construcción ideológica no sólo fagocitó el “orgullo” y ese sentimiento de superioridad que ha caracterizado a los “germanos” sino que desembocó en el advenimiento al poder del Tercer Reich. Ricos, pobres, empresarios y campesinos encontraron en la tesis de la “puñalada” la excusa y la explicación que alimentó su nacionalismo. Empero, dicha observación se aplica también a otras situaciones y contextos. Si bien algunos eruditos sostienen que el mundo moderno se ha caracterizado por un alto grado de secularización y racionalidad política, Elias infiere que la ideología ha reemplazado a la religión pero lejos se encuentra aún la humanidad de encontrar un grado de madurez necesario para evitar vivir sin idolatría. La filiación de grupo, en este sentido, se ve acompañada por la solidaridad y el prestigio que condicionan el comportamiento individual de cada uno. «*La participación del individuo en el destino y la reputación de su grupo o sus grupos es, como ya he apuntado, un hecho. Pertenece al destino del ser humano; es un aspecto de la conditio humana. Nada es más peligroso que la tendencia a esquivar esta realidad a través del disimulo o la postergación*»⁷.

El miedo político en Elias al igual que en Robin, opera en dos dimensiones. Por un lado, el temor a una expropiación física por parte de los adversarios mientras por el otro existe un temor interno a que la “forma de vida” del enemigo destruya las propias instituciones. Entonces, cada grupo intentará demonizar a su rival considerándolo no sólo inferior sino “maligno” o “monstruoso”, creará del él una imagen distorsionada que permita identificar el propio estilo de vida como “el correcto, el virtuoso o el bueno”. Si el otro representa el mal, lo propio comprende al bien. La dignidad, la pureza y el peligro juegan en esta fase un rol primordial en la organización social⁸. Como ya hemos analizado, Elias intenta presentar “una condición humana” universal que explique la relación entre el temor político y la ideología. En este sentido, los esfuerzos del sociólogo alemán se pueden contrastar con E. Fromm, Hobbes⁹, o M. Foucault de quienes nos ocuparemos en un futuro no muy lejano¹⁰.

Por lo pronto, las contribuciones de Elias nos ayudan a comprender las estrategias que elaboran los Imperios en su proceso de colonización, pero sobre todo en la descolonización. Como será de dominio público, el último terremoto en Haití que cobró la vida de millares de personas ha despertado la sensibilidad de los países industriales. Solidaridad que lleva no la idea de ayuda sino de intervención. Dicha intervención en vez de solucionar el problema, como la intervención europea en África, agrava la situación. Mezclando piedad judeo-cristiana con una especie de paternalismo imperialista, ven hoy en Haití como en el pasado han visto en África, pobreza, corrupción y exclusión social como causas *in facto esse* de la terrible situación

⁷ *Op. cit.*, p. 62.

⁸ M. Douglas, *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2007.

⁹ E. Fromm, *El Miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 2005 y T. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

¹⁰ M. Foucault, *Defender la Sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

que experimentan. Lo cierto, es que el terremoto de Lisboa en 1755, en un país rico y potencialmente poderoso, no fue menos dramático que el de Haití. Posiblemente, los efectos secundarios han sido más dramáticos en el país caribeño que en el europeo a raíz de las condiciones materiales en las cuales viven unos y otros, lo cierto es que no son para nada determinantes. Por lo menos eso revela la cantidad de estudios y políticas de prevención o mitigación de desastres en África¹¹. Pues entonces, ¿en donde nace, siguiendo el desarrollo de Elias, el principio ideológico de hegemonía?. La respuesta, sin lugar a dudas, es de la piedad. Expliquemos mejor este concepto.

La pobreza como realidad es una variable de difícil aprehensión. No sólo varía en cada sociedad, sino que además cada uno tiende a percibir que hay gente que tiene menos, pero hay otros que tienen más; a grandes rasgos, la tendencia de la percepción subjetiva es mantenerse siempre en el medio. En tanto retórica discursiva desde Roma a hoy, “la pobreza” es una pieza fundamental de la ideología. Por un lado, castigan a quienes por medio de la pereza han contribuido a esa situación mientras legitiman las asimetrías preexistentes frente a lo no explicable, lo desconocido, lo maligno. Los hombres que desconocen su futuro justifican sus acciones por medio de construcciones ideológicas que tienen la particularidad de hacer posible que el resto de los grupos no involucrados recobren su estabilidad. La idea, de que un evento (devastador) puede ocurrir en cualquier momento y en cualquier lugar, paralizaría la actividad económica de cada sociedad. Para ello, es necesario articular mecanismos defensivos que ayuden al hombre a seguir adelante. Es una regla casi general, que luego de un gran desastre los hombres justifiquen los hechos por medio de construcciones como el castigo divino, el pecado, la corrupción, el autoritarismo, la pobreza, etc.

Al margen de ello, África y Latinoamérica –además de la composición étnica de su población– conservan similitudes históricas de exclusión y desigualdad social. Ambas regiones han sido sometidas al euro-centrismo y a la colonización; antropológicamente hablando, los grupos humanos (como ha señalado el profesor Elias) basan sus jerarquías respecto a las diferentes formas de producción y circulación de bienes los cuales a su vez marcan la asimetría entre los estamentos. La guerra inter-tribal es un aspecto esencial de la configuración política ya que, como ha visto Hobbes, por un lado el vecino va a querer lo que es mío pero, por el otro, dos clanes van a celebrar un convenio de no agresión, de comercio o de ayuda para evitar una constante guerra de todos contra todos. Inevitablemente, el devenir del tiempo y de estas guerras va a sedimentar la unión de diferentes clanes en un Estado o Confederación. Paradójicamente, cuanto más cruenta es la guerra más duradera es la paz a la vez que cuanto más duradera es la paz más cruenta vuelve a ser la guerra; el

¹¹ B. Malele, “The contribution of ineffective urban practices to disaster and disaster risks accumulation in urban areas: the case of former Kunduchi quarry site in Dar es Salaam, Tanzania”, en *Jamba, journal of Disaster Risk Studies*, vol. 2, n.º 1 (2009), pp. 28-53; P. Becker, “Grasping the hydra: the need for a holistic and systematic approach to disaster risk”. *Jamba, journal of Disaster Risk Studies*, vol. 2, n.º 1 (2009), pp. 1-13 y G. Van der Waltdt, “Public Management and disaster risk reduction: potencial interdisciplinary contributions”, en *Jamba, journal of Disaster Risk Studies*, vol. 2, n.º 1 (2009), pp. 14-27.

ciclo se repite en forma cíclica. No nos equivoquemos, la guerra es una forma productiva similar al comercio. No es extraño, observar en la mitología nórdica que Odin o Wodan, dios de la guerra, también en épocas de siembra era considerado la divinidad del comercio. La clásica teoría antropológica ¹² (de Evans-Pritchard, Malinowski, Frazer, y Levi-Strauss) evidencia lo expuesto.

No obstante, las intervenciones externas sobre la regulación social de los clanes entorpecen las formas productivas hasta el punto de ser seriamente perjudicial. La colonización lleva consigo la idea de estabilidad, progreso y civilización, por tanto (y en ello se equivoca Elias) las diferentes luchas internas que dan sustento a la propia identidad (por ejemplo en el caso de África, pero también en el de América por parte de España), desaparecen en manos de los conquistadores. Anuladas las propias capacidades del clan para celebrar la hospitalidad (convenio de no agresión) o la hostilidad, la guerra en sí, desarman las estructuras políticas y las unidades familiares; el poder patriarcal o matriarcal se diluye en mano de los nuevos “amos”. Una vez extraídos todos los recursos de la zona conquistada, los imperios se repliegan dando origen al proceso de descolonización. En este sentido, las independencias nacionales van asociadas a dos realidades. La primera es que el independizado (o mejor dicho abandonado) posee menos recursos de subsistencia que antes, pero segundo, al no haber una autoridad política (Leviatán) que ejerza poder en la región, los grupos humanos comienzan lentamente a entablar la guerra entre ellos. Esta realidad, tan ajena y tan hipócritamente solventada por el desarrollo europeo, crea una imagen de subdesarrollo e incivilización que perturba la sensibilidad de los más cultos espíritus.

El caos y el desorden civil en África se explican, según estas mentalidades, por el escaso grado de civilización o por categorías biológicas espurias como la inteligencia. Pero esa verdad, como dijo Foucault, fue marcada por la sangre y la expropiación lo cual genera un gran sentimiento de culpa reprimida.

Se introducen, finalmente, la caridad y la piedad como dos formas niveladoras que ayudan a suavizar los efectos nefastos de la conquista. Por lo tanto, a medida que los países industriales y sus campañas de promoción asistencial a pueblos africanos, se intensifican, mayores son las erupciones de violencias internas y las revueltas. La colonización y la legitimación ideológica encuentran en el paternalismo el aliado fundamental y en la ayuda al prójimo su más horrenda forma de dominio.

De esta forma, la ideología exonera las responsabilidades políticas de los imperios. Así a medida que las mujeres europeas o estadounidenses demandan por la adopción de niños africanos, mayor es el mercado negro y el robo de bebés en esa zona; a la vez que mayor es la ayuda asistencial en alimentos y vacunas mayor es el contrabando y el conflicto, etc. Como ha

¹² E. E. Evans-Pritchard, *Los Nuer*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1977; B. Malinowski, *Ciencia, Magia y Religión*, Buenos Aires, Planeta Agostini, 1993; C. Lévi-Strauss, *El Pensamiento Salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003 y J. G. Frazer, *La Rama Dorada*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1993.

revelado Elias en forma tan clara, detrás de este fenómeno se esconde el miedo político y su acción dificulta el verdadero progreso.

4. *El Miedo como componente político en Robin Corey*

El miedo político ha sido un concepto examinado por casi más de dos milenios que lleva de existencia la filosofía. Desde Aristóteles hasta Hobbes, pasando por las más variadas perspectivas como Montesquieu o Tocqueville, todos han visto en el miedo una variable importante de la vida social y política de un Estado o ciudad. En este sentido, el libro de C. Robin intenta resumir, analizar y explicar el papel del miedo –tanto interno como externo– como posibilidad de renovación pero también como instrumento de adoctrinamiento interno. El miedo, como lo imaginamos, conduce voluntariamente al sujeto a la apacible tranquilidad de la vida pero le obliga a renunciar a ciertas actitudes de resistencia (pasividad). La pregunta subyacente en la lectura a lo largo de la siguiente reseña versa en la necesidad de comprender al miedo ¿como un instrumento de dominación que conlleva a la desconfianza y reclusión o como una forma de lograr la estabilidad?. El miedo político es ¿conservador o disparador?

El profesor Robin afirma que el miedo se construye, de esta forma, como una base o trampolín hacia la dominación de las controversias subyacentes antes del momento crucial que ha despertado a la sociedad. Ese momento mítico es reinterpretado siguiendo una lógica bipolar de amigo/enemigo y genera la movilización de recursos humanos o materiales con fines específicos. En los enemigos, por regla general, se depositan una serie de estereotipos con el fin de disminuir su autoestima y masculinidad. Demonizados no tanto por lo que han hecho sino por sus conductas sexuales, atribuimos a ellos grandes desórdenes psicológicos. La incorregibilidad de estas anomalías conlleva la idea de confrontación y posterior exterminio. El miedo como sentimiento primario sub-político debe ser comprendido en tanto resultado de las creencias y se encuentra vinculado a la ansiedad. En este contexto, Robin sugiere que el miedo político no debe entenderse como un mecanismo “salvador del yo”, sino un instrumento de “elite” para gobernar las resistencias dadas del campo social. Éste, a su vez, posee dos subtipos: interno y externo. El miedo externo se construye con el fin de mantener a la comunidad unida frente a un “mal” o “peligro” que se presenta ajeno a la misma. En otros términos, esta amenaza atenta contra el bienestar de la población en general. Por el contrario, el segundo tipo surge de las incongruencias nacidas en el seno de las jerarquías sociales. Cada grupo humano posee diferenciales de poder producto de las relaciones que los distinguen y le dan identidad. Aun cuando este sentimiento también es manipulado por grupos exclusivos, su función es la “intimidación” interna. Al respecto, Robin explica *«mientras el primer tipo de miedo implica el temor de una colectividad a riesgos remotos o de algún objeto –como un enemigo extranjero– ajeno a la comunidad, el segundo es más íntimo y menos ficticio, se deriva de conflictos verticales y divisiones endémicas de una sociedad, como la desigualdad, ya sea en cuanto a riqueza, estatus o poder. Este segundo tipo de miedo político surge de esta desigualdad, tan útil para*

quienes se benefician de ella y tan perjudicial para sus víctimas, y ayuda a perpetuarlo»¹³.

Mediante el tratamiento de diversos autores, Robin describe las diferentes alternativas en las cuales ha reparado la filosofía política con respecto al miedo y al poder. De alguna manera, fue precisamente Ana Arendt quien, a su manera, criticó el papel del totalitarismo tanto en la Alemania Nazi como también en el Régimen Soviético estalinista. En palabras de Robin, «*si a algún otro pensador le debemos nuestro agradecimiento, o nuestro escepticismo, por la noción de que el totalitarismo fue antes que nada una agresión contra la integridad del yo inspirada por una ideología, es sin dudas, a Hanna Arendt*» (p. 188). Pero sin lugar a dudas, Arendt es la contratara de T. Hobbes; si en Hobbes el miedo lleva a la idea de una pacificación forzosa, en Arendt la sumisión se corresponde con una evidente falta de confianza personal. ¿De dónde proviene tanta disparidad en el pensamiento de ambos filósofos?. Robin parece encontrar una respuesta tentativa asociada a la visión (en Arendt) de un yo cada vez más fragmentado y débil, perspectiva que no tenía (obviamente) Hobbes. Entre Hobbes y Arendt, el yo había sufrido cambios sustanciales producto de revoluciones y contrarrevoluciones políticas. Las contribuciones de Tocqueville en la conformación de una idea que implica “la pequeñez del yo” frente a la libertad han permanecido en la forma de concebir el miedo político de Arendt.

Alternando la teoría del “terror despótico” de Montesquieu con la autohumillación del yo de Tocqueville, Arendt propone una nueva forma de concebir lo político. El “terror total” se encontraba orientado a destruir de raíz la libertad y la responsabilidad por los propios actos en aras de la eficiencia racional. No es en así, enfatiza Robin, la brutalidad de los crímenes cometidos por los Nazis o los Bolcheviques contra los disidentes, lo que hace al totalitarismo sino la impersonalidad y sistematicidad con que a diario se ejercían. El objetivo se presenta como externo al sistema ético-moral por voluntad del más fuerte. Esta forma de pensar, propia del existencialismo alemán del cual Arendt no se podía desprender, le causó serios dolores de cabeza ya que fue acusada por sus propios correligionarios judíos de “traidora”. Las respuestas culturalistas que apuntaban al holocausto y o terror total como resultados de la herencia cultural alemana o rusa, no la convencían en absoluto. Ella sostenía, quizás erróneamente, que lo sucedido en Alemania o Rusia podía ser replicado en cualquier otra nación. Fue así que, en su desarrollo, Arendt presentaba a un Eichmann (Eichmann en Jerusalén) desprovisto de una “maldad extrema” casi diabólica, sino como un producto acabado de la lógica legal-racional cuya voluntad crítica había sido colapsada por la ideología Nacionalsocialista.

Tan similar en su argumento a los primeros frankfurtianos (como el caso de Fromm), Arendt insistía en que el miedo político se estructuraba alrededor del hombre-masa cuyos intereses son sacrificados a favor de un líder. Carente de expectativas, política y objetivos, la masa poseía una personalidad patológica de anomia y desarraigo. Esta desorganización era potencialmente funcional a los intereses a los caudillos totalitarios quienes brindaban (temporalmente) un alivio a la ansiedad del aislamiento. Lo cierto parece ser que: *«así anunció*

¹³ C. Robin, *El Miedo: historia de una idea política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 45.

Arendt desde muy pronto su orientación tocquevilliana; fue Tocqueville quien primero recurrió a la masa como fuente generadora de la tiranía moderna y quien argumentó que la experiencia primaria de la masa no era el miedo hobbesiano ni el terror de Montesquieu –ambos respuesta al poder superior–, era más bien la ansiedad del desarraigo. Como Tocqueville, Arendt creía que la masa era el motor primario de la tiranía moderna y que la ansiedad anómica era el combustible. Si bien apreciaba que los gobernantes totalitarios como Stalin habían creado las condiciones sociales para esa ansiedad –y que otros regímenes totalitarios podían hacer lo mismo–, el impulso primario de su argumento fue que la ansiedad de la masa era resultado de una anomia persistente y que producía un movimiento a favor del terror totalitario»¹⁴.

No obstante, a diferencia de Tocqueville quien ciertamente asumía que la ansiedad era causa de la igualdad, Arendt la considera como derivada de la desestructuración de las clases sociales y el desempleo. A diferencia del aislamiento, el cual implicaba que el sujeto siguiera inserto en un ámbito laboral con relaciones ciertamente estables, la falta de empleo depreciaba la calidad humana confinándola a la desesperación, a la soledad. El problema central en la tesis de Arendt sobre el terror total es que despoja a los actores de toda responsabilidad ética y moral por sus actos. Convirtiéndolos en casi “niños de pecho” en busca de prestigio y estatus, nuestra filósofa desdibuja los límites entre el victimario y la víctima. Por lo pronto, también pone un énfasis excesivo en la democracia como régimen liberal olvidando que incluso (en ocasiones) ella misma puede ser tan autoritaria como los fascismos o el comunismo. En este aspecto, Arendt se separa radicalmente de Tocqueville y Montesquieu. Empero aceptando, que Eichmann, en su ambición por ascender socialmente, se afilió al partido nazi y mandó ejecutar a miles de personas sin causa aparente, Arendt vuelve a los postulados de Hobbes con respecto a la vanagloria. De esta forma, «con su discusión sobre el arribista y el trepador social, Arendt revirtió la tendencia –observada en el espíritu de las leyes de Montesquieu, el segundo volumen de la Democracia en América y los orígenes del Totalitarismo– de equiparar la política del miedo con la pérdida del yo y de jerarquías institucionales. Demostrando que los regímenes del miedo apelaban a la ambición de hombres como Eichmann, volvió a la perspicacia de Hobbes y de Cartas Persas»¹⁵. Lo expuesto se corresponde con la lectura objetiva (o subjetiva como se quiera ver) de Robin sobre el tema del miedo político en pensadores de la talla de Montesquieu, Arendt o Hobbes. Pero ¿cuál es la propuesta formal de Robin sobre el problema en estudio?, y ¿cuáles sus limitaciones o aciertos?. Este es precisamente, el contenido del capítulo quinto en donde el autor revisa el papel de los intelectuales liberales de la década del 60 y 70 respectivamente. Desde su posición, la asunción del libre mercado como forma política es una expresión de triunfo del “liberalismo de la ansiedad” lo cual parece describir (fielmente) la situación política actual en los Estados Unidos. Robin argumenta que los intelectuales han rechazado las creencias ancladas en los derechos sociales y el activismo liberal redirigiendo su crítica fuera de las fronteras, hacia medio Oriente o alguna otra región.

La tesis central de este argumento es que la falta de estructura y coerción constituyen un yo débil (en el sentido tocquevilliano). La falta de un orden social

¹⁴ *Op. cit.*, p. 196.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 227.

ha reemplazado al miedo político que caracterizaba la sociedad moderna de Hobbes o Montesquieu por la ansiedad. El lugar que ocupaba el miedo ahora ha sido tomado por la ansiedad, y desde ella nacen todas las relaciones sociales. En palabras del propio autor, «*el miedo era un instrumento del poderoso contra el impotente y una reacción del poderoso ante la posibilidad de que el impotente lo despojará algún día de sus privilegios. Sin embargo, los teóricos actuales de la identidad conciben horizontalmente la sociedad, de modo que la ansiedad es su emoción preferida. Estamos divididos en grupos, pero no hacia arriba y abajo, sino hacia el centro y los extremos. Le preocupa que su perímetro sea demasiado permeable, que los extranjeros se filtren por sus porosas fronteras y pongan en riesgo su carácter existencial y su unidad básica. Como ni hombres ni mujeres están seguros de dónde empiezan y dónde terminan, hay una apremiante necesidad de diferenciarse de lo que uno no es*»¹⁶.

La tendencia a identificarse con una cultura o una nación se corresponde con la negación de la sociedad política. Los intelectuales ansiosos identifican a las sociedades civiles como la base sobre la cual deberían edificarse las relaciones sociales. Iglesias, universidades y ONGs asumen un papel de protagonismo en la configuración de la sociedad; en la política tradicional los electores ven corrupción y maximalismo utilitarista. El liberalismo ansioso busca un “yo más fuerte” que no logra encontrar, y aumenta así su decepción y frustración. El liberalismo del terror da, en esta circunstancia, una respuesta a un yo desilusionado. El 11 de Septiembre de 2001 sintetiza la necesidad de un enemigo externo con el adoctrinamiento de tipo interno. La ansiedad de los perpetradores del atentado a las Torres Gemelas no se debía, según esta elite intelectual, a las intromisiones en materia de política internacional en Medio Oriente por parte de Estados Unidos, sino a una mera patología psicológica asociada al desarraigo y el resentimiento resultado de la modernidad. El miedo como represión de la política se encuentra dentro del corazón de los Estados Unidos desde mucho tiempo antes a esta tragedia, y ya sin la URSS, los intelectuales estaban listos la causa de la globalización como una distinción de su propia civilización transformando la propia ansiedad en un miedo “vigorizante”. De esta forma, la guerra contra el “terror” no sólo acabaría con una amenaza externa sino que además devolvería al letargo estadounidense una grandeza adormecida. En este sentido, una de las contribuciones capitales de Robin al estudio del miedo político es haber descubierto su naturaleza y accionar dentro y fuera de Estados Unidos. Específicamente, el miedo no se constituye como pensaba Hobbes en la base de la civilidad, sino en un instrumento de dominación de los grupos privilegiados sobre los relegados. El poder por el cual las elites protegen a los suyos del peligro extranjero se encuentra unido al mismo poder al que ejercen en quienes dicen proteger.

5. Breve Conclusión

Hasta aquí se han revisado los alcances del trabajo *El Miedo Político*, historia de una idea política del profesor C. Robin quien continúa con la posición que fijara Aristóteles de Estagira en su preocupación sobre la virtud, el temor y la muerte. Ajeno a las contribuciones existencialistas, Robin considera

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 265-266.

(como el padre de la escuela peripatética) que la virtud como una medida tendente al equilibrio previene al sujeto tanto de verse envuelto en una acción temeraria que acabe inútilmente con su vida, como de una reclusión cobarde paralizante ante la acción del estado-ciudad. Versado en la Ciencia Política y abocado a contrastar los hechos políticos más representativos del siglo XX e inicios del XXI, Robin articula una convergencia entre dos tipos de miedos, el externo creado para reforzar el orden interno, y el interno cuya dinámica conlleva a separar a los grupos humanos reforzando el temor externo. Ferviente crítico de los grupos intelectuales por su visión de Montesquieu, Hobbes y Tocqueville con respecto a la construcción de lo político, Robin considera al miedo como un elemento patológico dentro de la sociedad¹⁷. Una solución tentativa, arguye Robin, es volver al principio igualitario de Rawls o Dworkin. El miedo no debe ser comprendido como prerrequisito para la lógica política sino como un obstáculo hacia ella, una barrera hacia la justicia y la igualdad. A la pregunta planteada en la parte inicial del trabajo, la respuesta sería, Robin asegura que el miedo tiene una tendencia conservadora tendiente a perpetuar los privilegios de ciertos grupos en detrimento de otros. Como resultado, el miedo opera en una inestabilidad manifiesta para preservar el estatus quo.

6. Referencias

- Becker, P. (2009). "Grasping the hydra: the need for a holistic and systematic approach to disaster risk", *Jamba, journal of Disaster Risk Studies*, Vol. 2 (1): 1-13.
- Douglas, M. (2007). *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Elias, N. (2002). *Humana Conditio: consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*, Barcelona, Akal Editorial.
- Evans-Pritchard, E. E. (1977). *Los Nuer*, Barcelona, Editorial Anagrama.
- Foucault, M. (2001). *Defender la Sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Frazer, J. G. (1993). *La Rama Dorada*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (2005). *El Miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós.
- Hobbes, T. (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (2003). *El Pensamiento Salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Malele, B. (2009). "The contribution of ineffective urban practices to disaster and disaster risks accumulation in urban areas: the case of former Kunduchi quarry site in Dar es Salaam, Tanzania", *Jamba, journal of Disaster Risk Studies*, Vol. 2 (1): 28-53.
- Malinowski, B. (1993). *Ciencia, Magia y Religión*, Buenos Aires, Planeta Agostini.

¹⁷ E. Fromm, *El Miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 2005 y T. Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

- Robin, C. (2009). *El Miedo: historia de una idea política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Van der Waldt, G. (2009). "Public Management and disaster risk reduction: potencial interdisciplinary contributions", *Jamba, journal of Disaster Risk Studies*. Vol. 2 (1): 14-27.
- Virilio, P. (1991). *La Inseguridad del Territorio*, Buenos Aires, La Marca.

<i>Recibido el 18 de marzo de 2012 y aceptado el 14 de abril de 2012.</i>
