UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
DIRECCIÓN DE POSTGRADO
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

TÍTULO:

La ética práctica en la era global: una alternativa racional contra el terrorismo

Trabajo de Grado que se somete a la consideración de la Dirección de Estudios de Postgrado de la Honorable Universidad Católica Andrés Bello, como requisito del Trabajo Especial de Grado, necesario para optar al Título de Magíster, mención Filosofía de la Práctica.

Tutor: profesor José Luis Da Silva Pinto **Autor: Mario Alonso Padilla**

Caracas, enero 2012

A mis hijos,

A Thaís,

A Nancy

INDICE

Índice

Introducción 8

Capitulo 1. La Globalización como sistema del orden social del mundo actual 27

1.1. La organización política de la sociedad moderna y su situación actual 27

1.1.1. Del Estado moderno según Max Weber 28

1.1.2. Del fracaso del Industrialismo 37

1.1.3. De la experiencia de las doctrinas positivistas 38

1.1.4. El fin de la historia del neoliberalismo 40

1.1.5. De la crisis económico-financiera que produjo el neo-liberalismo 46

1.1.6. La globalización: ¿una etapa de la modernidad o una nueva era de vida social 56

1.2. La globalización según Ulrich Beck 67

1.2.1. La globalización: una interconexión creciente de flujos y patrones supra-fronterizos 68

1.2.1.1. El globalismo 75

1.2.1.2. La gobernanza 76

1.2.2. La instantaneidad de la vida social global 80

1.2.2.1. El concepto de desanclaje 86

1.2.3. De los enfoques de la mundialización de la Modernidad 87

1.2.3.1. La política post-internacional al sistema de Estados 89

1.2.3.2. La globalización como un solo sistema mundial, capitalista 94

1.2.4. La globalización: un proceso social reflexivo y percibido, y radical 99

1.2.4.1. De la teoría de la modernización reflexiva 102

1.2.4.1.1. Reglas y Recursos 105

1.2.4.1.2. Estructura 106

1.2.4.1.3. Instituciones 107

1.2.4.1.4. Constreñimiento o precepto de la vida social 108

1.2.4.1.5. De la interacción simbólica según Wittgenstein 109

1.2.4.1.6. Reflexibilidad 112

1.2.4.2. La modernidad reflexiva y percibida 114

1.2.4.3. La modernidad radicalizada 117

1.2.5. Del nuevo juego político mundial y la sub-política 120
1.2.5.1. El metajuego político 120
1.2.5.2. La idea de sub-política 126
1.2.6. Del cosmopolitanismo de Ulrich Beck 130
1.2.6.1. Nacionalismo metodológico y cosmopolitanismo metodológico 131
1.2.6.2. Cosmopolitanismo y patriotismo 139
1.2.6.3. El proceso de cosmopolitización 140
1.2.6.4. Nuevo cosmopolitanismo 143
1.2.6.5. La noción de patriotismo 145
1.2.6.6. El modelo cosmopolita de Ulrich Beck 148
1.2.6.7. Del individualismo actual 151
1.2.6.8. El *common sense* cosmopolita 162
1.2.6.9. El realismo cosmopolita 163
1.2.6.10. De la legalidad y legitimidad de los derechos humanos y civiles 165
1.2.7. La sociedad de riesgo 169
1.2.7.1. Noción de riesgo 171
1.2.7.2. Clases de riesgo industrial 177
Capítulo 2. La Ética Práctica en la era global 190
2.1. De la ética práctica contemporánea 190
2.1.1. De la eticidad y de la moralidad 192
2.1.2. Del universalismo y del comunitarismo 195
2.1.3. Ciudadanía política y ciudadanía cosmopolita 198
2.2. El enfoque de la ética global multicultural de K. O. Apel 200
2.2.1. El multiculturalismo actual y la noción de identidad de Charles Taylor 204
2.2.2. La identidad moral de pluralidad de razones: fundamento de una idea de ética práctica 213
2.2.3. La ética del discurso como ética de la responsabilidad histórica 217
2.2.3.1. La transformación de la fundamentación última de la ética Kantiana 219
2.2.3.2. La fundamentación trascendental pragmática de la ética del discurso 222
2.2.4. El problema del multiculturalismo desde la ética del discurso 229
2.2.5. Condiciones de posibilidad de una moral eficaz en la vida multicultural 231

2.2.5.1. De las tradiciones culturales 232
2.2.5.2. Del ordenamiento jurídico unitario y de la complementación de lo recto y lo bueno 236
2.2.6. De la pretensión metafísica de una síntesis de culturas de validez universal 240
2.2.7. La solución al problema del multiculturalismo de K. O. Apel 244
2.3. La ética práctica utilitarista actual, según Peter Singer y Richard Hare 249
2.3.1. Lo que no es ética práctica 253
2.3.2. El relativismo de la ética práctica respecto del contexto social 256
2.3.3. El subjetivismo moral 258
2.3.4. La teoría ética de Richard M. Hare que adopta Peter Singer 259
2.3.4.1. Del lenguaje en los juicios morales. 260
2.3.4.2. De la crítica a las corrientes filosóficas de la ética 261
2.3.4.3. El racionalismo ético de Richard M Hare 265
2.3.4.4. De la prescriptividad universal de los enunciados morales 270
2.3.5. La concepción de ética práctica de Peter Singer 272
Capítulo 3. El Terrorismo como medio político en la era 285
3.1. Racionalidad y creencia como ejes de vida social y noción simple de terrorismo 285
3.2. De la reconfiguración de la cultura occidental y del revivir de un nuevo orden de vida musulmana 289
3.2.1. Del cambio interno en la vida occidental 290
3.2.2. El resurgir musulmán 307
3.2.2.1. Del fundamentalismo islámico 309
3.2.2.2. Del laicismo en el mundo musulmán 312
3.2.2.3. Del origen de la actual revolución islámica 315
3.2.2.4. De la ley islámica, la *sharía* 316
3.2.2.5. De la 'primavera árabe' 319
3.3. Del terrorismo y de los grupos terroristas. 326
3.3.1. La dificultad de definir qué es terrorismo 326
3.3.2. De los actos de terror 329
3.3.3. El teatro de los actos de terror 334
3.3.4. Rasgos del terrorismo 336

3.3.5. De los grupos terroristas 339
3.4. De la psicología y el terrorismo 347
3.5. Una idea de fundamentalismo 360
3.5.1. El totalitarismo: expresión extrema del fundamentalismo 374
3.6. Del fundamentalismo y la globalización 381
3.7. Del fanatismo 384
3.7.1. Fanatismo político 385
3.7.2. De la ideología y el terror 388
3.7.3. Del fanático y del fanatismo religioso 390
3.7.4. Definición y clases de fanático, el a-moralista y el pensamiento crítico 395
3.7.5. De la actitud del fanático 398
3.7.6. La noción de pensamiento moral de Richard M. Hare 400
3.7.7. El fanático y la razón práctica 403
3.7.8. De la catequización violenta en las religiones del Medio Oriente 407
3.7.8.1 Del significado de yihad 414
3.7.8.2. De la abrogación de aleyas en El Corán 419
3.7.8.3. Del guerrero de la fe 421
3.7.8.4. Del martirio y el suicidio en acción terrorista 428
3.7.8.5. De la dignidad y el honor en el Islam 434
3.8. Del discurso moral como medio de violencia política 438
3.9. La tolerancia y la pena de muerte al terrorista. 445
3.9.1 La tolerancia como procedimiento ético práctico 447
3.9.2. De la pena de muerte al terrorista 450
CAPÍTULO 4. La opción racional: una vía de la ética práctica contra el terrorismo 460
4.1. Racionalidad perfecta 462
4.2. Racionalidad imperfecta 464
4.3. Racionalidad de la conducta 467
4.4. Las normas sociales 473
4.5. Las emociones 477
4.6. La noción de *egonomic* 482
4.6.1. De la racionalidad y las normas sociales. 483

4.6.2. Emociones y normas sociales 486
4.6.3. Relación entre la racionalidad y las emociones. 494
Conclusiones 509
Epílogo 544
Bibliografía 547
Impresos 547
Libros 547
Revistas y publicaciones especializadas 553
Trabajos y ensayos no publicados 553
Fuentes electrónicas 553
Libros en versión electrónica 553
Revistas, ensayos y publicaciones electrónicas 555
Tratados y convenciones internacionales 556
Videos 557
Diarios, publicaciones periódicas y páginas oficiales en medios electrónicos 558

INTRODUCCIÓN

Al observar la turbulenta realidad política del mundo actual resulta conveniente, para su mejor comprensión, describir la misma a través de modelos y conceptos pertinentes desarrollados por estudiosos contemporáneos de la filosofía y de las ciencias sociales, que no sólo muestran el orden social global en que vivimos, sino que dan a conocer las dificultades más preocupantes que atraviesa el hombre en sociedad, así como algunas de las hipótesis de conducta práctica para la solución racional y humanitaria de problemas concretos de la sociedad mundial del presente.

La transformación política del orden social del mundo refleja los cambios que desde los años 1980 han venido sufriendo el Estado y la vida de las sociedades nacionales, en la que las técnicas de información y comunicación hacen instantáneos, vecinos y hasta propios los hechos que ocurren en cualquier lugar, como por ejemplo, sucedió con los acontecimientos derivados del descontrol y los peligros de la planta de energía atómica de Fukushima en Japón originados por el maremoto de 2011, o la revolución de los pueblos árabes en contra de sus gobernantes y de sus formas de vida, reclamando libertad, democracia y derechos humanos con el fin de decidir el orden social de su destino, que para algunos sectores debe ser el ortodoxo de fe religiosa.

La lucha política, no sólo es entre la racionalidad, que los occidentales a veces suponen exclusiva de ellos, porque se apropiaron el término 'la civilización', y las creencias divinas, sino también a lo interno de los factores y sectas que respectivamente defienden enfoques distintivos de vida seglar o devota, que a veces acompañan de violencia como medio para lograr el poder. Las frecuentes manifestaciones de terrorismo que actualmente se experimentan, por ejemplo, entre shiíes y sunitas en su respectivas defensa de un orden de vida islámico sectario, tienen consecuencias más graves, en términos de pérdidas humanas y daños colaterales, que las producidas en rechazo a la ocupación y presencia, militar o no, de una cultura extranjera en los territorios y vida musulmanes.

Este estudio tiene el propósito de cumplir la formalidad académica de optar por ante la Universidad Católica Andrés Bello al Grado de Magíster en la mención de Filosofía de la Práctica. En el mismo abordamos el problema de los actos de terror como medio de lucha política en defensa de fundamentos religiosos que determinan formas de vida centradas en ideologías laicas o de devoción, el cual si bien probablemente es el más conocido y publicitado mundialmente, no es el más grave como para llegar a la exageración de considerar que vivimos en la 'época de terrorismo', como predica Samuel P. Huntington en su *Choque de civilizaciones*, quien, entre otros, parece desestimar la importancia de problemas como las limitaciones, dificultades y riesgos de la producción de energías fósiles y nucleares, la escasez de agua, el insuficiente y desigual acceso a la alimentación y a las oportunidades de educación, y la deficiente asistencia sanitaria, preventiva y curativa. Otro propósito de este trabajo es tratar de articular los conocimientos impartidos en los cursos de post-grado de Filosofía de la Práctica, cuyos contenidos parecieron conocimientos inconexos, únicamente atados por el destino común de buscar la verdad.

El tratamiento y solución de la amenaza real del terrorismo político, si es que hubiere tal posibilidad definitiva, se hace a la luz de los aspectos morales más resaltantes de dos enfoques contemporáneos de la ética, en particular de la ética práctica, que fueron desarrollados en conocimiento del problema en cuestión y del proceso de globalización, si bien sus autores no los trabajaran de manera específica, pues sus teorías morales no son particulares de una especialidad, profesión o materia.

La pregunta principal que pretende responder este trabajo es si la ética práctica es una alternativa racional para controlar el terrorismo en la era global. A tal fin necesitamos mostrar y esclarecer teorías y conceptos, relacionándolos entre si, de modo que procuren la justificación de la opción de solución propuesta al problema de los actos de terror como medio de lucha política.

Con la finalidad de mostrar la tarea anteriormente descrita, hemos dividido el trabajo en cuatro capítulos, de los cuales el primero y el tercero resultaron de desarrollo relativamente más extenso debido a la necesidad de apoyar la explicación de las ideas de globalización de los actos de terror político con ejemplos recientes de

la realidad y asimismo, del contenido de las principales religiones que tratamos con aclaratorias autorizadas, todo lo cual facilita la comprensión del contexto en el que despliegan la violencia política salvaje y la ética que estudiamos.

Los capítulos 2 y 4 describen alternativas racionales para controlar el terrorismo político y sus actos de violencia, respectivamente la ética práctica y la teoría de opción racional, que en un principio se pensó reunir en un solo cuerpo, pero que finalmente se presentan por separado debido a la disparidad de contenido ético que existe entre ambas alternativas.

El abundamiento que hacemos en la descripción de sucesos y experiencias convenientes al trabajo pudiera dar la impresión de que los temas medulares de los capítulos 1 y 3, -el orden mundial de vida actual y el terrorismo- no se tratan con suficiente profundidad por describir asuntos que probablemente pudieran ser materia de estudio, más que de la filosofía y de la ética, de la política, la economía, la psicología, la historia y la sociología. De igual modo, cuando mostramos el contenido de algunos de los aspectos religiosos que se invocan desde fuentes reconocidas y respetadas, su aparente extensión se explica por la intención de en lo posible dar precisión y objetividad a los pasajes invocados de las mismas, debido tanto a la ignorancia que de ellas tenemos la mayoría de la gente, como a la diversidad de versiones e interpretaciones que existen de las tres religiones descritas de manera gruesa en el estudio, muchas de ellas con frecuencia interesadas. No obstante, en descargo, debemos decir que siempre intentamos que la profundidad y pertinencia de los contenidos fundamentales del estudio den cuenta apropiada del tema planteado en el trabajo, para el nivel de exigencia académica que se propone cumplir.

El apreciable número de ejemplos, así como de notas aclaratorias a pie de página en los que se transcriben o se resumen ideas y contenidos que facilitan la descripción del tema del trabajo, explican la intención de facilitar la claridad de mismo. En este sentido a menudo nos apoyamos en hechos económicos, sociales, políticos, religiosos y éticos relevantes, cuyas fuentes de información a veces no es identificada, porque corresponden a realidades históricas significativas, ampliamente conocidas y de gran difusión, o a hechos noticiosos que han devenido cotidianos, los cuales por su interés para todos son informados, analizados y comentados

materialmente a diario en la mayoría de los medios de comunicación del mundo y en las redes sociales, también. Sin embargo, la inquietud que siempre hemos tenido por los temas económicos probablemente muestra la preferencia relativa que se la ha dado a la descripción de la realidad económica-financiera.

La descripción de algunos aspectos relevantes del actual proceso político-social del mundo musulmán y de la crisis económico-financiera que atraviesa el capitalismo y sufre la cultura occidental y el mundo entero pone en aprietos la pertinencia algunas de las teorías que se presentan sobre el fenómeno de la globalización y el carácter que los Estados desempeñan en la misma, lo que invita a reflexionar sobre la necesidad de la ética en la coyuntura señalada, que adicionalmente tiene la presencia irracional de la violencia terrorista, cuya respuesta más adecuada está por determinarse con la experiencia. Circunstancias estas que también justifican la cantidad de ejemplo de la realidad que se utilizan en la investigación.

El capítulo 1 está estructurado en dos partes, la primera describe la organización política de la sociedad moderna fundada sobre el Estado racional descrito por Max Weber y su situación de crisis actual debido al fracaso de las principales doctrinas sociales positivistas. De igual modo plantea la pregunta de si la globalización es una etapa de la modernidad o una nueva era de la civilización, la cual es aclarada en cuanto a la primera interpretación siguiendo como hilo conductor las explicaciones que da Jürgen Habermas a la racionalidad como acción comunicativa. El entendimiento mutuo en el discurso ético orientado al entendimiento entre los miembros de una comunidad de interpretación, mediado del lenguaje cotidiano, es el conocimiento que opone el autor frankfurtiano para justificar su posición de que la modernidad es un proyecto cuyos valores de emancipación y democracia están todavía por concretar, lo que indica, para él, que la modernidad es un proyecto inacabado.

La otra parte del capítulo 1, conforme a lo propuesto en el plan de trabajo del proyecto de este estudio, muestra una idea de globalización que sigue el modelo de Ulrich Beck, quien describe a la sociedad mundial actual como un orden social global diferente a la Modernidad, concebido como un sistema socio-político total de alcance mundial que denomina *Segunda Modernidad*. Al efecto hacemos una descripción del

mismo valiéndonos de algunos conceptos de las ciencias físicas en los que parece apoyarse, -nos referimos a la idea de sistema complejo autosustentable descrito por la segunda ley de la termodinámica- y detallamos por su importancia el enfoque de su *modelo cosmopolita* y de la categoría *sociedad de riesgo* concebida por él, y cuyo fin busca aclarar un aspecto importante de la vida del hombre actual. Asimismo, y con idéntico propósito, de manera breve y parcial, se muestra el pensamiento de algunos investigadores citados por el propio sociólogo alemán, que influyen en su obra, por su apoyo, concordancia y sus diferencias, también. En efecto, Beck, además de su enfoque de globalización como proceso social reflexivo y percibido, y radical sustentado en la *teoría de modernización reflexiva* desarrollada por Anthony Giddens, adhiere otros enfoques sobre el fenómeno, los cuales asume de manera general a pesar que en algunos aspectos difieran y hasta lleguen a colidir entre si, por lo que en sus últimos libros termina principalmente centrándose, tanto, en los efectos perversos que la industrialización produce al hombre y a su forma de vida actual, la sociedad de riesgo, como en una visión cosmopolita de la sociedad mundial en la que la ética es algo dado, como un *common sense cosmopolitano*, opuesta a la idea de moralidad comunitaria del patriotismo.

En el capítulo 2, después de describir la eticidad del universalismo y la moralidad del comunitarismo, respectivamente propias de las ciudadanías cosmopolita y política-patriota, mostramos los aspectos resaltantes de la axiología de dos enfoques teóricos distintos de la ética práctica, por lo que las mismas describen la teorización de la ética en vigor, en las que sus autores hacen referencia al orden de vida del presente; se trata, dentro de la tradición kantiana, de la *ética del discurso* de la sociedad mundial multicultural de Karl Otto Apel y la moral racional prescriptivista de Richard M. Hare.

La ética práctica, conforme a los enfoques antes enunciados, respectivamente, es producto de precondiciones de la deliberación pública y de un razonamiento único de dos niveles, intuitivo-emocional y racional. Ambos enfoques se valen de hipótesis y metodologías diferentes: así, uno de ellos, el formulado por K.O. Apel, se apoya en el giro lingüístico de Ludwig Wittgenstein y el ser situado en el mundo de Martín

Heidegger, mientras que el otro punto de vista ético, concebido por Richard M. Hare, se basa en la lingüística de John Austin y en el utilitarismo de Jeremy Bentham.

La razón por la que en la investigación únicamente se consideran estos dos enfoques de ética de bien del hombre –no de Bien en abstracto o la Idea de Bien- obedece no sólo a la solidez y reconocimiento que en tal sentido tienen los mismos, sino que ambos coinciden en algunos postulados que argumentativamente apoyan la pertinencia de una ética práctica de las mejores consecuencias útiles, estimadas en preferencias sin precio, que es una corriente de interpretación calificada y extendida de la ética que vivimos.

La ética discursiva de Apel apoya una idea de transformación de la fundamentación última de la ética de Kant que, entre otros, al asumir el criterio último de la racionalidad comunicativa y el principio procedimental de validez de la deliberación, ha devenido una *fundamentación trascendental pragmática de la ética del discurso* que amplía y aclara la idea de la ética de la sociedad mundial actual, la cual guarda diferencias con el enfoque ético de Jürgen Habermas, limitado a la experiencia. Otro aspecto importante que estudiamos bajo esta perspectiva de pensamiento ético es la explicación de las condiciones de posibilidad de una ética discursiva eficaz en la solución del problema del multiculturalismo, aunque la misma esté basada en *mínimos* que permitan esclarecer las diferencias que haya en cuanto a los fundamentos que separan las distintas culturas y formas de vida y, asimismo, lograr acuerdos interculturales, como alternativa de respuesta racional al terrorismo político, en vista de la incapacidad que hasta el presente han tenido los medios coercitivos de control económico, social, legal y militar en la solución o al menos en la reducción al mínimo de ese problema.

El enfoque de ética práctica utilitarista que describimos corresponde a las ideas de Richard M. Hare, quien en sus aspectos filosóficos desarrolla una moralidad apegada a los derechos humanos, la cual es adherida por su discípulo Peter Singer, pero aplicándola desde de su punto de vista a materias particulares y a un enfoque ampliado de lo que para él es la vida humana, que en algunos aspectos no son consistentes con las ideas éticas de su tutor, como por ejemplo respecto a la aprobación de la eutanasia. Sin embargo, la posición ética de Peter Singer facilita la

comprensión pragmática del enfoque teórico consecuencialista de la ética concebida por Hare, a pesar que la misma específicamente no estudia el hecho del terrorismo político, como tampoco lo hacen la mayoría de las filosofías de la moral y de la ética. El carácter general de la ética utilitarista que describimos permite considerar a la misma una alternativa de solución al problema de los actos de terror justificado por sus actores en razones político-religiosas. Igual cosa aplica al enfoque ético de Apel.

No obstante lo anterior, debe tenerse en cuenta que a la filosofía moral únicamente le corresponde indagar acerca de los valores de los hechos de la conducta humana, preguntando por su bondad o su maldad, y no investigar cómo es que se producen los mismos, por lo que sólo se podrá proponer la mejor política en la resolución de los problemas de la realidad, una vez estos se conozcan de manera clara. En ese afán siempre se tuvo presente que la filosofía se nutre y nutre otras áreas de conocimiento que son objeto de la sociología, la economía, la comunicación, la psicología, la historia, y la religión, componentes todos que en el trabajo se presentan en un diálogo de conocimientos que respeta de manera clara la disciplina propia de cada una de las referidas áreas de conocimiento.

El capítulo 3 contiene cuatro aspectos que registramos de manera breve. En primer lugar se define qué son los actos de terror político, en tanto acontecimiento que afecta el teatro mundial del hombre de modo ampliado a través de los medios y técnicas de comunicación. Seguidamente se describe el terror como factor de lucha religiosa, sea de fe o de ideología seglar, que se ha desencadenado en la globalización como consecuencia de la actitud de individuos casi siempre organizados en grupos, cuyo carácter fundamentalista explica tanto su cohesión como la conducta de racionalidad insuficiente de sus miembros y simpatizantes.

Seguidamente, desde la opinión de John Horgan, damos cuenta de la relación que pudiera haber entre la psicología y la conducta terrorista, la cual parece ser válida en los aspectos teóricos que explica, pero carente de solidez experimental por falta de suficientes estudios que permitan establecer entre ambas una relación de causalidad científica sólida. Las conclusiones descritas corresponden a investigaciones de terroristas occidentales, cuyos movimientos políticos materialmente dejaron de actuar en este tipo de lucha con el inicio del siglo XXI, salvo la narco-guerrilla de las FARC

en Colombia. Desgraciadamente hay falta de indagaciones sobre los terroristas devotos de fe, que por sus efectos son los más importantes de la actualidad.

John Horgan, en su obra *Psicología del Terrorismo* nos muestra las dificultades de definir el perfil psicológico del terrorista, apoyándose en investigaciones experimentales realizadas por especialistas, que en aras de la sencillez de esta investigación no analizamos en profundidad, llegando en algunos casos a obviar la identificación de algunas de las fuentes que sustentan las conclusiones del psicólogo norteamericano, especialista en terrorismo irlandés.

En el tercer aspecto del capítulo 3 explicamos el *fundamentalismo* conforme a la descripción que del mismo hace el profesor Carlos Khon W., apoyado principalmente en la idea de totalitarismo de Hannah Arendt. Esta noción de fundamentalismo, además de mostrar la opinión que al respecto tienen importantes pensadores políticos que van de la antigüedad a nuestros días, se explica acudiendo a preceptos del Antiguo Testamento, cuya interpretación dogmática supuestamente justifica una conducta fundamentalista violenta, y apoyándose en ejemplos de conductas salvajes desplegadas en los últimos años por fundamentalistas judíos, laicos y religiosos, citados en las fuentes consultadas.

En la explicación del término fanático, que hacemos en la última parte del capítulo 3, recurrimos a la concepción de cómo el mismo es determinada por Richard M Hare, quien siguiendo su teoría moral racional prescriptiva define conceptos como por ejemplo fanático impuro y amoral que facilitan describir la naturaleza del pensamiento del terrorista individual y de las motivaciones y condiciones íntimas, racionales y emocionales, que producen su correspondiente acción. En la descripción del fanatismo religioso nos apoyamos principalmente en versículos de El Corán y en otras fuentes autorizadas del islamismo, así como en impresionantes actuaciones terroristas de algunos fanáticos devotos de esa religión, las cuales dirigen no sólo contra no creyentes del Islam, sino hacia otras sectas de esta doctrina.

La intención es facilitar la comprensión de la acción terrorista que de modo general se considera determinada por principios y mandatos de fe y no por la actitud ante los mismos de los operadores responsables de acciones terroristas. Los principios y valores que inducen a que algunos individuos creyentes ejecuten actos de terror, es

oportuno aclarar, no son exclusivos del islamismo ni del judaísmo, ni de religión alguna, pues dicha conducta se encuentra en fieles de casi todas las religiones.

Así como para dar cuenta del hecho del terrorismo se escogió el islamismo con el fin de explicar la conducta del terrorista político, nos apoyamos en la doctrina y las experiencias irracionales realizadas por algunos fundamentalistas judíos, para describir los actos de terror justificados en dogmas de la *La Torah*, porque feligreses de ambas religiones se han convertido en protagonistas principales del terrorismo que actualmente afecta la paz mundial. El conflicto judío-islámico por la Tierra Prometida ha devenido un frente de lucha entre israelíes y pueblos musulmanes, a veces con posiciones fundamentalistas radicales que muestran su verdadero talante, respectivamente, de israelitas ortodoxos o islamistas radicales que justifican sus acciones violentas en la defensa de sus concernientes religiones y culturas. La mayoría silenciosa que se opone a ambas formas de radicalismo religioso es ignorada por los dirigentes de uno y otro bando.

De igual modo, describimos al 'guerrero de la fe' que desde siempre ha estado presente en todas las religiones, incluidas las monoteístas del Medio Oriente, pero que explicamos como 'guerrero del Islam' porque en el trabajo nos apoyamos en ejemplos en los que los ejecutores de muchos actos terroristas son miembros de la religión musulmana que los ejecutan en nombre de esa religión y de sus sectas particulares. Otra imagen de fundamentalista, por ejemplo, corresponde a ciertos grupos ortodoxos judíos y a algunos gobernantes del Estado de Israel que no guardan proporcionalidad en sus bombardeos sobre la franja de Gaza, en la ocupación que hacen de territorios palestinos como horizonte de expansión de su Estado y su cultura, en lugar de hacerlo hacia el sur, en el desierto del Negev, igual de árido que la tierra que ilegalmente ocupan, hoy próspero gracias al esfuerzo del pueblo del Estado israelí.

Por otra parte, la historia preserva bien la conducta irracional y contraria a los valores humanos de los cruzados y de los catequizadores cristianos de América, África, el Sudeste Asiático y Filipinas, que no la ventilamos, porque el cristianismo como devoción de fe no ha sido acusado de estar directamente involucrado en las luchas donde actualmente hay manifestaciones sistemáticas de terrorismo, sino sólo

considerado el fervor de fe de defensores de intereses geopolíticos que preferentemente siguen religiones seglares de Estado, como Rusia, Estados Unidos, los países de la Unión europea y de la OTAN y las transnacionales de la economía, sin embargo, la intención última pudiera ser defender el cristianismo como fundamento de la civilización occidental. En este punto debemos recordar que en los últimos años ha habido ataques de violencia político-religiosa realizados por cristianos de distintos credos, los cuales hasta el presente han sido considerados aislados, salvo que algunos de ellos respondan a una conspiración todavía no probada ni denunciada, y cuyo método de lucha contra otras religiones, razas y formas de vida aún no es estimado públicamente como terrorismo cristiano militante de algún grupo u organización fundamentalista, razón esta que también explica el porqué no estudiamos el fundamentalismo cristiano en esta era de globalización y poco se apela en el trabajo a la relativamente escasa violencia política ejecutada en nombre del cristianismo, al menos en el número, frecuencia y las consecuencias de actos de terror político publicitados en relación a los realizados en nombre de las otras dos religiones monoteístas importantes nacidas en el Medio Oriente.

El capítulo final, signado 4, da cuenta de la racionalidad, desde el punto de vista de los terroristas, de la ejecución de actos de violencia política como medio de alcanzar el poder con la intención de establecer el orden de vida ideológico que les inspira. Para ello, nos apoyamos en la explicación de la conducta individual que hace Jon Elster en su *teoría de opción óptima racional*, en cuya formación intervienen: la racionalidad basada en creencias, deseos e información, las normas sociales y las emociones, de modo que la acción tomada, siguiendo la noción de *egonomic*, similar a las decisiones de la economía, sea la más útil para el actor. Los comentarios que hacemos y los ejemplos que damos en la descripción de las ideas del autor noruego tienen por objetivo facilitar la comprensión del fenómeno del terrorismo religioso desde la racionalidad de sus ejecutores y simpatizantes y, al mismo tiempo, mostrar que la teoría de las decisiones en cuestión es además una vía de la ética práctica para tratar de enfrentar de modo positivo el problema social y político objeto de este trabajo. Lo anterior, a pesar de que en un trabajo sobre ética sea inusual considera la teoría de las decisiones óptimas de Jon Elster, sobre todo cuando el mismo contiene

entre sus temas fundamentales elementos de los enfoques de ética práctica de R.M. Hare y K. O. Apel, aunque no se apoye en estos autores, ni desarrolle una teoría sobre la moral.

El mecanismo causal de toma de decisiones de Elster explica la acción racional de las personas y tiene la circunstancia de considerar las *emociones* humanas, uno de los aspectos más complejos y oscuros del saber científico que la psicología médica no ha podido explicar de manera plena. No obstante, presentamos la teoría conforme las fuentes primarias consultadas del teórico social, aunque tanto su enfoque teórico como algunas de las categorías del mismo no coincidan con los conceptos aceptados de manera general por las ciencias sociales, en particular de la psicología, pues por ejemplo engloba todos los estados afectivos (sentimientos, emociones y pasiones) identificándolos con frecuencia como estados emocionales y emociones. Esto pudiera deberse a que, como se observa al inicio del capítulo I de *Ulises y las Sirenas*, su investigación sobre racionalidad presta mayor importancia al aspecto metodológico de la descripción del comportamiento humano, el cual explica basado en una reducción *psicobiológica* que niega, por una parte, el uso de métodos sociológicos de explicaciones *intencionales* -propias de las ciencias sociales- basados en la biología y, por la otra, el uso en las ciencias sociales de explicaciones *funcionalistas* de paradigmas físicos de la biología.

Con el sentido de lo dicho de último, Elster defiende que aunque la selección natural hasta cierto punto puede incitar la *intencionalidad*, existen diferencias críticas en la naturaleza misma de la adaptación animal y la humana, porque entre otras diferencias, *la capacidad de maximización global* y la *conducta estratégica* son características propias de la naturaleza humana. En las ciencias sociales, dice, no hay lugar para la explicación intencional, pues las explicaciones psicofísicas están condenadas a chocar con la intencionalidad. El argumento es que en las sociedades no hay un mecanismo general, como existe en la selección natural, que permita racionalmente deducir que las funciones latentes de una estructura puedan conservar en forma característica la misma, a través de la retroalimentación. El enfoque de Ester tiene críticas importantes que el autor se adelanta en aclarar con la exposición de su tesis, las cuales escapan al alcance limitado de este estudio.

Las conclusiones del estudio resumen diecisiete aspectos resaltantes de las teorías, categorías, procesos y soluciones que describimos en la explicación del tema de la investigación. Las mismas muestran extractos de los enfoques abordados, tanto, de las interpretaciones que consideramos más importantes para dar cuenta del fenómeno del terrorismo que actualmente sufrimos en la globalización, como de especulaciones académicamente reconocidas de la ética práctica de la actualidad y de algunas de sus categorías, así como de una teoría de toma de decisiones que también pudiera ser aplicable para enfrentar el problema del terror como medio de hacer política.

Adicionalmente, aunque el estudio no busca ser original en cuanto al saber filosófico, a modo de epílogo distinguimos algunos elementos utilizados en el trabajo que facilitan su comprensión, afirmándonos para ello en recursos que además revelan el propósito de cumplir el principio de honestidad que debe tener toda investigación filosófica.

En el trabajo, dado su análisis conceptual y documental, empleamos el enfoque metodológico desde un marco teórico que sigue el propuesto por Jorge Gracia en su libro *La filosofía y su historia*: *Cuestiones de historiografía filosófica*, que el autor resume de la siguiente forma: 'el marco conceptual es un conjunto de conceptos cuidadosamente definidos, problemas formulados, soluciones establecidas, argumentos y objeciones articulados, y principios de valoración adoptados'[1].

En consecuencia, la investigación: 1) establece los significados de conceptos fundamentales para el tema, como por ejemplo, globalización, sociedad de riesgo, cosmopolitización, sociedad de riesgo, ética práctica, terrorismo, fundamentalismo y fanatismo y 2) discurre sobre las relaciones que se establecen entre ellos. Posteriormente 3) expone la propuesta (en nuestro caso no se trata de soluciones) que sobre cada uno de los conceptos adoptados elaboran los autores explorados, al tiempo que 4) se evalúa la argumentación de los mismos acerca de la relevancia de la propuesta estudiada, para 5) concluir señalando los aportes que emergen como

[1] Jorge Gracia: *La filosofía y su historia*: *Cuestiones de historiografía filosófica*, tr. Juan Sánchez, México, UNAM, 1998 (1992), p. 395.

relevantes para la construcción de una propuesta racional y democrática al problema planteado.

De igual modo, siguiendo el texto del referido autor[2], el estudio está comprometido a cumplir dos tipos de necesidades, la primera, de naturaleza *objetiva*, que implica la relación entre el conocimiento o investigación y el objeto del mismo, en el sentido que la labor de la filosofía es interpretar el mundo porque la historia de la filosofía es parte del objeto de lo que estudia la filosofía. La segunda, es una necesidad *metodológica* encaminada por la relación existente entre las dos especulaciones del conocimiento –la filosofía y la historia de la filosofía- que se concreta en la interdependencia en el método; esto quiere decir que cuando se afirma que la filosofía no requiere de la historia de la filosofía, lo que se expresa es que la relación entre ambas no es necesaria en lo metodológico, pero si en lo *objetivo*, lo que, en consecuencia, también determina que quede sin efecto que la historia de la filosofía sea irrelevante para la filosofía, esto es, que la primera disciplina del conocimiento nombrada no tenga valor en algún sentido para la segunda. La historia de la filosofía no es un obstáculo para la filosofía y su tarea, ambas son compatibles.

El enfoque metodológico utilizado contribuye de manera sustancial y positiva con la indagación filosófica que adelantamos, en cuanto a la utilidad de la historia de la filosofía para la filosofía, incorporando valor al estudio desde tres aspectos de justificación o razones, a saber, retóricas, prácticas y teóricas, consideradas de modo individual o en forma combinada.

La presente investigación podría calificarse de historiográfica, pues su base es el pensamiento político y ético para tiempos globales expresado en el conocimiento filosófico de los autores fundamentales que soportan la descripción de la realidad que hacemos en la indagación, el cual es mostrado desde fuentes reconocidas y autorizadas de aceptación general. En tal sentido, el trabajo es documental porque, además de estar sustentado en los libros y escritos de autores valiosos, utiliza información de publicaciones acreditadas, como revistas, periódicos y fuentes electrónicas que contienen asuntos de interés para el estudio y describen la experiencia cotidiana.

---

[2] *Ibíd*., p. 176

La intención del trabajo es realizar una revisión dentro de una propuesta filosófica específica de carácter ético, sin olvidar lo social y político, que otorgue valor de utilidad polémica a la investigación en cuanto a la solidez, coherencia y validez de los argumentos e ideas filosóficas que contiene la misma, sustentadas en razones preferentemente filosóficas, sobre justificaciones ideológicas, culturales y psicológicas, particulares.

En el desarrollo del trabajo se utilizan tres de los métodos considerados fundamentales para la investigación filosófica, a saber: a) el *hipotético-deductivo*, b*)* el *método hermenéutico* y c) el *analítico-sintético*. El primer método nos permite la evaluación de la hipótesis central de la investigación propuesta, la ética práctica como alternativa pertinente para civilizadamente controlar el terrorismo en la era en que vivimos, mediante una secuencia lógica interna de todas las suposiciones asumidas en la misma. Con ello se pretende dar puntos para la discusión y posibles soluciones a los desajustes entre la realidad y los conocimientos teórico-prácticos del problema que, de manera inductiva, hemos decidido investigar. En el uso de este procedimiento se reconoce la provisionalidad de todo conocimiento teórico que se traduce en la búsqueda de nuevos conocimientos cada vez más plausibles, mediante el contraste de hipótesis que puedan servir de fundamento para demostrar un cambio en algunos de los aspectos principales de la realidad. En este caso, el cambio está constituido por el objetivo central de la investigación anteriormente señalado.

En la aplicación del método *hipotético-deductivo*, por ser inherente al mismo, recurrimos a una discusión sistemática de los conocimientos a disposición de la investigación y, también a la contradicción de las ideas que surgieron espontáneamente a lo largo de la misma. De igual modo, para el trabajo consideramos la prioridad social y política de investigar el tema propuesto y, asimismo, tomamos en cuenta la valoración relativa de reglas útiles al conocimiento, dentro de las estructuras sociales y de las relaciones de poder que existen en el contexto de la globalización.

La *hermenéutica*, en el aspecto filológico que utilizamos en la investigación, nos permitió una interpretación de la realidad a través del procedimiento de los símbolos del lenguaje, en tanto estudio y comprensión de las fuentes utilizadas. Al efecto, consideramos el conocimiento previo tanto sobre el tema y las formas de

comportamiento de los individuos en sociedad, como, un juicio del contexto histórico del hecho de la globalización, para así reconstruir razonadamente el conocimiento de la realidad, con cierta fiabilidad, el cual deriva de la literalidad objetiva de los símbolos del lenguaje y de la intención psicológica de los autores principales que nos sirven de guía y de los demás investigadores, autores y fuentes consultadas.

Con el método *hermenéutico* intentamos poner de manifiesto la comprensión sobre los significados académicamente aceptados del discurso de los autores y de las fuentes de información que consultamos, principalmente de Ulrich Beck, K.O. Apel, Richard M. Hare y Peter Singer y de los textos religiosos, en relación a las ideas principales que fundamentan el trabajo a través de correcciones a conocimientos previos, considerando para ello, tanto la debida importancia del acontecimiento de la tradición, como la conciencia histórica de la vida que, en este caso, se desarrolla en el ámbito de la era global.

El último de los procedimiento considerados, el *analítico-sintético*, permitió descomponer el problema a resolver hasta llegar a sus fuentes originales expresadas en categorías simples, y desde allí reconstruir los juicios que realiza nuestra conciencia mediante un proceso que incluye el contexto histórico de la sociedad mundial en el que se despliega la cuestión objeto de reflexión, siguiendo, sin muchas pretensiones, el método de investigación de Karl Marx propuesto en su *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política* (Grundrisse). Así, siguiendo el hilo metodológico marxista, cuyo paradigma es Gramsci, consideramos conveniente apelar al método básico de indagación analítico-sintético que, en nuestro caso, alcanza el ámbito de la era global, para lograr un conocimiento de lo 'concreto pensado' como síntesis de una totalidad multideterminada de las diversas y numerosas relaciones abstractas del orden social mundial. Esta concepción difiere de la visión de *sistemas sociales* fundados sobre propiedades y consecuencias 'naturales' que excluyen la historia, porque como señala Jürgen Habermas, Marx no consideró la inter-relación en cuanto a su acción comunicativa, la cual subsumió en la categoría fundamental de su obra para explicar la sociedad en base a la economía: el trabajo.

La necesaria determinación del contexto facilita, mediante el uso del procedimiento *analítico-sintético*, la comprensión de la importancia histórica de las

categorías y conceptos formulados principalmente por Beck, Apel, Hare y Peter Singer. De ese modo el análisis y la reconstitución de las categorías y de los conceptos son de carácter cualitativo y su pertinencia es más adecuada que los métodos estadísticos y cuantificadores del lenguaje, para lograr los objetivos de la investigación filosófica del estudio, tanto en la interpretación del texto-discurso como de su contexto.

Igualmente, debemos aclarar que el resumen general de los métodos científicos arriba individualmente esbozados, se hace a título explicativo y nunca considerando su aplicación separada en el abordaje del tema de la investigación. En efecto, el empleo de los mismos tiene entre ellos un carácter de complementariedad articulada y compatible que no impiden constituir el tema como síntesis de múltiples determinaciones, no obstante la circunstancia que cada uno de los métodos permiten por si mismos atacar problemas que pueden ser de distinta especie.

Las explicaciones de las hipótesis, ideas y modelos que hacemos en este trabajo, en modo alguno deben considerarse una descripción integral de ninguna de las teorías sociales que abordamos en el mismo, ni siquiera resumidas. El alcance limitado de este estudio determina que en su desarrollo los temas se traten de manera breve, en el sentido de no ser mostrados en toda la extensión y profundidad con la que son concebidos por sus autores. Eso mismo aplica para ciencias duras invocadas, cuando son utilizadas como metodologías de investigación empírico-analítica para describir sistemas sociales. Todo, porque los conceptos e ideas que exponemos de todas las teorías utilizadas sólo son una descripción muy general de algunos elementos de las mismas, por tanto, siempre es de recordar que los conceptos e ideas volcadas en la investigación son aspectos parciales del pensamiento de los autores que utilizamos como apoyo, en el trabajo.

Por otra parte, en el ánimo de cumplir el cometido de la investigación, intentamos de manera reiterada utilizar bibliografía actualizada, pese a las limitaciones que vive el país en cuanto a disponibilidad de publicaciones de autores, reconocidos o no, actuales y de cualquier época. Esta restricción hizo, cuando lo ameritara, que el autor del estudio hiciera la traducción directa de los textos y fuentes consultadas en idiomas inglés y francés. En el texto del trabajo también se escriben

términos y expresiones de otros idiomas, árabe incluido, que provienen de las fuentes consultadas, muchas de ellas en español, pero siempre cuidando el concepto y el sentido que le dan los autores analizados y sus traductores.

Los principales conceptos de las teorías utilizadas y algunas de sus características, así como los elementos más relevantes los conceptos y de las causas y consecuencias que tipifican los hechos que se comentan, en general, son términos originales de las fuentes consultadas que indistintamente resaltamos en letra cursiva o entre comillas, en caso de merecerlo, lo que explica la escritura de términos bajo estas formas.

En la investigación de las nociones de fanatismo, fundamentalismo y terrorismo, hemos encontrado un sinnúmero de estudios apoyados de manera individual en las tres religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islamismo, los cuales son expresiones de pasiones irracionales, pues muchos de ellos, para sus conclusiones interesadas en desacreditar y manchar a otras religiones y a sus respectivos colectivos de creyentes, recurren a traducciones que tergiversan el sentido correcto de las fuentes originales, desestimando en consecuencia versiones reconocidamente autorizadas de los textos sagrados, así como otros documentos y fuentes indiscutibles que sustentan a las referidas religiones; Por esto es que en el desarrollo del trabajo casi siempre a pie de página se transcriben algunos textos de fuentes religiosas calificadas que sustentan las explicaciones que se dan. En particular, por estar menos familiarizados con el islamismo, abundamos un tanto en aspectos esa religión y de su texto fundamental, lo que se traduce en una mayor extensión del capítulo 3.

En el trabajo, visto su naturaliza específica y limitada, la versión principalmente utilizada de El Noble Corán para describir los principios y valores del islamismo es la patrocinada en 1929 por el Rey Faud, que se completa con alguno de los *hadices*, -hechos y enunciados del Profeta relatados por contemporáneos que le conocieron como al-Maliki o recogidos posteriormente-, como por ejemplo son los llamados 40 *hadices* del Imam el-Nawawi, producto de una selección de Bujari y Muslim, hecha dos siglos después de la vida de Mahoma.

De igual modo, para mejor entender la vida actual de los musulmanes, consideramos aspectos relevantes de la *sunna* (tradición) y de la ley islámica, la *sharia*. La referida versión wahabita de El Corán es la que siempre utilizamos, salvo para explicar la *Sura de las dos Luces*', pero siempre apoyándonos en el prólogo y comentarios de la traducción que hace Juan Vernet de las Revelaciones al Profeta. En el estudio, para evitar controversias en la interpretación del Islam derivadas de la exégesis de los *hadices*, la *sunna*, la *sharia* y *fatwas* (pronunciamientos legales de autoridades expertas de derecho religioso), fundamentalmente nos apoyamos en la palabra revelada en El Corán.

En el caso de la Biblia, por ser la más utilizada por eruditos e investigadores de todo tipo, cuando no referimos a la interpretación cristiana de la misma, apelamos principalmente a la versión en línea de la Biblia de Jerusalén del Concilio Vaticano II, editada por el Instituto Pastoral de la Biblia de Bilbao, la cual cotejamos con la versión Reina-Valera de la Biblia de Referencia Thomson, sin que hayamos encontrado entre ambas diferencias significativas en cuanto al sentido de la interpretación gruesa de los aspectos del cristianismo que mostramos en el trabajo.

Respecto de las fuentes del judaísmo, en el trabajo nos apoyamos en la Biblia hebrea de la editorial Yehuda de Buenos Aires, teniendo en cuenta los Libros de la Torá, *Pentateuco y comentarios de Rashi*, y los pasajes del Antiguo Testamento de las Biblias cristianas arriba citadas, cuando no difieren de los citados textos hebreos.

Las fuentes bibliográficas utilizadas se identifican a pie de página mediante el método Chicago, mientras que en la Bibliografía las mismas se clasifican por tipo de medio de difusión, impresos o electrónicos, y se presentan de modo tradicional, identificando primero el apellido del autor seguido de su nombre y luego el resto de los datos editoriales. En el caso de El Noble Corán, las citas casi siempre identifican el nombre de la *sura*, sin identificar el citado libro religioso, seguida entre paréntesis de su número separado por un guión de la *aleya* de la referencia, por ejemplo, *Sura de los Rebaños* (6-105), o abreviado (6-105). En lo tocante a versión cristiana de la Biblia, los versículos se identifican de manera tradicional, anotando primero el Libro seguido del capítulo y, separado por el signo de dos puntos, el número del versículo invocado, por ejemplo, Proverbios 1:7, o abreviado entre paréntesis (*Pr*. 1:7). Y, en

cuanto a la versión hebrea de la Biblia, identificamos sus citas con el nombre del Libro, abreviado o no, seguido del capítulo en números romanos y, luego, entre corchetes, en números arábigos, el versículo específico citado, v.g. Éx. XX [19]

Finalmente, en la investigación sólo fue posible utilizar parte del conocimiento que pude recoger en el Post-grado de Filosofía de la Práctica de la UCAB, y que honestamente me fuera impartido de manera interesada en el sentido de incentivar la búsqueda de la verdad; desafortunadamente, la condición humana de muchos de sus profesores, entre los que se distinguen Rafael García Torres (†), Eduardo Piacenza (†) y Pedro Pablo Urriola, no la puedo plasmar de manera apropiada en un escrito. Sin embargo, reconozco a cuenta de agradecimiento que nunca se puede saldar, el estímulo recibido del profesor Miguel Albujas Dorta para realizar este Trabajo Especial de Grado y su generosa colaboración en la elaboración del proyecto del mismo, la provechosa guía del profesor José Luís Da Silva Pinto en su desarrollo, sin cuya exhortación oportuna no hubiera sido posible aclarar muchos de sus aspectos, y también, la abnegación de las autoridades de postgrado de la UCAB por mantener viva la academia e impulsar el saber filosófico en estos tiempos de hostilidad y agresión que padece la libertad en Venezuela, de manera notoria la autonomía de la educación.

CAPÍTULO I

LA GLOBALIZACIÓN COMO SISTEMA DEL ORDEN SOCIAL DEL MUNDO ACTUAL

1.1. La organización política de la sociedad moderna y su situación actual

Para el hombre de la civilización occidental, la realidad de la era global, o *Segunda Modernidad*, como Ulrich Beck también gusta denominar el orden social que vive el mundo contemporáneo[3], hace pensar en la posibilidad de lograr la paz a escala mundial mediante una conducta democrática encaminada a lograr la libertad civilizada. Para ello, según el citado autor, la acción política debe tener por meta superar los problemas políticos y sociales de equidad y de justicia del hombre y de la sociedad actuales, en un marco conceptual de principios universales válidos para todos, que por tanto deben también ser aplicables en contextos histórico-culturales específicos[4].

El Estado-nación representa el limite superior de la democracia que encarna la legitimidad moral del poder y la legalidad formal de la justicia positiva[5], donde el hombre libre desarrolla una racionalidad de apego a las normas sociales y, además, muestra su voluntad de sujeción a la ley[6], mediante los que procura el mal mayor de asegurar la protección del Estado, que según Hobbes es lo que más necesita la persona en sociedad, ante la posibilidad de vivir en guerra civil; ello en detrimento de un mal menor: la pérdida de una parte de su libertad, que el ser humano no la encuentra plenamente en el *estado de sociedad*, porque es este el que la limita y regula[7]. Es por todo ello que la democracia no sólo es el sistema de organización social más apropiado y perfectible para el hombre, con vistas a lograr su

---

[3] Cfr.:Ulrich Beck: *Poder y contrapoder en la era Global, la nueva economía política mundial*, tr. R. S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2004 (2002), p. 20.
[4] Cfr Ulrich Beck: *¿Qué es la globalización?,* tr. Bernardo Moreno y María Borrás, Barcelona, Paidós, 1998 (1997), p. 15-23.
[5] Cfr.: John Gray: *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, *Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, tr. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Paidós, 2004 (2003), p. 31.
[6] Cfr.: Zygmunt Bauman: *The individualized Society*, Cambridge UK, Polity Press, 2005, p. 203.
[7] Cfr.:Michael Ignatieff: *El mal menor*, tr. María José Delgado, México, Santillana, 2005 (2004), prefacio y cap. I.

emancipación en dignidad, sino que representa la mejor forma de corregir los errores humanos de conducta, incluido el terrorismo.

El proceso de organización de la sociedad actual procura un desarrollo de la humanidad normado por los valores de la modernidad occidental, los cuales promueven la convivencia política en términos de democracia con base en la autonomía del sujeto, así como en los principios racionales propios de la sociedad globalizada. En este momento, las formas de coexistencia social fundadas en la razón moderna[8], la globalización, es interpretada por muchos analistas sociales, como Ulrich Beck y David Held, entre otros, como un novedoso sistema de vida en comunidad fundamentalmente determinado por principios y valores distintos a los de la modernidad. Este enfoque resume la coexistencia humana a estar dentro o fuera de los paradigmas modernos, lo que resulta un tanto simple porque hay gradaciones que imposibilitan ver tal distinción de forma nítida. Mientras, otros investigadores, Habermas y Giddens entre ellos, sostienen que la globalización sólo es una etapa de la era moderna

En un reduccionismo simple, la globalización es con frecuencia considerada una nueva era de civilización en la que el modo de vida político-social supera las formas tradicionales de sociedad, con las exigencias y características que les son propias, muchas de ellas absurdas y anacrónicas, cuyo máximo desarrollo en lo político se concreta en el Estado moderno descrito por Max Weber en *Economía y Sociedad*[9]. En oposición, los que niegan este enfoque de la globalización estiman que la misma es un orden social que mantiene la preeminencia de la razón moderna y, en consecuencia, niegan la existencia de nuevos principios y valores que sirvan de fundamento al orden social mundial del presente, a pesar que el mismo tiene requerimientos y particularidades distintivas que le identifican.

1.1.1. Del Estado moderno según Max Weber

La casi totalidad de las teorías y modelos que describen la sociedad contemporánea están legitimados por los criterios de racionalidad de las ciencias

[8] El término *razón moderna*, aquí, refiere a la capacidad de la mente para interpretar la realidad, en sus diferentes concepciones a través de la modernidad, entre otras, la razón subjetiva del *cogito ergo sum* de Descartes, *trascendental* kantiana, *instrumental*, *comunicativa*, *y auto-reflexiva*.

[9] Cfr. Max Weber: *Economía y Sociedad*, tr. José Medina Echevarría, Juan Roura y otros, México, Fondo de Cultura Económico, 2ª ed. de la 4ª en alemán, 1964 (1922), p. 1057, 1062ss. y 1049ss.

sociales, que tienen en Max Weber uno de sus principales creadores, por haber elaborado una teoría de la racionalización que, en el sentido de ampliación y perfeccionamiento de la racionalidad, se tradujo en una teoría sobre la Modernidad, formal y burocrática, que fue ganando adeptos en la mayoría de las sociedades del mundo, con base en una razón instrumental.

Max Weber desarrolla una teoría de la modernidad que según Miguel Albujas contiene tres momentos orgánicos, no necesariamente cronológicos, en los que hace un recorrido que en términos racionales explica, justifica, expande y legitima la sociedad capitalista[10]. El primero de los momentos de dicha Teoría[11] tiene a la ciencia y a la técnica como los elementos de su legitimación, la cual el sociólogo alemán fundamenta mediante la creación de las ciencias humanas con asiento en la formalidad de las ciencias físicas[12], no así de su método, por ser los fenómenos sociales, únicos, individuales e irrepetibles. Otro elemento legitimador está representado en el requisito de una metodología de 'tipo ideal'. Ambos instrumentos

[10] En la descripción de la Modernidad de Max Weber seguimos el análisis de Miguel Albujas Dorta, quien señala que las ciencias humanas forman parte necesaria del pensamiento del teórico social alemán, el cual culmina en una cosmovisión de la Modernidad, pero que este aspecto primordial de su obra desgraciadamente no ha sido debidamente analizado porque su legado científico materialmente sólo es apreciado de manera fragmentaria, reduciéndolo a algunos aspectos de la formulación y del alcance de la sociología. Crf: Miguel Albujas Dorta: *La lógica de la razón instrumental y el fundamento de la legitimidad política: reflexiones sobre Max Weber*, Trabajo de grado para optar al grado de Profesor Asistente, presentado ante la UCV, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Filosofía, Caracas, No publicado, 2008, cap 1, 1.- *Carácter orgánico de la obra de Max Weber*, p. 25-33.

[11] Miguel Albujas, en su explicación de la modernidad de Max Weber, sigue la clasificación que hace Jürgen Habermas de las ciencias sociales, a las que divide en dos enfoques opuestos e incompatibles: uno, de orientación analítica, basado en la idea de *sistema*, y el otro, de sentido dialéctico, que supone la comprensión de la sociedad como *totalidad*, unitaria y global, sin fragmentarla con orientaciones en algunos de los aspectos de la ciencia social, económicos, sociológicos, antropológicas. En este caso, *sistema* es el conjunto de elementos dinámicamente relacionados formando una actividad para alcanzar un objetivo. El *sistema* como *totalidad*, es la realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual cualquier hecho puede ser comprendido racionalmente. Cfr: Jürgen Habermas: *La lógica de las ciencias sociales*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1990 (1982), cap. I., *Apéndice a una controversia, Teoría analítica de la ciencia y dialéctica*, p.21ss.

[12] El de Weber, es un repensar la epistemología de la ciencias sociales, reconociendo la eficiencia de la formalidad de las ciencias nomotéticas, pero incorporando el proyecto de emancipación, para ello, según Jürgen Habermas, la lógica debe servir para denunciar los discursos dominadores o tradicionales inculcando la sospecha, además de una sociedad que requiere "asistencia" de un especialista, como en el caso del psicoanálisis. Cfr. Jürgen Habermas: *La lógica..., Op. cit.*, p. 73ss Posteriormente Habermas deja a un lado esta vía y se proyecta hacia una tesis comunicativa con una fuerte dosis ética.

de legitimación tienen como condición indispensable tanto la neutralidad axiológica, como la honestidad intelectual del investigador.

El segundo momento de la Teoría de Weber refiere a la construcción de una teoría de la racionalidad, para lo cual se vale de la comparación que hace entre los modelos de vida y de sociedad mágico-religioso-literario que caracterizaron el Oriente, y el modelo de vida de occidental. Del Oriente, especialmente de China, toma el comportamiento de la burocracia mandarín, en tanto que de Occidente privilegia su rasgo racional y extrae la formalidad del derecho privado de la Roma antigua. De igual modo y con el mismo propósito, expande la racionalidad apoyándose en la ciencia y la técnica.

El último momento de la modernidad weberiana responde a una teoría sobre el Estado como expresión de la razón que culmina con la construcción del Estado racional, burocrático y formal, mediante una teoría de la dominación que distingue tres formas puras de control y de poder sobre la sociedad y sus individuos: la tradicional, la carismática y la burocrática o legal a la que otorga mayor importancia.

La modernidad de Weber es una concepción intelectual del mundo, un *Weltanschauung*, que amalgama por una parte la idea del método kantiano, lo particular, que busca la finalidad del idealismo de la libertad, manteniendo, para ello, la independencia del espíritu objetivo respecto a la naturaleza, mediante: la actividad económica del capitalismo; el tráfico social regido por el derecho privado burgués, y; la dominación burocrática. Con ello, el *dasein*[13], la existencia propia del ser del ente humano, busca la finalidad de su máximo desarrollo histórico, que es la libertad[14]. Por la otra, en lo ético y lo político, Weber se inspira en el espíritu absoluto de Hegel,

---

[13] El *dasein* es el ser del ente humano, aquel ser que posibilita que el ser esté presente y pueda ser interpretado, pero no entendido como una cosa, sino como un *poder-ser*, como el sitio en el que se manifiestan y despliegan sus posibilidades de ser. Este *poder-ser* que es el ente humano está condicionado por la *facticidad.* El *Dasein* se despliega en el absurdo de lo dado, lugar que le preexiste desde siempre y desde el cual se proyecta irrevocablemente más allá de sí mismo, como forma de realizarse como proyecto: no es todavía lo que tiene que ser y debe dejar de ser lo que ahora es; el ser del ente humano es una anticipación de sí mismo porque es *un ser-en-el-mundo.* 'El *Da* del término *Da-sein*, remite a un aquí y un ahora temporales y concretos, espaciales y no ideales. En cuanto a *Sein* [ser], remite al ser [*humano*) que existe y se encuentra <<aquí>>; *Dasein* significará, pues, <<el aquí del ser>>; sencillamente, aquí [*Da*] está o hay un ser [*Sein*]': Luís Fernando Moreno Claros: *Martin Heidegger*, Madrid, Edaf, 2002, p. 152-154 y 228-233.

[14] Cfr.: Miguel Albujas Dorta: *Teorías del poder, democracia y totalitarismo*, pp. 207-228, Caracas, Apuntes Filosóficos Nº 30, UCV, CDCH, 2007, p. 217.

lo universal, cuyo idealismo objetivo reposa sobre el valor, en el que la realidad es expresión de un principio interno, a saber, la libertad.

Aunque trata de alejarse de la concepción representativa-positivista de la sociedad, con fundamento en la causa del valor de la misma, donde el espíritu es algo insertado en el mundo físico, Max Weber termina construyendo una teoría de carácter positivista inspirada en la racionalidad instrumental de la ciencia y de la técnica, sobre la que construye el Estado moderno, máxima expresión de una razón que se revela instrumental. El Estado moderno necesariamente requiere del capitalismo para lograr la causa final del ideal de la libertad, que nunca llega debido al permanente avance de la ciencia y de la innovación tecnológica.

En otras palabras, si distinguimos las ciencias del espíritu de aquellas llamadas de la naturaleza, metodológicamente, Weber sigue el mundo fenoménico, la realidad pensada, lo que aparece de las ciencias del espíritu, cuyo objeto es la naturaleza material que necesita de un saber apoyado en un método reduccionista basado en la intuición, para conocer los entes propios de la experiencia. Pero, desde la perspectiva ética y política se inspira en la concepción nuoménica de los objetos de la inteligencia (noúmenos) que requieren del conocimiento inteligible, es decir, que tiene por objeto el mundo histórico social que trata de comprender al hombre desde adentro, desde el interior del mismo. Por tanto, la modernidad weberiana es una concepción científica integral, cuya separación es imposible, porque para el sociólogo alemán, por seguir el enfoque psicoligista-hermeneútico de Wilhem Dilthey, toda interpretación intelectual de la sociedad se vale de tres fórmulas o reglas explicativas, a saber: la representativa que proporciona la imagen objetiva del mundo; la afectiva, responsable de las valoraciones, y; la volitiva, de la que dependen los principios de acción[15].

En síntesis, en la teoría de la modernidad de Weber, la razón pura termina desdoblándose como Estado (Hegel), cuyo final más acabado es el Estado racional capitalista (Weber), mientras que la historia es el desenvolvimiento de la racionalidad en el Estado.

---

[15] Cfr.: Wilhem Dilthey: *Psicología y Teoría del Conocimiento*, tr. prólogo y notas Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, 1945 (1907-1908)

La razón instrumental weberiana es utilitaria con fundamento en el capitalismo individual privado con arreglo a fines éticos. Para el sociólogo alemán, el modo de vida moderno está determinado por la racionalidad puritana, ascética, de mentalidad capitalista[16]. De esa forma, el individuo y la sociedad, asistidos del capitalismo, procuran alcanzar el valor de la libertad. El capitalismo *des*-reglado no tiene ética, es salvaje, deja de seguir la moral de las religiones de fe, – como respecto de los valores cristianos señaló el papa Juan Pablo II en la encíclica *Centesimus annus*[17]– y, en consecuencia, cuando es neoliberal ataca inclusive al capitalismo social, entre otros.

En concordancia con lo anterior, la legitimación que otorgan los miembros de la sociedad moderna al someterse voluntariamente al dominio y al control exclusivo del Estado racional refleja el verdadero 'aroma espiritual' del modo de producción capitalista, esto es, el dominio material fundado en el ámbito de la racionalidad[18], porque el poder se desarrolla con el capital -privado o del Estado- expresado en tecnología, información, conocimiento y capacidad de organizar los factores de producción. El capital fomenta su fuerza mediante una razón opresiva que disciplina a los individuos y a las sociedades, basada en el avance de la ciencia y de la técnica, más que con la imposición bélico-militar.

El Estado es, pues, una institución producto de la modernidad que conforme Max Weber, además de ser burocrática y formal en cuanto al derecho, reclama y detenta el monopolio legítimo de la coacción física, espacial y temporal. El mismo, según el citado economista, sólo pudo ser fruto de la civilización occidental por haberse desarrollado sobre la filosofía clásica griega, el pensamiento judeo-cristiano y la tradición formal del derecho privado de Roma, a todo lo cual Occidente ha dado jerarquía preferente con un apoyo fundamental, a saber, el surgimiento de la razón civil moderna que organiza la vida social de manera laica, en sustitución de las

---

[16] Cfr. Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Ascetismo y capitalismo*, tr. Joaquín Abellán García, Madrid, Alianza, 2001 (1905), p. 192ss.

[17] Cfr. Juan Pablo II: *Encíclica Centesimus Annus*, 1991, No. 8c, Consultado 06-08-2008, disponible: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html

[18] Cfr.: Miguel Albujas parafrasea a Carlos Marx que utiliza la expresión *aroma espiritual* para identificar las hegemonías religiosas sobre los pueblos que voluntariamente las acatan. Cfr.: Albujas, Miguel, *Teorías del poder..., Op. cit.,* p 216ss.

sociedades afirmadas preferentemente en doctrinas religiosas; la razón moderna es civil.

El ideal de autonomía digna del individuo y de la sociedad que propone la modernidad requiere resolver los problemas de la vida social derivados de uno de sus principios: la racionalidad, los cuales principalmente son producto de la crisis de la razón materializada en la contradicción verdadera[19] que presenta la misma[20]. En efecto, desde Descartes, pero especialmente durante los dos últimos siglos, se pensó que los sistemas sociales fundados en el positivismo, sobre la razón y el conocimiento científico y tecnológico, permitirían al hombre alcanzar el absoluto de la felicidad[21]. Sin embargo, para la sociedad occidental, la vida civilizada ha devenido una convención o adecuación de conductas y prácticas reguladas por doctrinas cuantificables que garantizan un supuesto progreso seguimos tecnológico en las que subyace un utilitarismo que le ha impuesto normas de convivencia social contrarias tanto, a la razón Ilustrada que les dio origen, como, a la razón instrumental de la modernidad en las que se apoyan, que han hecho inviables los objetivos que se plantean. Por eso, en la Modernidad, que es un período histórico que surge en Europa a finales del siglo XVII y comienza a materializarse a finales del siglo XVIII, el hombre ha sido un actor ineficaz de su destino que no ha podido superar de manera definitiva las calamidades de la guerra, ni tampoco alcanzar el ideal de su liberación, ni mucho menos un orden social de vida digno, en libertad democrática. Lo anterior,

---

[19] La *contradicción verdadera* o *real* debe ser precisa y operacional en el sentido que la racionalidad está ligada a una teoría de cambio dialéctico, individual o social, por cuanto sin contradicción no hay progreso. Según el enfoque analítico-marxista de Jon Elster, no siempre existe contradicción en todas las cosas, así, por ejemplo, en algunos casos como la reivindicación de beneficios laborales existe contradicción en el seno de la clase obrera, pero no entre ésta y el capitalismo. Cfr.: Jon Elster: *Logic and Society*, New York, John Wiley & Sons, 1978, p. 3 y 13ss.

[20] Una idea de *racionalidad* que con frecuencia asumimos en este trabajo sigue el individualismo metodológico de Jon Elster, la cual otorga preferencia a los procesos individuales en la complejidad de las dialécticas sociales. Esto hace que toda explicación válida de los fenómenos sociales deba estar ajustada a la causalidad de las acciones de los seres humanos, sólo en tanto personas individuales. Esta concepción reduccionista de racionalidad, que asimila la compatibilidad de los fenómenos globales (macros) a fenómenos individuales (micros), escapa a interpretaciones ideales de racionalidad, centradas en culturas, clases sociales o en absolutos, lo que permite, entre otros, explicar mejor los fenómenos sociales al compatibilizarlos con la acción individual, como por ejemplo, los actos de terror.
Los términos *racionalidad* e *irracionalidad* y sus respectivas conductas, bajo la interpretación del individualismo metodológico de Elster, se describen de manera breve en los apartes 4.2 y 4.3.

[21] Cfr.: Gray, John, *Al Qaeda …, Op. cit.,* p.17ss.

teniendo en cuenta que la libertad democrática se vino a plantear como un asunto de praxis política en el siglo XX., porque durante los siglos XVIII y XIX materialmente sólo sirvió de ejercicio teórico; en lo político, lo más importante en los últimos dos siglos parece ser el hecho de pasar de regímenes monárquicos a otros republicanos.

Con el avance y aplicación de la ciencia y de la tecnología, el positivismo y sus ideologías jamás alcanzaron la concurrencia real de los valores humanos. Por el contrario, la historia evidencia que el positivismo nos ha llevado a la construcción de un ideal de modernidad que en la práctica resultó contradictorio y, muchas veces, hasta frustrante y perverso, como se observa de la realidad de la *sociedad de riesgo* actual como efecto indeseado del industrialismo.

El Estado racional, principal invento político de la Modernidad y que para Hegel es el mayor logro de la historia, se encuentra disminuido de su privilegio de ejercer la hegemonía absoluta del poder sobre los individuos y la sociedad mediante la razón moderna, la cual, como dice Michael Foucault, no sólo es opresora porque aplica una ortopedia social que docilaza al sujeto aplicando un discurso científico del lenguaje que se traduce en una nueva significación de la política en la que el cuerpo del hombre es el objeto final del poder, al que educa, controla, vigila y castiga, sino que como instrumento normativo de la civilización occidental se ha evidenciado incapaz de dar justa respuesta a las necesidades materiales y espirituales del hombre en el ámbito nacional-territorial de su competencia[22]. En efecto, como señala Ulrich Beck, el Estado dejó de ser un 'contenedor' exclusivo de unidades sociales delimitadas de dominio legítimo, en el que se desarrollan las interrelaciones de los individuos, entre si, y entre ellos y el contexto Estado-nación, que constituyen la vida social gobernada por el poder del Estado[23].

Al mismo tiempo, los seguidores de la postmodernidad –caracterizada por su vaciamiento de la razón- consideran a la modernidad un proyecto agotado, carente de suficiente razón, porque la razón pura, dicen, aunque importante no es suficiente para

---

[22] Cfr.: Michael Foucault: *Vigilar y Castigar*, tr. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2005 (1975) 34ª ed., p. 77ss, 108ss y 139ss; Michael Foucault: *Microfísica del Poder*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1978 p. 87ss y 103ss, y; Miguel Albujas: *La docilidad como ejercicio político* pp. 75-116 en Miguel Albujas y Francisco Duarte (comp.): *Ética y Democracia*, Caracas, Monte Ávila, 1999, p. 76-77.

[23] Beck, Ulrich, *¿Que es..., Op. cit.,* p. 46.

que el hombre logre su emancipación plena[24]-, con lo que niegan la circunstancia que el mundo está en un proceso que busca, bien sea, perfeccionar la modernidad o que ya se encuentra en una *segunda modernidad*, según que la globalización sea respectivamente vista como una etapa de la modernidad distinta del capitalismo liberal o, de manera diferente, un orden de vida distinto a la moderna. La civilización y las culturas occidentales consideran que esa contradicción o irracionalidad, que expresa el proceso dialéctico de constitución de la sociedad actual, de manera particular se manifiesta en el terrorismo como sistema de lucha política que amenaza la vida pacífica, libre y democrática.

En vista de la ineficacia que ha tenido el poder disuasivo y coercitivo que representan el derecho y la fuerza militar y policial del sistema moderno de Estados para controlar la violencia política, tanto terrorista, como la expresada en los actos los vandálicos de minorías aplastadas, grupos religiosos, y últimamente de jóvenes e inmigrantes que se activan por las redes sociales y dejan en jaque a la policía, gobiernos y a la sociedad, como recientemente ocurrió en al norte de Londres y hace unos años en París, se requiere controlar y reducir la misma a su mínima expresión, mediante una conducta racional apegada a los principios que fundamentan la vida pacífica de las diferentes culturas del mundo actual, sean apoyadas en ideologías laicas o religiosas. En el caso de la civilización occidental, la acción debe seguir el discurso normativo de la tradición de Occidente fundamentado en los valores universales representativos de la globalización que supuestamente pensamos que vivimos: la razón, especialmente, así como la libertad, la equidad y la ética, la cual de manera destacada es criticada desde diferentes reflexiones, que mayormente la definen práctica.

Además de lo dicho por Miguel Albujas acerca de la Modernidad concebida por Max Weber, es importante resaltar que el Economista alemán, en su libro *Economía y Sociedad*, expresa que la modernidad es producto de la *secularización*[25] de la sociedad, vale decir, que la incompatibilidad entre la religión de salvación y el mundo moderno se concilia en el Estado como manifestación ideal de una civilización

[24] Cfr.: Jean Francoise Lyotard: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, tr. Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 2005 (1986), p. 73-77.
[25] Cfr. Weber, Max, *Economía y…, Op., cit.* p. 356 y 573.

racional que promueve una prédica religiosa de salvación civil, cuyo dios supremo es la razón. La secularización se explica por la pérdida del *encantamiento* producido en las sociedades como consecuencia de manipulaciones mágicas de parte de hombres poseedores de carisma que imponen pensamientos aceptados voluntariamente[26], de modo que los *encantados*, individuos ajenos a la razón accidental, someten sus sentidos a la gracia, la simpatía, el talento, o a la hermosura, comulgando una racionalización basada en mitos, tabúes y dogmas de fe.

En efecto, para Weber, la *racionalización*[27] trata de un proceso a largo plazo en el que las estructuras sociales cambian para ajustarse al verdadero motivo que esconden los imperativos de las ideologías: la institucionalización del dominio político sobre la sociedad o sobre la naturaleza. Entre las ideologías se cuenta la ciencia y la tecnología.

Mientras, el *desencantamiento,* que refleja el rompimiento de una comunidad con las instituciones, principios y valores que rigen su vida centrada en ideologías[28], sirve para dar cuanta de la transición de una etapa a otra en el proceso socio-cultural de la historia del mundo[29]. Así, la llegada del individualismo y de la racionalidad ajena a Dios hizo que surgiera la sociedad occidental de la Ilustración, la cual adoptó la modernidad como forma y cultura de vida, luego de la pérdida del encanto de los mundos arcaicos, pagano y religioso-cristiano, que constituyen modos antiguos de producción y de formas de sociedad, vale decir, el *ancient regime* basado en la tradición y la hegemonía absoluta de una persona o de un grupo.

Las nociones de secularización y encantamiento que expresan cambios en los modos de producción y en las formas de vida para llegar a la ideología de la Modernidad, explicada por la sociología de Weber como ciencia que responde a las sociedades nacionales de los Estados-nación, son complementadas por la idea de *desanclaje*[30] de Anthony Giddens para una meta-sociología, *la teoría de modernidad*

---

[26] *Ibíd.,* p.351.
[27] Cfr. Jürgen Habermas: *Ciencia y Técnica como <<ideología>>,* tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 4ª ed. 2005 (1968), p. 58
[28] *Ibíd.,* p. 55ss.
[29] La filosofía de la historia marxista interpreta la periodización de la historia mediante el concepto de modo de producción o formación de sociedades. La citada teoría, que tiene como antecedente la dialéctica histórica de Hegel, explica las sociedades en movimiento como totalidad.
[30] Ver aparte 1.2.1 de este trabajo (p. 68)

reflexiva, que contiene la vida social global, como un todo, en lugar de circunscribirse a las sociedades nacionales. La globalización actual es un transito en el que coinciden el desencantamiento de la vida moderna y el desanclaje de la vida en que el *lugar* se hace global e instantáneo.

A pesar de su convicción acerca de la vigencia del desencanto del mundo, que considera uno de los rasgos que definitorios de la modernidad, Weber se apoyó en la razón humanista como sustrato de la ética, lo que determina que, vista la naturaleza utilitaria de la razón moderna que él asume, su pensamiento ponga de manifiesto dificultades jamás resueltas del todo[31], como la que por su importancia, entres otras, plantea la pregunta: ¿Cuál es el fin de la vida?

1.1.2. Del fracaso del Industrialismo

La crisis de la razón instrumental moderna se evidencia en la vida social, económica, jurídica y política, debido a que en su intento de resolver los problemas de la humanidad fracasaron los modelos sociales positivistas fundados sobre ella. El comunismo, la sociedad liberal, el fascismo y el nazismo, todas ideologías de quiméricos dioses, se han evidenciado inútiles para crear un mundo nuevo que logre la paz y resuelva las necesidades de emancipación del hombre. Sus fetiches, respectivamente, han sido:

1.- El mercado y el capitalismo liberal-democrático de estilo norteamericano, que supuestamente nos conducirían bajo el 'inexorable' principio de la TINA (There is no Alternative) a una situación sin salida: el neoliberalismo. TINA es un término acuñado por Pierre Bourdieu que denota la complicidad del *lessez faire* del capital con el neoliberalismo;

2.- La tecnología moderna como instrumento del poder del hombre para lograr su perfeccionamiento, que ha incluido prácticas genocidas y de manipulación genética con la intención de producir una especie superior de hombre;

3.- La propiedad colectiva y la planificación central, y por último;

4.- Ideales de fe que promueven fundamentalismos religiosos radicales que niegan la razón moderna, entre ellos el islamismo, credo en el que de manera errónea

[31] Cfr. Javier Hernández-Pacheco, *Los límites de la razón, El origen y el fin de la razón ilustrada*, Madrid, Tecnos, 1992, p.34ss

se inspiran algunos actores fanáticos de la política violenta, quienes muchas veces sin saberlo siguen el pensamiento romántico, en el sentido de que el mundo puede ser organizado dando preferencia a la voluntad sobre la razón; de allí la modernidad del terrorismo islámico[32].

La profunda inestabilidad de los modelos de organización social inspirados en la modernidad se hizo manifiesta con el fin de la guerra fría y la caída del muro de Berlín, en unión a la aparición y masificación de innovaciones científicas, especialmente en medicina y en las tecnologías de información y comunicación. Las referidas innovaciones produjeron un decisivo resquebrajamiento y la permeabilidad de las fronteras territoriales y culturales de las naciones, así como la fractura de soberanías políticas, sociales y económicas de los Estados, como consecuencia de que el hombre, aún desde antes en la era de la global que se iniciaba, ha adoptado una nueva racionalidad y también ha asumiendo hábitos y valores diferentes a los conocidos por la modernidad[33]. En las primeras de cambio, éstas condiciones fueron aprovechadas por las fuerzas del capitalismo, calificado de salvaje por el Papa Juan Pablo II, que validas de su capacidad táctica de rápido movimiento y estratégica de poder económico-financiero y militar, impusieron en casi todo el mundo, a partir de los años 1980, un único modelo de dominación de esencia neoliberal, sobre todo en lo económico, que produjo una globalización económica deshumanizada mediante el mercado desregulado.

Durante el pasado siglo, el orden y el progreso fundado en la tecnología industrial moderna condujo al mundo a monstruosas manifestaciones de terror oficial concretado en matanzas masivas de gente, mediante políticas de planificación central, de racismo científico, de fascismo nacionalista y de libre mercado, productos todos ellos de la civilización occidental positivista.

1.1.3. De la experiencia de las doctrinas positivistas

Contrario a lo esperado, el desarrollo industrial, defendido por las principales doctrinas positivistas como instrumento para transformar la condición humana, falló en conseguir medios suficientes para que el Estado desapareciera o que se hiciera

---

[32] Cfr. Gray, John, *Al Qaeda*…, *Op. cit.,* p. 42.
[33] Cfr. Beck, Ulrich, *¿Qué es…*, Op. cit., p. 50ss.

absolutamente indispensable. El industrialismo, entre otros, con su potente fábrica militar, nunca dejó de ser un instrumento de paz efectivo frente a las guerras, que jamás renunciaron a ser incorrectas, ni absurdas, porque surgieron nuevas rivalidades, como por ejemplo, la guerra fría que doctrinariamente fue un conflicto entre dos sistemas de vida moderna en un mundo bipolar, el socialista y el capitalista[34].

Sin embargo, en muchas de las guerras posteriores a la segunda conflagración mundial, como por ejemplo, las de Argelia, Vietnam, y la permanente disputa Palestino-Israelí, entre otras, así como en las múltiples controversias existentes entre fundamentalismos y fanatismos de todo tipo, se practicaron métodos de combate asimétricos y no convencionales en los que tanto los pueblos como sus funcionarios públicos civiles han sido convertidos en objetivos militares. La última de esas guerras se expresa en el terrorismo nacional e internacional, especialmente.

El fracaso del industrialismo positivista tuvo colosales costos humanos, en vidas, desarrollo y degradación, dolorosamente confirmado por las experiencias nacional-socialista de Alemania, fascista de Italia y marxistas de la Unión Soviética, Camboya y, también de China hasta su tímida apertura sólo económica iniciada en 1973. El nacionalsocialismo, además, utilizó a la tecnología como símbolo de poder de una revolución social que despreciaba la tolerancia, la igualdad y la libertad, cuyos seguidores ejercieron de manera práctica un genocidio sin precedentes en la historia de la humanidad, mediante la industria de la muerte.

La victoria aliada en la Segunda Guerra Mundial produjo el fin del nacionalsocialismo y del fascismo emblemático, mientras que la disolución de la Unión Soviética, más tarde, trajo el fin del socialismo real que fracasó como alternativa económica al modelo liberal de mercado en la solución del conflicto existente entre el interés individual y el bien común. En la práctica, el socialismo de la propiedad absoluta del Estado, de la dirección central que interpreta la voluntad general de una economía planificada, el cual en materia social otorga preferencia teórica a la distribución equitativa de riquezas y a la justicia de oportunidades, fue incapaz de producir bienes espirituales y materiales para que el hombre y la sociedad alcanzaran su perfección, en libertad**.**

---

[34] Cfr. Gray, John, *Al Qaeda…*, Op. cit., nota 2 y p. 26ss. y 64ss.

1.1.4. El fin de la historia del neoliberalismo

La teoría liberal tiene por objeto a la sociedad, los mercados y los derechos individuales y, asimismo, asume como sus actores principales a los individuos, las instituciones y el Estado. Las ideologías fundadas en el liberalismo se distinguen porque tienen unos criterios de cambio de la realidad basados en la innovación, el crecimiento y la distribución, con los que a través del *mercado* intervienen la realidad en procura de su ajuste mediante mecanismos justificados por la información de mejores datos acerca del mundo. El liberalismo, entonces, busca un desarrollo más igualitario del individuo y de la sociedad, a través de la profundización y acabado del proyecto de la modernidad en el sentido que el individuo resolvería los problemas de su condición humana y de su liberación con el apoyo de la ciencia y de la tecnología, gozando del derecho de propiedad y, sobre todo, sumido al poder del mercado.

Desde la década de los años 1980, el neo-liberalismo, estimulado por las nociones de desarrollo técnico y económico recogidas en los principios formulados en el llamado Consenso de Washington[35], ha devenido el instrumento doctrinario de gobiernos y capitalistas que promueven la expansión de capitalismo de la mano de un industrialismo tecnológicamente establecido que busca el control del poder a escala mundial, valiéndose para conseguir sus fines de dominación de los mercados económicos y financieros, de la potencia del capital y de la productividad del mismo, y de una mano de obra altamente eficiente y especializada. Con este objetivo, el capital neoliberal entre otros utiliza y despliega factores como las empresas transnacionales, las técnicas de información y comunicación (TIC) y la promoción y ajuste de políticas de integración económica..

La ideología neoliberal ha sido aprovechada por los intereses del estamento hegemónico, económico, político y militar de los Estados Unidos y sus aliados, que además buscan beneficios para grupos de interés, eficaces a nivel mundial, muchos de los cuales son hermandades secretas de alcance internacional que actúan en constante conspiración para lograr el control de naciones y pueblos, como son, por ejemplo, el

[35] John Williamson: *El "consenso de Washington"*, Cristianisme I Justicia, consultado el 26-08-2008 y disponible en: http://www.fespinal.com/espinal/realitat/pap/pap46.htm

club Bilderberg y el grupo Carolina, entre los apenas conocidos[36]. Para el capitalismo, nacional y transnacional, el neoliberalismo es el más benéfico de los sistemas políticos porque el capital puede tomar ventaja de sus características más notables, a saber: la estratégica de evitar compromisos y valerse de su habilidad para salir de obligaciones, y; la táctica de golpear y correr[37].

Pero es el caso que, el neoliberalismo, que identifica a la cultura occidental como 'la civilización', considera a las técnicas y las ciencias aplicadas al mercado como factor regulador de la vida en sociedad, a pesar que el mismo produce injusticia social en la distribución de oportunidades y de riquezas, en términos de hambre, condiciones sanitarias, falta de posibilidades de educación y de oportunidades de trabajo digno, todas las cuales generan más bajas humanas y físicas que la brutalidad armada que a veces acompaña de violencia política perversa; enfermedad social esta de la que los defensores del liberalismo, a su vez, reciben dosis en todo el mundo, incluidos sus centros de poder político, económico y militar, como sucedió con el ataque del 11 de septiembre de 2001 al Pentágonos y a las Torres Gemelas, símbolos en ese momento del poder militar y financiero-liberal del mundo.

Con Francis Fukuyama se pensó que con el capitalismo neo-liberal moderno estábamos ante el 'fin de la historia' respecto del socialismo y del resto de las doctrinas políticas y religiosas, porque a la larga el mercado terminaría con los conflictos materiales de orden político, de modo que el hombre lograría en el mercado los ideales de la paz y de la dignidad[38]. Sin embargo, fracasó la prescripción ideológica de una vida feliz por siempre en el mercado, porque el hombre bajo el neo-liberalismo volvió a su historia de guerras y luchas irracionales por el poder político y el control del capital, así como por el dominio de las tecnologías y del trabajo, calificado o no, y por el manejo de otros recursos, especialmente los naturales.

El imperio del neoliberalismo y en consecuencia, la *pax americana*[39] impuesta por Estados Unidos como potencia hegemónica, comenzó su declinación después de

---

[36] Cfr.: Juan Carlos Castillón: *Los amos del mundo*, Caracas, Debate, 2006, cap. 23 a 25.
[37] Cfr.: Bauman, Zygmunt, *Op. cit.,* p. 203.
[38] Cfr.: Francis Fukuyama: *¿The end of history*? Publicado originalmente en The National Interest (review), Nixon Center, 1989 (Summer edition), consultado el 18-06-2008 y disponible en: http://www.wesjones.com/eoh.htm
[39] Cfr. Gray, John, *Al Qaeda…, Op. cit.,* p. 122ss.

una veintena de años que se desató en el 2008 y se agravó en el año 2011, en que se culminó una peligrosa crisis financiera global que precipitó a todas las economías del mundo a una recesión cuyos efectos en términos de riqueza mundial, desempleo y pobreza siguen empeorándose, la cual pudiera tener efectos tan peligrosos como los padecidos en los años 1930, a consecuencia de la Gran Depresión.

El fracaso del neo-liberalismo real hizo que en la civilización occidental, por una parte, surgieran y se desarrollaran doctrinas políticas de vida laica, como por ejemplo, la Tercera Vía, el Estado de Bienestar y la globalización como formas de vida cosmopolita de actores y relaciones de interdependencia de alcance global y, por la otra, respuestas fortalecidas de las culturas tradicionales, seglares y religiosas, cuyos individuos se cohesionan defendiendo valores y formas de vida constituidas alrededor de principios étnicos, religiosos, sociales, políticos y culturales, diferentes al argumento fundamental del mercado como rector de la vida personal y social, que de manera preferente ha sustentado el globalismo económico[40] durante el imperio del liberalismo salvaje.

Ahogado por la realidad, en el neo-liberalismo real naufragó el principio fundamental del orden y progreso industrialista[41] que le servía de apoyo para logar sus objetivos materiales, a saber, el aumento de los beneficios extraordinarios del capital derivados de precios altos por la oferta insuficiente de bienes y de servicios para satisfacer el consumo humano e industrial, que producirían tanto la búsqueda y el desarrollo de insumos y materias primas alternativas, como el descubrimiento de nuevas tecnologías de producción. Con ello, también zozobró la idea de que el mercado, dictando precios y beneficios nunca chocaría con problemas derivados de la escasez de insumos y suministros, porque para los mentores del pensamiento neoliberal el crecimiento perpetuo de la economía estaba asegurado por la constante innovación industrial y por la supuesta inagotabilidad de los recursos de la naturaleza, lo que la realidad evidenció equivocado. El neoliberalismo real se mostró incapaz de satisfacer el crecimiento exponencial de las necesidades de la población y de la demanda industrial que el mismo generaba, debido entre otros a la insuficiencia de

[40] Ver aparte 1.2.1.1 de este trabajo (p. 75)
[41] Cfr.: Gray, John, *Al Qaeda…, Op. cit.,* p. 85ss.

agua, combustibles fósiles y otras energías no renovable; los recursos naturales dejaron de ser un maná inagotable.

La instrumentalización de los principio del Consenso de Washington, impulsando el Estado mínimo y la desregulación de los mercados de bienes y de servicios, nacionales e internacionales, especialmente del sector financiero que actuó sin controles en las principales plazas del mundo, arrastraron las economías de todos los países a una profunda recesión global que tuvo como epicentro la bolsa de New York, en buena parte como consecuencia de que las fuerzas financieras del mercado que se hicieron *anarco-capitalistas*[42], porque en el mercado global el capitalismo incontrolado desarrolló una conducta imprudente, discrecional e indiscriminada, que en nombre del *laissez-faire* permitió que el capitalismo productivo, fuera desplazado por el capitalismo especulativo. El mundo sufre la crisis terminal del neoliberalismo real y, sin lamentos, observa el aparente fin de su dolorosa historia, la cual ha puesto de manifiesto la responsabilidad ideológica casi exclusiva que el mismo tiene como causante de la grave crisis que atraviesa el capitalismo mundial, sin embargo, la culpa real de la misma es también de los hombres que actuaron en su nombre, muchas veces deshonestamente.

Los peligros y la inestabilidad actual de las economías mundiales son consecuencia, al igual que lo fueron las crisis económico-financieras de los últimos treinta años, no sólo del modo de instrumentalización de las ideas neoliberales que perduran en la gobernanza[43] actual, sino de las ideas mismas que buscan equilibrios macroeconómicos en detrimento de los índices económicos y sociales que principalmente afectan a los más pobres, conclusión esta ampliamente aceptada y comentada por expertos y el común para quien el gobierno va bien pero él sigue mal o inclusive peor. El mercado profundiza las desigualdades a favor de las economías de capital intensivo y desarrollado que producen bienes y servicios de elevada tecnología y bajo costo, en perjuicio de las naciones pobres que materialmente sólo quedan produciendo bienes y servicios que requieren trabajos manuales alienantes, de mano de obra poco calificada y barata.

---

[42] Cfr.: Gray, John, *Al Qaeda y*…, *Op. cit.*, p. 63-83 y John Gray, *Falso amanecer*, tr. Mónica Salomón, Barcelona, Paidós, 2002 (1998), p. 99-102 y 103-130

[43] Ver aparte 1.2.1 de este trabajo (p. 76)

En consecuencia, se acabaron los mitos de la mano invisible de Adam Smith, de que las guerras son buenas para la economía, que el sector financiero por si solo resolvería los problemas de la economía mundial, o que la postergación indefinida de la necesidad reducción de los gigantes déficits fiscales y comerciales de los países ricos, mientras que los de economía no competitiva, salvo que exporten alimentos o produzcan materia primas caras, como petróleo y gas, entre otros, devalúan sus monedas, elevan las tasas de interés interno y los gravámenes a las rentas para atraer inversiones y, asimismo, generan emigración como formas de equilibrio para poder seguir participando del mercado mundial. Igualmente colapsó la idea de la homogeneización económica y social del mundo, con un horizonte de competencia perfecta en el largo plazo, sin un árbitro político, y un largo etcétera de fracasos de los mecanismos y promesas del liberalismo.

La crisis de los principios del Consenso de Washington es un 'nuevo fin de la historia', que en esta oportunidad parece ser del neoliberalismo y de la gobernanza mundial, con el agravante de que quizá se produzcan los mismos efectos y significación que tuvo para el socialismo real la caída simbólica del Muro de Berlín: el fin de un modo de vida fundado en una ideología moderna, que en este caso es la neoliberal salvaje.

El neoliberalismo real se tradujo en 'un terrorismo de baja intensidad'[44] caracterizado por acciones que en principio no pretenden causar la muerte de personas, pero que actuando a favor del capital, divorciado de la ética, subvierte el orden social de los pueblos y la paz pública mundial en todos los aspectos.

Los métodos de izquierda del neoliberalismo, como todo expediente revolucionario de destrucción de las instituciones vigentes, en este caso de la soberanía del Estado, hizo que los pueblos se sometan a programas de gobierno ajustados a los principios del Consenso de Washington, los cuales finalmente actúan como instrumentos de dominación a favor de la clase burocrática, cuyos políticos, cuando se declaran incompetentes, -por lo demás siempre con mucha tardanza- ceden

[44] Cfr.: Gobierno de España, Ministerio de Relaciones Interiores, Guardia Civil, *La Akale borroka y la estrategia de ETA,* (lucha callejera estrategia de ETA definido en carta pública en octubre de 2008) Consultado el 15-01-09 y disponible en: http://www.guardiacivil.org/quesomos/organizacion/organosdeapoyo/gabinete/cap/nota02.jsp

el poder a 'salvadores' tecnócratas para evitar el costo político de duras medidas de ajuste económico y social, o a líderes de su clase que muchas veces lo conquistan por su naturaleza carismática o populista, todos los cuales terminan imponiendo sacrificios a los pueblos, especialmente a los más desposeídos y resentidos de su situación de hambre y desempleo, quienes a veces de modo irreflexivo se restean con los designios su líder, como sucedió con Hitler y Mussolini y durante los últimos años con algunos gobernantes y caudillos de ciertos países de Iberoamérica.

En síntesis, empatando tres ideas: el populismo de derecha, valga decir, los neoliberales, están liquidando la civilización occidental (Ulrich Beck) porque los políticos, que permitieron el achicamiento de la política en beneficio del crecimiento de la economía (Felipe González) son unos descerebrados al pedir más mercado (Miguel Albujas)[45].

En efecto, en lo político el liberalismo pretende la auto-regulación radical de la sociedad y la destrucción del Estado, minimizándolo a través del dios mercado, donde los ciudadanos quedan excluidos de la política que, salvo en los referenda, es ejercida por delegados provenientes de las élites sociales, como decía Wilfredo Pareto cuando a principios del pasado siglo estratificó la sociedad en su *Tratado de Sociología General*. Los delegados son expertos tecnócratas eficientes en los asuntos del Estado que gobiernan las sociedades velando por intereses particulares, individuales y de grupo, en un sistema representativo que tiene un nuevo criterio de libertad, la civil, porque el ciudadano con la entrega de su voluntad al delegado se aleja de la vida pública al dejar de participar directamente en la deliberación y en los acuerdos políticos[46].

La dominación del capital liberal salvaje es ejercida por organizaciones burocráticas, a través de los Estados y los entes multilaterales, FIM, Banco Mundial, Banco Central Europeo, Organización Internacional del Comercio, etc., mientras que

---

[45] Cfr: Beck, Ulrich, *Poder y…*, Op. cit., p. 11-17; Felipe González: declaraciones, El País, Madrid, El País, Periódico, 26-06-1999 citado por Hugo Facio Vengoa: *Globalización*: *discursos, imaginarios* y realidades. Bogotá, Ediciones Unidandes, 2001, p. 165, y (Miguel Albujas: notas de Seminario de Filosofía Política II, UCAB, Caracas, 2006.)

[46] Cfr.: Wilfredo Pareto*: Forma y equilibrio sociales*, tr. Jesús López Pacheco, Madrid, Revista de Occidente, 1967, § 2025 a § 2059, p. 67-76, obra que recoge los capítulos 11, 12 y 13 del *Tratado de Sociología General* del autor italiano.

los ciudadanos sometidos, indiferentes respecto de la política, terminan observando la intervención del Estado no sólo en los asuntos públicos, sino en los privados, así como en los derechos de convivencia intrínsecos de la democracia, como por ejemplo, regulando la desobediencia civil y los derechos a reclamar y disentir[47], con todo lo cual, el ciudadano deviene ciervo. Esto permite concluir, que el liberalismo y el comunismo, son doctrinas regresivas de signo contrario que llevan al hombre a formas de vida anteriores a la moderna, si asumimos que ambas se apoyan en el determinismo histórico descrito por Hegel, que teóricamente es irreversible.

1.1.5. De la crisis económico-financiera que produjo el neo-liberalismo

En este aparte explicaremos el origen de la crisis económico-financiera actual que, entre otros, ha conducido a la reconfiguración de la forma vida occidental en medio de un resurgir promisorio del mundo musulmán, que son elementos constitutivos importantes del escenario del terrorismo, que junto a espacios donde dominan otras religiones o ideologías laicas, hemos escogido para explicar dicho fenómeno[48], ámbitos estos que describimos más adelante en cuanto a los mundos occidental e islámico (ver apartes 3.2.1., 3.2.2, p.290ss y 307-325).

El liberalismo se mantuvo en vigor como sistema monetario y financiero mundial de la gobernanza mundial, fundamentalmente por seguir pautas neoliberales estimuladas desde los gobiernos de las principales potencias económicas del mundo, especialmente Inglaterra y Estados Unidos y del resto del entonces llamado Grupo de los 8, que hoy es de 20, pero sobre todo por el apoyo del Banco de la Reserva Federal de Estados, los bancos centrales de las más importantes economías europeas, los entes financieros multilaterales y la banca y las casas de bolsa, nacionales e internacionales. El neoliberalismo de manera indirecta se benefició de la gestión de poderosos 'lobbys' económicos y políticos que alientan el desarrollo de un sistema

---

[47] Cfr.: Carlos Kohn Wacher: *Presupuestos para una crítica a la teoría liberal de la democracia*, pp 131-178, en Miguel Albujas y Francisco Duarte (comp.): *Ética y Democracia*, Caracas, Monte Ávila, 1999, p. 140-157.

[48] En cuanto a la descripción de muchos hechos de la historia que hacemos en el trabajo, en particular los relativos la realidad de hoy día, con frecuencia obviamos señalar las fuentes bibliográficas pertinentes, porque se pretende facilitar la lectura del mismo y, también, debido a que mucha de la información que se invoca es de conocimiento general, por estar cotidianamente difundida, analizada y comentada a través de los medios de comunicación y las redes sociales, o porque está contenida en muchas fuentes bibliográfica de fácil acceso.

de controles débiles y mínimos, en lo que creyeron de manera militante, por decirlo de alguna forma, los administradores responsables de la salud de la moneda y de los sistemas económicos financieros y fiscales, quienes hasta septiembre de 2008 estimaron que el mercado era capaz de autorregularse y sanearse por si mismo, entre ellos sobre todo las autoridades monetarias y regulatorias de los sistemas bancarios y de los mercados de valores.

La citada crisis pudo evitarse, entre otros, si el Congreso norteamericano hubiera aprobado los planes de ajuste fiscal y de balaza de pagos que con poco apoyo solicitaron congresistas preocupados o, alguna de las tres mociones legislativas propuestas en años diferente por el Gobierno Federal para establecer controles a la especulación financiera en la bolsas de valores de Estados Unidos, las cuales por su importancia establecen la pauta a seguir al resto de las economías del mundo. Los mercados de valores y de materias primas del mundo están mundo están interrelacionadas y forman un mercado financiero global, en tiempo real, en el que se puede actuar desde cualquier punto del planeta. Esto muestra la existencia de una sola sociedad y un solo mundo, al menos como una sola economía globalizada por los circuitos comerciales y financieros.

Sin embargo, Estados Unidos decidió mantener una política neo-liberal que se revertiría en contra del neoliberalismo y en consecuencia de la economía de esa Nación y del mundo, al negar las iniciativas legislativas de ajuste fiscal y monetario que fueron derrotadas merced la ayuda del Gobierno Federal, la venalidad de los congresantes que favorecieron los poderosos intereses redefendidos por lobbies del sector bancario e industrial y la candidez de las autoridades regulatorias (Security Stock Exchange y Reserva Federa) en materia monetaria y de control de los mercados financieros, que, crédulos, pensaron en el funcionamiento y el control automático del mercado[49], con lo que se pretende excusar su responsabilidad respecto de la conducta moral de los especuladores y ejecutivos de las empresas que con frecuencia hacían operaciones temerarias y manipulaban balances contables en detrimento de accionistas e inversores, hinchando beneficios inexistentes que justificaron

[49] Cfr.: Efe, *Bernanke y Greenspan, responsables de la crisis según un informe del Congreso*, El mundo.es, Washington, 26-01-2011, Consultado el 21-01-2011 y disponible en: http://www.elmundo.es/america/2011/01/26/estados_unidos/1296063426.html

remuneraciones escandalosas y bonos de productividad que desgraciadamente sólo fue en reconocimiento de los maquillajes contables que hicieron, en un mundo de responsables sin delitos legales, en el que sólo serán condenados algunos de los estafadores para mostrar la imagen de que la democracia funciona. No funcionó la separación el control mutuo de los poderes, como recomendara el Barón de Montesquieu en el *Espíritu de las leyes* y, peor aún, tampoco operó la moral. Los intereses individuales, de la banca y de las grandes corporaciones son muy poderosos.

La importancia del sector financiero norteamericano[50] con su crisis arrastró a la economía mundial a una situación de peligrosa recesión que todavía se mantiene y produce graves consecuencias sociales y políticas, las cuales, a su vez, afectan negativamente las formas de vidas de casi todos los países, que también se ha hecho difícil en Estado Unidos, la Unión Europea y otras naciones, Rusia y China incluidas.

La crisis del sistema económico capitalista es general y ha propiciado grandes penurias y desequilibrios económicos y sociales en todas las culturas, castigando en menor grado a China, India y a los países de economía emergente, productores de alimentos y materias primas dirigidas principalmente a la demanda creciente de China e India, pero afectando negativamente a la cultura occidental, la que junto a otros factores ha visto estimulada la conformación de un ámbito que se había venido constituyendo aún antes de la llegada de la globalización en los años 1990, que muestra una crisis de identidad globalmente generalizada entre lo nacional y lo universal en la que se ha desatado una lucha política por motivaciones religiosas, culturales, étnicas y de clase, justificada por algunos pocos con actos de terrorismo.

El resultado de las políticas neoliberales, además de las razones políticas, ideológicas y de poderío militar que pudieron mediar en su instrumentación, fueron impuestas desde los años 1980 principalmente por la iniciativa y peso de la economía de Estados Unidos y de sus aliados estratégicos del Grupo de los 20 que

---

[50] La dimensión de la economía de USA se observa, por ejemplo. en el tamaño de los dos principales mercados de valores, el New York Stock Exchange y el Nasdac, que juntas representaban en octubre de 2008 poco más de las dos terceras partes de los valores tranzados en las principales 20 bolsas del mundo, incluyendo los llamados 'derivativos'. Cfr.:*Portal* Forex*: Bolsa de valores,* consultado el 20-11-2010, y disponible en: *ww.cursos-forex.com/bolsa_valores/bolsa_valores.html - 47k* -
De igual modo la economía norteamericana se ha mantenido participando de la quinta parte transacciones comerciales y financieras realizadas a nivel internacional, un consumo del 23% de la energía producida en el mundo y de un poco más del 20% del petróleo.

especialmente buscaron maximizar el beneficio real y contable de los (sus) actores capitalistas nacionales y transnacionales, pero que se tradujeron en una sucesión de crisis económicas y financieras de consecuencias sociales y políticas negativas para todos los países del mundo.

Entre las referidas crisis del neoliberalismo cabe destacar: la financiera latinoamericana denominada 'efecto tequila', especialmente profunda en México, Brasil y Argentina; la caída de los tigres asiáticos, Corea del Sur, Filipinas, Singapur, Taiwán e Indonesia; seguida de los fuertes aprietos sufridos por la banca Japonesa que de manera imprudente había concentrado sus inversiones en el sobrevaluado sector inmobiliario que de hecho produjo la insolvencia y la bancarrota de la banca, lo que se refleja en una situación económica general de perdida o de crecimiento cercano a cero que se ha mantenido desde los años 1990; la fraudulenta y especulativa recesión originada en el año 2001 en Estados Unidos que los medios de comunicación identificaron con el sector de la energía eléctrica, liderado por Enron, empresa cuyas conexiones políticas en 2002 llegaba a la presidencia de esa nación, y; por último, la crisis financiera de septiembre el año 2008 cuyos efectos económicos globales han sido enfrentados de manera insuficiente, por lo que la misma, extendida a toda la economía mundial, se agravó durante el años 2011, con expectativas sombrías de profundización en los próximos años, si se toma en cuenta por ejemplo, que el riesgo de suspensión de pagos (default) de economías relativamente pequeñas, como las de Islandia, Portugal, Grecia y ahora Italia, tienen en jaque al euro, a la misma solidez política de la Unión Europea y a la sanidad financiera del mundo, porque su aleteo no es sutil e indiferente a la vida mundial actual.

Bajo la presidencia de Barack Obama, las medidas del gobierno de Estados Unido para paliar la crisis económico-financiera, aunque controvertidas y aparentemente insuficientes, principalmente se han ocupado desde 2008, entre otros, de: proteger los depósitos de los pequeños ahorristas subiendo la cobertura del fondo de garantía de depósitos a 250.000 dólares; mantener niveles convenientes de liquidez mediante la emisión de duda y la expansión de la demanda, estímulos fiscales, asistencias a la insolvencia de las grandes corporaciones de la industria automotriz y de la banca, con operaciones de salvamento, inversiones capital a fondo perdido y

auxilios financieros, regulaciones al sector financiero, ordenando aumentos en el capital de la banca, los seguros y las agencias de refinanciamiento del sector hipotecario, facilitando las fusiones y prohibiendo a la banca de depósitos intervenir directamente en la especulación de títulos en los mercados de valores.

En cuanto a la deuda pública, la estadounidense llegó en septiembre de 2011 al 102% de PIB del ejercicio fiscal anterior, cuando lo prudente es que no supere el 70%, cota que se autoimpuso la Unión Europea, pero que con holgura superan Grecia (160%), Portugal (110%), Italia (130%) y España (102%). En algunos de estos países los déficits fiscales superan dos y mas veces el límite tolerable del 3% de exceso de gastos sobre los ingreso públicos.

A falta de un mecanismo compulsivo de control legal o administrativo, la Unión Europea intenta mantener la salud del euro mediante auxilios a los referidos países en problemas, con la asistencia financiera de las agencias multilaterales y sobre todo mediante varias medidas que modifican estructuralmente la concepción misma de la propia Unión, en una reforma debida principalmente a la crisis actual del euro, que incluye la creación de un fondo de rescate de deuda de los gobiernos y de la banca, cuyos recursos principalmente deben ser entregados directamente por los gobiernos de las naciones relativamente más ricas, Alemania, Francia e Inglaterra, de los impuestos recaudados de sus contribuyentes, quienes en consecuencia protestan porque están destinados a tapar huecos de gobiernos, sistemas bancarios y formas de vida nacionales de países que anticipadamente gozaron de un estado de bienestar que de ahora en adelante deben pagar.

El fondo de rescate, denominado Mecanismo Europeo de Estabilidad (MEDE) está vació de recursos porque apenas se constituyó legalmente hace unos meses. La desesperación por la crisis Europea hizo que se oyeran voces que sugirieron el pago de un impuesto a las transacciones financieras a nivel mundial para el rescate de las economías y de la banca de los países en problemas, interés ese nunca apareció para salvar las crisis económicas del pasado que afectaron a otras naciones; tal impuesto fue rechazado por potencias como Estados Unidos, Inglaterra y Canadá.

Nadie está dispuesto a obligatoriamente pagar las cuentas de los otros, y menos aún si es por irresponsabilidad, inclusive en casos de necesidad humanitaria, cuya

obligación sólo es moral. Las ayudas de los gobiernos con frecuencia es más por imagen política que por solidaridad desinteresada. Sin embargo, los gobiernos de Alemania y Francia lograron de los 17 países del sistema euro la aprobación del impuesto (TOBIN tax) para financiar el fondo en cuestión, que en Alemania tiene una restricción legal y ya recibió la opinión contraria del Tribunal Superior de ese país en el sentido que los impuestos deber utilizase principalmente en las necesidades directas de sus ciudadanos. Legalmente El MEDE y el Banco Central Europeo sólo pueden asistir directamente a los Estados, que podrán contraer prestamos para ayudar a sus respectivas economías, lo que se ha evidenciado tanto un mecanismo poco ágil a la ahora de auxiliar por ejemplo a los bancos nacionales con problemas graves de liquidez o de insolvencia, como inconveniente, porque los préstamos solicitados por Estados con déficits financiero y fiscal encarece la tasa de riesgo-país, castigando de ese modo a toda la economía y a los fondos para hacer frente a la deuda externa, sea pública o privada, amen de incentivar la fuga de capitales y el deterioro del euro.

Pero también existe otro motivo, además para salvar el euro, que ha justificado las asistencias dadas por el Banco Central Europeo y por los países más ricos de ese continente, Gran Bretaña, Alemania, Francia, respectivamente destinadas de manera proporcional a Irlanda, Portugal, Grecia e Italia, cual es salvar los depósitos e inversiones de ciudadanos y de los bancos de aquellos países ricos en la banca y en las economías de los últimos nombrados. Estrategia esta que en medio de una situación de economías deprimidas ha diferido una crisis que pudiera ser grave para la banca europea y terminal del euro.

Las medidas complementarias necesarias para salvar el sistema monetario europeo y hasta a la propia unión política y económica se evidencian débiles y difíciles de instrumentar y controlar, debido a las autonomías la relativamente todavía fuerte de los Estados dentro de la estructura de la Unión y, asimismo, por la negativa de los pueblos afectados de hacer sacrificios para pagar los compromisos de sus gobiernos y de su banca, a pesar de las renegociaciones ventajosas y las condonaciones de deuda que han logrado algunas de las economías deudoras. Los contribuyentes y los más pobres, tanto de los países prestamistas aparentemente

solventes, como de los deudores, al final, son los únicos sacrificados de cualquier crisis económica o financiera.

En general, las crisis arriba señaladas fueron originadas por la promoción del Estado mínimo y la reducción de su función asistencial, que pusieron de manifiesto la insuficiencia de políticas para mejorar la productividad de la producción y de los gastos públicos y, asimismo la carencia de controles de parte de los poderes públicos tanto para preservar la sanidad fiscal de los Estados, manteniendo equilibrios en las cuentas nacionales, en el endeudamiento público y en las balanzas del sector externo de sus economías. Dichas crisis evidenciaron falta de supervisión, por caso en Estados Unidos específicamente fue del Congreso, sobre los gastos y los endeudamientos públicos federales y estatales, y de la Reserva Federal y la Comisión de Seguridad de Valores (SEC) sobre los mercados financieros y de alimentos y de materias primas (commodities). Mientras que en la Unión Europea, carente de instituciones transnacionales de control, los mecanismos de los Estados se evidenciaron débiles o inútiles en sus propósitos.

Todo lo anterior en medio de un frenesí colectivo a nivel mundial, cuya falta de transparencia permitió conductas irracionales, contrarias a normas éticas de todo tipo, especialmente relativas a la gestión de los negocios, que en lo material todavía afectan inclusive a los propios causantes y a las naciones cuyos gobiernos fueron incompetentes, indulgentes, negligentes y cómplices, según el caso. A todo eso, los organismos multilaterales mantuvieron, primero, una política de promoción y hasta de imposición de medidas neoliberales, como ocurrió con los paquetes del FMI y del Banco Mundial impuestos a países latinoamericanos en la década de los 1990, y luego de una complicidad silenciosa de apoyo a sus socios-gobiernos.

Emblemáticas fueron las escandalosas estafas corporativas, manipulaciones contables de grandes corporaciones, como Enron, quiebras patrimoniales dolosas, privatizaciones fraudulentas y 'pirámides', todas con la complicidad de algunas empresas de auditoría externa que dieron fe pública de la sanidad de cuentas de balance y de resultado de bancos y compañías realmente fracasadas o en grave situación operativa y patrimonial. La `pirámide' es un juego perverso que funciona subrepticiamente en épocas expansión económica y de inflación en las que las tasas

de interés bancario son inferiores a la apreciación de las garantías reales de los papeles que amparan la deuda negociada; la misma alimenta sus déficit de caja con nuevos depósitos creando burbujas económico-financieras que en épocas de recesión muestra su verdadera situación de iliquidez e insolvencia, junto con la aparición de sus bandidos[51]. Una sola de esas pirámides[52], descubierta en diciembre de 2008, supera con creces los presupuestos anuales de los países de Centroamérica y el Caribe; No obstante eso, en general y con otros medios de fraude, el sector financiero de Estados Unidos ha mantenido el ritmo histórico creciente de estafas habido antes y después de la crisis de 2008, debido a la acción permisiva y culposa de las autoridades regulatorias de la Reserva Federal y el SEC[53]. La ausencia de ética de parte de muchos negociantes y especuladores del mundo financiero internacional ha facilitado de modo apreciable el fin del neoliberalismo real, mediante la fractura del activo intangible más importante del capitalismo financiero: la confianza

La estrategia del neoliberalismo es la desregulación de los mercados, nacionales e internacionales, con la intención de que estos terminen ordenando la vida individual y social. La falta de reglas, de manera notable, se hizo ostensible en las actividades de la banca de inversión (casas de bolsa) y en las especulaciones realizadas en los mercados de valores. La desregulación financiera produjo una burbuja especulativa en las bolsas del mundo, producto tanto de la emisión incontrolada de sofisticados títulos-valores de alto riesgo con insuficientes garantías, como de la negociación irresponsable de contratos amparados por materias primas y el otorgamiento de créditos hipotecarios débiles de respaldo real y, asimismo, del exceso de riesgo en las pólizas de seguros que amparaban el cese de pago de los créditos. La burbuja explotó en octubre de 2008, a pesar de las señales que daban los indicadores de las principales economías del mundo y de las advertencias de expertos como Paul Volker, ex-presidente de la Reserva Federal de Estados Unidos, John Gray, filósofo especialista

---

[51] Joseph E Stiglitz,: *The raoring nineties*, London Penguin, 2004, p. 140-168

[52] Caso de Bernard Madoff, ex-presidente-fundador del mercado de valores de altas tecnologías Nasdac con imagen de inversionista brillante, filántropo, pilar de la comunidad, que resultó ser un farsante, cuya estafa es superior a U.S $ 55.000 millones

[53] William K. Black: Why; *Cash incentives whistleblower are so useful against control fraud*, The New York Times, 27-12-2010, New York, consultado el 7-01-2011 y disponible en: http://www.huffingtonpost.com/william-k-black/why-cash-incentives-for-w_b_801558.html

en política actual, y Joseph Stiglitz, ex-jefe de los economistas del FMI, por sólo nombrar tres.

El resultado por todos esperado explotó cuando fue insostenible mantener crecimientos y equilibrios artificiales de los mercados monetarios y de valores de las principales plazas del mundo, ante la imposibilidad de poder seguir alimentando una burbuja financiera básicamente estimulada por la especulación en los sectores inmobiliario y de materias primas, a través de la emisión incontrolada de carácter meramente especulativo de instrumentos-contratos de deuda privada, 'derivativos' o 'derivados' (*derivatives*) [54] y de los seguros de riesgo por el cese a pagos de los papeles de crédito y de las materias primas a entrega futura (credit default swaps). A esto se agrega la emisión incontrolada de duda soberana de algunos países, como los arriba indicados de la Unión Europea, que hoy no pueden pagar.

---

[54] Los 'derivativos' (*derivatives*) son títulos de endeudamiento (*hedge funds*), con el respaldo de papeles de deuda, principalmente bonos, sucesivamente emitidos por otros bancos, casi siempre de importancia internacional, que se origina en *una* primera operación crediticia con *garantía real*, por ejemplo, una materia prima (*commodity*) que debe ser entregada o un bien inmueble, los cuales sirven de *colateral* (garantía) para emitir un (primer) papel financiero que, a su vez, cuando es comprado por otro banco o ente financiero, de depósito o de inversión, es utilizado por este como garantía de una segunda emisión de deuda (*hedge funds*), que hace este banco (segundo) para captar liquidez, y así en operaciones sucesivas de hasta cinco y seis veces, de modo que probablemente el primer banco emisor pudiera terminar comprando un papel (especulativo) indirectamente 'garantizado' en parte por el título que él originalmente emitió, lo que se traduce en la emisión incontrolada de dinero (inorgánico) con insuficiente o ningún respaldo, que en consecuencia no responde a generación de riqueza real. A esto se agrega que empresas aseguradoras emitían pólizas (credit default swaps) sin cobertura suficiente para garantizar el cumplimiento de los créditos de los 'derivativos' emitidos o la entrega de la materia prima objeto de contrato, que en este caso se llaman *futuros*.

El circuito entra en problemas cuando algún deudor de la cadena de entes bancarios deja de pagar, originando una cascada de moratorias y de cese de pagos que puede producir un *crisis de liquidez* del sistema bancario, sobre todo, si se agrava con la venta masiva de los títulos por falta de confianza en los institutos financieros emisores y, asimismo, con la devaluación de las garantías dadas en garantía, inmobiliarias o de *commodities* a entregarse en el futuro, como consecuencia del exceso de masa de dinero emitido que hace que los papeles se devalúen y que el mercado revele insuficientes las garantías en algún punto de la cadena de emisiones, lo que puede llevar inclusive a posiciones de *insolvencia* a algunas de las instituciones de crédito y de inversión, como sucedió con la burbuja financiera-inmobiliaria que explotó en septiembre de 2008, en la que muchos bancos, como Merryl Linch, -la mayor casa de bolsa del mundo en ese momento- no pudieron reponer sus pérdidas de capital, teniéndose que declarar en bancarrota.

Los '*derivativos*' o '*derivados*' más frecuentes, además de los *futuros*, son los *adelantos o anticipos* (forward), que son *futuros* negociados fuera de un mercado o bolsa regular de valores; las *opciones* (options) que son el derecho de comprar o vender algo a un precio determinado en una fecha especificada; y las *permutas* (swaps), contratos que implican un intercambio de activos o de pagos. Los contratos *derivados* forman parte importante de los *fondos de cobertura* (*hedge funds*) en los que se invierten, entre otros, los ahorros públicos y privados y los fondos de pensiones, en canastas de instrumentos que procuran diversificar el riesgo.

El colapso de los mercados hipotecarios norteamericano y europeo de 2008 es consecuencia de la irresponsable política de la banca de ampliar la cartera de créditos en épocas de inflación, muchas veces destinados al consumo, con garantía del valor de mercado de la vivienda. La recesión económica y la depreciación del salario real desencadenó el impago de los préstamos y la devolución de las garantías a la banca con precios reales inferiores a sus coberturas nominales, que en algunos casos llega a representar menos del 60% del saldo deudor del préstamo contratado, esto, consecuencia de la sobrevaloración desmedida de los precios de los inmuebles, nuevos y de negociación secundaria, causada por el exceso de dinero inorgánico creado. Los deudores no pudieron pagar, entre otros, debido a la subida de las tasas de interés y al desempleo resultantes de la contracción económica originada por la crisis financiera, el aumento especulativo del valor de la energía, en particular de los precios del petróleo y de la sobrevaloración del euro y del dólar que propiciaban importaciones baratas, especialmente de China, que ha mantenido subvaluado el *yuan rimimbi*, como forma efectiva de barrera protectora a la entrada de mercaderías y servicios extranjeros. La profunda caída del precio del petróleo cercana al 68%, en apenas tres meses durante 2008 evidencia la importancia mayor que tiene la especulación en el alza del crudo y sus derivados, respecto del incremento real atribuido al consumo mundial de las economías emergentes, primordialmente de India y China, con que los especuladores y las petroleras 'justifican' tales alzas.

La crisis mundial en cuestión, entendemos, es principalmente producto de tres momentos no necesariamente cronológicos, a saber: 1) el desplome de los mercados financieros debida a la crisis de los créditos con garantía insuficiente (*sub-prime*); 2) la recesión de las economías más importantes de Occidente, incluidos Japón y Corea, que afectó en menor grado o ninguno a las economías emergentes productoras de alimentos y materias primas que se benefician de la expansión de la demanda de China e India., y; 3) la quiebra y debilitamiento de la soberanía de algunas naciones en materia fiscal y la pérdida estructural de sus equilibrios económicos, que afectan al sistema capitalista de modo integral;. Todo lo cual, junto a otros factores políticos, sociales, culturales y militares, ha producido una reconfiguración de la forma de vida en el mundo en la que se despliega el terrorismo político.

Ante la falta de desarrollo de instituciones globales legítimas con verdadero poder decisorio que resuelvan de manera eficaz los desequilibrios y desviaciones económicos que surjan de los programas de reactivación, aunque sean bien concebidos, los intereses de cada quien, como siempre ha sucedido, probablemente seguirán determinando la solidaridad de los gobiernos y de los pueblos en la crisis del capitalismo neoliberal[55]; Esto, en parte, debido a la falta de voluntad y, en algunos casos, de normas de control nacional y de instituciones débiles encargadas de velar por la sanidad y consolidación de la moneda, la banca y las cuentes fiscales, como por ejemplo, los sistemas de reservas monetarias, la banca central, los congresos y contralorías nacionales, las autoridades regulatorias de los mercados bursátiles. E igualmente, por el aprovechamiento de vacíos legales internacionales o la inexistencia de mecanismos y entes de control multinacional que dejan abierto el funcionamiento de actores sin la solidez y la experticia requeridas para la gestión económica-financiera transnacional. La crisis que en todos los órdenes de la vida atraviesa la sociedad mundial, más que a la globalización, se debe y es el resultado del pésimo manejo del neoliberalismo económico-financiero que ella hasta el presente ha contenido. El neoliberalismo hizo de la especulación financiera y del riesgo económico-mercantil una forma de vida que se hizo insostenible.

1.1.6. La globalización: ¿una etapa de la modernidad o una nueva era de vida social?

El hecho de la globalización ha sido interpretado en varias teorías sociales contemporáneas, especialmente, las desarrolladas entre otros por Anthony Giddens, Jürgen Habermas y Pierre Bourdieu y Niklas Luhmann y en los últimos años por Ulrich Beck, John Gray y David Held. El pensamiento de los referidos autores, pretende superar la dualidad tradicional que existe, por un lado, entre las estructuras sociales y el objetivismo y, por el otro, la separación entre la praxis social y el subjetivismo. En particular, Ulrich Beck, el autor que nos sirve de guía para describir la globalización, adhiere la teoría de estructuración de Giddens, denominada *teoría de*

[55] Cfr.: Stiglitz, Joseph E. *Cómo hacer que funcione la globalización*. Tr. Amado Diéguez y Paloma Gómez Crespo, Madrid, Taurus, 2006, p. 311-338.

la modernización reflexiva[56], que apoyada en la noción de *reflexibilidad* permite una aproximación al problema clásico estructura- acción[57].

Por otra parte, los postmodernos, como Lyotard, Zygmunt Bauman y Edgard Morin, amparados en la sensibilidad de la experiencia desconocen los sistemas sociales descritos en grandes relatos. Por último, autores como Hardt y Negri dan cuenta de la globalización desde un enfoque que pretende reflotar el marxismo. Materialmente, casi todas las teorías sociales del último siglo son una crítica a la modernidad industrial primera y, en consecuencia, a los investigadores clásicos que describieron esa sociedad, Parsons, Durkheim y Weber, por no haber previsto las consecuencias de la expansión del capitalismo industrial en el mundo, entre ellas, la masificación de la producción fabril, el crecimiento urbano, la finitud de los recursos naturales y las consecuencias dañinas y peligrosas para el hombre y para la naturaleza que todas ellas producen.

El fracaso práctico de todas las teorías positivistas planteó la cuestión de si estábamos ante el 'fin de la Modernidad', la cual principalmente ha sido respondida desde tres enfoques: el primero, que encabeza Jürgen Habermas, considera que la forma de vida social moderna es un proyecto inacabado, porque dice que la vida actual es una etapa de la misma; Ulrich Beck y David Held piensan que la Modernidad está agotada por haber sido superada por otra forma de sociedad: la globalización, y; tercero, Lyotard y Baumann estiman que vivimos un sistema caótico postmoderno.

La controversia acerca de si vivimos o no una nueva era de civilización mundial, distinta a la Modernidad, es un debate abierto en el que Jürgen Habermas es quizá el autor que con mayor profundidad y volumen de obra ha tratado el tema. En particular, se le reconoce como uno de los investigadores más dedicado en los últimos cincuenta años al estudio de la crisis de la razón instrumental y de la Modernidad

---

[56] Cfr.: Anthony Giddens: *La constitución de la modernidad*, tr. José Luis Etcheverry, Buenos Aires. Amorrortu, 2006 (1984), p. 43–70.

[57] Los diversos enfoques de la globalización de Ulrich Beck se basan en la noción de sistemas dinámicos complejos, tanto, los que asume de otros investigadores, como por ejemplo, *la mundialización de la modernidad* (Anthony Giddens) y la *interconexión e interdependencia de espacios nacionales* (David Held) como los que él ha desarrollado, como *modernidad reflexiva y radicalizada*, *sociedad de riesgo*, *sociedad cosmopolita.*

política y social, a la que considera un proyecto por completar. La opinión de Habermas acerca de la Modernidad como orden de vida inacabado se ha convertido en un referente obligado cuando se habla del tema, razón por la que de manera breve de seguido exponemos los lineamientos que sustentan dicho criterio, dentro del pensamiento del referido autor.

Habermas resuelve el problema de la falta de validez de los juicios morales trascendentales en la vida del sujeto, que muestra el capítulo segundo de las *Fundamentaciones* de Immanuel Kant, mediante una reformulación de la ética práctica pura del pensador de Königsberg, en cuanto a la validez práctica de las máximas o juicios éticos, valiéndose para ello de la razón pura práctica, a través de la lectura que a través de Karl Otto Apel hace de teorías neo-kantianas desde enfoques de pensadores de la metaética analítica como Richard M. Hare y Charles Peirce, especialmente. Las teorías metaética-analíticas neo-kantianas resultan en enfoques consecuencialista de la ética, dependientes de teorías utilitarias y de teorías (científicas) de las decisiones (racionales)[58].

En el paso del modelo monológico de Kant al dialógico de Habermas se reformulan los modos de validez moral de los dispositivos analíticos, consecuencialistas, utilitaristas, decisionistas, y juridicistas. El punto vital está en como se logra sostener la autonomía, que en Apel y Habermas se sustancia en la universalidad de un principio convocante o, por lo menos conciliador de las diferencias, expresado en *nosotros deliberamos en público*, como ética. Todo esto avalado por un lenguaje comunicacional inteligible, comprensible y con aspiraciones de transparencia.

En respuesta, a falta de una verdad práctica de los principios morales, durante el siglo XX han surgido teorías positivistas de justicia que siguen varias corrientes de la democracia liberal, como por ejemplo la propuesta por John Rawls, en cuya 'concepción política' de justicia del 'overlapping consensus', para construir

---

[58] Cfr.: Jürgen Habermas, *Aclaratorias a la ética del discurso*, Introducción y tr. de Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Revista de Observaciones Filosóficas, septiembre 1998 (1991), Consultado el 18-02-10 y disponible en: http://www.observacionesfilosoficas.net/download/terungen.doc
1.- ¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la <ética del discurso>?, Apartes ad 1) y ad 2), y; 6.- Explicaciones sobre la <<ética del discurso>> Apartes 6 y 10, y Manuel Jiménez Redondo: Introducción, 1, Ética y Metaética.

principios de convivencia política, se tiene que renunciar a la verdades prácticas, para lo cual no se puede ir al 'razonamiento público', porque los principios de convivencia propuestos por el autor representan un *constructo*, un artificio o convenio.

Asimismo, surgieron teorías diferentes al 'positivismo jurídico' que tratan de resolver el problema de la falta de de verdad práctica de los principios morales, las cuales por ejemplo fueron desarrolladas, entre otros, por A. J. Ayer, y C. L. Stevenson, desde un enfoque *emotivista*, según el que los juicio morales meramente tienen como *función* del lenguaje moral expresar las *emociones* o *actitudes* morales del hablante con la *intención de persuadir* a los destinatarios-oyentes, para que estos, *influidos* por los juicios del hablante, adopten las respectivas actitudes; De este modo las actitudes del hablante sirven de estímulo para tomar las acciones que él aprueba, esto corresponde a lo que se conoce como 'educar en valores' o 'educar en virtudes', según que respectivamente el hablante induzca seguir el pensamiento moral de Platón o de Aristóteles. El enfoque emotivista tiene la crítica de que la función del lenguaje moral no permite el análisis de la naturaleza de la misma.

Por su parte el *prescriptivismo* de R. M. Hare, en concordancia con Immanuel Kant, reconoce que el juicio moral tiene dos aspectos, uno, similar al imperativo categórico kantiano que ordena qué hacer y, otro, que la acción particular que realizamos la hacemos por algo más que lo que tiene esa acción, esto es, realizamos una acción por una razón (moral) debida a su carácter general de ser buena para todos por igual, libre de intereses o inclinaciones personales o de grupo, vale decir, la acción responde a un *a priori* de carácter universalizable que hace que se quiera que la máxima sea ley para todos. Con la adhesión de todo juicio moral particular se está adhiriendo el juicio universal que le corresponde[59].

La lectura que hace Habermas de Charles S. Peirce y de los pensadores metaéticos analíticos[60], a través de Karl Otto Apel, es la exégesis que de ellos hizo

---

[59] *Ibídem.*

[60] Manuel Jiménez Redondo, en la Introducción de las *Aclaratorias* de Habermas hace una dura crítica acerca de la *validez práctica de la ética* que describe Jürgen Habermas, llegando a calificarla de 'inextricable fárrago conceptual' y 'pormenorización' de 'un enrevesado complejo conceptual'. No obstante las críticas, la síntesis que hace el traductor en cuanto al pensamiento de Habermas acerca del tema que tratamos en este punto del trabajo -la validez práctica de la ética- es claro y se ajusta al pensamiento del autor. Cfr: Jürgen Habermas, *Aclaratorias …, Op. cit.*, Introducción Aparte 3.- El recurso a Peirce.

éste autor en su enfoque de la *transformación de la fundamentación última de la ética kantiana*[61], esto es, dice Habermas, 'la conversión de la ética del discurso en filosofía fundamental', capaz de procurarse la fundamentación última en el sentido semiótico, vale decir, la transformación metafísica de los hechos significativos de la vida humana en comunidad, tales como, por ejemplo, las costumbres, los ritos, los espectáculos, la moda, las ceremonias y los protocolos; *Transformación metafísica* que hizo Apel 'equiparando la razón comunicativa y la razón práctica' a través del empleo del *lenguaje orientado a entenderse*, en el contexto del pensamiento del lenguaje que tienen Heidegger, el segundo Wittgenstein y Hans Georg Gadamer. Sin embargo, para Habermas 'una fundamentación última de la ética, ni es posible, ni necesaria'[62].

Habermas, asistido de Peirce, convierte la *razón pura práctica* (kantiana) en *razón comunicativa*, valiéndose del empleo del lenguaje, en el que *real* signific*a* aquello que se expresa como un enunciado *verdadero*, que a su vez, es la *pretensión* del hablante de una *comunidad de interpretes* en la que cada uno de sus miembros interpreta los criterios y las condiciones del *validez práctica* de los enunciados que se expresan libremente, de modo abierto, mediante el diálogo, hasta que finalmente la validez se construye de manera espistémica como una 'validez que se nos revela a nosotros'. La validez práctica de los enunciados son la verdad y la corrección normativa o rectitud. Es una validez que se revela como voluntad común, -'diferente a *mi* suposición subjetiva de una *voluntad general*'- intersubjetivamente compartida por todos los miembros de la comunidad de interpretación, en un acuerdo racionalmente motivado por las justificaciones que cada uno de sus miembros hace de sus razones, así como de las objeciones que todos los participantes opongan a las mismas, de allí que la validez práctica se constituya contrafácticamente. De este

[61] Con la explicación que en este punto damos, apoyados en libros de Jürgen Habermas, especialmente en su *Aclaratorias a la ética del discurso*, así como en los comentarios que del mismo hace Manuel Jiménez Redondo en la *Introducción* de la dicha obra, de manera general adelantamos algunos aspectos del enfoque de 'la ética global multicultural de K. O. Apel', que describimos en el capítulo 2 apoyándonos directamente en trabajos de este autor.

[62] Jürgen Habermas, *Aclaratorias…*, *Op. cit.*, cap. 6, apartes 9 y 10 e Introducción de Jiménez Redondo, 1. Ética y Metaética.

modo los sujetos abandonan la concepción kantiana de un entendimiento trascendental previo[63].

Charle S. Peirce, además, dice Habermas, señala que la comunidad para ser considerada de intérpretes debe ser *indefinida*, esto es, idealmente *incondicionada* en el espacio social y en el tiempo histórico, vale decir, la comunidad indefinida de intérpretes es supra-espacio-temporal. Según esto, las condiciones comunicativas de la comunidad se despliegan en un proceso de interpretación libre, aunque encaminado por un objetivo que desde dentro del mundo de la vida transciende los límites del espacio social 'ligado a las formas de vida particulares en que hemos crecido en el medio de nuestra cultura', así como del tiempo histórico, considerando la contingencia que los miembros de la comunidad de comunicación tienen una existencia finita en el mundo (supra-espacio-temporal) de la vida. La comunidad indefinida de comunicación, mediante un proceso de aprendizaje, en el tiempo, constituye una interconexión que supera las separaciones temporales, de modo que la pretensión de validez pueda concretarse en unas condiciones que suponen cumplidas de manera necesaria y suficiente las condiciones (trascendentadoras) de pretensión que determinen trascendente a la validez.

Así, conforme el denominado *giro lingüístico*[64], por medio del lenguaje y la argumentación de cada aspecto del mundo de la vida, la comunidad indefinida de interpretación *des*-limitada transforma la praxis social vinculada en un factor ubicado en el discurso *universal*, necesariamente siempre idealmente supuesto de la comunidad *des*-limitada de interpretación, constituyendo lo que Apel denomina *comunidad ideal de comunicación*, en la que cada uno de los participantes en la argumentación 'se ve remitido a sí mismo y se representa a sí mismo y permanece, sin embargo, inserto en un contexto universal'[65]. Las *máximas* o juicios morales básicos se defienden con razones capaces de convencer a cualquiera en todo momento y lugar; de esa forma, la comunidad de intérpretes logra la neutralidad en

[63] *Ibíd*., cap 6, aparte 6 e Introducción., 3. El Recurso de Peirce.
[64] Ver en este trabajo: 1.2.4.1.5. De la interacción simbólica según Wittgenstein (p. 109)
[65] Cfr.: Habermas, Jürgen, *Aclaratorias…*, *Op. cit*. cap. 1. Aparte: ad (2): ¿Qué intuiciones morales trae a concepto la ética del discurso?.

tanto imparcialidad del juicio (moral), porque en el discurso público intervienen, *por si mismos*, 'nosotros', *todos* los participantes-afectados del mismo[66].

La *acción comunicativa* es, pues, la forma de praxis social vinculada mediante el empleo del lenguaje orientado a lograr entendimiento, que en consecuencia es una forma de interacción supuesta por todas las demás formas de praxis, por ser *el lenguaje con sentido de entenderse,* la forma básica elemental que sustenta a todas las demás clases de interacciones.

Los presupuestos de las *suposiciones normativas de validez* de la comunicación, por un lado, son *idealizaciones*, como por ejemplo: suponer que los destinatarios del habla argumentativa tienen capacidad de responder de sus actos; atribuir a los actos de habla significados idénticos; promover en favor de lo que se dice pretensiones de validez que van más allá del contexto, y; sobre todo, reconocimiento recíproco de personas que pueden orientar su acción por esas mismas pretensiones de validez. Y, por el otro, su *validez* sólo se logra de manera *aproximativa.* Sin embargo, las mismas, las suposiciones *normativas de validez* de la comunicación deben realizarse de hecho, *fácticamente*, por todos la miembros participantes de la comunidad de interpretación, en cada una de las oportunidades en que se tenga duda acerca de la *verdad* y *normatividad* de un enunciado o juicio, que por tanto, pasa a ser objeto de argumentación a efecto de justificar la pretensión de validez del mismo. Por tanto, la *verdad* de la pretensión de validez de los presupuestos normativos de comunicación depende del desempeño contrafáctico de las críticas de la comunidad de intérpretes, idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico. De este modo se aclaran las tensiones entre la *validez* y la *facticidad* de las acciones comunicativas.

De lo anterior se observa que *hablar algo*, en tanto expresar alguna cosa, es realmente sólo describirla en relación al concepto de *verdad*, la que a su vez, para su explicación requiere de los conceptos de la *comunicación*, definida esta como actos de *habla argumentativos*, de allí que indudablemente *hablar,* 'inclusive considerándolo por el lado del *sobre qué* del habla', es ante todo un 'entenderse con alguien sobre algo', vale decir, el *hablar algo* sólo es hacer explícitamente claras las

[66] *Ibíd*., cap. 6, apartes 9 y 10, e Introducción, 3. El Recurso a Peirce.

presuposiciones normativas de la comunicación del hablante; toda otra forma del empleo del lenguaje no constituye una forma elemental y primaria de *entenderse* con otro.

De igual modo, si la *acción comunicativa* es entendida en los términos antes definidos, lo que implica que el lenguaje es el medio principal de la acción, y, si la validez de la *verdad* sólo puede explicarse a través del concepto de comunicación, 'sería ininteligible que la coordinación comunicativa de la acción no implique pretensiones de *corrección* o *rectitud normativa*'. Conforme lo anterior, sólo son justificadas, esto es, legítimamente admisibles por la comunidad ideal de comunicación, aquellas normas de acción aceptadas por todos los posibles afectados por ellas, en tanto sean el resultado de argumentaciones o discursos racionales realizados en unas condiciones que presuman que los acuerdos finales logrados, de cualquier naturaleza, inclusive el desacuerdo o la espera, están sustentados por los mejores argumentos y son aceptados por todos, 'en bien de todos por igual'[67].

La *verdad* y la *normatividad correcta* del discurso asumida por Apel y Habermas de Peirce permite por analogía registrar la *validez moral* del mismo, a través de la existencia ideal de la vinculación y del papel que tiene el principio moral en la *forma de comunicación* (la acción comunicativa) expresada en discursos prácticos.

La *acción comunicativa* es la praxis aceptada por todos los miembros de la comunidad de interpretación *des*-limitada, carácter este último que determina a los miembros de la comunidad 'un quedar libres en su universalidad'[68] ya que el acto de *habla argumentativo* no es sino la forma de *reflexión* de la acción comunicativa coordinada por el lenguaje[69].

El entendimiento recíproco del discurso ético mediante el lenguaje cotidiano *orientado a entenderse* es, pues, el conocimiento que opone Habermas en su *teoría de la acción comunicativa* para defender los valores de la modernidad que el hombre todavía no ha podido alcanzar, sin embargo, la intención de recuperar los valores no significa volver al pasado. El conocimiento *ínter-subjetivo* de Habermas está

[67] *Ibídem.*
[68] *Ibíd*., Introducción, 3. El Recurso a Peirce.
[69] *Ibíd*., cap. 6, aparte 10.

comprometido con la práctica, la técnica y la emancipación del ser humano, así como con la forma de constitución de una sociedad política justa y digna, que, simplificando, se logra mediante una deliberación habitual libre y el consenso en libertad, esto es, la democracia.

Habermas, con el propósito de rescatar el proyecto moderno, apela a una racionalidad diferente a la instrumental de la primera escuela de Francfort, en el sentido que interpreta la racionalidad como acción comunicativa. La racionalidad de la *teoría de la acción comunicativa* del autor tiene un aspecto *estratégico* (velado) que pretende la imposición sobre el otro y sobre la naturaleza, en el sentido de ser un plan para colocar al otro como medio para lograr fines. Y, asimismo tiene otro aspecto, que promueve el *dialogo* sin intención de imponerse que, además, busca *la supresión de la dominación* a través de una acción entre personas, caracterizada en lo que se aspira hacer con el otro por medio del lenguaje: lograr el *consenso* en el espacio público. La acción comunicativa es una acción dialógica racionalmente motivada, que implica un diálogo crítico con el otro, divorciado de intereses, de recompensas o castigos, pero que finalmente conduce a la dominación, que no al diálogo[70].

La *acción comunicativa,* además del aspecto de *acuerdo*, tiene un aspecto de carácter *teleológico* de realización de fines, los cuales determinan criterios de bien y de mal, conforme el *éxito* del esfuerzo de la ejecución del plan (teleológico) de acción y del consenso[71].

Las intención del hablante, conforme la explicación filosófica de Habermas[72], apoyada en el 'giro lingüístico' del segundo Wittgenstein, es *estratégica* cuando se trata de un acto del habla *perlocutivo* en el sentido de John L. Austin, que tiene una intención o interés oculto de dominación del otro y de la naturaleza, 'mediante el calculo egocéntrico de utilidades', lo que parece coincidir con la racionalidad

---

[70] Cfr. Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, tr. Manuel Jiménez Redondo, El Valle, Colombia, Taurus, 2002 (1981), Tomo I, p. 110-146.

[71] *Ibíd.*, p. 110-146, y Tomo II, p. 179-180.

[72] '… el paradigma de un sujeto que *se representa* los objetos y que *se forma* en el enfrentamiento con ellos por medio de la acción, y se lo sustituye por el paradigma de la filosofía del lenguaje, del entendimiento intersubjetivo o comunicación, y el aspecto cognitivo-instrumental queda inserto en el concepto, más amplio, de racionalidad comunicativa': *Ibíd.*, p. 497.

instrumental del Primer Frankfurt en cuanto que pudiéramos estar frente a una racionalidad teleológica de cálculo *estratégico* de nuestra la relación con el otro 'gobernada por intereses', en el sentido de ejecutar un plan *orientado al éxito* de dominar la situación, que implica *cómo* colocarlo en una situación que permita alcanzar nuestros fines particulares[73]. En cambio, cuando se intenta la comprensión del otro, sin interés de controlarlo, los actos del habla pueden ser *constatativos, sociales* o *regulativos,* y *expresivos*, si respectivamente tratan de manera principal, por ejemplo, un tema de conversación, de normas y regulaciones sociales y, de sentimientos emocionales subjetivos[74].

Los temas del habla arriba señalados responden, según el enfoque de Habermas, a tres mundos intrínsicamente humanos: el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo, que tienen una condición de validez de la intención de los actos del habla que son: la *verosimilitud*, si se habla del tema del que verdaderamente se está hablando; la *rectitud*, si el asunto del habla trata de la situación social y sus normas implícitas y, por último, la *sinceridad*, cuando se trata de una expresión interna, subjetiva, del sujeto[75].

Para el investigador social alemán, la alienación del individuo producida por la razón instrumental, que 'hoy día se perpetúa y amplía no sólo por medio de la tecnología, sino como tecnología'[76] misma que legitima el poder político y absorbe todos el ámbito de la cultura, es una racionalización de la falta de libertad del hombre que no ha logrado asfixiar completamente a la misma, mientras que en la comunicación con el otro a través del diálogo queda autonomía suficiente para producir un orden de vida democrático. Así, el diálogo es el ámbito en el que se encuentran todas las personas que deliberan en defensa de sus pensamientos en cuestiones de toda clase, religiosas, políticas y metafísicas; en la acción dialógica los individuos son libres e iguales, a pesar de las diferencias. La interacción política y social genera un ámbito de acción dialógica que es el *espacio público* que propicia la democracia.

---

[73] *Ibíd.*, p. 365ss
[74] *Ibíd.*, p. 427ss
[75] *Ibíd.*, p. 161ss.
[76] Cfr.: Habermas, Jürgen, *Ciencia y…*, *Op. Cit.,* p. 58.

La controversia es la característica fundamental de la acción dialógica, porque deriva de la unanimidad perfecta de todos en cuanto que existen diferencias en la construcción del discurso. Esta coincidencia tácita, según Habermas, es una norma de comportamiento ético de todos los individuos-afectados de la comunidad de interpretación que intervienen en la argumentación, porque los mismos reconocen tanto la racionalidad del otro, como su libertad, por lo que esa norma ética es el fundamento imprescindible de la democracia, preferiblemente expresado como un sistema de vida constitucional. La norma ética descrita remite al pensamiento de Kant, en el sentido que la misma parece refiere a un imperativo categórico, *un priori*.

La modernidad todavía está por caducar, porque la *acción comunicativa* ahoga la *racionalidad estratégica* que pretende la dominación del individuo y de la sociedad, no obstante, la racionalidad de la acción comunicativa, ni ninguna otra, debe entenderse como un proyecto de sociedad, sino sólo como ética de la deliberación, libre y entre iguales, producto de la acción argumentativa-dialógica que excluye la dominación y se apoya en el concepto *procedimental* de la comunicación, vale decir, el ejercicio de la ética de la racionalidad comunicativa hace que la modernidad sea un proyecto inacabado.

Si bien la justificación de Habermas de que la modernidad es un proyecto por completarse ha sido muy controvertida, debido a las críticas de otros investigadores y, sobre todo, como consecuencia de los ajustes que el propio autor ha hecho a su pensamiento, no es menos cierto que esa idea ha sido especialmente negada por el pensamiento postmoderno que estima a la modernidad un proyecto agotado.

En ese debate de manera destacada también participan Anthony Giddens y Ulrich Beck, quienes al efecto, con fundamento en una razón diferente, *la reflexibilidad*, muestran la *teoría de la modernidad reflexiva* como argumento teórico para describir la vida social mundial actual, pero con enfoques contrarios acerca de la globalización, que para el primero de ellos es un proyecto inacabado. La *razón reflexiva* junto a otros principios que le son inseparables, distintos a los modernos, en cuanto al sentido, entre otros, de la ética, la libertad y la justicia, son presentados como alternativas para resolver los problemas de la dignidad y de liberación de la

vida política en sociedad, que la humanidad todavía no ha podido resolver; entre ellos, específicamente, el problema que representan los actos de terror político.

1.2. La globalización según Ulrich Beck

La mayoría de los modelos que pretenden explicar la sociedad actual son interpretaciones dispares de la época de globalización en que vivimos, en el sentido que apoyados en distintas concepciones de la razón diferentes a la instrumental con las que pretenden legitimar sus modelos, unos la justifican como una nueva era de civilización y otros la interpretan como una etapa del capitalismo, y otros más un caos posmoderno que dejó atrás la Modernidad. Los dos primeros enfoques proponen una ética aplicada desde la otredad, la cual busca en democracia y libertad los resultados más positivos en cuanto a la solidaridad, equidad, inclusión y la responsabilidad social como factores prácticos indispensables para que de manera efectiva el individuo y la sociedad logren las mejores consecuencias –no cuantificadas como utilidades- en términos de paz y de justicia en la distribución de riquezas y de oportunidades; Entre ellos se cuentan teorías y proyectos como por ejemplo la *Segunda Modernidad* elaborada por Ulrich Beck, la respuestas al Estado de Bienestar construida por David Held como un *pacto global*[77] (Global Covenant) económico, jurídico y político que reforma las soberanías nacionales o, por Anthony Giddens como una *Tercera vía*, todos los cuales son respuestas a la crisis de la modernidad que prescriben enfoques social-demócratas para solucionar los problemas materiales del hombre actual, los cuales se preocupan más por la distribución de riquezas y posibilidades de desarrollo humano, que de producir las mismas

A continuación, mostraremos qué se entiende por globalización, conforme a las particulares perspectivas de los tres referidos investigadores sociales, quienes desarrollan sus teorías considerando la vida en sociedad como un sistema integral estructurado. Las explicaciones generales del hecho de la globalización que hacemos de las concepciones Giddens y en un primer momento de David Held se justifican porque sus respectivos enfoques son adoptados por Beck, en el sentido que extiende y

[77] Cfr.: David Held: *Global Covenant*, Cambridge. Polity Press, 2004, p 119-168, y, David Held: *Democracia y orden global*, tr. Sebastián Mazzuca, Barcelona, Paidós 1997 (1995), p.153-159.

expone la globalización como una 'transformación histórica'[78], no obstante, el enfoque del primero de los nombrados, que presta importancia preferente a la legitimidad y legalidad de los actores que actúan transnacionalmente, es reinterpretado de modo diferente en cuanto a la naturaleza de las interrelaciones entre los actores de la globalización, que en el modelo metodológico cosmopolita de Beck considera la *percepción* en el sentido de la experiencia del ámbito político y la praxis de otros dominios de la vida social.

1.2.1. La globalización: una interconexión creciente de flujos y patrones supra-fronterizos

Una posición defendida por David Held determina a la globalización como *interconexión creciente de flujos y patrones supra-fronterizos*[79], que amplían y potencian la interacción social en el mundo, de modo que la globalización produce una transformación de la organización humana articulando comunidades alejadas y expandiendo relaciones culturales y de poder a través de países y continentes[80]. Según esta concepción, la globalización es un proceso profundamente irregular que afecta de manera desigual a todas las sociedades, en tal sentido la misma convierte al mundo en un conglomerado económico, político y social, donde existen espacios regulares, uniformes y homogéneas vinculadas entres si por relaciones transversales de poder. De ese modo, la globalización refleja una interdependencia creciente entre el contexto global y los espacios sociales de los ámbitos nacionales, regionales y locales de los Estados-nación, los cuales, subsistirán y seguirán siendo actores de la globalización. Las relaciones transversales de poder, en la globalización, se muestran como un sistema de fuerzas cuyo dominio se amplía y crece con su despliegue a nivel local, nacional e internacional.

En la descripción del hecho de la globalización, David Held utiliza categorías como *globalismo* y *gobernanza* que facilitan la descripción de su modelo. El enfoque de *globalismo* es una concepción del mundo que tiene como antecedente el *cosmopolitanismo* de Immanuel Kant, pero basado en la idea de una ética que

---

[78] Cfr.: Ulrich Beck, *Poder y…., Op. cit.* p. 13.
[79] *Ibídem.*
[80] Cfr.: David Held, & Anthony McGrew: *Globalización/Antiglobalización*, tr. Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2003 (2002), p. 13ss y 21ss, y; David Held: *Democracia y…, Op. cit.,* p. 129-145.

sustenta el derecho y la política, también en proceso de reestructuración, que hoy respectivamente se legitiman en la Declaración de los Derechos Humanos y se expresa en un orden de soberanía jurisdiccional que llega hasta justificar la intervención coercitiva de los Estados más allá de sus fronteras, en nombre de esos mismos derechos fundamentales[81]. La ingerencia represiva de naturaleza militar ha sucedido, por ejemplo, con las intervenciones de la ONU en Serbia, Irak y Afganistán, lo que muestra, en lo legal[82], la toma de un pedazo de la soberanía de un Estado por parte de un régimen liberal global de soberanía internacional que muestra interés en que haya poderes políticos delimitados y gobiernos limitados y, asimismo, una legitimidad fundada en la defensa de los derechos humanos, que *a posteriori* determina la justicia de las acciones represivas que ampara. La determinación de las acciones militares y económicas es objeto de controversia en cuanto a su justificación, porque la verdad es la primera baja de toda acción bélica, como ocurrió en Irak, cuya invasión se hizo con el falso argumento del Gobierno norteamericano de George W. Bush y el apoyo de otras potencias que sabían que efectivamente Irak no estaba en capacidad técnica de fabricar armas atómicas.

La ética que fundamenta el pensamiento de Held se identifica con la descrita por Habermas, en cuanto que la sociedad actual es una comunidad global cuyo discurso ético se desarrolla: 1) en redes de intercambio -plexo de relaciones diría Habermas- de tradiciones y lenguajes, locales, regionales, nacionales y mundiales, cuyas categorías de más en más se han revelado el producto de la conciliación de procesos de comunicación, de formas de entendimiento y de interacción entre culturas diferentes, que se expresa en que los individuos progresivamente desarrollan más lealtades complejas e identidades de múltiples niveles, local, nacional, global; 2) la mejora de flujos de recursos y de redes de interacción, a todos los niveles, aunado a 3) la existencia y reconocimiento de redes de interrelación de comunidades en diversos aspectos, sean políticos, sociales, culturales, económicos o medioambientales, generan 'una conciencia de entrecruzamiento de <<suertes colectivas>>, entrecruzamiento que requiere de soluciones colectivas'; 4) las

[81] Cfr.: Held, David, *Global…,Op. cit.*, Appendix, y p. 119ss y 170ss, y; Held, David & McGrew, Anthony, *Globalización …*, *Op. cit.,* p. *105ss.*

[82] Cfr.: Held, David, *Global.., Op. cit.,* p. 122.

estrategias, las decisiones y los procesos de interacción entrecruzados consideran y tienen consecuencias importantes sobre todos los niveles de vida y sus aspectos, que van mas allá de los límites de las comunidades políticas y de sus gobiernos, y; 5), los derecho, deberes y el estado de bienestar de los individuos, dice Held, están sujetas a una consolidación adecuada determinada por la articulación de ellos en sus constituciones nacionales, garantizada por las leyes y las instituciones nacionales e transnacionales; por lo que los derechos, obligaciones y beneficios del estado de bienestar dependen de la posibilidad de existencia de instituciones y organizaciones transnacionales vigorosas de gobierno regional y supra-estatal. 'Estas últimas, constituyen la base de las relaciones cooperativas y de la conducta justa'.[83].

Respecto de la razón, Held, que en casi todos sus libros se declara seguidor de la *teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas, pero indicando los aspectos que le alejan del mismo, adhiere una ética en la que subyace una racionalidad intersubjetiva, cuyas respectivas críticas rebasan el alcance de este estudio. Sin embargo, al menos, es de enunciar que la ética del orden social actual descrita por Held tiene los siguiente principios formales: igual valor y dignidad; acción activa; responsabilidad personal y compromiso; consentimiento; decisiones colectivas y mayoritarias por el voto en las materias públicas; inclusión y subsidiaridad; evitar daños graves, y; sustentabilidad; todos los cuales están interrelacionados y forman la base de una nueva orientación internacionalista[84].

El modelo objeto de análisis se inspira en la idea hoy calificada de cosmopolitanismo descrita en 1795 por Immanuel Kant en *Sobre la paz perpetua*[85], en el sentido que los diferentes gobiernos puedan actuar con autonomía, pero siempre ajustándose no sólo a los demás Estados, sino a la estructura institucional que articula los flujos de interacción en los niveles arriba señalados, cuyas respectivas autoridades

---

[83] Cfr.: Held, David & McGrew, Anthony, *Op. cit.,* p. 112-113.
[84] Cfr. Held, David, *Global…, Op. cit.,* p. 171.
[85] La idea en cuestión señala que así como es un imperativo de la razón que el hombre, para salir del estado de naturaleza, debe instaurar una sociedad civil mediante el 'contrato originario' y que 'la razón práctico-moral formula en nosotros un veto irrevocable: *no debe haber guerra*', la misma exigencia racional del imperativo categórico aplica a los Estados, que en consecuencia deben constituirse en una unión de Estados o Estado de pueblos. Cfr: Immanuel Kant: *Sobre la paz perpetua*, presentación Antonio Truyol y Serra, tr. Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2004 (1795), p. 12, 52-58.

están legitimadas por el acatamiento, de los valores y principios de equidad, justicia social y paz, en democracia y libertad, en todos los estratos socio-culturales y esferas de poder de la vida mundial .

En el modelo de globalización propuesto por Held, en tanto democracia cosmopolita opuesta a un federalismo mundial o a un Estado mundial único, la legitimidad de las autoridades de los diferentes niveles se logra mediante una organización jurídico-política a nivel global basada en el *principio de autonomía* del individuo, vinculado a una noción de derecho público democrático y, además, en el concepto de *democracia cosmopolita*[86].

De manera gruesa se puede reducir la idea de *autonomía* a la capacidad de los individuos tanto de ser libres, como de formar una sociedad política democrática y de determinar el desempeño de la misma, con lo que la relación entre autonomía y democracia se funda en la cualidad de *autodeterminarse* que tiene todo individuo, en tanto ciudadano libremente participativo de las decisiones que orienten la dirección de la comunidad política a la que pertenece, en busca de: a) protección de la arbitrariedad política y el poder coercitivo de los demás, incluido el Estado, b) la participación ciudadana libre e igual, c) la creación de mejores circunstancias de vida y, d) la ampliación de posibilidades de oportunidades materiales de tipo económico. Con esto, la autonomía contiene dos ideas políticas fundamentales, una, que los individuos deben *autodeterminarse* y, otra, los gobiernos democráticos deben tener poderes limitados, todo lo cual enmarca la teoría social de Held dentro de la tradición *democrática*, debido a que las decisiones deben respetar los derechos de las minorías y, también, *liberal* porque vela por los derechos exclusivos de los ciudadanos-miembros de la comunidad. Bajo este enfoque, la autonomía no debe entenderse como un principio de autodeterminación individualista, sino como un principio orientador en el que el poder del pueblo se ejerce mediante estructuras regulatorias que a la vez son restrictivas y habilitantes[87].

Pero lo dicho no debe pensarse como una metafísica que requiere asumir posición sobre conceptos difíciles de definir, como Verdad y Bien, sino más bien

---

[86] Cfr.: Held, David, *La Democracia y…*, *Op. cit.*, p. 179.
[87] *Ibíd*., p.181-189.

como una teoría política apoyada en 'ideas intuitivas' contenidas a la base subyacente de una cultura pública específica, aunque la teoría del profesor inglés pretenda ser de alcance universal. El modelo contempla que todos los individuos que estén inmersos en una cultura de valores democrático-liberales estarán de acuerdo, de manera subyacente, en juicios valorativos básicos, de modo que todos los individuos coincidan con respecto del principio de autonomía. La idea *liberal* de tradición democrática rechaza otros modelos radicales de democracia, como el clásico (Rousseau), el marxista y, también, teorías de democracia activa expresadas como democracias informático-digitales de ciudadanos informados, todas las cuales no limitan la razón que se logra a través del consensos en el ámbito democrático, permitiendo en consecuencia que las minorías queden al arbitrio de la voluntad de mayorías intolerantes y abusivas.

El ejercicio de la autonomía, esto es, la autodeterminación y la capacidad de organizar y dirigir un orden social con base a la capacidad de tomar decisiones sin intervención ajena, se traduce en dos consecuencias políticas reales, a saber, individuos socialmente organizados y gobierno delimitado por los derechos de los individuos componentes de la comunidad, las cuales son el fundamento de legitimación tanto del establecimiento de estructuras que facilitan los acuerdos democráticos en los asuntos que interesan a la comunidad, como del poder público, de manera que los derechos y obligaciones derivados de los acuerdos devienen requisitos para la instrumentación de las decisiones tomadas democráticamente.

Con el ánimo de evitar que la teoría quede vana en relación con la práctica, Held ajusta la noción del principio de autonomía estudiando las condiciones de su realización efectiva, valiéndose para ello de la noción de *experimento mental democrático,* que es un procedimiento que busca establecer las condiciones que deberían existir para cumplir con los patrones exigidos por el principio de autonomía. El *experimento* implica la conciliación entre condiciones democráticas *formales* y *materiales*, en un proceso que mediante la praxis evalúa el planteamiento teórico en cuestión, en 'marco de crítica inmanente' al sistema democrático, lo que restringe el procedimiento sólo a ideologías de la democracia liberal. El experimento mental democrático como 'marco de crítica inmanente de la sociedad democrática' examina

la relación de los principios, las condiciones de participación y las relaciones de obediencia, lo que lo separa de ser una precondición de imparcialidad del diálogo de Habermas, o, asimilable a la 'posición original' de John Rawls[88].

El *experimento mental democrático* es un ejercicio de reflexión que busca la legitimidad del modelo democrático sobre condiciones ideales de deliberación que permitan llegar a un 'acuerdo normativa ideal'. El mismo representa las condiciones óptimas de participación política de los individuos en una comunidad determinada, que hace que esta reconozca a los mismos su cualidad de miembros de ella, sujeto al cumplimiento de las condiciones ideales óptimas normativas de participación democrática que se hayan acordado. Esta idea, reconoce Held, recuerda a la posición original de Rawls, de la cual se aparta al desestimar como posibilidad de diálogo y condición de acuerdo, el hecho que la deliberación esté sujeta a una cultura concreta, en la que los actores forman juicios fundados en los principios y valores de ella.

Los individuos para alcanzar sus fines en el *experimento mental democrático* pueden controlarse y supervisar reflexivamente sus particularidades y la situación de sus vidas, formar una idea coherente de sus objetivos y, asimismo, juzgar la posibilidad de alcanzar los mismos mediante otros medios. De igual modo, dicho mecanismo de análisis contempla la ausencia de coerción de parte de los individuos-deliberantes, la interrupción de las relaciones sociales en el sentido de evadir el poder de las posiciones sociales que se tengan, con el objetivo que se suspenda la influencia de cualquiera de ellos sobre los demás agentes, para aplicar sus argumentos.

Asimismo, el *experimento mental democrático* aclara las condiciones de autonomía en que debe realizarse el diálogo democrático; su finalidad no es llegar a acuerdos que orienten la dirección de las decisiones de la vida social. Esas condiciones son las consentidas por todos los participantes en el diálogo, en una situación de ignorancia acerca de la posición que ellos ocuparán en la sociedad, lo que de cumplirse asegura la imparcialidad de las decisiones tomadas en el diálogo respecto de las condiciones sociopolíticas necesarias para el ejercicio de la democracia en una sociedad. Esto último implica la idea de que la democracia sólo se cumple cuando son satisfechas ciertas necesidades materiales e inmateriales de los

[88] *Ibíd.*, p 197-206

ciudadanos, que de no serlo, pondrían en duda la capacidad real de autodeterminación de los actores que presupone la democracia, en el sentido que se requiere que no haya ciertos elementos que condicionen a los mismos, de modo que todos puedan participar como iguales en el diálogo público.

Las condiciones que acuerdan los actores-participantes en el *experimento mental democrático* están relacionadas con las diferentes 'esferas de poder' que existen en una sociedad; poder que no implica la existencia de agencias o instituciones aisladas, sino que es ejercido y determinado por los partidos, de modo que el mismo expresa las intenciones y propósitos de estos y los recursos que despliegan en sus relaciones con los otros agentes o instituciones

Así, la participación política, además del señalado reconocimiento formal de las condiciones del diálogo, depende de la situación que realmente tienen los ciudadanos de una sociedad, en cuanto que el ejercicio pleno de su condición de tales depende del logro de niveles adecuados de influencia, desde su posición de ascendencia, que el autor califica de 'esferas de poder'[89]. Estas son siete ámbitos de interrelaciones o contextos institucionales de poder, que determinan la vida y la participación política de los ciudadanos, condicionándola. Las esferas de poder son:: 1) el cuerpo, en el sentido de ordenar la salud física a través de relaciones y medios institucionales específicos, 2) la organización de los bienes y servicios que facilitan la transición de persona privada a la ciudadanía; 3) la vida cultural, que incluye el ámbito de discusión de la vida social y del interés público; 4) las asociaciones cívicas de la sociedad civil organizada; 5) la economía, en cuanto organización colectiva de la producción, el comercio y el consumo de bienes y servicios; 6) la organización de la violencia y de las instituciones coercitivas regulatorias y legales dentro del Estado, mediante las que el poder da forma a la capacidad de acción de los ciudadanos, y; 7) las instituciones regulatorias y legales, el Estado como corporación independiente compuesta de organizaciones coordinadas por una autoridad política.

En síntesis, la globalización de Held principalmente es un modelo cosmopolita de carácter demócrata-liberal, que es una ideología que, al igual que todas y también

[89] *Ibíd*., p.212-227

los poderes o imperios, fideliza la diversidad a través de la acción[90]. La globalización dice su autor, con frecuencia es mostrada como una 'fuerza homogeneizadora' que disminuye las diferencias políticas y las capacidades de los Estados para ejecutar las acciones que le permitan alcanzar sus objetivos políticos, domésticos e internacionales[91]. Asimismo, el modelo de *democracia cosmopolita* propuesto busca la consolidación de un derecho cosmopolita básico, mediante la creación de un poder ejecutivo y otro legislativo de alcance transnacional, de modo que su gestión a nivel regional y global sea la contenida y limitada por un derecho democrático básico[92].

1.2.1.1. El globalismo

El *globalismo* es un orden en el que participan Estados cada día más debilitados, junto a fuerzas e instituciones de alcance trasnacional, legales o no, cuya contribución en las decisiones de la vida hace que las mismas se muestren eficientes y más fuertes en todos sus aspectos y niveles de la sociedad mundial. La debilidad de los Estados, como se ha dicho, es efecto de la traslación continua de su poder legítimo hacia instituciones locales, nacionales e internacionales, públicas y privadas, como consecuencia de la desterritorialización de los límites nacionales y de la fractura de las soberanías de los Estados en cuanto a su autonomía política, jurisdiccional y económica. Las fuerzas autónomas respecto de los Estados están representadas por el poder de las las multinacionales de la economía, incluidas las de la droga, el Banco Mundial, la OIT, la ONU, FAO, las asociaciones de gobiernos y países de naturaleza política, jurídica, cultural y económica, sean regionales y subregionales o mundiales, como por ejemplo, la Corte Interamericana, el Tribunal Penal Internacional, la Organización Mundial de la Salud, la Corte internacional de la Haya y las Ong's.

El enfoque de globalización de David Held[93] propone un *pacto global* de sociedad mediante el cual la idea de ciudadano (cosmopolita) integrado al mundo por las TICS no está atada al símbolo de pertenencia a un país, en el sentido de una nación-territorio determinado, sino que exige una conducta encaminada al logro de los derechos humanos, la igualdad, la libertad y el respeto a la auto-sostenibilidad de

---

[90] Held, David, *La democracia y…*, *Op. cit.,* p. 23.
[91] *Ibíd.*, p. 120
[92] *Ibíd.*, p 321.
[93] Cfr.: Held, David & McGrew, Anthony, *Op. cit.,* p. 138ss

la naturalezas, en todos los niveles de la vida. Por tanto, es necesario que los referidos principios puedan conquistarse al mismo tiempo en los diferentes contextos de la vida, sociales, culturales y políticos, y en cualquier espacio o nivel jurisdiccional y geográfico, local, regional, nacional y mundial. Esta idea de ciudadanía descrita por Held es una ciudadanía multinivel[94] que tiene significado ético porque otorga a las personas igual libertad, así como iguales derechos de participar en las oportunidades que haya en todas las esferas de la vida global.

La globalización concebida como *globalismo*, en el sentido de totalidad, tiene la crítica de los defensores del *patriotismo*[95], para quienes, entre otros, se requiere de una estructura política mundial para ser ciudadanos del mundo, la cual todavía no existe y, también, porque ser ciudadano es consustancial a la pertenencia a un país y a una cultura y, además, actuar como sujeto de todos los derechos ciudadanos en defensa de la democracia, porque ésta es necesaria para la justicia nacional y mundial. En la globalización de Held, aunque probablemente la identificación de los individuos a través del sentimiento nacional pueda mantenerse respecto del 'nacionalismo cultural', la misma se pierde en cuanto al 'nacionalismo político' y a su fidelización con el Estado-nación, por lo que bajo este modelo de globalización los individuos terminarían siendo vasallos de otra nación, al ser absorbidos por otros poderes y probablemente otras culturas.

1.2.1.2. La gobernanza

La globalización, no obstante que usualmente se la reduce a sólo un fenómeno del mercado global, es además una masiva expansión de aspectos sociales, culturales, políticos y sobre todo de poder, incluido el militar, que desde la segunda guerra mundial ha venido manifestándose como una interrelación entre la ética y el sistema legal internacional, donde la soberanía del poder nacional ha derivado hacia la participación de actores diferentes que construyen una nueva legitimidad ampliada, la

---

[94] Cfr.: Held, David., *Global*…, *Op. cit*., p.114ss.

[95] Para una lectura resumida sobre enfoques del patriotismo y del cosmopolitanismo ver: Maurizio Viroli *La <<querrelle>> entre cosmopolitas y patriotas* Charles Taylor: *La democracia necesita patriotismo*: Amy Gutman: *Primero la justicia*; Martha Nussbaum: *Educar ciudadanos del mundo*; Walzer, Michael, *Hay también un cosmopolitanismo peligroso*, y otros autores, todos en Rosset/Donzelli (edit): *Cosmopolitas o patriotas*, tr. Guillermo Piro, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (1995), p. 9-25, 33ss, 51ss, 57ss y 61ss.

cual se sustenta en los derechos humanos y la democracia, como fundamentos de la vida social civilizada en un mundo integrado, en sus diferencias. La transformación sufrida por las soberanías de los Estados y la energía de los cambios habidos en los principios y valores de la vida social en todo el mundo se expresa, entre otros, en una reordenación de las estructuras jurídicas, económicas, políticas y culturales que van más allá de las visiones nacionalista y estatistas de las mismas.

Todos los agentes de la globalización, vale decir, ciudadanos, Estados y fuerzas nacionales y trasnacionales como, por ejemplo, las organizaciones intergubernamentales, las multinacionales de la economía y la sociedad civil, cooperan en asociación una estratégica, voluntaria o no, que amplía y supera el poder individual de sus componentes, todos los cuales permanentemente participan en la reconfiguración de la *gobernancia* o *gobernanza*[96], término de la física que Anthony Giddens incorpora a las ciencias sociales, específicamente de la termodinámica, la cual denota la eficiencia del intercambio de energía. Bajo esta concepción, la globalización, que es difícil de parar, no es en si misma una fuerza, sea por ejemplo económica, política, social o cultural, entre otras, sino un sistema de interrelación de todas ellas en el ámbito mundial.

En sociología, *gobernanza* significa la organización de la sociedad mundial bajo el poder mundial en un *pacto social*[97] en el que intervienen y colaboran fuerzas que tienen mayor alcance que el que poseen los gobiernos y los Estados, individualmente considerados o, en asociación estratégica con los actores arriba identificados, en todos los niveles y esferas de la vida social. La *gobernanza* social es el conjunto de facultades administrativas y reguladoras ampliadas que tienen las organizaciones del sistema de naciones y de Estados, unidas a las capacidades ampliadas de los entes privados trasnacionales, que resultan de la sinergia de las asociaciones estratégicas que ellos construyan, las cuales con sus posiciones éticas y de justicia contribuyen al fortalecimiento de la globalización, más que siguiendo

---

[96] Cfr.: Held, David & McGrew, Anthony, *Op. cit.,* p. 73ss. y 77ss. y David Held, *Global.., Op. cit*., p. 89ss y 94ss.

[97] Cfr.: Held, David, *Global…,* Op. cit., p. 8-82 y 162ss, y; Anthony Giddens, *La Tercera Vía*, tr. Pedro Cifuentes Huerta, Madrid, Taurus, 1999 (1998), p 45ss.

conductas efectivas y legales, porque estas muchas veces son contrarias a los derechos humanos y a la naturaleza.

La *gobernanza* social busca el mejor desempeño de los 'factores significativos' que organizan la vida socioeconómica, política y cultural tanto del mundo, como de los modelos territoriales en vigencia; aquellos son, por ejemplo, las estructuras, instituciones y, tradiciones de poder que tienen importancia en la *historia*; en consecuencia, los actores de la globalización de manera específica se constituyen en redes de fuerzas transversales multinivel (overlappig networks of interaction and power), las cuales se encargan de organizar y ejercer el poder. Así, por ejemplo, existen redes globales de producción, de mercadeo, de poder político ideológico, y también de terrorismo y de droga que intervienen en la gobernanza mundial, la cual tiene como meta de sus instituciones-actores, entre otros, el sometimiento a la ley, la legitimidad, la igualdad, políticas democráticas, justicia social global, solidaridad social, conservación del medioambiente y eficiencia económica. Para todo ello, los actores deben ajustarse a una misma moral expresada en representaciones morales como factores de la tradición, a la *conciencia* moral en tanto carácter de la personalidad y a un código ético del sistema normativo social, que sostenga principios y valores, tales como: igual valor moral; igual libertad, estatus político parejo y libre posibilidad de participar en la toma de decisiones de los asuntos públicos; desarrollo para todos; solidaridad y mejoras de las necesidades urgentes. Bajo este enfoque parece que estamos frente a una moral pragmáticamente compartida, que funcionaría por acomodo, tal y como los ciudadanos, por ejemplo, nos ajustamos a un idioma que no es el nativo, (respetando su gramática) para hacernos entender más allá de nuestras localidades, pero para esto no se requiere de ningún fundamento moral, porque en este caso estamos hablando de una moral por acomodo pragmáticamente compartida, la cual requiere un análisis que estas líneas no pueden asumir en su extensión.

Todo lo anterior evidencia que el discurso de Held se ajusta a un programa político global de ideología socialdemócrata que a largo plazo, entre otros, propone: tribunales de derechos fundamentales a nivel nacional e internacional, pero con fuerte apoyo a nivel regional y local; la expansión de las cortes de derechos humanos

internacionales vigentes, la Haya, Interamericana de los Derecho Humanos y Penal Internacional de Roma; estabilizar los mercados; políticas antimonopolio; cumplimiento de obligaciones laborales y medioambientales; certeza de obligaciones para lograr la paz y fortalecimiento de las instituciones encargadas de mantener la misma, mediante la coerción militar, y; exclusión de la violencia y equilibrio en el impacto de las medidas tomadas en nombre del desarrollo global.

El *pacto global* de Held se opone a que el poder monopolar de *un* único Estado controle la sociedad mundial, pues como siempre lo utilizaría a su favor; más bien, su programa socialdemócrata propone cooperación y acuerdos de todas las fuerzas que intervienen en la gobernanza del mundo, de modo que la política sea efectiva. En este sentido, la gobernanza debe resolver[98] tanto las discrepancias y vacíos normativos de las políticas de los Estados nacionales, como sus respectivas ejecuciones, por lo que las soluciones deben comprender normas legítimas de aceptación general en el mundo que contengan metas y estrategias racionales y claras, así como castigos para los responsables transgresores de las reglas.

Por último, David Held pretende que la gobernanza llene dos tipos de 'vacío moral' -*moral gap* lo llama él- uno jurisdiccional de discrepancias entre las unidades políticas nacionales y el mundo globalizado, el cual deja abierto, por ejemplo la responsabilidad extra-fronteriza de la degradación del medioambiente, y otro (vacío) de incentivos que supla la ausencia de una autoridad supranacional que regule la oferta de bienes públicos globales en la solución de problemas transnacionales. Muchos Estados y otros actores de la globalización buscan (moralmente) remediar algunos de los problemas más graves y apremiantes, pero carecen de motivaciones suficiente para encontrar soluciones, de modo que su atención sólo llega cuando el peligro es inminente para los Estados con capacidad de respuesta, como sucedió en el caso de las medidas de reducir la energía atómica para la producción de energía eléctrica, luego del maremoto que desbastó a Fukushima en Japón.

Es el 'vacío moral' de un mundo cuya pobreza extrema supera un sexto de la población mundial, que el 80% de riqueza sólo llega al 20% de sus habitantes y, además, entre otros, observa la ausencia de valores y compromisos de los países ricos

[98] Cfr.: Held, David *Global…, Op. cit.,* p. 89ss.

hacia los pobres del mundo, producto de la indiferencia y falta de solidaridad hacia la humanidad, como en efecto ocurre cuando, por ejemplo, las grandes potencias militares y aún algunos países latinoamericanos, África y del sudeste asiático, gastan en presupuestos para la guerra cantidades se recursos mayores que las que ellos, más las instituciones multinacionales de beneficencia social UNICEF, UNESCO, Organización Mundial de la Salud, Cruz Roja, etc. y los países subdesarrollados del mundo, dedican a la salud y a la educación de los más pobres del mundo.

En la práctica, Held propone unas normas legales de carácter global legitimadas por un código ético globalmente aceptado que debe impulsar la gestión activa de instituciones supranacionales, con verdadera fuerza para actuar oportunamente en cualquier nivel de la vida, local, nacional o mundial[99]. Pero es el caso que al presente, contamos con declaraciones y hasta con tratados de derechos humanos occidentales, árabes, y recientemente africanos y centroamericanos, cuya aplicación la experiencia muestra casi siempre infructuosa, como por ejemplo evidencian los genocidios de Rwanda y Sudán, lo que deja abierta la interrogante de si en la práctica funciona mejor una ética mundial que las éticas domésticas. A esto se agrega el hecho que los organismos multinacionales, tribunales internacionales incluidos, globales o regionales, casi siempre son controlados por grupos, fuerzas y potencias nacionales y estatales que terminan operando más allá de sus fronteras, en nombre de entes y derechos de la comunidad internacional, pero sólo guiados por intereses particulares.

1.2.2. La instantaneidad de la vida social global

Anthony Giddens, piensa la globalización como la superación del espacio por el tiempo en la vida social del mundo[100]. Al efecto dice en su libro *La tercera vía*:

> '*La globalización*, al menos tal como la concebiré en lo sucesivo, no es sólo, ni principalmente, interdependencia económica, sino *transformación del tiempo y del espacio en nuestras vidas*. Acontecimientos lejanos, económicos o no, nos afectan más directamente que nunca. A la inversa, las decisiones que tomamos como individuales tienen, con frecuencia, implicaciones globales. Los hábitos dietéticos de los individuos tienen, por ejemplo, consecuencias para los productores de alimentos, que pueden vivir al otro lado del mundo.

---

[99] *Ibíd.,* p. 94ss.

[100] Anthony Giddens: *Consecuencias de la modernidad*, tr. Ana Lizón Ramón, Madrid, Alanza, 1999 (1990), p. 27-32, y; Beck, Ulrich, *Poder y…, Op. cit.,* p. 13.

La revolución de las comunicaciones y la extensión de la tecnología informática están vinculadas al proceso globalizador…'(Cursivas mías)[101]

Este enfoque de la globalización es criticado por Ulrich Beck, señalando que a diferencia de la perspectiva de globalización de David Held, en este caso, la misma es interior a los espacios sociales de los Estados nacionales, que subsistirán, pues no contempla la interdependencia creciente de los ámbitos sociales a diferente nivel, sea global, nacional, regional y local. No obstante, Beck en su modelo de globalización adopta tanto el enfoque de Giddens, como el de Held, -también apoyado en la teoría de modernización reflexiva- pero entendiéndola como un proceso de histórico en el que se disipan las diferencias entre lo local, lo nacional y lo internacional.

La expresión de Giddens de que la globalización es *la superación del espacio por el tiempo* tiene una significación fundamental en su descripción de la sociedad actual, porque ella refiere a la desaparición de la distinción del tiempo y del espacio en la vida social del mundo, especialmente en las relaciones de los individuos, entre si, y de estos con el contexto, como consecuencia de la relevancia cobrada por las técnicas de información y comunicación como medios de interrelación. Esta idea de globalización, por su importancia, requiere de mayor explicación.

El citado autor da cuenta de su teoría social como una doble hermenéutica en la que la estructura es el elemento y el resultado de la acción individual que la misma organiza recursivamente, esto es *la dualidad de la estructura*, cuyas propiedades estructurales no existen fuera de la conducta de los individuos, sino que de manera tradicional están cotidianamente involucradas en su propia producción y reproducción.

Con su enfoque de la vida social, Giddens a la vez explica el cambio del orden social y su estabilidad, explicando, por una parte, que la sociedad no es algo dado porque ella más bien debe constituirse con las acciones, cada vez que estas sean tomadas por cada uno de los componente de la misma, – en términos de Habermas, la sociedad (ideal) es de comunicación y continuamente se conforma mediante la comunicación intersubjetiva-. Y por la otra, que la estructura no es un ente externo supraindividual, como lo interpreta el funcionalismo, sino un recurso nemético

[101] Giddens, Anthony, *La Tercera…*, *Op. cit.*, p.43.

interno, en sentido compensador, que garantiza seguridad real y filosófica de que se mantenga lo existente cada vez que se la utiliza, de modo que la estructura (en su estructuración) depende del éxito o del fracaso de la acción en el proceso perenne de su retroalimentación y modificación, esto es, en la medida en que conscientemente el sujeto de modo continuo realiza un examen reflexivo de la acción a través del cual evalúa su desempeño, sea para mantenerlo o modificarlo, con lo que puede cambiar sus expectativas; Así, al mismo tiempo, el individuo también se constituye y reconstituye. La *modernización reflexiva* de Giddens implica que 'individualismo y estructuralismo no son dos conjuntos de fenómenos dados independientes, no forman un dualismo sino que constituyen una dualidad' constituida en un proceso de estructuración continuado en el que se articulan relaciones sociales por un tiempo y un espacio determinado[102].

El contenido de la conclusión de Giddens arriba trascripta de que la globalización es *la superación del espacio por el tiempo* rechaza la concepción sistémica de la sociología apoyada en la linealidad del funcionalismo estructural[103] de Talcott Parsons y remite a una idea de teoría social basada en el cambio mediante la acción, en la evolución o *auto-organización* de la vida o *ecología*, la cual significa *sistema viviente* constituido por una organización productiva de los elementos que lo componen y que se organizan, valga el énfasis, en asociaciones para crear estructuras de seres vivos para lograr el mantenimiento auto-sustentado de su vida[104]. Para ello, la organización con su trabajo degrada la energía que obtiene de su *entorno*; degradación o pérdida de energía esta de los sistemas auto-sustentables (dinámicos) que es objeto de la Física, específicamente del concepto de la *entropía* del segundo principio de la Termodinámica[105]. La sociología[106] se aprovecha de los conocimientos

---

[102] Cfr.: Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad,* tr. José Luís Etchevarry, *Buenos* Aires, Amorrortu, 1985 (1984), p. 61-64 y 239-240

[103] *Ibíd.* p. 16-19.

[104] *Ibíd.* p. 256-300.

[105] De manera extremadamente reducida, el segundo principio de la termodinámica determina a la *entropía* como la propensión creciente de los sistemas a su decadencia y desintegración en estados más simples y ordenados, debido a la descomposición de las energías en el proceso de transferencia. A medida que aumenta la entropía más se descomponen los sistemas, que teóricamente logran la estabilidad absoluta de su orden cuando el intercambio de energía (información y conocimiento) es constante, es decir, cuando la probabilidad de que ocurra un intercambio los entre los elementos entre si y de estos con el entorno o contexto *suma cero.* La pérdida de energía o calor de un sistema es

y conceptos de las ciencias ajenas por caso de la biología con la idea de *ecología* y de la termodinámica, por ejemplo con los conceptos de concepto de *entropía,* y de las sociales también, mediante el uso de la noción de *metalenguaje*[107]. La teoría social de Giddens principalmente se desarrolla sobre la comprensión del obrar humano y de las instituciones sociales.

El *entorno* es el medio ambiente constituido por el conjunto de elementos físicos, biológicos y sociales capaces de afectar directa o indirectamente a los seres vivos y, en consecuencia, a las actividades humanas, en cualquier momento. Asimismo, el sistema que vive, *la ecología*, busca energía (alimento) y se protege de aquello que la amenaza, lo que supone tener aunque sea una pequeña capacidad de conocimiento[108], la cual Jon Elster llama *racionalidad imperfecta* de los seres vivos[109]. Las ideas de *ecología* y de *entropía* son consustanciales a los sistemas dinámicos, vivos, auto-sostenidos, que tienen por característica ser complejos[110].

La palabra *ecología*, dice Giddens, supone un tiempo imaginario de carácter cualitativo que sigue el ritmo biológico de la naturaleza, el cual es diferente del tiempo abstracto y cuantitativo de la matemática formado por una sucesión de

---

irreversible, irrecuperable, para producir trabajo. Dos o más sistemas, aunque no estén uno junto al otro, están en *contacto termodinámico* si alguno de ellos puede influirse mutuamente, esto es, cuando puede haber *interacción,* intercambio de energía, en cuyo caso la entropía es una *suma positiva*. Cfr. José Biel Gayé: *Curso sobre el formalismo y método de la termodinámica*, Barcelona, Editorial Reverte S.A, 1979, vol. I, p. 62-66 y 22-27.

[106] En sociología, cuando se aplican metodologías que sigue la formalidad de la termodinámica o de la física cuántica, según el caso, la explicación de la vida social teóricamente descarta cualquier hipótesis del investigador para mostrar el estado de organización de la sociedad. De igual modo, salva describir las características de las relaciones existentes entre los individuos y los subsistemas que componen el sistema, porque el estudio de la sociedad, con la termodinámica y con la mecánica cuántica como metodologías individuales de apoyo, sólo remiten a la descripción del estado de equilibrio general de la misma, mediante el análisis del comportamiento de la *totalidad de las capacidades de poder* y de las *relaciones de fuerza* que operan en ella; esto es, el método *empírico analítico* de investigación social que no hace suposiciones interesadas sobre el resultado de la misma, porque teóricamente asegura la honestidad intelectual del investigador, como ocurre con las ciencias duras que le sirven de método. No obstante, la sola escogencia del método de investigación y de la formalidad de la ciencia física elegida para aportar validez a la indagación, así como la selección de las variables de los modelos de interpretación, incorporan sesgos en la investigación social.

[107] Cfr. Giddens, Anthony, *Consecuencias...*, *Op. cit*., p. 27ss.

[108] Cfr.: Edgard Morin: *Complexité Restreinte, Complexité Generale*, Coloquio *Intelligence de la Complexité: épistemologie y pragmatique*, Cerisy La-Salle, France, 2005, p. 6.

[109] La racionalidad imperfecta que de Jon Elster se describe brevemente en el aparte 4.2., p. 478.

[110] *Sistemas complejos*, son sistemas dinámicos con un número muy grande de interacciones y de retroacciones (retroalimentación, feed-back), dentro de los que ocurren procesos de transformación muy difíciles de predecir y de controlar, los cuales son incapaces de ser contemplados por la concepción clásica de la ciencia. Cfr.: Morin, Edgard, *Complexité*…, *Op. Cit.,* p. 2,3,7.

instantes aislados[111]; este tiempo artificial está íntimamente ligado al espacio para determinar la cadencia de los fenómenos naturales. El uso masivo del reloj a partir del siglo XVIII produjo una percepción uniforme de un *tiempo vacío*, separado de referencias e indicadores socio-espaciales, que es cuantificado de tal modo que permite designar de manera exacta *zonas del día* en las que se establece una coordinación precisa del *donde* y el *cuando*. Por ejemplo: salida de trenes *en* la estación terminal *a las* 14.27 *horas*, o, jornada laboral, *en* la fábrica, *de la hora* 8.00 a.m. *a la hora* 12.00 p.m.

La modernidad utiliza el tiempo estandarizado de 24 horas a través de los meridianos en regiones diferentes del planeta. Es un tiempo artificial, homogéneo y mecánico del reloj para explicar la evolución de la naturaleza, encubriendo con ese tiempo imaginario el ritmo (tiempo) biológico de la naturaleza en el que se produce la totalidad de la evolución. Ese encubrimiento, que Giddens llama *vaciado temporal,* es una condición de causalidad del *espacio vacío*, el cual se caracteriza porque desconoce las relaciones entre 'actores ausentes' ubicados a distancia, en tiempos convencionales diferentes medidos en husos horarios, días, años, etc. El 'espacio vacío' se puede entender como la separación de *el espacio* y *el lugar*.

En Giddens, estas dos últimas nociones son diferentes, *el lugar* responde a 'lo local', donde las actividades sociales se realizan en un mismo contexto geográfico y temporal que no traspasa un mismo tiempo local ni tampoco excede las fronteras de su acción, porque en *el lugar* las manifestaciones de la práctica social de la mayoría de la gente están determinadas por la 'presencia' directa de los individuos y por el contacto inmediato de ellos entre si. 'Lo local' es propio de las sociedades premodernas, poco desarrolladas, en las que los individuos interactúan cara a cara. *El espacio* se identifica por las relaciones instantáneas entre ausentes, facilitadas por las técnicas de información y comunicación.

La modernidad produjo el alejamiento de *el espacio* y de *el lugar*, de modo que la presencia que caracteriza *el lugar* se hizo fantasmagórica, porque muchos aspectos sociales de la vida local son influidos por hechos y circunstancias originadas a gran distancia de ellos, en tiempo, medido en huso horario y calendario, y espacio. Por

[111] Cfr.: Giddens, Anthony, *Consecuencias*…, *Op. Cit.,* p.28ss.

ejemplo, en un *lugar* (tiempo y sitio) de Inglaterra brotó la enfermedad de las vacas locas que hizo que las autoridades sanitarias de esa pías prohibieran el beneficio y la venta de vacunos y ovejas, lo que afectó la producción y el consumo de carne de avestruz en Sudáfrica, que comenzó a exportarla a toda Europa, Estados Unidos y Japón para cubrir la escasez de proteína animal en los *espacios* señalados. Esto hizo que desapareciera la calificación de fiebre aftosa que pesó por más de medio siglo sobre el ganado argentino, promovida por la Gran Bretaña para castigar en todo el mundo la estatización de sus intereses en las industrias ferroviaria y cárnica del país suramericano, hecha por Perón en 1948. Otro ejemplo, ocurre con las inmediatas fluctuaciones de precios de los mercados económicos y financieros del mundo, no sólo como efecto de los movimientos de valores, productos y servicios que se reflejan en *un lugar* de la tierra, por ejemplo, en cualquiera de las bolsas de valores del mundo, sino como consecuencia de algún suceso natural o político que afecte la industria y el comercio del mundo, v.g. tsunamis, golpes de estado, terremotos, guerras y epidemias, ocurridos a gran distancia en tiempo y espacio.

Ahora, la globalización hace desaparecer las diferencias de *espacio* y *tiempo*, determinando de manera instantánea un solo y mismo *lugar* de ámbito planetario. La globalización asistida de las tecnologías de información y comunicación permite la circulación instantánea de la economía, la política, las relaciones sociales y la cultura, de modo que la *humanidad se descubre una, múltiple y vecina*[112], como por ejemplo, sucedió el 11 de septiembre de 2001 con el derrumbe de las torres gemelas de New York, cuyo desplome se vio en todo el mundo durante el acto real de su caída; las personas que vieron el desmoronamiento estaban *presentes*, lo hayan visto directamente o a través de la televisión al otro lado del mundo, en una relación cara a cara de 'presencia' en la que sintieron, en tiempo real, el hecho del desplome; la gente que vio la caída, en directo por TV o presencialmente, 'estuvo' allí, en el *lugar global* del derrumbe.

---

[112] Asumimos el término *se descubre* utilizado por Luís Ugalde s.j., en el sentido de que en el espacio-tiempo de la globalización, el individuo *se identifica* instantáneamente como humano, como, por ejemplo, en los actos de terror donde el individuo no sólo *descubre* la piedad y la solidaridad de su condición humana hacia el prójimo, sino que *se identifica* como Otro, como víctima. Cfr. Luís Ugalde s.j.: *Humanizar la globalización* en José Francisco Juárez Pérez (coordinador): *Globalización: visiones y desafíos*, Caracas, UCAB. Cuadernos Funtrapet, 2007, p. 67.

La otra característica de las complejidad de los sistemas auto-sostenidos, además de su proceso de cambio progresivo, es su *irreversibilidad*, la cual ocurre cuando la idea de *vació temporal* niega la noción del tiempo homogéneo y fraccionado que se despliega con la razón. La noción del tiempo creado por el hombre moderno tiene un sentido de progreso irreversible que se desarrolla con la razón. Para la modernidad esta es la razón instrumental que impulsa el desarrollo individual y de la sociedad bajo la innovación tecnológica del industrialismo positivista de Occidente. La globalización, vista como sistema auto-sostenido, es en consecuencia un proceso irreversible.

1.2.2.1. El concepto de desanclaje

El proceso de profundización de las relaciones sociales a escala mundial y la expansión del conocimiento asistido por las TIC es lo que Giddens describe como *desanclaje*[113], categoría que, en general, describe la idea de proceso de liberación de las prácticas sociales de sus ámbitos de interacción local y su reconformación en espacios temporales indefinidos, debido al *distanciamiento* entre el tiempo y el espacio causado por los modernos medios de comunicación e información; *distanciamiento* que aquí refiere al estiramiento de los husos horario y de los espacios locales de modo que *el lugar* de las prácticas sociales es todo el planeta. Giddens reduce todos los mecanismos de desanclaje a dinero y explicaciones bajo la idea de teoría de juegos o también de sistemas expertos.

El *desanclaje* es la desvinculación de las relaciones sociales de modo que no se necesita de la presencia de los individuos en el lugar donde sus acciones tienen efecto, como consecuencia de la reconversión de las relaciones de todo el espacio mundial en un *lugar* determinado de espacio-tiempo vacío, que ahora es el mundo. Un ejemplo de desanclaje de las prácticas sociales lo expone Beck en *¿Qué es la globalización?* (páginas 38-39): En el aeropuerto Tegel de Francfort, cuando los viajeros se enteran del cambio de hora de un vuelo a Hamburgo, porque alguien que está trabajando en California anuncia la noticia por los parlantes del citado aeropuerto, utilizando para ello tecnologías cibernéticas de comunicación, que paradójicamente facilitan la desconexión del lugar de trabajo con el sitio en que el

[113] Cfr.: Giddens, Anthony, *Consecuencias…, Op. cit.,* p. 32ss. y 80ss.

mismo se hace efectivo; En este caso, el servicio de información del movimiento de los aviones que escuchan los viajeros en el aeropuerto alemán lo hacen materialmente en el instante en que la anuncia gente que está trabajando en California, porque cuestan menos que lo que se pagaría en el citado aeropuerto alemán a trabajadores de ese país, en salarios y condiciones de trabajo nocturno.

Es opinión de Giddens adherida por Beck, que la modernidad ha sufrido un proceso de *mundialización* como consecuencia de que ella en si misma es intrínsicamente globalizadora. Esta idea de *mundialización*[114] trata de la *superación del espacio por el tiempo* como marco conceptual en el que existen relaciones de participación *local* determinadas por la co-presencia y por interrelaciones a distancia. En otras palabras, la *mundialización* se define como el proceso de aceleración de todas las relaciones sociales a escala mundial, articulando lugares lejanos, de modo que muchos hechos locales están instantáneamente interconectados y determinados por eventos que suceden a gran distancia en tiempo y espacio, y viceversa.

1.2.3. De los enfoques de la mundialización de la modernidad

En la explicación del mundo de la vida, autores como Habermas y Hannah Arendt dan cuenta del mismo como una totalidad global, el primero apoyándose en el la acción comunicativa del discurso está basada en tres marcos de sentido o esferas humanas, la subjetiva, la objetiva y la social, según que las relaciones actor-mundo sean vivencias, hechos o normas[115], mientras que, diferente, la segunda fundamenta la *Vita Activa* en tres dimensiones, a saber: de generación de valor económico a través del trabajo; de reproducción de la vida misma a mediante la labor, como factor que produce la vida separada de la creación de valor económico, y; de acción (política) donde se generan e intercambian las relaciones de poder social[116]. Por su parte, otros autores privilegian enfoques de la sociedad como totalidades centradas en lógicas parciales relacionadas con la acción política y la economía, que por ejemplo Ulrich Beck particulariza en los efectos negativo de la industrialización para la vida y la

---

[114] Cf.: Giddens, Anthony, *Consecuencias...*, Op. cit., *La mundialización de la modernidad*, p. 67ss
[115] Cfr.: Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción…*, *Op. cit*., Tomo II, p.171.
[116] Cfr.: Hannah Arendt: *La condición humana*, int. Manuel Cruz, tr. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2005 (1958), p. 39-40.

ecología: la sociedad de riesgo. Aquí es de observar que los sistemas complejos no tienen subsistemas (ver nota 206 p.130)

Al mismo tiempo, vivimos una transición que aplica, entre otros, a concepciones de una vida de moderna como *sistema de Estados* expresado en teorías de contenido capitalista, por ejemplo, como una *mundialización post-internacional* o, una *globalización como un solo sistema mundial*. El paso de la política nacional de relaciones internacionales regida por los Estados a la *post-nacional* donde los mismos son un actor más, aunque en muchos casos sean poderosos, se muestra en el marco de sistema político actual que contiene dos ámbitos que operan de manera entreverada: uno, manejado por la diplomacia y los poderes exclusivos de los Estados-nacionales, asociados a conveniencia y, el otro, un mundo de *subpolítica* en el que el poder hegemónico de los Estados nacionales se ha transferido sigilosamente, casi siempre con su permiso, hacia factores de alcance transnacional[117], todo lo cual refleja una soberanía nacional fracturada y maniatada por poderes externos que la condicionan[118]. La anuencia que otorgan los Estados para la actuación internacional a lo interno de sus ámbitos de parte de entes multiestatales, intergubernamentales y civiles trasnacionales ha sido indispensable en la expansión mundial de relaciones y de organizaciones sociales todo tipo, económicas, financieras, políticas, culturales, ecológicas, religiosas, etc.

La *mundialización de la modernidad* principalmente se interpreta desde dos perspectivas teóricas, una como *política post-internacional* al sistema de Estados y otra, como *sistema mundial capitalista*, las cuales dan importancia diferente a las lógicas, dimensiones y efectos de la mundialización en el mundo de la vida, a las que Beck agrega una de su cosecha que ha tenido gran repercusión y está relacionada con la *sociedad de riesgo*, fundada en la idea de globalización ecológica como politización involuntaria.[119].

---

[117] El concepto de *subpolítica* se describe de un modo poco más amplio en el aparte 1.2.5.2 (p. 126ss)
[118] Cf.: Beck, Ulrich, *¿Qué es …*, Op. cit. p. 18ss.
[119] Cfr.: Ulrich Beck además de su 'sociedad de riesgo' considera otros modelos como, entre otros, 'la macdonalización del mundo: paradojas de la globalización cultural', 'la Glocalización de Roland Robertson' y 'Riqueza globalizada pobreza localizada' de Zygmunt Baumann'. Cfr.: Ulrich Beck, *¿Qué es …*, Op. cit. p. 55ss), mientras Anthony Giddens las reduce a dos: 'teorías sobre las relaciones internacionales', y 'la teoría del sistema mundial' capitalista de Immanuel Wallerstein. Cfr.: Giddens, Anthony, *Consecuencias…, Op. cit.*, *Dos enfoques teóricos*, p. 69ss

1.2.3.1. La política post-internacional al sistema de Estados

La experiencia y la teoría de la modernidad muestran que todas las relaciones internacionales de naturaleza social, política, económica y cultural, tienen en el Estado el actor principal y regulador fundamental de las mismas. Según esta concepción, en el ámbito de las relaciones internacionales, especialmente las políticas, los Estados nacionales establecen conexiones mutuas y múltiples con actores no estatales, constituidos entre otros por los entes intergubernamentales, las empresas y las ONGs, que por su naturaleza tienen vocación y efecto internacional. Conforme este enfoque, la modernidad describe un mundo cuyas relaciones internacionales tienen un movimiento dialéctico global de intereses dirigido hacia el fortalecimiento de una forma de vida mundial encaminada a la constitución de un *solo mundo*, donde lo nacional-estatal es determinante respecto de las relaciones con otras sociedades y culturas. Esta teoría tiende a la constitución de *un solo mundo*, como sistema global de Estados nacionales coaligados[120].

La teoría de relaciones internacionales de la modernidad identifica las mismas con 'un solo mundo', vale decir, un *sistema de Estados* nacionales ligados y concertados por pautas de interdependencia, el cual se ha venido desarrollando en la modernidad de manera continua y creciente, conforme se evidencia del desarrollo e importancia adquirida por las organizaciones intergubernamentales, algunas ONGs y las empresas transnacionales, entre otros. En esta mundialización centrada en el poder del sistema de Estados, con el consentimiento de los mismos, intervienen como actores los actuales Estados de soberanía en mengua y límites debilitados, junto a ONGs, organizaciones y entes multinacionales y empresas nacionales y transnacionales, todos los cuales han venido fortaleciendo su poder económico y político; Lo indicado es una *mundialización de la modernidad*, vale decir, el orden de vida mundial como modernidad, en tanto *sistema de Estados* con alcance global.

Por otra parte, Ulrich Beck describe las ideas de James N. Rosenau, Drew Gilpin y David Held concretadas en un enfoque de globalización como *política post-internacional al sistema de Estados*[121], según el que vivimos un nuevo sistema

[120] Cfr.: Giddens, Anthony, *Consecuencias…, Op. cit.*, p. 69ss.
[121] Cfr.: Beck, Ulrich, *¿Qué es …, Op. cit.*, p. 60ss

político global en el que actores de todo tipo cooperan y compiten entre si mediante un poder que no es controlado por los Estados ni por la economía, desde sus centros de decisión lo cual explica la dificultad a la hora de presentar ofertas éticamente sustentables. En tal sentido, según James Rosenau[122], el poder político actual es irreversible y policéntrico, porque está repartido de manera desigual entre todos los actores de la globalización, los cuales buscan sus objetivos particulares conforme las oportunidades que se procuren o que les depare el azar, por medio de alianzas o enfrentamientos. Esto niega la idea de 'un solo mundo', *un* único sistema mundial gobernado por el capital o por el sistema de Estados nacionales, ya que este enfoque estima a estos uno más de los actores.

La mundialización *post-internacional*, así concebida, se ha venido desarrollando de manera continua y creciente conforme se evidencia del progreso e importancia adquirida de las organizaciones intergubernamentales como la ONU, la OPEP, MERCOSUR, la Unión Europea, UNICEF, el grupo de los 20, empresas nacionales e internacionales y la sociedad civil organizada transnacionalmente. De igual modo, entre otros actores que incluye esa clase de mundialización se encuentran: los individuos, las familias, las comunidades locales y nacionales, los actuales Estados de soberanía disminuida y límites resquebrajados, junto a ONGs, todos ellos los cuales están coaligados por pautas de interdependencia mutua, que fortalece el poder económico, social y político de todos ellos

La *política post-internacional* al sistema de Estados considera que la política del mundo actual, además de lidiar con el problema jurídico de hacer efectivo el derecho y de resolver controversias económicas y de poder militar, cuantificados en dólares y armas, agrega otros desafíos, como por ejemplo, las dificultades relacionadas con los derechos humanos a nivel mundial, el problema de los refugiados y de los inmigrantes ilegales, el narcotráfico y el terrorismo.

De igual modo, la mundialización *post-internacional* postula una esfera tecnológica de la globalización que tiene su propia dinámica para afectar la vida política y a la sociedad global entera, la cual se muestra en los adelantos técnicos que

---

[122] James N. Rosenau, *Turbulence in world politics,* 1990, p.17, explicado en Ulrich Beck, *¿Qué es …, Op. cit.*, p.62ss.

ha permitido tanto recortar la distancia y el tiempo, como potenciar las comunicaciones y las redes sociales de todo tipo en un entorno geográfico más amplio, fortaleciendo la interdependencia de los diferentes niveles de comunidad, local, nacional e internacional.

De modo un tanto diferente, Robert Gilpin[123], que defiende la prevalencia de lo nacional-estatal en el orden social mundial del presente, observa que la mundialización política post-internacional al sistema de Estados ocurre cuando existe un orden global mundial tácitamente permisivo, en el sentido que exclusivamente son los Estados los factores de poder que consienten que se generen, desarrollen o se destruyan las redes de relaciones entre autoridades gubernamentales y otros factores sociales de poder nacional-estatal, más allá de límites y fronteras, esto es: la *subpolítica*. Asimismo, dicho investigador dice que el referido modelo es contingente porque el poder hegemónico de los Estados, que es requisito para que haya un orden mundial capitalista, está en peligro debido al surgimiento de actores de poder y de alcance colosales, lo cual afirmaba requiere de la existencia de un poder hegemónico que controle la sociedad mundial bajo un régimen político capitalista, que en los años 1980, eran respectivamente Estados Unidos de Norteamérica y el liberalismo, y ahora, añadimos, el grupo de los 20.

Respecto de la estructura hegemónica del poder de los Estados, Beck dice que para David Held,[124] la soberanía absoluta de los Estados, por obsoleta, es inadecuada para la realidad actual, porque la soberanía nacional-estatal está dividida, limitada y maniatada como consecuencia, entre otros, de: a) los convenios internacionales; b) la dependencia cada día mayor en materia de seguridad alimentaria, sanitaria y militar; c) los acuerdos sobre terrorismo; la inteligencia en la lucha contra las drogas y sobre el control de las armas de destrucción masiva, y; d) la división internacional de la producción y del trabajo. Todo lo cual se traduce en pérdida de la esencia del poder nacional-estatal, vale decir, la fractura de la hegemonía plena otorgada por los individuos y por la sociedad al Estado racional moderno mediante el sometimiento

---

[123] Robert Gilpin: *The political Economy of International Relations*, Princeton, 1987, p. 85 y 88, comentado por Ulrich Beck, *¿Qué es…, Op. cit.*, p. 64ss.

[124] David Held: <<Demokratie, Nationalstaat und die globale Welunordnung, Ulrich Beck, comentado por U. Beck (comp), *Politick der Globalisierung*, op.cit.>>, comentado en Ulrich Beck, *Ibíd.,* p. 65.

voluntario al mismo; dicha reducción de hegemonía se observa en la pérdida de soberanía que ha venido ocurriendo como consecuencia de los condicionamientos que hoy día tienen los Estados que ni siquiera ya pueden imponer una política interior determinada. La hegemonía incondicional como se entiende en Weber la soberanía teórica de los Estados racionales es de difícil ejecución para lograr la emancipación de hombre, debido a que se opone al desarrollo de los pueblos que la viven, como por ejemplo se observa en Corea del Norte y Cuba. El poder hegemónico ha dado paso a una soberanía entendida como poder fraccionado y compartido con actores de todo tipo y alcance, que constituyen una pluralidad enriquecedora que limita y fragmenta el poder de los Estados, como era tradicionalmente aceptado.

El enfoque de globalización como sistema de relaciones políticas post-internacional, en teoría correcto según Beck, presenta fallas y objeciones en aspectos varios de la realidad social, como son: las deficiencias derivadas de la coordinación y ejecución internacional de los acuerdos de los Estados y de las organizaciones intergubernamentales, que por ejemplo tratan por igual a los Estados modernos racionales y a los Estados premodernos que tienen menor concentración de poder administrativo, lo que hace que los gobiernos de estas naciones negocien en representación de las naciones débiles; la dirección y las decisiones de las organizaciones intergubernamentales responden a los intereses de las naciones más poderosas, llegándose a la situación de que, por ejemplo, en la ONU seis países tienen derecho a vetar cualquier resolución, incluidas las de su Asamblea General y, también; la soberanía de los Estados en la práctica ha perdido autonomía y poder muchas veces a favor de otros Estados y en beneficios de organismos multilaterales y de otros factores de todo tipo que imposibilitan hacer valer los derechos que por antonomasia corresponden a los Estados modernos. Un ejemplo de esto lo muestra el hecho que ningún país, en protección de sus ciudadanos, ha reclamado oficialmente ante ninguna instancia jurídica internacional la situación legal de los presos no estadounidenses de Guantánamo, acusados de terroristas.

Otras deficiencias del referido modelo de mundialización post-internacional provienen tanto de la carencia de poder coercitivo, legal político y militar de los organismos intergubernamentales, como de su lentitud, insuficiencia o abstención en

la toma decisiones, las cuales muchas veces son contradictorias o con frecuencia interesada. Ello se traduce en falta de respuesta oportuna al problema práctico de ejecutar las decisiones jurídicamente vinculantes que decidan dichos entes, lo cual se acrecienta con la imposibilidad impartir justicia y ejecutar la misma con una legislación llena de vacíos y deficiencias. Así, por ejemplo, la ONU poco ha hecho para resolver la libertad política y la mejora de la educación y de las condiciones sanitarias de las naciones de África, cuya independencia materialmente sobrevino porque para las potencias europeas se hizo oneroso mantenerlas como enclaves económico-militares, ahora la colonización es económica y tecnológica. Asimismo, la ONU hace vista gorda a la violación de los derechos humanos en Nepal y China y, algo similar ocurre con el Estado-nación palestino, de soberanía intervenida y límites geográficos reducidos por Israel, que sigue desconociendo las decisiones del Consejo de Seguridad de retirarse de los territorios ocupados. Y, en lo económico, la FAO y la Organización Mundial de Comercio son débiles para hacer valer sus recomendaciones en contra de las subvenciones gubernamentales a la agricultura y la pesca de parte de Estados Unidos y la Unión Europea, en detrimento de los países en vías de desarrollo.

Igualmente, la mundialización post-internacional se muestra débil cuando ocurre el retiro de un miembro de un ente internacional, porque las decisiones del mismo contraríen sus intereses particulares, sin posibilidades de exigir resarcimientos legal o porque el país es poderoso y su aporte al ente es significativo, como hizo Estados Unidos cuando retiró su cooperación a la UNESCO porque esta reconoció al Estado Palestino, a finales del pasado año, 2011.

Como consecuencia de sus deficiencias prácticas, los seguidores del antedicho enfoque de mundialización post-internacional, que describe un mundo de relaciones internacionales regido por la integración del poder político nacional y la diplomacia, unidos a la *subpolítica transnacional*, dejaron de considerar la creación de un Estado mundial, que resultaría ser una especie de Estado federal mundial, sin gobierno global y con poder coercitivo débil, casi nulo.

1.2.3.2. La globalización como un solo sistema mundial capitalista

La segunda perspectiva teórica de la *mundialización de la modernidad* es cercana a la totalidad del marxismo y se funda en la idea de *un* solo *sistema mundial*[125] como expresión de la organización social de la vida la globalización que debe su desarrollo al capitalismo, que es un orden económico más que político y militar, cuya lógica interna necesariamente es global. Según esta teoría, las redes de relaciones económicas determinan principalmente la vida bajo el sistema capitalista lo que ha determinado la forma de vida auténticamente mundial del presente, basado más en el poder económico-financiero que en el político.

Immanuel Wallerstein[126], el creador del concepto de *sistema mundial* para describir la globalización, sostiene que el capitalismo desde su instauración siempre ha sido un asunto de la economía mundial y no de los Estados nacionales, porque el poder del capital no ha permitido que sus metas y objetivos sean determinados por los límites y las soberanías nacionales. El *sistema mundial* sustituye la idea de globalización reducida a sociedades mutuamente aisladas, relacionadas por convenios del sistema de Estados, empresas transnacionales, organismos internacionales y los entes intergubernamentales, por un modelo de *un* sistema social único donde *todos* los actores, incluyendo individuos, familias, empresas, sociedades, gobiernos, etc., deben *translocalizarse,* -es el término que usa Beck- manteniendo una sola división del trabajo, de modo que el capitalismo determine un marco institucional que le permita mantener las desigualdades sociales, los estratos sociales, y las ventajas de la explotación del trabajo.

El *sistema mundial capitalista* se centra en el capital como fuente de transformación de la sociedad, reduciendo la importancia de los poderes políticos y militares, sociales y culturales a la economía. El mismo, además, supera las

---

[125] Cfr.: Beck, Ulrich, *¿Qué es…, Op. cit.*, p. 57-60 y Anthony Giddens, *Consecuencias…*, Op. cit., p. 70-72.

[126] En su explicación de la globalización como sistema mundial capitalista Ulrich Beck se apoya en Immanuel Wallerstein: *Klasseenanlyse und Weltsysemanalyse*, en R. Kreckel (com), *Soziale Ungleichheiten, Soziale Welt, Sonderband 2*, Gotinga, 1983, p. 303, Cfr.: Ulrich Beck, *¿Qué es…, Op. cit*., p. 58: Mientras Anthony Giddens, lo hace con el pensamiento de Immanuel Wallerstein: *The Modern World System*, New York, Academic, 1974, e Immanuel Wallerstein: *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for comparative Analysis*, en *The Capitalist World Economy* (Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1979. p. 19, Cfr.: Anthony Giddens, *Consecuencias…, Op. cit.*, p. 71.

interpretaciones limitadas de la sociología ortodoxa en el sentido que desestima los modelos de cambio social de tipo 'endógeno', basados en el sistema de Estados constituidos por ellos mismos, las empresas locales o nacionales y los entes intergubernamentales permanentes o no. Conforme la teoría en cuestión, en la globalización, la *economía política mundial* es la política que determina la organización de la vida del mundo como un orden económico, sobre todo.

Bajo el *sistema mundial capitalista*, los Estados no funcionan como lo que son, actores de la vida social, sino como mecanismos regidos por motivos económicos con el objetivo de producir beneficios materiales en dinero, de modo que su influencia internacional, especialmente en lo económico y político, está determinada por su nivel de riqueza y la capacidad productora de bienes y servicios y por su potencia militar, subordinada a los intereses económicos.

La teoría del *sistema mundial*, a diferencia de post-internacional al sistema de Estados, concede mayor importancia a las relaciones sociales mundiales que al poder político 'endógeno' de los Estados nacionales y de los organismos, y empresas con personalidad legal y patrimonio económico de alcance internacional. Asimismo, identifica el capitalismo con la *economía política mundial* y no con las *economías mundiales* que siempre existieron hasta bien entrada la llegada del capitalismo con la llegada de la revolución industrial, en las que siempre hubo relaciones económicas y políticas geográficamente limitadas y demoradas en el tiempo, porque materialmente sólo alcanzaban las regiones controladas por los Estados, como por ejemplo, fueron las economías de las potencias mercantiles que materialmente sólo llegaban hasta sus colonias de ultramar.

La dinámica del capitalismo llega a todas partes del mundo, por ello, las actividades económicas quedan englobadas en el interior del *sistema mundial* y no encerradas en los sistemas autónomos nacionales, por lo que la división internacional de la producción y del trabajo es inherente y casi compulsiva al mismo.

Para Wallerstein, el sistema mundial de economía capitalista distingue tres aspectos fundamentales[127], a saber: a) un único marco económico mundial que promueve la maximización de los beneficios; b) la existencia de estructuras estatales

[127] Cfr; Beck, Ulrich, *¿Qué es.., Op. cit*. p.58 y Giddens, Anthony, *Consecuencias.., Op. cit.*, p. 71

que actúan en el espacio social interior de los ámbitos nacionales y también hacia afuera en el contexto global[128] dirigidas a la protección de intereses particulares, nacionales o no, y; c) la explotación del trabajo y la productividad del capital mediante la inversión para el logro de beneficios, conforme tres fases de expansión: espacios centrales, semi-periferia y regiones periféricas.

Por su parte Giddens, en concordancia con el sistema de Wallerstein, asume y da cuenta del hecho de la *mundialización* considerando que la misma tiene cuatro dimensiones interconectadas[129], imposibles de explicar separadamente, las cuales respectivamente se ajustan a cuatro clases de *instituciones* de la modernidad, que son: 1.) *Capitalismo*, identificado con la competencia, la producción y el mercado de bienes y de trabajo; 2.) *Vigilancia*, que trata de la supervisión de la información y del control de las comunicaciones, así como del control social; 3.) *Industrialismo*, que se preocupa de los cambios de la naturaleza enderezados al mantenimiento de un ámbito creador que permita la producción y reproducción positiva de la vida social y; 4.) *Poder Militar*, que refiere a la vigilancia y control de la industria de la guerra y de los medios de violencia. Las *dimensiones* de la mundialización se describen luego de explicar de modo resumido las instituciones del modelo en análisis.

El capitalismo, que separa lo económico de lo político, dirige la hegemonía en manos de autoridades civiles hacia el control de la vida por medio del derecho y de los métodos represivos de re-corrección usados para normar (ahormar) las desviaciones de conductas que afecten intereses económicos. Mientras que el poder militar tiene como objetivos los enemigos externos provenientes de otros Estados y los internos que amenacen con violencia el orden social legítimo.

En el modelo en comento, son actores: los Estados, los entes intergubernamentales, las ONGs y las empresas, especialmente las corporaciones

---

[128] El sistema mundial de economía capitalista de Immanuel Wallerstein, se ajusta a la idea de *mundialización* en tanto existencia de subsistemas, los Estados nacionales, que conforman una totalidad o globalidad. La *entropía,* que metodológicamente sustenta las teorías sociales basadas en la idea de sistemas complejos, como totalidades auto-sostenibles, considera la existencia de subsistemas, tanto abiertos como cerrados, cuya transferencia de energía es menor a mediada que haya mayor cantidad de subsistemas abiertos, porque en este caso los intercambios se pueden compensar. En un sistema sólo constituido por subsistemas cerrados, teóricamente, la entropía del mismo es infinita porque la transferencia, la interacción, es nula (cero).

[129] Cfr.: Giddens, Anthony*, Consecuencias…*, *Op. cit*., p. 72-79.

multinacionales, que son capaces de influir políticamente en su país sede y en las naciones donde desplieguen su poder económico, en busca de sus intereses. En este contexto, la visión de Giddens señala que los Estados capitalistas son asiento de los más importantes centros de poder económico y financiero, cuyas empresas privadas son el principal factor del modo de producción capitalista, lo que en consecuencia implica relaciones de diferencia de clase.

No obstante, la teoría de la *economía política mundial* presenta problemas derivados de su concepción misma, como por ejemplo, la desigualdad de la distribución de la riqueza entre sus espacios sociales que ha ensanchado la diferencia entre pobres y ricos, así como el hecho de que considera al capital como la única sola institución dominante que genera los cambios sociales, separando completamente lo económico de la realidad política y social, que ha permitido el desarrollo de actividades mundiales *fuera de control* de los Estados y entes intergubernamentales de alcance supra-estatal, en beneficio de grupos económicos y financieros, con el resultado paradigmático de la crisis financiera del 2008.

La *mundialización* conlleva políticas económicas de intervención en las actividades de producción, de alcance doméstico e internacional, como por ejemplo, subvenciones, incentivos fiscales y embargos a países que practican 'dumping' y que manufacturan productos con recursos naturales protegidos o con materiales peligrosos para la salud; todo lo cual evidencia un *aislamiento institucional* de la economía y de la política, que se ha evidenciado, tanto maléfico como inútil, ante la crisis económica global que explotó en septiembre 2008. Maléfico, porque los Estados, los organismos intergubernamentales y, especialmente, las autoridades regulatorias de los centros de poder económico-financiero, por ejemplo, faltaron en su deber de supervisar y controlar los negocios mercantiles y financieros, nacionales y transnacionales, que produjeron la burbuja especulativa de la actual crisis mundial, e inútil, porque los gobiernos de los principales potencias económicas y financieras del mundo han propuesto programas keynesianos de inversión pública para incentivar las demanda nacionales de sus países, con el propósito de reactivar sus respectivos aparatos productivos y relanzar sus economías reales, pero que el efecto positivo buscado de aumentar las demandas interna se ha desparramado por todo el mundo y no han

logrado reactivar las economías los países que padecen la crisis. El gobierno de Estados Unidos, además de férreas medidas de control de la banca y del déficit fiscal, estableció otras políticas y providencias para que se hiciera real su reactivación económica, aunque no sea con el ritmo deseado para el crecimiento del PIB; esto, no así sucedió en Europa, donde preocupados por los problemas bancarios y fiscales que desde 2008 tiene algunos países, se ha diferido la importancia de la reactivación económica como parte de la solución de los citados problemas

Las cuatro dimensiones de la mundialización son: Una, la economía capitalista mundial, cuyas fuerzas y conformación son quizá los factores que más se utilizan para explicar el hecho de la globalización. Otra, es el sistema de Estado nacional, que incluye a los Estados mismos y a los entes intergubernamentales; una tercera dimensión constituida por el Orden militar mundial, y; la última, la división internacional del trabajo[130].

Las nombradas dimensiones integran una *mundialización cultural*, que es una dimensión acumulada en el tiempo, que con la expansión del i*ndustrialismo* ha creado un mundo siniestro de amenazas y desequilibrios presentes y potenciales para la vida y la humanidad, los cuales se expresan para todos los habitantes del planeta, entre otros, en iniquidad y carencia de derechos humanos, desequilibrios y ventajas inmorales en la distribución de la riqueza y en el intercambio comercial, daños causados por la producción indeseada que, por ejemplo, cambian el clima y destruye la Amazonía, así como falta de oportunidades e incremento de la pobreza.

Las limitaciones de este enfoque de sistema mundial, que se 'concentra fuertemente sobre las influencias económicas'[131] hace que Giddens enfáticamente afirme que no hemos superado la modernidad, sino que estamos exactamente viviendo su fase de *radicalización,* con lo que señala que la misma permite en el futuro posibilidades de profundas transformaciones de las instituciones, que se traducirán en nuevas formas de vida y de organización social[132].

De igual modo, la difusión del industrialismo también ha traído cambios importantes en materia de comunicación, desde la invención de la imprenta, la

[130] *Ibíd.*, p. 60-64
[131] *Ibíd.*, p. 72.
[132] *Ibíd.*, p. 79.

publicación y edición de libros y de periódicos, el telégrafo, la radio y la televisión, que luego pasó a tecnologías cibernéticas de información y comunicación (TIC) de vanguardia. Todos esos medios técnicos se manifiestan con constante intensidad en la expansión que ha tenido la *modernización cultural* a través de *las noticias*. Tal manifestación, según Giddens, es una *radicalización* de la modernidad que ha hecho posible la masificación del *conocimiento*, en el sentido de posibilidades de acceso a las noticias mediante las tecnologías de información y comunicación, de modo que las *noticias* están al alcance de cualquier ciudadano donde quiera se encuentre en la tierra, en tiempo real o, casi instantáneamente, punto este que tradicionalmente se resalta más a la hora de evaluar el sistema de vida actual. La modernidad, inclusive, no hubiera llegado sin esta condición; La masificación del uso de la maquinaria agrícola y el uso de fertilizantes artificiales y de tecnologías de riego, inseminación animal, manipulación genética e hibridación de especies vegetales son apenas un ejemplo de lo ocurrido con el apoyo de las noticias, que de igual modo han propagado los avances de conocimientos, como por ejemplo en materia sanitaria, educativa, científica e industrial, así como en los efectos negativo de los mismos, también.

1.2.4. La globalización: un proceso social reflexivo y percibido, y radical.

Otra interpretación del hecho de la globalización la concibe Ulrich Beck como una *transformación histórica que busca un espacio ordenado del poder de la política interior mundial todavía difusa*[133], que permite lograr la autodestrucción creativa del orden mundial legítimo de la modernidad dominado por los Estados racionales nacionales[134], los cuales no tienen aún equivalentes que sustituyan íntegramente sus funciones. La afirmación de Beck muestra, por un lado, la crisis de la razón moderna sintetizada en el hecho que la misma no puede defender su principal invento, a saber, el Estado racional, ni un cuerpo de prácticas éticas solventes adheridas a los dispositivos administrativos de todo Estado y, por el otro, la tragedia de la modernidad derivada de la destrucción de uno de sus fundamentos: el dominio legítimo y exclusivo del poder del Estado moderno. En cuanto a su modelo, Beck dice:

---

[133] Cfr.: Ulrich Beck, *Poder y…, Op. cit.,* p. 13ss
[134] *Ibíd.*, p. 18

> Lo que sugiero es un modelo para comprender nuestro tiempo, en un no desesperanzado espíritu. Lo que otros ven como un desarrollo de un orden postmoderno, mi argumentación se interpreta como *un estado de modernidad radicalizada*.....donde la mayoría de las teorías postmodernas son críticas de grandes narraciones, teoría general y humanidad, yo permanezco comprometido a todo eso, pero en un nuevo sentido.... mi noción de *modernidad reflexiva implica que nosotros no tenemos suficiente razón*'. (Cursivas mías)[135].

El párrafo revela que en su enfoque de la globalización Beck no sólo niega la exclusividad de la sensibilidad postmoderna como fundamento para explicar la globalización, sino que enuncia categorías y nociones de un modelo de sociedad apoyadas en una metodología y en una visión de ciencia social que debemos conocer, aunque sea de manera reducida, para mejor entender la idea de vida social global construida por él. La *modernidad*, dice, además de *reflexiva*, es un *estado de modernidad radicalizada*, vale decir, un momento de transformación fundamental de la vida política, aun borrosa, del individuo y de la sociedad global misma, el cual específicamente supera el individualismo alienado que estimula la *postmodernidad,* lo que parece ser una visión pobre de esta corriente del pensamiento.

Con el sustento de la formalidad de las herramientas de la Física, específicamente del concepto de *entropía* (definida en la nota 105, p. 82) que explica los sistemas dinámicos complejos, la *teoría modernización reflexiva*, metodológicamente, considera la interacción de los individuos entre si, así como la relación mutua de los mismos con su contexto, la fuente generadora de la estructura social y, de igual modo, identifica la vida social como un objeto dinámico de *procesos* o cambios de estado, constructores de la misma y construidos por ella, que buscan un orden de menor consumo de energía en el sistema. Así, Ulrich Beck afirma que la globalización es un *proceso* formado por *cambios de estado* de diversas dimensiones económicas, políticas, sociales y culturales, en los que los Estados soberanos interactúan como un actor más de la vida social, en un contexto formado con los demás participantes activos o no de la misma[136].

En tal sentido, la *modernización reflexiva* expresa posibilidades de *poder* de identidades y entramados políticos, ecológicos, económicos y sociales en el espacio-

[135] Ulrich Beck, *Democracy without Enemies*, 1998, p. 20, citado en Gabe Mythen: *Ulrich Beck, A critical introduction to the Risk Society*, London, Pluto Press, 2004, p. 6.
[136] Cfr.: Ulrich Beck, *¿Qué es*…, Op. cit. p. 30.

tiempo, producto de la desigual distribución de *fuerzas* sociales necesaria para que opere el sistema social. Es por ello que *modernización reflexiva* significa, dice Beck, la posibilidad de la autodestrucción creativa de la forma de vida de una época[137], que actualmente es la de la civilización industrial, al tiempo que se constituye en una nueva modernidad: la Segunda Modernidad. El sujeto de esta destrucción creativa, no es una revolución, sino la victoria de la modernidad, en tanto sistema dinámico complejo que por su naturaleza, en su proceso de vida, se autodestruye mientras se auto-regenera, por ser todo *sistema dinámico complejo* una *totalidad* que no tiene un afuera, ideas estas respectivamente explicadas en las notas 110 (p. 83) y 168 (p. 110).

La visión simple de la teoría de la modernización reflexiva y la noción de entropía permiten entender de manera general lo afirmado por el sociólogo alemán respecto de la idea de *modernidad reflexiva,* como totalidad o sistema complejo basado en relaciones políticas, cuando dice:

> Sólo la política multilateral abre espacios para la acción multilateral. Si no hubiera problemas mundiales, habría que crearlos, pues fundan una comunidad internacional. Tenemos la cabeza llena del juego *suma cero* de la soberanía nacional, un juego que históricamente ha sido una equivocación. La creación de interdependencias puede y debe practicarse y concebirse como un juego de *suma positiva*[138].

Con lo que nuestro autor significa, al menos, primero, que el intercambio de relaciones políticas conforma el contexto social en que se despliega la inter-actuación de los individuos, entre sí, y de ellos con la estructura que ellos mismos ayudan a formar; segundo, segundo, que el sistema social mundial requiere de desequilibrios entre las fuerzas sociales que lo constituyen para poder operar, ya que cuando es constante y las probabilidades de intercambio *suman cero*, la estabilidad absoluta de las fuerzas sociales y de los Estados niegan el proceso dinámico de inestabilidad requerido por la termodinámica, y en consecuencia por su teoría de la modernidad, para que haya formación de un sistema dinámico complejo.

Y tercero, el más importante, la idea de estabilidad absoluta de Estados limitados y de soberanías cerradas que propone la modernidad ortodoxa restringe la posibilidad de que continúe y se desarrolle el proceso de intercambio de las fuerzas

---

[137] Ulrich Beck en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Steve Nash, *Modernización Reflexiva,* tr. Bernardo Moreno y María Rosa Borras, Madrid,, Alianza, 1999 (1997) p..2ss.
[138] Beck, Ulrich *Poder y…, Op. cit.,* p. 18.

sociales a nivel mundial, el cual requiere que las interacciones sean una *suma positiva* en la práctica de la sociedad globalizada. Dicho de otro modo, se necesitan desequilibrios transversales entre las fuerzas económicas, políticas, sociales y culturales interrelacionadas a nivel regional, local, nacional e internacional para que opere la construcción y reconstrucción de la sociedad globalizada mundial, como sistema dinámico complejo.

Por otra parte, la investigación social empírico-analítica concilia un equilibro interpretativo entre el subjetivismo y el objetivismo, vale decir que metodológicamente dicho procedimiento no otorga primacía al concepto de sistema[139], ni tampoco a la idea de dialéctica de la totalidad, porque la indagación crítica-experimental que utilizan Giddens, Beck, Habermas, Gray y Scott Lash, entre otros, supera la disyuntiva radical entre la *actividad* humana y el contexto determinante: *la estructura*. La investigación social empírico-analítica establece entre ambos principios, subjetivismo y objetivismo, una *dualidad* de complementariedad y de potenciación.

De hecho, la investigación empírico-analítica es una metodología que por un lado está centrada en el papel del agente y, por el otro, contiene el compromiso de una ciencia unificada. En particular, la crítica analítico-experimental que mostraremos es el enfoque que Beck sigue de Anthony Giddens, expuesta por éste investigador social, entre otros, en su libro *La constitución de la modernidad*.

1.2.4.1 De la teoría de la modernización reflexiva

La teoría de la *modernización reflexiva* tiene como objeto la vida en sociedad mundial del presente, que es estudiada de manera trascendental mediante la auto-reflexión, utilizando los siguientes tres métodos de investigación[140]: un enfoque *fenomenológico* de la vida social que investiga la constitución social de la práctica de

---

[139] Habermas dice: 'En el marco de una teoría estrictamente experimental, el concepto de sistema no puede tener otro cometido que designar el modo formal del plexo interdependiente de funciones que a su vez se interpretan como relaciones entre variables del comportamiento social. El concepto de sistema mismo permanece tan externo al ámbito de experiencia analizado como las proposiciones teóricas que lo explicitan'. Cfr.: Habermas, Jürgen, *La lógica …*, *Op. cit.,* p.22ss.

[140] Los señalados métodos de investigación social, en general, son los mismos que utilizan la mayoría de los investigadores sociales, Beck, Giddens, Habermas, Morin, Castell, entre otros; no obstante, existen diferencias fundamentales entre de cada uno de los autores respecto de cada uno de los enfoques de la vida social, especialmente en cuanto del método *hermenéutico* que utilizan. Cfr.: Jürgen Habermas, *La lógica…*, *Op., cit*., p. 2ss y 179ss.

la vida cotidiana; un enfoque *lingüístico* basado en reglas de los juego del lenguaje, por medio de las que interpreta la realidad de la vida y; un tercer enfoque *hermenéutico* que interpreta la vida social como una doble estructuración, a través de un proceso recursivo de la acción mediada de la reflexibilidad social, donde la estructura hace referencia a la praxis. La práctica que genera la constitución y reconstitución mutua del agente y de la estructura, los cuales no forman un dualismo como si fueran conjuntos objetivos independientes, sino que representan una *dualidad*[141] acción-estructura.

Es de resaltar que la estructura, por ser una dualidad, carece de sujeto; de allí que Beck señale que, la globalización es un proceso sin gobierno mundial que lo dirija, expresando específicamente que la globalización significa *sociedad mundial sin Estado mundial y sin gobierno mundial*[142].

En particular, la *teoría de la modernización reflexiva* se desarrolla principalmente sobre los principios de *complejidad*, *reflexibilidad* y *radicalización* de los sistemas, que veremos bajo el enfoque que sigue Beck. Estos tres principios permiten dar cuenta de las nociones de *modernidad reflexiva* y de *modernidad radicalizada* del párrafo más arriba transcripto, cuyas respectivas interpretaciones se aclaran más adelante.

La *teoría de la modernización reflexiva* exige que el concepto de la cosa se constituya dialécticamente[143], de modo que las cosas en un proceso de contradicción recurrente van logrando su determinación conforme al lugar que alcancen en el desarrollo del todo, a partir del conocimiento de categorías originariamente entendidas de manera borrosa. Así, conforme la citada teoría, el concepto responde también a una hermenéutica del sentido en la que los conceptos que tienen una relación biunívoca de símbolo-significado constante son reemplazados por conceptos con sentido significativo de la cosa[144].

---

[141] Cfr.: Giddens, Anthony, *La constitución…*, *Op. cit*., p. 61.
[142] Cfr.: Beck, Ulrich. *¿Qué es …*, *Op. cit., p.* 32.
[143] El profesor Eduardo Vásquez, hegelianamente, dice: 'El concepto es activo. Él mismo se impulsa a sí mismo por la negatividad contenida en él. […] Quiere decir esto que el concepto no es impulsado por ningún elemento o fuerza extraña, por ninguna causa externa'. Eduardo Vásquez: *Los puntos fundamentales de la filosofía de Hegel*, Caracas, Editorial Alfa, Colección Trópicos, 2008, p. 128.
[144] En palabras de Habermas, 'los conceptos de tipo relacional quedan sustituidos por conceptos capaces de expresar juntamente sustancia y función' Cfr.: Habermas, J., *La lógica…*, *Op. cit.,* p.24.

La teoría en comento recoge la idea de que la vida social es el producto conjunto de interrelaciones entre la acción[145] y la estructura social. En una palabra, la sociedad es el resultado de la praxis[146] de actores individuales que interactúan en un contexto que ellos mismos conforman dialécticamente, generando un lenguaje, un discurso de conocimiento. Por tanto, la teoría de modernización reflexiva es una metodología que contiene aspectos, tanto, técnico-prácticos derivados de las interrelaciones, como conceptuales. En la globalización, la vida social se rompe desde adentro, no hay *un afuera* de la estructura global que actúe sobre ella ni sobre los actores de la misma. Ulrich Beck restringe los *actores* a las personas que tienen personalidad legal y medios económicos, que entre otros son: las personas naturales, la sociedad civil organizada, las ONGs, las transnacionales de la economía y las finanzas, los Estados nacionales, y los organismos y entes multilaterales, dejando de considerar, por ejemplo, los grupos de opinión, la familia y los colectivos sociales no organizados legalmente[147].

Desde un enfoque técnico, la *estructura*[148] puede ser considerada como un conjunto de *reglas* y *recursos* que en un *juego* generan la articulación institucional de sistemas de vida, en un proceso de estructuración[149] que es la producción y reproducción de la estructura, que es externa al tiempo y al espacio.

---

[145] *Acción* es la conducta intencional, duradera y continua de los sujetos que participan en la sociedad, de modo que la forma de la vida social queda determinada por la relación mutua entre la acción de los sujetos y la estructura que los determina. La *acción* o conducta del hombre, en tanto flujo reflexivo, intencional y continuo, es diferente a los actos, que son la experiencia de un momento determinado. Los actos, sean aislados o una combinación de ellos, no constituyen una acción hasta que la reflexión, posteriormente, les determine una intención. Ser agente, en esencia, es ejercer la aptitud de poder obrar de otro modo, para producir cambios en el mundo, de manera rutinaria, libre de todo constreñimiento de parte de la estructura con la que se relaciona, que le compela a una gestión particular. Cfr.: Giddens, Anthony, *La constitución…*, *Op. cit.,* p. 51-52 y 209ss.

[146] El concepto de *praxis* del actor es el elemento central de la vida social en que se unen la razón y la práctica. Su significado, para la crítica analítica de la ciencia social, refiere al papel primordial del agente que actúa en el contexto donde se encuentra y, también, sufre de su relación con el mismo, es decir, la práctica social regular en el sentido de rutina, sintetiza el papel de la unidad dual y complementaria, subjetivo-objetiva, por la que los actores generan lo social y, por la que lo social determina a los actores. Cfr.: Anthony Giddens, *La constitución…*, *Op. cit.,* p. 55ss y 61ss.

[147] Beck, Ulrich, *Poder y…, Op. cit*., p. 25.

[148] Giddens, Anthony, *La constitución…*, *Op. cit.,* p. 53ss y 61ss.

[149] 'Estructuración: las condiciones que gobiernan la continuidad o transmutación de estructuras y, en consecuencia, la producción de sistemas sociales'. *Ibíd.*, p. 61ss y163ss.

1.2.4.1.1. Reglas y Recursos

Las *reglas*[150] configuran y legitiman las propiedades de la estructura. Son relaciones que permiten analizar los sistemas sociales como producto de relaciones transformativas de distinta naturaleza, a saber: reglas morales; reglas de significado o de constitución de sentido, y; reglas de modos de significar dominación por medio de sanciones. Su separación es sólo de carácter metodológico.

Las reglas son aplicadas sobre los actores y, también, pueden ser usadas como *recursos,* o sea, como medios en la construcción de estructuras, cuando no implican el ejercicio de sus propiedades de dominio. Son reglas del modelo beckiano[151], el dominio legal del Estado sobre la población de un territorio, la autoridad suprema del derecho y el monopolio de la violencia del los Estados, entre otros.

Por su parte los *recursos*[152] no forman parte del 'poder' expresado en las antedichas reglas, esto es, los *recursos* son reglas que carecen de la propiedad de usarse como medio de dominación, a través de sanciones. Los *recursos* son el conjunto de reglas involucradas que los actores usan en la construcción de los sistemas sociales, y expresan los modos de cómo las reglas poseedores de propiedades transformativas se implican en la producción y reproducción de prácticas sociales. Entre los *recursos* se cuentan, además las reglas arriba señaladas, los derechos humanos, civiles y políticos, el reconocimiento del otro y las relaciones diplomáticas internacionales. En la investigación social, son recursos: la imparcialidad del investigador, la lógica y el razonamiento reflexivo, la iteración y el auto-interés, y asimismo, en general, las intuiciones que son plausibles para la reflexibilidad, sólo cuando se traducen en percepciones de una realidad ulterior, como sucede con los actos de terror como medio de lucha política[153].

La noción de *recurso* refiere a la capacidad de los agentes de cómo influir o manipular a otros actores. Es la capacidad transformadora que tienen los agentes con

---

[150] *Ibíd*., p. 64.
[151] Beck, Ulrich, *Poder y…*, *Op. cit.*, p. 25.
[152] Giddens, Anthony, *La constitución…*, *Op. cit.,* p.52ss.
[153] Cfr.: Carlos Santiago Nino: *Constructivismo epistemológico entre Rawls y Habermas,* pp. 87-105 cuaderno 5 Doxa, p. 90-91. Consultado el 02-01-2009 y disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12471730982570739687891/cuaderno5/Doxa5_05.pdf

su conducta para producir cambios, tanto en los demás agentes, como en la estructura[154]. Esta característica de la estructura, que hace que la misma a través de la acción se haga realidad en el tiempo y en el espacio, le permite condicionar la acción de los actores dirigiendo y estructurando sus prácticas, lo que determina que la misma sea a la vez condición y resultado de la acción; todo conforme una noción de *dualidad* de constitución mutua y continua de los agentes y de la estructura. Es oportuno señalar que tanto las *reglas* como los *recursos* son conceptos borrosos.

1.2.4.1.2. Estructura

A su vez, la *estructura* aparece como un momento de la sociedad expresada bajo la forma de elementos que se imponen sobre la práctica mediante las reglas y los recursos que intervienen en su constitución; de allí que las reglas y los recursos son tanto elementos de la práctica, como de la estructura. En consecuencia, *reglas* y *recursos* son al mismo tiempo los medios de producción de la estructura y los medios de reconstitución de la misma, lo que hace que la acción sea, a la vez, condición y resultado de la estructura[155]. A diferencia de las estructuras que son una dualidad, las acciones y las relaciones tienen sujeto.

Las reglas y los recursos se integran en *estructuras*, que son densas e intrincadas *redes de relaciones* que terminan produciendo los espacios de acción de la conducta social del sujeto: el *entorno* o *contexto*, que escapa al control del actor mientras éste desconozca las reglas de su funcionamiento, lo que hace imposible que el sujeto construya su biografía.

La organización de la vida social tiene tres dimensiones o estructuras, de *significación*, *dominación* y de *legitimación,* las cuales aportan reglas y recursos que son incorporadas en los actores, mediante el aprendizaje rutinario de su uso; dicho de otro modo, las estructuras 'actúan' sobre los agentes aplicando las reglas y los recursos. Al mismo tiempo, en cada interacción de la práctica social se despliegan y usan las tres modalidades o elementos de interacción, valga decir, los tipos de reglas con *propiedades trasformativas,* las cuales son correspondientes a las tres dimensiones o estructuras de los sistemas, antes señaladas: dimensión de

[154] Giddens, Anthony, *La constitución…*, *Op. cit.,* p. 61.
[155] *Ibíd.,* p. 62.

comunicación deseada y dimensión de relaciones morales, que pueden ser considerados medios por los cuales las estructuras son reconstruidas y, además, dimensión de operación de poder mediante normas coercitivas.

La categoría *estructura*, que denota modos de dominación y de poder[156]**,** refleja que los *sistemas* sociales se presentan como un conjunto de principios estructurales que son las propiedades más profundas implicadas en la producción y reproducción de la totalidad de un sistema social[157]. Esto, porque para la teoría en comento, las instituciones son las prácticas de máxima dimensión espacio-temporal en el interior de las sociedades. Por ello, los sistemas de sociedad expresados como totalidad son un todo estructurado y dialéctico, debido a que las *instituciones* tienen la connotación de ser *los* aspectos más duraderos de los sistemas sociales. Sin embargo, las propiedades de la estructura y de sus componentes no pueden ser dadas a conocer mediante conceptos basados en el conocimiento de los agentes[158].

1.2.4.1.3. Instituciones

Las *instituciones* son actividades rutinarias de prácticas sociales reiteradas y duraderas que mantienen rasgos permanentes. La *rutina* implica duración de prácticas socialmente aceptadas en el espacio de interacción donde se producen a lo largo de ciclos de vida del hombre en sociedad, que rebasan la duración de la vida de un individuo. Las *instituciones* son los rasgos espacio-temporales en el interior de las totalidades económicas, políticas, sociales y culturales de la sociedad, y median entre la estructura y las prácticas; las mismas actúan sobre las prácticas a través de formas institucionales, al tiempo que, a su vez, las prácticas pueden producir las instituciones, cuando se hacen rutinarias. Las *instituciones*, no deben poder explicarse mediante regularidades estadísticas, porque no tienen linealidad temporal, ni tampoco espacial. Son instituciones, entre otros, el derecho, la justicia, el Estado, la religión, los símbolos patrios, la educación gratuita y la democracia[159].

---

[156] *Ibíd.,* p. 54.
[157] *Ibíd.,* p. 215ss.
[158] *Ibíd.,* p. 62.
[159] *Ibíd.,* p.60, 94-110, 54.

1.2.4.1.4. Constreñimiento o precepto de la vida social

La noción de *constreñimiento* o *precepto social* se debe a que no existe algo que sea una categoría especial que explique la estructura[160]. Por tanto, se requiere afinar la noción de estructura evitando en lo posible las generalizaciones de los investigadores que introducen opiniones nocivas a la explicación de la misma. Las estructuras o propiedades estructurales sólo existen mientras haya continuidad en el proceso de formación social, en un tiempo y un espacio, que a su vez, sólo ocurre cuando de manera recursiva y duradera los individuos, reflexivamente, actúan en ellos, con un abanico de consecuencias que se busquen o no. De este modo, la interpretación de estructura está determinada como formas variables de constreñimiento duradero que actúan sobre las actividades humanas influyéndolas durante un lapso mayor que la vida de los individuos.

Es por eso que Beck, por una arte declara que la globalización llegó para quedarse y, por la otra, reconoce que su discurso acerca de la nueva era global apunta hacia una ética práctica de las consecuencias, un *common sense cosmopolita*[161], que se manifiesta, por ejemplo, en la conducta individual y de muchos entes públicos y organizaciones sociales, empresariales y de todo tipo, y el riesgo para la sociedad mundial producido por el industrialismo tecnológico, el cual también llegó para quedarse. La ética propuesta en este contexto son los hábitos y costumbres de una sociedad, expresadas en normas de vida social encaminadas al bien, que legitiman leyes, cuya racionalidad está basada en la ciencia y la tecnología en vigor.

El *constreñimiento*[162] de la estructura, que no es una característica a la misma, es un precepto de la vida social en relación con los individuos, que deriva de la naturaleza objetiva dada a las propiedades de la estructura, y refiere, más que a su fuerza, a la participación activa de la estructura en la conformación del contexto de acción, el cual no puede ser modificado separadamente, por el agente, ni por si misma, porque es producto de una dialéctica. No existe una estructura dada de existencia previa que esté divorciada de la práctica de los actores, ni tampoco agentes cuya constitución sea independiente del contexto. Son *constreñimientos*, por ejemplo,

---

[160] Cfr.: Gidenns, Anthony, *La constitución…*, *Op. cit.,* p. 239.
[161] Cfr.: Beck, Ulrich, *Poder y …*, *Op. cit.*, p. 18ss.
[162] Cfr.: Giddens, Anthony, *La constitución*…, *Op. cit.*, p 204-210.

la tradición, la condición o estamento social, la religión, la comunidad, los gremios y dos muy importantes para Beck, el nacionalismo y el destino social unido a la amenaza industrial, que, como veremos, respectivamente, se disuelven con las nociones de sociedad cosmopolitana y de sociedad de riesgo.

1.2.4.1.5. De la interacción simbólica según Wittgenstein

La estructura social que sigue Beck, conforme la *teoría modernización reflexiva*, no debe entenderse como un objeto concreto, sino como una especie de orden ideal en el que se hacen efectivas las propiedades transformativas de la estructura, las cuales, en constante cambio, no sólo delimitan el espacio-tiempo en el que las instituciones despliegan su coerción sobre las practicas de los individuos, sino que, facilitan la acción de los mismos en la sociedad[163]. En efecto, las propiedades estructurales de los sistemas sociales, como por ejemplo, la familia, la religión y la propiedad, así como instituciones políticas, como el ordenamiento legal, el derecho y la democracia, aplican limitaciones a las prácticas sociales, mientras que al mismo tiempo facilitan que las acciones de ellas se realicen.

Las *reglas*, con frecuencia, señala Giddens, son estimadas como juegos de instrucciones establecidas, y no como lo que son, *rutinas de la vida social*[164] en el sentido que Wittgenstein dio al 'juego' de los niños[165], quienes tienen conceptos borrosos de las reglas de los juegos. Para los niños, el juego carece de reglas con delimitaciones precisas, debido a la vaguedad de las mismas, que no obstante, de manera ostensible pueden mostrar un sentido, como cuando alguien, señalando con el brazo, dice: si pasa de allá, es gol. Al respecto, Wittgenstein señala: 'entender una oración es entender un lenguaje, entender un lenguaje significa dominar una técnica'[166], con lo que expresa que el significado de las palabras es su uso metódico aplicado de manera rutinaria en la práctica cotidiana. Esto evidencia que la teoría de modernidad reflexiva es una dualidad conceptual y técnica, vale decir, la acción tiene un significado simbólico (lingüístico).

---

[163] *Ibíd.*, 247 y 138
[164] *Ibíd.*, p. 54
[165] Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones*…, *Op. cit.*, p. 91-97
[166] *Ibíd.*, p. 201

La investigación social mediante el *giro lingüístico* implica mostrar las reglas de los juegos del lenguaje como formas de vida en sociedad, ello debido a la dualidad de la praxis y el lenguaje que concibe Wittgenstein; En efecto, las reglas de los juego del lenguaje son gramáticas del lenguaje interrelacionadas con las acciones de un orden de vida social, de modo que a cada forma de vida le corresponde una determinada gramática de juegos del lenguaje. Los juegos de lenguaje son procesos complejos de lenguaje y de las actividades del hombre, por lo que, como afirma el autor austríaco, un juego de lenguaje es 'un todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido'[167]. La relación entre la acción y la estructura tiene entre sus aspectos fundamentales la creación de significados, vale decir, la generación de *conocimiento*. En la modernización reflexiva, el ser social cotidiano produce y reproduce la totalidad[168] social, a través de procesos espacio-temporales de cohesión cotidiana a través de lenguajes y de mecanismos socioculturales producidos rutinariamente.

En consecuencia, la totalidad social, en tanto realidad de la vida social como un todo estructurado y dialéctico de interacciones sociales, fluye en un proceso continuo, porque el *conocimiento* de la vida implica la práctica de la *auto-reflexibilidad* del sujeto, que está determinada tanto por la relación mutua entre los actores, como por el conocimiento que se despliega entre cada uno de ellos y la estructura, de modo que la inter-relación produce y reproduce la vida social mediante prácticas sociales rutinarias situadas en el contexto[169], esto es, el lenguaje cotidiano, vale decir, el momento de producción de la acción es también el momento de reproducción de los contextos donde rutinariamente se reproduce la vida social[170]: el lenguaje. La

---

[167] *Ibíd.*, p. 25.

[168] *Totalidad*, según la teoría de la modernización reflexiva, significa las relaciones entre el sistema y sus elementos debido a la dualidad estructura-acción. Cfr.: Anthony Giddens, *La constitución*…, *Op. cit*., p. 6 y132ss
La *totalidad* se refleja, en términos hipotéticos, en una red deductiva que se expresa en las ciencias sociales como regularidades legaliformes y en la Física mediante funciones matemáticas. Esta noción de totalidad debe distinguirse de manera clara de la relación entre la totalidad hegeliana y sus momentos, la cual sólo puede desplegarse dialécticamente.

[169] Cfr.: Giddens, Anthony, *La constitución*…, Op. cit., p. 221ss.

[170] *Ibíd.*, p. 62.

rutina[171] otorga al sujeto-agente seguridad ontológica y fiabilidad de expectativas estables.

El *conocimiento*, entonces, es una condición de la vida social, mientras que el discurso y las significaciones producen lo real, vale decir, producen la vida social. El lenguaje usado de manera rutinaria en la práctica cotidiana, es indispensable para entender cómo la sociedad se forma en el mismo. La acción, en tanto creadora de significado, es una condición necesaria de la interacción en la que el lenguaje alcanza su construcción plena. Mientras, la producción de sentido de la acción es condición para la interacción. Esto quiere decir que el conocimiento sirve de apoyo a los argumentos éticos contextualizados e interpretados por un mundo globalizado donde los extremismos poseen su propia mecánica de acción y conocimiento. No obstante, la disciplina sociológica no ve en la ética una preocupación teórica o formal que deba tratar en profundidad dentro del concierto de conocimientos en que se apoya para cumplir los objetivos de ciencia social que le son propios.

La auto-reflexión del sujeto, así como el conocimiento que hace de sí mismo, su *auto-conciencia*, es posible mientras la auto-reflexión esté relacionada con la estructura, con las prácticas sociales de los otros, y con la comprensión que ellos tengan de sí mismos, vale decir, con el contexto de la vida social. De allí que, para la teoría de la modernización reflexiva, el conocimiento o entendimiento se apoya menos en una conciencia discursiva que en una *conciencia práctica*[172]. Por esto, los actores sociales se constituyen a partir de un mundo simbólico estructurado de manera ideal como discurso de Otro. El agente no es el 'yo' freudiano, porque el sujeto de la agencia es un yo de carácter específico en el contexto de la vida social. Lo último remite a la idea de *alteridad*[173] que es un saber que implica el conocimiento de la realidad del mundo construido como *otredad de los Otros*[174].

Un ejemplo de *alteridad*, como saber e identificación del individuo en lo Otro, lo muestra Beck cuando trata el problema cultural que representa la inmigración

---

[171] *Ibíd.*, p. 94ss
[172] *Ibíd.*, p. 62
[173] Giddens, siguiendo a G. H. Mead, explica la alteridad diciendo: 'Es preciso que yo sepa que soy un 'yo' cuando 'te' hablo, pero que 'tú' eres un yo cuando 'me' hablas, y que yo soy un 'tú' cuando tu me hablas…'. *Ibíd.*, p. 78-79.
[174] Cfr.: Beck, Ulrich, *Poder y*…, *Op. cit.,* p. 15

masiva en los últimos cuarenta años. En efecto, ocurre que diversas tradiciones culturales se interpretan hermenéuticamente identificándose en sus diferencias. Así por ejemplo, los ciudadanos y pueblos bajo el poder burocrático de los Estados de la Unión Europea, desgraciadamente, se han venido identificando a sí mismos como europeos en la diferencia con los inmigrados extra-comunitarios, legales o no, lo que se ha traducido en una aberrante individualización basada en la raza, la minusvalía laboral, las clases sociales en función de riqueza, la explotación laboral, el folklore y la cultura material de menor desarrollo técnico relativo, entre otros. Elementos esos que, a su vez, los inmigrantes y sus descendientes han asumido para su identificación. El discurso ético del ejemplo en cuestión, está por construirse en la realidad de la vida cotidiana, porque en los Estado-nación siguen vigentes algunos mecanismos institucionales de exclusión por motivos económicos, políticos y sociales, y especialmente de tipo religioso y nacional-étnico, a pesar de los esfuerzos hechos para superar el problema con base a una retórica de inclusión, tolerancia, hospitalidad y unidad en la diversidad cultural que se ha revelado difícil de concretar[175].

1.2.4.1.6. Reflexibilidad

La reflexión de la modernidad clásica se enfrenta al mundo constituido por una comunidad formada por el conjunto de sociedades con diferentes tradiciones culturales, cuya realidad también se expresa en el proceso acumulado de desarrollo industrial que ha sido ciego y sordo respecto de las consecuencias que causa.

Mientras, en la teoría de la modernización reflexiva, la *autoconciencia* remite a la práctica de saber utilizar las reglas y recursos en el mundo. De allí que la concepción de (auto)*reflexibilidad* es más que la capacidad del individuo de analizar y saber ajustar sus pensamientos en relación con el contexto de la vida de local. Al efecto, dice Giddens:

> Reflexibilidad, entonces, no se debe entender como una autoconciencia sino como el carácter registrado del fluir corriente de la vida […] El registro reflexivo de una *acción*, *entendida* aquí más como un proceso que como un estado, y *como parte intrínseca de la competencia de unos agentes*[176]. (Itálicas mías)

[175] Cfr:. Ulrich Beck: *Cosmopolitan vision*, Cambridge, UK. Polity Press, 2006, p. 48-71.
[176] Giddens, Anthony*, La constitución*…, *Op. cit.,* p. 41ss

Con lo que la agencia es inherente a la (auto)reflexibilidad, al igual que lo es la experiencia cotidiana, mediada de la percepción, por lo que la realidad es (auto)r*eflexiva* y *percibida.*

Por otra parte, la *reflexibilidad* excede del *conocimiento* del sujeto y de su posición en el mundo, lo que requiere no sólo del conocimiento de las significaciones de ese mundo, las cuales a su vez necesitan como condición de la interacción de los sujetos con la estructura, sino que incluye la conducta humana constituida como un todo que, además del conocimiento de la simple reflexión, entre otros, considera el lenguaje corporal, la intención creativa del individuo y la confianza del individuo tanto en sus propias expectativas como en las de los demás,. La reflexibilidad, al igual que la acción, tiene localización espacial y temporal.

En este punto, Ulrich Beck se separa del pensamiento de Anthony Giddens, pues nuestro autor desarrolla su noción de globalización con fundamento a un enfoque de reflexibilidad que otorga preferencia a la idea de *riesgo* sobre las nociones de confianza y de fiabilidad del sociólogo inglés.

Giddens reduce su idea de *desanclaje*[177], por un lado, a un conocimiento en base al cálculo, en términos cuantificables de utilidad, de dinero, de escoger una preferencia ante la incertidumbre de ejecutar muchas transacciones; preferencia en la que tiene *fe* sobre los resultados probables mediante un conocimiento de las diversas alternativas de escogencia que van más allá de la pura esfera de la comprensión cognitiva, lo que implica *fiabilidad* en unas instituciones modernas que, en cuanto a su naturaleza, son comprendidas de manera vaga y parcial. Y, por el otro, somete el desanclaje a la *confianza* en el conocimiento de *sistemas expertos* que teóricamente permiten minimizar las probabilidades de riesgo y que tienen la ventaja de separase de la inmediatez de los contextos, por ser modelos de la realidad construidos sobre reglas formadas durante mucho tiempo, lo que ofrece 'garantías del conocimiento acerca de las probables expectativas, debido al distanciamiento del tiempo y del espacio. La *fiabilidad* implica un conocimiento previo de las circunstancias de *riesgo*, no así la *confianza*, aunque ambas supongan expectativas que puedan cumplirse o también disminuirse.

[177] *Ibíd.*, p. 32ss y 39ss

Desde el punto de vista social, el *riesgo* es consustancial a la vida moderna y refiere a resultados imprevistos producto de las actividades del hombre, que no de la naturaleza; riesgo que Beck centra en los peligros potenciales causados por la organización de la producción industrial moderna, que al producirse, cual boomerang, se devuelve y afecta de la vida del hombre y de la naturaleza, presente y futura, sin importar el lugar donde se origina y donde se vive[178].

Beck distingue tres clases de peligros globales que son: los prejuicios causados por la producción industrial de riqueza, cuyas técnicas tiene efectos negativos colaterales; la distribución de los daños medioambientales que afectan más a los pobres, sin que los países ricos especialmente implementen mediadas y políticas oportunas y adecuadas de preservación de la ecología, a favor de un industrialismo capitalista que se rige por normas nacionales insuficientes y defectuosas que es ineficiente en cuanto al tratamiento de desechos tóxicos, destrucción de las fuentes de agua y de los bosques tropicales, la contaminación del mar y la preservación de la capa de ozono, entre otros y; los riesgos para la ecología como un todo, hombre y naturaleza, derivadas de la proliferación de armas de no convencionales producidas con autorización de los gobiernos, como por ejemplo, bombas atómicas, minas antipersonales, bombas racimo, sustancias químicas y *napalm*, a las que se suma el riesgo militar privado expresado acciones del terroristas de organizaciones paramilitares y guerrilleras y en ocasiones de los propios cuerpos de seguridad de algunos Estados, así como de empresas mercenarias que actúan bajo la tapa de asesorías técnicas en desarrollo económico, especialmente en agricultura y seguridad logística, por ejemplo, las contratistas del ejército norteamericano en Irak y Afganistán.

1.2.4.2. La modernidad reflexiva y percibida

Conforme lo antes dicho, desde un enfoque estético-cultural, Beck señala que *reflexibilidad* significa auto-confrontación con los efectos de la sociedad de riesgos que no han podido ser debidamente tratados, ni asimilados por las normas que ha institucionalizado la sociedad industrial[179]. Pero esta clase de confrontación, la

[178] Cfr. Ulrich Beck, *¿Qué es*…, *Op. cit.*, p 65ss
[179] Cfr.: Beck, Ulrich en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, *Op. cit.*, p.3ss.

modernización reflexiva, que fluye de manera imperceptible y sin planes, produciendo como si fuera normal una transformación continua y autónoma de la sociedad, la convierte en una *sociedad de riesgo* que tiene un carácter diferente a la modernización ortodoxa que se identifica por un progreso social lineal, seguro y creciente, con base en la industria. Esto explica eventos que son incontrolables para las instituciones inclusive para los estados. Esto explica eventos que son incontrolables para las instituciones e inclusive para los Estados.

La vida social moderna pasa a ser *reflexiva* en el sentido que las prácticas sociales son objeto de constante examen y transformación a través del conocimiento (información) que ella misma produce, por lo que su naturaleza cambia formando una nueva época o forma de sociedad. Así, *Modernidad reflexiva* significa incorporación y desincorporación de la vida social moderna a otra forma de sociedad, que ocurre cuando los individuos y la sociedad consideran insuficientes y relajadas las instituciones y normativas de la modernidad primera, con respecto de las amenazas globales indeseadas a la vida producidas por el desarrollo tecnológico del hombre. Mientras, una segunda etapa de la modernidad en re-constitución es objeto de *reflexión* pública, política y científica, la cual toma en cuenta que siempre *debe* presentar y considerar los efectos colaterales indeseados de la transición del mundo y de las culturas tradicionales a la sociedad mundial globalizada, porque *es precisamente la abstracción lo que produce y da realidad a la sociedad de riesgo*[180], ya que tales perjuicios, sean presentes o potenciales, el hombre no los puede controlar mediante la ciencia.

La *reflexibilidad* de Beck es una idea que se ajusta en la noción de *riesgo*, que es un conocimiento experto centrado en evitar las amenazas y los peligros provocados por la industrialización, los cuales caracterizan a la Segunda Modernidad y afecta a toda clase de vida actual y futura[181], humana o de la naturaleza. Esto aparentemente supone que la reflexibilidad es en si misma una ética práctica encaminada a reparar y, también, evitar las consecuencias perversas del desarrollo técnico industrial.

---

[180] *Ibíd*., p..6ss.
[181] *Ibíd.*, p..9

Desde una postura hedonista anclada en la experiencia de vida individual y colectiva, una cosa es riesgosa, como la procura de placer y la eliminación del dolor, cuando desconocemos que la misma significa un peligro para la vida e ignoramos el modo de controlar sus efectos dañinos o, porque conociéndolos no aplicamos los remedios para corregirlos, en caso que los hubiere, como sucedió por ejemplo con las emisiones de los gases que producen el efecto invernadero, con el uso de combustibles fósiles. El gases fluoro-carbonados dejaron de ser un riesgo para la capa de ozono y para la salud porque dejaron de fabricarse, mientras, intuitivamente se perciben como riesgos los cultivos transgénicos y la manipulación genética de algunas variedades vegetales y animales que presentan controversia debido al posible daño para la vida que produzca su consumo, aunque aún no se haya probado sus efectos perjudiciales, pruebas de riesgo esas siempre sujetas al avance de la ciencia, a los intereses de los productores y a la honestidad de los investigadores y de las autoridades.

Desde la reflexibilidad arriba descrita, *modernización reflexiva* significa que mediante el análisis y la percepción sensorial las prácticas sociales son constantemente examinadas y reformadas a la luz de información recibida de las mismas prácticas sociales, las cuales en consecuencia alteran continuamente su naturaleza o carácter. En tal sentido, la modernización, entendida en sus aspectos analíticos y empíricos, como dice Beck, refiere no sólo a *reflexiva*[182] como calificativo de conocimiento derivado de la reflexión, sino que de igual modo comprende la auto-confrontación práctica de la realidad *percibida* por el sujeto.

Con lo anterior, la reflexibilidad y especialmente la *auto-percepción* de la vida social global significan sociedad mundial *reflexiva* y *percibida*, lo que implica que los hombres y las culturas, respectivamente identificándose en lo Otro y en otras culturas, convierten en real lo que *perciben* como tal.

Todo lo dicho acerca de la modernización reflexiva, como idea que sustenta la globalización, indica que no hay *ningún afuera* del sistema de la modernidad que cambie la misma, sino que ella para transformarse totalmente debe hacerlo desde adentro, lo que explica el enfoque de Giddens de que estamos en una etapa de la

[182] Cfr. Beck, Ulrich. *'Qué es…*, Op. cit., p. 28-29.

modernidad; Esta es la posición de la mayoría de los investigadores sociales de la globalización que siguen modelos auto-sostenidos de organización, incluidos los marxistas contemporáneos que dicen que fuera del *Imperio* y la lógica del biopoder 'ya no hay nada' que posibilite un proyecto global[183]. Biopoder no refiere a la idea de Foucault de control microfísico de la vida individual, sino al poder social de producción dialéctica de la vida, como totalidad económica, política y social.

1.2.4.3. La modernidad radicalizada

La otra idea sobre la cual Beck desarrolla su teoría de la globalización es la noción de *radicalización* de la modernidad, que significa un proceso de alejamiento del individuo de lo local y de lo particular. La *radicalización* es una descontextualización que permite el desarrollo del conocimiento auto-reflexivo, el cual cada vez se hace más universal. De ese modo, el sujeto trata de identificarse a sí mismo, que es la formación de su biografía, mediante una confrontación dialéctica continua en un perecer que nunca muere[184]. En este sentido, la sociedad, que es una totalidad, se desarrolla fuera del tiempo contado en una historia de sucesos que no son lineales[185].

La *modernización reflexiva*, en términos de su *radicalización* dialéctica, metodológicamente, expresa el paso de un orden social, la sociedad de base industrial capitalista, a otra forma de vida, la sociedad globalizada de base espacio temporal descontextualizado, producto de una reflexibilidad que retroalimenta sobre sí la transformación de la sociedad y del conocimiento.

La vida social moderna pasa a ser reflexiva en el sentido que, como dice Giddens, *las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de la información* (conocimiento) *que llegue acerca de las mismas prácticas*[186], lo que tiene por efecto que las mismas alteren su naturaleza, vale decir, el sistema social

---

[183] Cfr.: Michael Hardt y Anthony Negri: *Multitud,* Caracas, Debate, 2007 (2004), p. 130 y 267ss

[184] 'La conciencia natural tiene que perecer, tiene que ser negada. Pero, conforme a la 'superación' o negación dialéctica, su perecer consiste en unirse a lo que niega, pero la conserva dándole un ser 'verdadero'. Su perecer es un ascenso a su verdad, a la realidad efectiva': Vásquez, Eduardo, *Los puntos…, Op. cit.*, p. 181.

[185] Cfr.: Giddens, Anthony. *La constitución...*, *Op. Cit.*, p. 264ss.

[186] Cfr.: Giddens, Anthony, *Las consecuencias…*, *Op. cit.,* p. 46.

es reflexivo porque recopila información, procesa la misma y produce evaluaciones que alteran las prácticas sociales.

Simplificando, la *reflexibilidad* es una reflexión sobre la pretensión de conocimiento que acepta el reto de enfrentar los efectos autodestructivos del desarrollo industrial en la sociedad mundial, pero que al mismo tiempo refiere a otros aspectos de la vida (industrial) moderna basados también en la producción de conocimiento sistemático acerca de la vida social, los cuales empujan a la misma fuera del anclaje en que se encuentre. Sin embargo, esta forma de vida, más que de la autodestrucción de los fundamentos de la misma, trata de una *auto-alteración* (eufemismo por *cambio* que niega la degeneración) de la modernidad industrial que produce crisis de orientación y de identificación individual y cultural, así como profundas transformaciones en las instituciones tradicionales de la modernidad primera, cuyas legitimidades se debilitan[187]. De allí que la tradición como conocimiento y práctica necesita ella misma ser cuestionada en su defensa e importancia, para que pueda abrirse a su reinvención y a su reconstitución, junto a otros aspectos de la vida social, como el género, la familia y la sexualidad, porque la reflexibilidad puede destruirla. Entre las tradiciones se cuentan, la religión, los sindicatos, los partidos políticos, la responsabilidad ética individual, la familia, los límites y soberanías de los Estados, e inclusive los principios de causalidad de las ciencias.

En particular, la *reflexibilidad* y la *radicalización* de la modernidad producen la pérdida del mundo de la religión seglar, cuyo poder está representado en el Estado-nación; ello como consecuencia del proceso de auto-alteración del orden de vida que ella determina, tanto del individuo que dejó de estar *anclado* a un lugar, como de la transformación de las instituciones modernas; pérdida esa que se asemeja al *desencantamiento* de Weber respecto a las formas de vida caducas anteriores a la modernidad[188], pero que en este caso es la desilusión por la forma de vida moderna.

Las doctrinas de fe, en su disolución, penetran las instituciones seculares propias del Estado moderno, lo que se traduce en una compenetración de valores

[187] Cfr. *Ibíd*., p, 44ss, 58-59 60ss y Scott Lash, *Estructura, Dialéctica y Comunidad*, en Beck, Ulrich Giddens, Anthony y Lash, Scott, *Op. cit.*, p.178.
[188] Cfr. Weber, Max, *Economía…*, *Op. cit.,* p. 351ss.

religiosos y laicos que debilitan a los grandes relatos de fe y del Estado, también. Esto propicia la aparición de religiones débiles y de sincretismos religioso-civiles alrededor de los cuales se forman grupos y sectas con novedosas instituciones político-religiosas, que en pocos casos extremos llegan a justificar la lucha política mediante actos de terror.

Las novedosas formas de organización social fanáticas encarnan ideas centradas en interpretaciones desviadas de los valores éticos y de los principios tradicionales de lo religioso, lo étnico, la pertenencia a una clase económica, etc., porque los individuos-miembros de esos grupos están alejados de lo local y de lo particular, de modo que al igual que la modernización reflexiva, que es externa al tiempo y al espacio, el terrorismo como acción política, en consecuencia, también lo es. Esto explica porqué el terrorismo actual es un fenómeno propio de la modernidad. Por ejemplo, los prisioneros de Guantánamo son individuos de diferentes orígenes nacionales y étnicos, unidos por la religión islámica, con interpretaciones de la violencia política diferentes y particulares a las que tienen la mayoría los que profesan el islamismo; así, algunos de ellos son musulmanes descendientes de inmigrantes, nacidos en Europa y Norteamérica que siguen los enfoque personales de Imanes y aprendidos madrazas de New York, Birmingham, Alemania, Irán, Afganistán o Pakistán. Al igual que el Estado, las religiones sufren resquebrajamientos y divisiones doctrinarias como consecuencia de la pérdida de unas de las características de las instituciones de la modernidad que afecta a todos ellos: la certeza sobre sus fundamentos.

La situación descrita en los últimos párrafos se potencia con el hecho de que estamos frente a un modelo de sociedad, la globalización, que corresponde a un nuevo orden de vida que carece de *sujeto,* porque su estructura hace que la sociedad mundial se despliegue como un capitalismo desorganizado, sin control de ningún tipo, político, social o económico, ya que no hay un poder que la controle: No existe un Estado único global, ni un gobierno mundial[189], debido a la naturaleza autosustentable del sistema que describe el modelo de Beck. Cualquier acto terrorista

[189] Cfr. Beck, Ulrich, *La Reinvención de la Política: Hacia una teoría de la globalización*, en Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, p. 32ss.

genera un *cambio de estado* en el sistema de vida global, que nunca tiene una respuesta que neutralice la eficiencia comunicacional que produce y ni que restablezca en la gente la efectiva de la paz que desea.

La actual forma de vida social del mundo es una Segunda Modernidad que llegó para quedarse y que, también, es irreversible, al menos teóricamente bajo el enfoque de la modernización reflexiva y radicalizada; Por ello es que las teorías de Beck y Giddens son calificadas de lineales y optimistas, pues a consecuencias de la metodología positivista basada en un avance tecno-científico siempre creciente sobre el que se apoyan sus ideas, hace que las mismas terminen siendo posturas ingenuas que tendrían dificultad para mediar con actos y argumentos extremos, v.g los actos de terror. Igual cosa pasa con Held que funda su concepción de globalismo económico sobre la teoría de *sistema mundial* de I. Wallerstein. Al respecto, John Gray observa que en toda teoría positivista, 'el conocimiento científico adquirido ya no puede perderse. Sin embargo, no hay avance ético o político que no pueda invertirse'[190].

1.2.5. Del nuevo juego político mundial y la subpolítica

1.2.5.1. El metajuego político

Con la intención de aclarar su visión de que el mundo en lo interno, en cuanto a lo político, vive un orden difuso e indeterminado, Ulrich Beck construye nuevo juego de la política mundial o *metajuego*[191] que enmienda la ausencia de la política en la perspectiva parcial del mundo sólo enfocada en la *subpolítica*, particularmente expresada en lo económico como *globalismo*. Para ello, parte de la idea de globalización como el escenario más allá de lo nacional e internacional en el que se juega el *metapoder*, que se reconoce porque los Estados luchan por recuperar el poder sigilosamente asumido por los poderosos actores de la economías transnacional que nos han llevado, al decir del sociólogo alemán, a un populismo del poder de la derecha, vale decir, al neoliberalismo que ordena la vida social alrededor del mercado. En esta época o era global, la dialéctica del poder dejó de ser la *relación amo-esclavo* para convertirse en una lucha entre el *poder* que despliegan los actores neoliberales de la economía trasnacional -el populismo de derecha- y un *contrapoder*

---

[190] Gray, John, *Al Qaeda …, Op. cit*., p.152.
[191] Cfr.: Beck, Ulrich, *Poder y…*, *Op. cit.*, p. 12ss y 24ss.

de la sociedad civil global constituido por una pluralidad de actores como los sindicatos, las Oneg's y los individuos que apelan a embargos económicos, paros organizados (lock outs) y sobre todo adoptando una posición de *consumidor político* que castiga el capital con el arma del boicot y la 'no compra'[192].

El *Metajuego* político de la globalización es un nuevo juego en el que los conservadores Estados nacionales pretenden mantener su autonomía fronteriza frente a las nuevas fuerzas del cambio, de manera que en dicho encuentro, por ahora sin árbitro y deficiente de leyes globales, intervienen *instituciones* y *actores* en permanente revolución, entremezclados y con relaciones de cooperación que inclusive llegan a ser contradictorias. En la globalización, los Estados dejaron de dictar y de aplicar las leyes y el derecho nacional e internacional, inclusive dentro de sus ámbitos de competencia, al tiempo que muchos de los actores de la globalización las quieren cambiar.

Estamos en una etapa borrosa de la vida social en la que las *instituciones* no han podido establecer de manera clara el espacio público donde se hace la política, lo que se evidencia porque las mismas, por nuevas, no han podido constituirse plenamente de manera recursiva y duradera, lo que entre otros dificulta la toma de decisiones en materia de gestión económica, política y educativa. De igual modo, se observa promiscuidad y excesos de parte de los actores que han rebasado las condiciones y los ámbitos tradicionales del Estado-nación, por falta de un poder y de un Estado mundial que hagan justicia global. El *metajuego* tiene varios sistemas de *reglas*, económica, sociales, políticos y culturales que se pueden clasificar en *instituciones* y *organizaciones.*

Las *instituciones* del metajuego político son preceptos o constreñimientos de conducta, formales e informales, expresados como reglas de fondo y de forma de las acciones de poder que posibilitan el ejercicio político. Esto es, teóricamente, las *reglas* y los *recursos* que constituyen el contexto significativo de las relaciones políticas entre los individuos-actores y la estructura, los cuales intervienen en un entramado juego político mundial constituido por la práctica política nacional e internacional. Por ejemplo, son *instituciones* de la globalización: el control territorial

[192] *Ibíd*., p. 30

de los Estados, la soberanía del derecho, la libertad de los medios de comunicación, las religiones, la formalidad del derecho, la propiedad, la libertad de comercio, los derechos de educación y salud y de asociación, también.

La vida política interior del mundo, Ulrich Beck la expresa a través del *metajuego* como metodología, la cual es opaca en cuanto a explicar los detalles y el todo de la globalización y de la globalidad. En el *metajuego* intervienen instituciones junto a los actores, que Beck reduce a *organizaciones* con personalidad jurídica y recursos económico-financieros; esto significa que en el juego de la política mundial, en cuanto a tácticas, actores, alianzas y estrategias, en este momento la conducta de las organizaciones se encuentra indisolublemente unida la antigua política mundial de la modernidad primera, que determinada por los Estados *aplican* reglas a la nueva política mundial de la globalización, la cual a diferencia las *cambia.*

La esencia del *metajuego* político mundial implica que son las fuerzas de los *organismos* o actores, junto a las *instituciones*, las que cambian las reglas de la política mundial y no sólo los Estados nacionales. Entre las *organizaciones* se cuentan: los Estados mismos, los entes gubernamentales e intergubernamentales, la sociedad civil organizada, los organismos multilaterales, el FMI, la ONU, la OEA, el Banco Mundial, el Tribunal Internacional Penal y especialmente las trasnacionales de la economía.

En la explicación del metajuego, Beck invoca principalmente las teorías de James March y Johan P. Olsen y de Stephen Krasner, las cuales, dice, explican el juego entre las instituciones y las organizaciones desde dos lógicas de la actuación, una de ellas, *la lógica de las consecuencias esperadas* en la práctica política[193] sigue la deducción racional de la conducta de modo que la acción está encaminada a cumplir el objetivo de maximizar una posición, cuyas ventajas son borrosas[194]. Esto por ejemplo sucede con la teoría de juegos, que son modelos para investigar estrategias optimas de las interacciones sociales, a través de juegos de simulación y optimización, con miras a lograr procesos de decisión, de los cuales son

[193] Según la bibliografía de *Poder …., Op. cit*,. la obra utilizada como apoyo bibliográfico por Ulrich Beck en este aspecto es: James G. March y Johan Olsen: *Rediscovering Istitutions*, *The organizacional Basis of Politics*, New York, Free Press, 1989.
[194] Cfr.: Beck, Ulrich, *Poder y…*, *Op. cit.*, p 25-26.

emblemáticos los modelos econométricos, tanto de la economía neoliberal, como de la economía de planificación central, cuyos resultados prácticos se han revelado de éxito difícil, embarazoso y comprometido. En el caso de su aplicación en el mundo ético, la mayoría de los modelos de decisión son instrumentados sin detenerse en los valores éticos adscritos a los resultados esperados, sino a la probabilidad de dichos resultados, siempre estimados por tecnócratas, como por ejemplo ocurrió con los modelos econométricos de corte neoliberal recetados e implantados en América Latina durante los años 1990, que resultaron carentes de ética y sensibilidad social. Esta es la 'receta' que actualmente se está actualmente a los países de Europa con dificultades económicas y fiscales.

Y la otra, la *lógica de la adecuaciones* principalmente, siguiendo el enfoque de Stephen Krasner, entiende las acciones políticas como la conducta adecuada de los actores ante cualquier situación de la realidad[195], estimulada, dice Beck, por el poder, los roles y las identidades[196], esto es, en palabras del autor de la teoría en comento: el poder de actores individuales así como por sus motivaciones e intereses particulares; la cultura política y la identificación del individuo en lo Otro, en el mundo como realidad global; el papel de los actores respecto a su adaptación en el tiempo a las estructuras y a la cultura política, nacional e internacional[197]. Esta noción de la acción política adaptativa supone, según Krasner, que el actor, individual por lo demás, oriente su conducta racional dirigiéndola al logro de resultados o consecuencias

[195] Para Stephen Krasner: 'Las violaciones del modelo de estado soberano ha sido una característica duradera del contexto internacional. El principio de autonomía (de los Estados) ha sido quebrantado en nombre de la inclusión de normas de derechos humanos, derechos de minoría, democracia, comunismo, responsabilidad fiscal y seguridad internacional. El reconocimiento mutuo no siempre iba jurídicamente dirigido a entidades independientes territoriales. Nunca hubo alguna edad de oro de la soberanía. El modelo soberano estatal siempre fue una escritura comprensible, cuyas reglas básicas son extensamente entendidas, pero también con frecuencia violadas. Las estructuras normativas han sido desconectadas del comportamiento real, bien porque los actores han adoptado normas inconsistentes como derechos humanos y la no intervención o, porque las *lógicas de consecuencias* conducidas por el poder y el interés fallan *las lógicas de adecuación* dictada por normas y principios'. (Paréntesis Mio). Stephen D. Krasner: *Rethinking the sovereign state model*, Review of International Studies (2001), 27, 17–42 Copyright © British International Studies Association, p.17, consultado el 26-07-2009 disponible en: http://psfaculty.ucdavis.edu/zmaoz/krasner2001.pdf

[196] *Ibídem.*

[197] Stephen D Krasner: *Conversation with the History*, 06 nov 2007, 01 may 2008., Entrevistas filmadas de 58 y 56 minutos, consultadas el 22-01-2009 y disponibles en *You-Tube:* http://conversations.berkeley.edu/content/stephen-d-krasner http://globetrotter.berkeley.edu/people3/Krasner/krasner-con0.html

buscadas, mediante la adaptación o ajuste de su conducta a reglas y normas sociales, luego del examen de las mismas, de sus creencias y de las oportunidades o alternativas que considere pueden permitirle el logro su propósito; esas reglas sociales rutinarias constituyen las instituciones que constriñen la conducta de los individuos.

La referida *lógica de las adecuaciones* trata del funcionamiento de las instituciones en cuento a su capacidad de adaptación y duración en el tiempo, las que Krasner clasifica en cuatro tipos que definen las formas de organización social de los Estados: estructuras de hipocresía organizada, que corresponden al mundo actual y están determinadas por los Estados nacionales, así como por los entes intergubernamentales y los actores, empresas y organizaciones de alcance internacional; segunda, instituciones de incorporación más identificadas con la globalización, la soberanía legal internacional y la socialización como norma de organización de la sociedad; tercero, instituciones de poca duración y escasa capacidad de adaptación al funcionamiento de la vida social, que se identifican con organizaciones sociales anárquicas, y; cuarto las estructuras de equilibrio frágil, donde la elección es racional, que se identifica con el neoliberalismo. La *lógica de las consecuencias esperadas* y la *lógica de las adecuaciones* parecen ser dos momentos producto del análisis de una misma acción racional; los actores de la globalización actúan conforme estas dos lógicas.

No obstante, el *metajuego* global es transversal a las antedichas dos lógicas, porque la globalización responde a una *lógica del cambio de reglas*, la cual expresa que los Estados participan en el orden institucional como un actor más del juego político; el Estado no es un parámetro dado de la actividad social[198]. En el metajuego, las instituciones no establecen el marco de actuación política de los individuos ni de las organizaciones, porque éstos -y no las instituciones- son los actores que en definitiva pueden escapar del contexto institucional nacional, identificándose además como elementos de la vida social mundial en la diferencia con lo Otro extranjero, de más allá de sus limites sociales, valga decir, la alteridad a todos los niveles y contextos, que se identifica en, local, nacional y global, así como en lo social político

[198] Cfr.: Beck, Ulrich, *Poder y…*, *Op. cit.*, p. 26-27 y 40-42, 46y 47

y cultural, por lo que ahora, en la globalización, el individuo también construye su destino político desde un Otro, que es mundial.

Los Estados dejaron de ser –contendores ideales- el único escenario en el que se establecen las reglas y el contexto de actuación política, ahora el espacio público es global y en el mismo se juega el metajuego reflexivo, donde es la globalización quien determina el escenario de la acción política, en lugar de los Estados. Esto muestra que la hegemonía exclusiva de los Estados se deslizó hacia otros factores estatales y transnacionales, políticos, económicos, sociales y culturales, que ha hecho que el poder estatal, disminuido y fracturado se vea obligado a establecer estrategias de acción en asociación con esos factores de poder, para ser eficaz. Y esto obliga a que los discursos: políticos, económicos, culturales y en particular los éticos deban redefinirse desde las periferias y ser conscientes de esta realidad.

El nuevo juego de la política mundial o metajuego tiene una visión reflexiva integral de la dinámica del orden social actual, en el sentido que responde a la lógica de cambios de reglas, o lo que es lo mismo, el metajuego responde a una lógica de cambio tanto de las instituciones, como de las organizaciones, respectivamente signadas por el devenir dinámico y continuo del marco institucional fijado por los Estados y por la transformación permanente de las propias organizaciones o actores, los cuales se determinan a si mismos en la dinámica del juego, que tiene un devenir real, económico y revolucionario. Esta circunstancia ha sido especialmente aprovechada por los actores trasnacionales con poder económico, los cuales operan a velocidad más rápida que el resto de las organizaciones, sobre todo respecto de los Estados y sus asociaciones públicas de alcance internacional. Los Estados, generalmente lentos y poco ágiles, se evidencian casi inútiles para promover, junto con la sociedad civil organizada nacional y transnacionalmente, un orden global de normas e instituciones que permitan controlar a los actores de la globalización que son más rápidos, agresivos y sobre todo interesados a la hora de buscar sus objetivos particulares.

Lo anterior explica la dificultad de alcanzar el horizonte de los derechos humanos en un *estado cosmopolita* aún por construirse, porque la constitución de este último ideal determina la necesidad de una causalidad mutua que sincronice

adecuadamente las actividades de las instituciones y de los actores, cuya concreción la realidad evidencia imposible, debido a que los marcos institucionales y las organizaciones en su desarrollo y mutuo cambio, dinámico e interactivo, individualmente no avanzan a la misma velocidad y ritmo. Es diferente la cadencia de los diversos aspectos de la vida nacional en las localidades y en los países, lo que determina dificultades en la constitución de reglas y de tradiciones de alcance global y, en consecuencia, en la formación de sistemas normativos de leyes armónicas para todos los Estados y comunidades, apoyadas en las mismas.

1.2.5.2. La idea de subpolítica

Lo anterior refleja, en política, que ahora la vida social mundial juega una *subpolítica*[199] en la que participan como actores, además de Estados debilitados y factores de poder diferentes a los mismos, especialmente la empresas transnacionales que han sabido aprovechar las oportunidades, nacionales e internacionales que los Estado-nación no ha podido controlar; oportunidades que han sido generadas por la explosión de relaciones producto del desarrollo tecnológico y del intenso intercambio comercial y cultural de la globalización.

La *subpolítica* es un ejercicio del poder que *va allá* del sistema político tradicional de los Estados soberanos. En la misma, los nuevos actores de poder, en especial las transnacionales de la economía, particularmente la financiera, como se dijo en la descripción del 'fin de la historia neoliberalismo' (aparte 1.1.4., p.40ss), sacan provecho de las cualidades del capital en cuanto a su capacidad de rápida movilidad a través de fronteras y soberanías, así como de presión, ataque e imposición de condiciones políticas y económicas al resto de los actores, incluidos los Estados, sorteando obligaciones y escurriéndose de compromisos de todo tipo, laborales, fiscales, sanitarios, ambientales, etc., para lograr condiciones de máximo de beneficio, como por ejemplo ocurre con el sector financiero de los Estados Unidos que ha logrado suavizar medidas verdaderamente efectivas para el control de sus actividades especulativas y crediticias, que tienen efecto global, a pesar de la crisis económica y financiera mundial que causó la explosión de la burbuja financiera derivada de la emisión de títulos-valores, los llamados *derivados* (derivatives), por un

[199] *Ibídem*

monto varias veces superior a la producción económica real que los amparaba; El propósito de los actores trasnacionales es copar y complementar los vacíos e insuficiencias de poder de los Estados, aprovechándolos en su beneficio.

La teoría común de la *lógica de las consecuencias esperadas* y de la *lógica de las adecuaciones* es la *interferencia de consecuencias accesorias*, que liquida las estructuras y límites de los Estados modernos y, asimismo, obligan a una macropolítica reflexiva global que busca la consecuencia ética de preservar la naturaleza y la dignidad de los individuos en ella incluidos.

El Estado moderno ya no puede resolver los vacíos de control, ni tampoco remediar muchos de los problemas de la vida social de manera soberana, buscando únicamente sus solos intereses. Así, por ejemplo, los efectos perversos del industrialismo moderno, que afectan al mundo entero, ha hecho que conductas rutinarias del poder económico sean influidas y hasta determinadas por las consecuencias accesorias de riesgo global de sus acciones, produciendo efectos políticos de alcance mundial. Ejemplos de lo anterior se observa en: la prohibición de la producción y comercialización del asbesto y de los gases fluoro-carbonados como consecuencia sus efectos dañinos a las salud de las personas y a la capa de ozono; la obligación de los miembros de la Unión Europea de consumir el 20% de sus energía a partir del año 2020, so pena de castigos económicos, lo que también sucede con las empresa y países que exceden sus cuotas asignadas de emisión de contaminantes atmosféricos, cuyos excesos cubren comprando 'deficits' de producción de contaminantes de parte de los actores más eficientes que no se pasan de la raya, por así decirlo; el embargo de productos derivados de especies protegidas; como por ejemplo, la ballena y los grandes animales de África; el rechazo de la mayoría de los gobiernos de transportar petróleo en tanqueros que no tengan doble casco; la regulación de la producción de vehículos con elevada emisión de CO_2 por c.c. de cilindraje, y; considerar la contaminación del clima una variable para designar la sede de los juegos olímpicos.

En consecuencia, el *metajuego* significa una *segunda modernidad*[200] en el sentido de que *cambia* las reglas de juego de la política mundial basada en Estados soberanos modernos regulados por normas del derecho internacional, los cuales en su interior se pueden comportar con absoluta discrecionalidad, hasta como amo de los ciudadanos. Todo eso lo resume Beck, diciendo que la política se *deslimita* y se *desestatiza* produciendo una *segunda gran transformación política* de la civilización en la que surgen nuevos *jugadores*, (instituciones y organizaciones) que no saben las nuevas *jugadas* (las nuevas reglas y recursos de la estructura global) del nuevo juego global (las relaciones de los individuos con la estructura de la sociedad mundial), ni tampoco conocen los objetivos globales del juego mundial[201], lo que evidencia lo impreciso de la política interior de la globalización.

Respecto de la falta de claridad de la política interior mundial, nuestro autor aclara que en 'el ámbito de la política mundial, <<metajuego>> significa, pensándolo en términos generales, <<modernidad reflexiva>>'[202]. Con lo que indica que el metajuego y la modernidad reflexiva son interpretaciones de la vida social del mundo desde dos enfoques que respectivamente la interpretan como sistema complejo, valiéndose de dos metodologías, a saber, la teoría de la modernización reflexiva y la teoría de la lógica de los juegos, las cuales no permiten observar ni medir con precisión como funciona el sistema de vida social a nivel mundial[203].

No obstante, en el metajuego pudiera haber ganadores y perdedores[204], entre los segundos se cuentan, por ejemplo, el Estado asistencial, que recauda menores impuestos por la gestión de sus capitales y por el empleo y la riqueza creados, lo que a largo plazo profundiza el achicamiento de sus funciones, con la intervención en la

---

[200] *Ibíd*., p.27 ss.

[201] El hecho que se desconozcan los objetivos del metajuego político pudiera obedecer a la naturaleza de la metodología utilizada por Beck, pues los sistemas vivos, auto-sostenidos, explicados mediante la termodinámica son una 'imagen' del equilibrio del sistema, en un momento dado.

[202] Cfr.: Beck, Ulrich, *¿Qué es…, Op. cit.,* p. 26, Nota 3

[203] En términos de la termodinámica, la globalización de Beck, por seguir la metodología de la entropía, es *un sistema abierto* de *suma positiva*, cuya complejidad lo determina *difuso*; la política interna de la sociedad mundial, en consecuencia, también lo es, porque es un sistema complejo que es una *caja negra*; por tanto, los modelos que de ellas se hagan, valiéndose por ejemplo de la teoría de juegos, la teoría de modernización reflexiva y de cualquier técnica de simulación y de optimización, necesariamente tiene que mostrar la opacidad y la imprecisión de su organización y funcionamiento.

[204] Cfr.: Beck, Ulrich, *¿Qué es…, Op. cit.* p. 23ss.

economía como objetivo de la política. De igual modo, es perdedora la democracia global y nacional en funcionamiento, porque puede ser víctima de poderes transnacionales que le imponen leyes y condiciones de comercio y de empleo, inclusive a Estados poderosos, como acaba de suceder con la pretensión de una empresa canadiense para salvar a la financieramente quebrada Opel con sede en Alemania, comprándosela a la General Motors de los Estados Unidos. En efecto, luego de varios meses de negociación con varias compañías, Magna International logró privilegios del gobierno alemán, debilitado en la negociación por la celebración de un proceso que conllevaba su reelección, así como por la presión laboral y el efecto multiplicador que significaba para la economía alemana el cierre definitivo de Opel. Pero, es el caso que ese pacto se hizo en detrimento de otros miembros de la Unión Europea que verán cerrar algunas plantas en sus países y engrosar su paro laboral, sin que la UE haga valer el principio de libre competencia, que prohíbe préstamos, transferencias y beneficios fiscales a empresas deficitarias o insolventes, privadas o públicas. Dicho principio también se había violado con Alitalia, y con Iberia, que para salvarse recibieron subvenciones de sus respectivos gobiernos.

Por otra parte, los ganadores de subpolítica son las empresas poderosas de los países ricos, que producen de manera fraccionada allá, en otros países, sin casi no pagar impuestos en ninguna parte, mientras que sus dirigentes y propietario exigen servicios educativos, sanitarios y culturales de calidad a los gobiernos de los países sede del capital, donde poco cotizan. Todo lo cual evidencia la necesidad de organizar y definir la justicia global.

Asimismo, son ganadores las empresas nacionales y transnacionales, los entes multinacionales y las ONGs, porque: 1) se benefician de la creación de infraestructura, como por ejemplo ocurre con la construcción de instalaciones y servicios públicos que los diferentes comités olímpicos, la FIFA, exigen a los países para celebrar eventos deportivos; 2).reciben transferencias y subvenciones de los Estados; 3.- minimizan el pago de impuestos mediante un sistema internacional de producción que evita el pago de gravámenes, y; 4.- reparten por el mundo el trabajo a costo baratos.

Ahora bien, la globalización es un proceso[205] que se expresa en un entramado de fuerzas transversales implicadas en *procesos* de globalización de distinta naturaleza, en los cuales participan los estados nacionales y sus lógicas internas particulares imbricados a procesos globales de naturaleza ecológica, cultural, política, económica y social, cada uno de los cuales tiene su propia lógica; esto significa, por un lado, que ninguna de las lógicas de los aspectos señalados pueden reducirse en otra de ellas, ni tampoco explicarse a partir de cualquiera de las mismas y, por el otro, que la globalización es un *proceso* que carece de una lógica única que permita la interpretación de cada una de ellas[206], lo que concuerda con dicho por Stephen Hawking acerca de la incompletud de las ciencias físicas conocidas, la termodinámica y la física cuántica, para explicar la naturaleza y el universo.

1.2.6. Del cosmopolitanismo de Ulrich Beck

El desarrollo de la *visión cosmopolita* como proceso de globalización, o sea, la *cosmopolitización*, pero especialmente la noción de *sociedad de riesgo*, son categorías que distinguen a Ulrich Beck del resto de los investigadores sociales. En general, el modelo del sociedad del sociólogo alemán, como él mismo enfatiza, es una crítica de la modernidad dirigida hacia un modelo o *visión cosmopolita* de sociedad mundial[207], en tanto posibilidad objetiva de concretar un cambio que haga realidad una nueva época cosmopolita un nuevo orden global alternativo de libertad política, justicia social, oportunidades, equidad económica, y sostenibilidad ecológica. A la *visión cosmopolita* se accede a través del proceso de globalización, principalmente, mediante un enfoque político de la misma: el metajuego político de la política mundial[208]. Esa visión ideal de la sociedad mundial es diferente del cosmopolitanismo que describió Kant en *La paz Perpetua* y, asimismo, entre los enfoques actuales, por ejemplo, *la democracia cosmopolita* de David Held.

---

[205] *Ibíd.*, p. 28ss.
[206] El principio de entropía de la termodinámica como sustento metodológico de las teorías sociales, como por ejemplo *la modernización reflexiva* de Giddens, no hace descripciones de los subsistemas ni de los elementos que componen los sistemas complejos, porque sólo describe el estado de equilibro total de las fuerzas de estos últimos, en un momento de tiempo dado.
[207] *Ibíd.*, p. 12ss y 24ss.
[208] *Ibíd.*, p. 9. 18

La idea de globalización como cosmopolitización propuesta Beck se sustenta en la idea que vivimos una transformación histórica que implica tener un diagnostico difuso de la realidad política interior del mundo, porque la diferencia entre lo nacional y lo internacional está indeterminada. El realismo cosmopolita (ver 1.2.6.9., p.163ss) presenta una lucha por el poder interior mundial que enfrenta a los actores de la economía mundial y a los Estados metodológicos nacionales, así definidos por tener límites territoriales determinados y soberanías de confines precisos. Esta lucha es el juego de metapoder, el cual, como vimos, determina las nuevas reglas y fronteras de todos los actores nacionales e internacionales del mundo, incluidos los Estados que pasan a ser unos actores más del metajuego político.

El otro aspecto que requiere responder la realidad política mundial es explicar cómo y cuáles son las estrategias que han utilizado los actores económicos para condicionar y disminuir el poder del sistemas de Estados. Este aspecto nos conduce a un cosmopolitanismo ordenado por las fuerzas del mercado, a la *subpolítica* del globalismo económico en el que el mercado desplaza a la política como factor regulador del orden social mundial.

Los Estados nacionales, mediante el metajuego, pretenden no sólo recuperar el poder político que han venido ejerciendo las fuerzas del capital y de la economía, sino imponer una nueva economía política mundial que en realidad es una teoría del poder sobre el espacio estratégico de la economía transnacional. Esa economía política mundial se expresa en un régimen cosmopolita, cuyas estrategias y fines últimos nuestro autor pretende moldear mediante una teoría social proyectiva, vale decir, una ideología orientada por la experiencia[209], que muestra como una visión cosmopolita que todavía debe superar la modernidad industrial (primera) predominante.

1.2.6.1. Nacionalismo metodológico y cosmopolitanismo metodológico

El *nacionalismo metodológico* considera que los límites de las sociedades nacionales coinciden con las fronteras de soberanía de los Estados. Sin embargo, la realidad política mundial observa una interdependencia cultural, económica y espiritual, como nunca antes había tenido el hombre, la cual resulta casi imposible de revertir debido a la transformación que sufre el Estado que ha dejado de ser un

[209] Cfr.: Beck, Ulrich: *Risk Society*, London, Sage Publications, 1992, p. 10ss.

contenedor de las sociedades nacionales-estatales, individuales y delimitadas entre si, cuyas acciones se despliegan dentro del espacio político dominado por los Estados[210]. En consecuencia, la realidad muestra la insuficiente de la sociología para describir e interpretar la sociedad mundial actual, en vista del desencantamiento de la modernidad, o en términos de Giddens, el desanclaje de la vida del hombre actual cuya acción supera el tiempo y el espacio. La sociología, dice Beck, es la ciencia competente para describir el orden social impuesto por el poder y la administración de la violencia de los Estado-nación, considerando los límites del saber y su método de trabajo; Lo que parece ser una interpretación restringida de la referida ciencia al ámbito de los Estado-nación, para así justificar su enfoque de cosmopolitanismo metodológico como una nueva ciencia social[211].

El conocimiento del orden de vida actual requiere de una nueva teoría social, argumenta el investigador social, la cual propone como cosmopolitanismo metodológico, que divide, por un lado, en normativo, que apela a una armonía global incluyente bajo los valores y los derechos de la humanidad, más allá de concepciones cerradas en las fronteras nacionales y culturales y, por el otro, en cosmopolitanismo institucionalizado que trata de la explicación analítico-descriptiva de la vida social transnacional como una epistemología diferente, con una nueva gramática hecha por expertos, porque la misma estudia la realidad liberada del enfoque metodológico nacional que hace la sociología. Esto lo formalizan Apel y Habermas desde la fundamentación del derecho desde el discurso moral, y no desde el cosmopolitanismo

El cosmopolitanismo metodológico, que es teórico-filosófico[212], es una forma de interpretar el orden social mundial del presente, que en un nuevo marco teórico conceptual resuelve tanto el problema de definir la unidad objeto de investigación, vale decir, la sociedad mundial, como su comparación con el orden nacional-estatal. El enfoque de Ulrich Beck, como toda teoría social, es unilateral porque responde a tipo ideal de sociedad concebido por el observador social, enfocado en este caso en la *interdependencia* de los actores de la vida social mundial. Otras dos formas de cosmopolitanismo metodológico están fundadas, por ejemplo, en las ideas de

[210] Cfr.: Beck, Ulrich, *¿Qué es …*, *Op.cit*., p. 46.
[211] Cfr.: Beck, Ulrich, *Cosmopolitan…*, *Op. cit*., p. 17ss.
[212] *Ibid.,* p. 79ss

interconectividad de los espacios nacionales de David Held y, en la metáfora de la *liquidez postmoderna* desarrollada entre otros por Manuel Castells y Zygmunt Bauman para describir el orden social actual como 'corrientes', 'flujos' y 'redes'; teorías que Beck critica diciendo que mantienen el poder estructurado en función de los espacios nacionales y de las reglas y recursos de sus estructuras.

La idea de *interconexión creciente de flujos y patrones supra-fronterizos* de David Held rompe el nacionalismo metodológico de los Estados y muestra la crisis de la realidad cosmopolita. Dicha hipótesis en general es asumida por Beck[213], no obstante observar que si bien la interconectividad de Held rompe con el nacionalismo metodológico, promoviendo la apertura y la interdependencia de los espacios nacionales, se mantiene atada los mismos porque asume las unidades territoriales nacionales y las sociedades como elementos de base del referido enfoque, debido a que la interpretación de interconectividad del sociólogo británico es diferente a la *inter*dependencia que propone el sociólogo alemán. La crítica reside en que conforme la nueva interpretación de *inter*dependencia, en contraste con las solas relaciones fundadas en la producción y la explotación que asume Held, la sociedad de riesgo, toda, ahora está amenazada por peligros colaterales incontrolables de naturaleza ecológica, terrorista, migratoria, etc., los cuales inclusive amenazan a los factores de poder y de riqueza que generan relaciones de producción y de dominio[214].

En respuesta a los enfoques teóricos mencionados, -la *interconectividad de los espacios nacionales* de David Held y la *liquidez postmoderna*- nuestro autor incorpora a su metodología cosmopolita la *percepción*[215], vale decir, la experiencia de la esfera política y la práctica de otros dominios de la vida social, lo que resulta en una *visión cosmopolita* de la sociedad mundial, que se caracteriza porque: 1º.- diferencia entre las perspectivas prácticas de los actores sociales y las observaciones de los investigadores; 2º.- reemplaza la oposición entre lo nacional, 'los flujos' 'las redes', *esto/o*, por el *ambos/y* de lo transnacional y global-nacional, y; 3º.- analiza las congruencias que puedan haber o no entre las perspectivas de los actores y de los investigadores sociales que, por un lado, resaltan las diferencias de las opciones

[213] Cfr.: Beck, Ulrich, *Poder y…, Op. cit*., p. 13.
[214] Cfr.: Beck, Ulrich, *Cosmopolitan…, Op. cit*., p. 79-80.
[215] *Ibíd*., p. 81ss.

sociales y políticas abiertas a los actores y a las instituciones, y por el otro, describe las implicaciones y las discrepancias a través conceptos y teorías de la ciencia social, como por ejemplo, integración, dominación, desigualdad y Estado, que sólo son posible de observar, dice nuestro autor, desde la perspectiva *ambos/y* que hace la visión cosmopolita.

El nacionalismo metodológico se caracteriza por relaciones definidas por el modo de producción, las clases sociales, el poder político soberano del Estado, un territorio delimitado y también por la existencia de normas de solidaridad y legitimidad[216]. Sin embargo, el nacionalismo está siendo fracturado y debilitado por acciones económicas legales, fundadas sobre una 'racionalidad' y 'funcionalidad' de naturaleza transnacional que rompen el consenso nacional mediante un cambio de la organización del modo de producción. Igualmente, el avance de las técnicas de información y comunicación transforma y debilita el modo de producción industrial del capitalismo de la modernidad y en consecuencia las formas de vida 'patriota' de los Estados-nación.

Contrario a lo dicho por Carlos Max, en la segunda modernidad el capital dejó de estar atado a la nación, mientras que la mano de obra que suponía libre, con la cosmopolitización depende de dos elementos relacionados con la edad y sexo de los trabajadores. El aspecto laboral se traduce, por una parte, en presiones externas a las economías desarrolladas de parte de jóvenes trabajadores que desean emigrar a los países ricos industrializados y, por la otra, en presiones internas que facilitan la admisión de inmigrantes en vista de la estructura piramidal invertida de la población de esos países y la necesidad de trabajadores sin destrezas artesanales. En efecto, en los llamados países ricos, entre otros, la fuerza laboral es vieja, no producen trabajadores para cubrir actividades artesanales y rústicas no especializadas y además la seguridad social tiene problemas de insuficiencia de ingresos para financiar la solidaridad intergeneracional que se debe a los más ancianos. En este caso, el capital es mediador importante en un asunto de política interna que ha devenido de primera importancia en la Unión Europea, Canadá y los Estados Unidos, pero también en países exportadores del trabajo, como por ejemplo México, y naciones de

[216] *Ibíd.*, p. 107.

Centroamérica, el Magreb, el África subsahariana y de Europa Oriental. Los países ricos también aprovechan la incorporación de personal altamente especializado formado en los países pobres y del trabajo de inmigrantes ilegales que, por esta condición, no tienen derechos a la seguridad social

Por otra parte, no sólo la gente emigra, los puestos de trabajo también lo hacen, cuando el capital así lo determina organizando el funcionamiento de la producción de modo transnacional, llevándose asimismo, la oportunidad de entrenamiento y de capacitación de trabajadores a países que tienen mano de obra a costos más baratos y competitivos, usualmente a naciones pobres y de menor desarrollo relativo. En este caso el globalismo económico y la interdependencia de la cosmopolitización se desarrollan ante la mirada casi inmóvil del nacionalismo metodológico que ve disminuida la producción de su riqueza y su recaudación de impuestos, porque el capital impone condiciones favorables a otros Estados-nación, mientras exige servicios y calidad de vida en el país de rico de origen, que muchas veces no lo controla.

Otra circunstancia de la fractura del nacionalismo metodológico lo muestra una asociación estratégica, -sin movimientos migratorios de personas o puestos de trabajo- que comparte riqueza y trabajo a través de las fronteras, mediante la eliminación de espacios con el apoyo de tecnologías de punta, especialmente de información y comunicación, que por ejemplo se refleja en el teletrabajo y las actividades de las bolsas de valores que operan en tiempo real durante las veinticuatro horas de todos los días del año; en efecto, éstas últimas, aunque estén cerrados, interviene a distancia los mercados financieros nacionales mediante órdenes de compra y de venta determinadas por las noticias y los movimientos de los valores en las bolsas de otras latitudes, que la tecnología cibernética se encarga de ejecutar una vez se declare abierta la rueda.

Asimismo, ocurre una cosmopolitización aparentemente involuntaria determinada por la toma de oportunidades y por la competencia internacional de todos los actores económicos que cruzan fronteras en busca de sus mejores intereses, de modo que, aunque los mismos sigan comprometidos con el nacionalismo, están forzados a promover la cosmopolitización. Esto muestra que son los mercados y no

los agentes económicos los que han devenido transnacionales, o lo que es lo mismo, el metajuego político global determina la cualidad de sus actores.

La diferencia entre la modernidad y la cosmopolitización determina cambios en el modo de cómo son entendidas ciertas categorías y conceptos de las ciencias sociales[217], como por ejemplo, el individualismo, la clase o estrato social y el poder, que han rectificado su horizonte de significación con el proceso de globalización. La idea de *individualismo* ha sufrido una importante transformación entre otros debido a la realidad de una educación para el trabajo y a la liberación de la mujer, que ha cambiado las funciones que cumple en la actualidad como trabajadora y mujer. La *clase* o *estrato social* es una categoría todavía situada dentro del modelo de lo nacional, que es investigada y estudiada por la sociología desde dentro del paradigma Estado-nación, a pesar que su significado en cuanto a la sociedad cosmopolita ha devenido irreal, como muestra, por ejemplo, el hecho que ni siquiera los comunistas hablan de la solidaridad del proletariado o de la clase obrera internacional, salvo en pocos países donde existen regímenes justificados en el esa doctrina. Al respecto, Beck argumenta que las instituciones nacionales, la política y la cooperación de las organizaciones son insuficientes para resolver conflictos que surgen entre, por un lado, los actores dinámicos de la globalización que operan nacional y transnacionalmente, a conveniencia de sus intereses y, por el otro, los actores cuya capacidad de acción está restringida al marco nacional-estatal.

La situación antes descrita, que refleja la debilidad de la legalidad transnacional, determina que la *lucha de clases* sea una lucha con al menos dos marcos de referencia, uno, en el que los globalizadores, especialmente el capital, los inmigrantes y las Ong's juegan con los límites y fronteras y, otro, en el que los actores defienden sus derechos dentro de los espacios legales nacionales, donde las certezas están consolidadas. Todo ello muestra que algunos factores de la globalización aprovechan su poder para fracturar y debilitar la lucha de clases de manera desleal con el objetivo de beneficiarse de las inconsistencias de una (*trans*)legalidad por construirse. La debilidad de la legalidad transnacional y la falta de lucha internacional de clases coadyuvan en las migraciones de personas y

[217] Cfr.: Ulrich Beck, *Cosmopolitan…*, Op. cit., p. 108

exportación de los puestos de trabajos, así como en la formación de modos y relaciones de producción de riqueza y de trabajo compartido y distribuido a distancia, como consecuencia de una producción cada día más determinada por las tecnologías de punta, las TICs, las facilidades de transporte y las necesidades del mercado.

El *realismo cosmopolitano* fundado en la producción industrial mundialmente integrada mediante las TIC's, por ejemplo, entre otros, presupone y fortalece una nueva individualización en la que el sujeto se identifica en la cosmopolitización y en la sociedad de riesgo, lo que indica un camino diferente a los modelos institucionales establecidos en la modernidad. En tal sentido, la condición humana en si misma deviene cosmopolita, dice Beck, en una interpretación que parece restringida al quehacer político[218]. El cosmopolitanismo responde a la parte 'noble' de la sociedad que entremezcla culturas e identidades[219]. El mismo se muestra como una *política de perspectivas* formada por la mezcla de las visiones de los actores y las interpretaciones de los investigadores sociales sobre la realidad política, la cual contiene diferentes niveles de enfoque, local, nacional, trans-local y global,

La globalización política no tiene Estado ni gobierno, de allí que corresponde a la misma resolver los problemas derivados del rechazo a la integración de culturas, los cuales en esta etapa de transición determinan que el cosmopolitanismo se manifieste políticamente en novedosas relaciones de diversa índole, como, por ejemplo a través: del capital transnacional y el Estado; el trabajo y el capital especulativo y de igual modo, en las relaciones obrero-patronales de los inmigrantes mejicanos en Estados Unidos, legales e ilegales; los Estados y los demás actores de la globalización, gubernamentales o no, como las ONG, las ONU, OMS, la OMC, etc.; entre los defensores de la ecología y el capital industrial contaminante y los Estados, también; y; entre las mayorías y las minorías. La solución teórica, para Beck, está en el cosmopolitanismo capitalista, que genera interdependencias auto-sostenidas en un juego *suma cero* que deben y pueden resolver los problemas del sistema mundial, donde opera el metajuego político; Al Efecto dice el autor:

> 'hay que sustituir la máxima de la política realista nacional (perseguir nacionalmente los interese nacionales) por la máxima de la política realista

[218] Cfr.: Beck, Ulrich, *Cosmopolitan…, Op. cit*., p. 3.
[219] Cfr.: Beck, Ulrich, *Poder y…, Op. cit*., p. 19ss. y Beck, Ulrich, *Cosmopolitan…, Op. cit*., p. 72ss.

> capitalista: << cuanto más realista sea nuestra política, más eficaz y nacional será>>. Sólo la política multicultural abre espacios para la acción unilateral'[220].

El *cosmopolitanismo*, que niega el choque de civilizaciones, acepta la circunstancia de tener que conciliar lealtades provincianas con el abanico de riquezas de todo tipo de la vida mundial, sin renunciar a la identidad originaria que siente propia, lo que pudiera convertirse en el factor común de la sociedad global, culturalmente heterogénea, que une la dignidad de los otros y la supervivencia de cada individuo. En este sentido, Beck hace un llamado casi desesperado cuando manifiesta que la realidad cosmopolita podría ser el factor de salvación de la humanidad para evitar caer en la barbarie, visto el fracaso de las doctrinas positivistas fundadas en la tradición institucional determinada por el Estado y la ciencia aplicada.

Al respecto, el investigador alemán señala como realidad esperanzadora algunos indicadores efectivos de la cosmopolitización que se debieran seguir profundizando[221], como por ejemplo: la importación y exportación de bienes culturales, la doble ciudadanía en el sentido de sustituir la clasificación legal de 'extranjero' que se otorga a los emigrantes y sus familias; la intensidad e influencia política con que algunos grupos étnicos y culturales actúan en los centros de poder v. g. partidos políticos, asambleas, sindicatos, administraciones, etc.; la aceptación y conveniencia de hablar diversas lenguajes; la movilidad de capitales, bienes y personas; las migraciones permanentes o estaciónales por trabajo o por expansión solaz; el fluir de las comunicaciones; las iniciativas y nivel de las actividades transnacionales; las noticias internacionales en tiempo real de lo que ocurre en materia de guerras, negocios y cultura; las crisis de la ecología y, una no menos importante: el desarrollo internacional de la criminalidad por motivos de droga, trata de armas de blanca y por razones políticas, como el terrorismo.

El *terrorismo* también es considerado por Beck un factor propio de la cosmopolitización metodológica que se opone a la misma mediante una anti-cosmopolitización que pretende el retorno a viejas formas de vida premoderna. El mismo es un producto de la globalización porque busca catástrofes locales con

---

[220] Cfr.: Beck, Ulrich, *Poder y…, Op. cit*., p. 18ss.
[221] Cfr.: Beck, Ulrich, *Cosmopolitan…*, *Op. cit*., p. 92ss.

alcance comunicacional global, que son ejecutadas con el apoyo de redes sociales multinacionales y tecnologías de punta en materia de comunicación transnacional[222].

Los actos de terror producto de la cosmopolitización, como los ejecutados por Al Qaeda en busca de una vida apegada a los fundamentos del islamismo,-en contraste con el terrorismo político de los Estados-nación desarrollado por el IRA y ETA que principalmente busca efectos en las jurisdicciones nacionales- despliega su estrategia basándose, entre otros, en: la naturaleza individual de sus ejecutores; el uso de las últimas tecnologías comunicacionales y armas baratas de fácil adquisición; estar organizados transnacionalmente como organizaciones autónomas, similares a los Ong's y a las franquicias comerciales, vinculadas ideológicamente o de manera coyuntural ante un enemigo común: la globalización encarnada en una potencia que la defienda, la mayoría de las veces en procura de sus intereses; los fines que persiguen de mostrar la vulnerabilidad de la sociedad global, más que de destruir el poder militar de los Estados; el poder que derivan de la violencia que desarrolla; los medios tecnológicos que se utilizan en los mismos, y; la forma de lucha de sus actores, que pretenden neutralizar la hegemonía exclusiva del poder coercitivo de los Estados, mediante una lucha asimétrica que se hace exitosa en los medios de comunicación y, sobre todo, en el terror que infunde en la población del mundo.

1.2.6.2. Cosmopolitanismo y patriotismo

Beck distingue globalización de *cosmopolitanismo*[223] en el sentido que la primara, dice, es mayormente (mal) entendida como *globalismo económico*, el cual tiene un sentido restingado y lineal vinculado al mercado neoliberal en tanto factor que regula la vida mundial, como sistema social, esto es, -*el globalismo económico*- el hecho de la desregulación de los mercados producida por el globalismo económico, junto con el libre tránsito y movilización de bienes, servicios y del resto de los factores de producción, capital y trabajo, a través de las fronteras y soberanías. Mientras el *cosmopolitanismo* trata de la interdependencia de los actores de la vida social, a todos los niveles, sean geográficos, de clase o de actividad. El mundo vive relaciones reales de interdependencia que son responsables de la intensificación de las

[222] *Íbíd.*, p. 112-113
[223] *Ibíd.*, p. 8-10

relaciones a través de la producción y el consumo, así como de los riesgos perversos derivados de la producción industrial y, también, de la propagación de los principios republicanos[224]; no obstante, estas relaciones, así concebidas, parecen carecer de un contenido ético racional, tradicional o profesional

En respuesta a las unidades de análisis divididas en Estado-nación creadas por la sociología, como ciencia social encargada de las sociedades estatales contenidas o encerradas por límites, que metodológicamente separa y ordena la vida nacional en subsistemas de tipo económico, político, social y cultural, la realidad requiere, reclama Beck, de una ciencia cuyo campo de estudio sea el *espacio social transnacional*, para que, entre otros, a nivel global muestre el aumento constante de la división del trabajo, la producción y la desigualdad, bajo el sistema capitalista. Esa mega-ciencia es propuesta por Beck como sustento de su enfoque de sociedad mundial en su *visión cosmopolita*, antes descrita de manera general, sin embargo, en el desarrollo del mismo, no se observan elementos metodológicos ni leyes de comportamiento humano, individual o social, diferentes de los propios por la sociología que se aplican la investigación de fenómenos sociales a nivel de comunidades, naciones, regiones o estamentos sociales.

1.2.6.3. El proceso de cosmopolitización

La *cosmopolitización* es concebida como un proceso multidimensional que de manera irreversible *cambia la historia* del mundo en todos los aspectos, (economía, arte, ciencia, moda, cultura y política, entre otros) y también la posición de los Estados en esos mundos[225]. La misma, que puede sintetizarse en la 'desaparición para siempre de la sociedad cerrada' comprende, tanto, el desarrollo de múltiples lealtades de carácter patriota-nacional y de naturaleza universal en el sentido de valores filosóficos, como, el incremento de diversas formas de vida transnacional expresadas, entre otros, en la emergencia de actores no políticos como las ONGs, el desarrollo de protestas contra el globalismo neoliberal y el apoyo a diversas tipos de globalización cosmopolita. Todo ello refleja los inicios de un *cosmopolitanismo institucionalizado* que se muestra, por ejemplo, en la forma particular de los movimientos cívicos

[224] *Ibíd.*, p. 9
[225] *Ibíd.*, p. 9, 73ss, 101ss, 109.

antiglobalización, en la Corte Internacional Penal, en la ONU y en los ejecutores de actos de terror como forma de hacer política, también.

El proceso de *cosmopolitización*, que refiere a la realidad práctica, está centrado en el hecho que desde hace tiempo realmente hemos estado viviendo en un mundo sin límites ni fronteras, en el que las *relaciones de interdependencia* son responsables del acelerado aumento de la producción y del consumo mundiales, así como de *los riesgos* manufacturados por las tecnologías que afectan nuestra vida diaria. La cosmopolitización es un proceso creciente de relaciones de interdependencia a largo plazo que, dice Beck, es irreversible y que, además, presenta la circunstancia de que por primera vez el hombre está consciente de su responsabilidad con la humanidad en cuanto a sus derechos y, sobre todo, respecto de los perjuicios reales que como boomerang genera la ciencia y la tecnología del industrialismo actual, como medio de liberación del hombre[226]. La *cosmopolitización*, supone la expansión de los principios republicanos de libertad, democracia y justicia.

La cosmopolitización presenta una lucha en la que la sociedad cosmopolita desconecta y destruye la idea de poder monopólico de parte del Estado-nación, como rector de la política nacional e internacional, de modo que la política de la sociología deviene históricamente falsa[227].

Beck en su enfoque cosmopolita plantea que la política nacional está siendo sustituida por una *metapolítica* o *políticas de políticas* en la que los actores exclusivos de la política nacional no existen como tales. En la *metapolítica*, los actores se consolidan a si mismos como agentes globales, de modo que el alcance de las repercusiones de su conducta, en términos de *superación del espacio por el tiempo*, es lo que determina su naturaleza global o no; el metajuego es el que convierte a los actores en tales[228]. Así, por ejemplo, los empresarios que piden protección de la producción nacional mediante políticas arancelarias se convierten sin intención en agentes de la globalización, aunque la combatan y se identifiquen como antiglobalizadores, pues su conducta si es aceptada por los gobiernos locales o nacionales, determina condicionamientos y efectos en las relaciones de producción y

[226] *Ibíd.* p. 71ss y Beck, Ulrich, *Risk ..*, *Op. cit*., p. 37ss.
[227] Cfr. Beck, Ulrich, *Cosmopolitan…*, *Op. cit.*, p. 99ss.
[228] Cfr.: Beck, Ulrich *Poder y…*, *Op. cit.*, p. 40ss.

de consumo, nacionales e internacionales. Por el contrario, si algún venezolano reclama la distribución preferente del gasto público corriente conforme el lugar donde se produce la riqueza de ese País, que depende fundamentalmente del petróleo, porque es nativo de una de las regiones productoras de crudo de Venezuela, como Monagas o Zulia, sólo actúa como agente de la política nacional, ya que el reparto del presupuesto nacional no afecta los términos de las relaciones económicas que requieran hacerse con el espacio transnacional.

La *metapolítica* tiene tres características, a saber: primero, significa una mega-lucha por el meta-poder de alcance trasnacional que procura cambiar las reglas de la política global; segundo, desconoce y rechaza el monopolio político de los Estados, que dejan de ser un dato o marco de la acción política y pasan a ser simples actores, al igual que otros *organismos* o actores de naturaleza no gubernamental o intergubernamental, y; tercero, una dialéctica de cosmopolitización/anti-cosmopolitización que es transversal a la distinción entre nacional e internacional, así como a la oposiciones de fuerzas internas de las *naciones* o *Estado-nación*[229].

La dialéctica cosmopolitización/anti-cosmopolitización muestra un cambio del orden social global que experimenta la transformación real *desde adentro* del espacio nacional, que ocurre frecuentemente contra la voluntad de los Estados y lejos de juicios generados en controversia pública o en decisiones democráticas[230]. Cambio este que toma como si fuera normal el hecho de mostrar y asumir los efectos colaterales derivados de la inmigración, las preferencias por el consumo, los gustos por la música o los riesgos globales, todos los cuales de manera imperceptible someten la vida y transforman los espacios sociales de los Estados en que ocurren esos hechos, así también del mundo.

La toma de conciencia de la destrucción del espacio nacional, así como la pérdida de la formas de vida que éste determina y contiene, estimula la lucha contra la cosmopolitización y sus supuestos peligros potenciales, cuya conducta es entendida

---

[229] En este caso, y en general en el presente estudio, siguiendo a Max Weber, se identifica la idea de *nación* con *Estado-nación*, porque según el economista alemán la misma privilegia el poder político, vale decir, el Estado como proyecto político común aglutinante definido por una comunidad, por encima de otros elementos del sentimiento nacional, como la solidaridad, la cultura, el idioma y la raza, entre otros. Cfr. Max Weber, *Economía y sociedad*., *Op. cit*., p. 324-327 y 679-682.

[230] Cfr.: Beck, Ulrich, *Cosmopolitan…*, *Op. cit.*, p 109-110.

desleal e ilegítima por los abogados del Estado, porque atenta contra su orden de vida interna y, también, porque las categorías del enfoque cosmopolita desestiman los conceptos de la vida nacional. Al respecto, los defensores del cosmopolitanismo argumentan que la comprensión del mismo se ventila en una lucha política de otra naturaleza, *la metapolítica*, que produce más cosmopolitización.

La anti-cosmopolitización en su dialéctica se presenta bajo dos enfoques, uno, en tanto teoría que tiene preferencia por lo político y la ideológica y, otro, más informativo, que se nutre de los efectos colaterales reales de ciertas prácticas habituales. Un caso de lo segundo se muestra, por ejemplo, cuando los diferentes sindicalistas de la Opel en toda Europa, que difícilmente se aceptarán a si mismos como anti-cosmopolitas, defienden las fuentes de empleo nacional contra los derechos de los empresarios 'antipatriotas' de la propietaria de Opel, la General Motors, que como consecuencia de la crisis económica, en su reestructuración mundial, tienen que eliminar y exportar puestos de trabajo de algunas de sus plantas europeas. Contrario a lo que pareciera, los efectos de las protestas de los trabajadores de Opel refuerzan el cosmopolitanismo de la General Motors, pues las manifestaciones de protesta en realidad son la defensa de un nacionalismo restringido a límites estatales de sus países particulares, que ni siquiera llega a un nacionalismo geográficamente extendido al 'pueblo europeo'[231]; En este caso, los principios de humanidad europea flaquean ante los intereses patriotas de algunas naciones europeas, porque inclusive, con elegancia, hasta los diferentes gobiernos afectados, especialmente Alemania, han promedio ayudas y facilidades para reducir que el impacto del cierre parcial de 'sus' plantas, en detrimento de la producción, el empleo, la generación de riqueza y pago de impuestos en fabricas ubicadas en otros países.

1.2.6.4. Nuevo cosmopolitanismo

En el espacio transfronterizo global, producto del capitalismo, concurren dos formas de sociedad que responden a dos enfoques de la política mundial enfrentados entre sí, los cuales ya describimos: Uno de ellos lo constituye el *sistema político post-internacional* al sistema de Estados nacionales, cuyo poder policéntrico no está

[231] Esta afirmación es una crítica de Beck a la idea de Habermas de que la política y la democracia tendrán vigencia post-nacional, sin regresión, en un horizonte geográfico ampliado que finalmente significa el 'pueblo europeo'. Cfr. Ulrich Beck, *Cosmopolitan …, Op. cit*., p. 100.

controlado por los Estados ni por la economía y, el otro, formado por actores y organizaciones transnacionales que en lo político, teóricamente, definen el orden social del mundo como procesos que se orientan a *un sistema mundial capitalista*[232] de movimientos sociales transfronterizos, esto es, una globalización 'desde abajo' justificada como capitalismo mundial legitimado por el trabajo social en la que las instituciones del subsistema económico tienen supremacía sobre el marco institucional. No obstante, ante el enfrentamiento real que ocurre en esta etapa de transición de la modernidad a la globalización, Ulrich Beck propone un *nuevo cosmopolitanismo* para resolver la separación irreconciliable que, dice él, existe entre la modernidad fundada en el *patriotismo* político del sistema de Estados de la modernidad y la sociedad individual mundial apolítica del globalismo económico. El *nuevo cosmopolitanismo* que sigue el metajuego político o 'la política de la políticas', dentro del marco del *sistema político post internacional al sistema de Estados* en que vivimos, valora los derechos humanos de todos por igual, nacionales y extranjeros, sobre las preferencias y los privilegios del *patriotismo* legitimado por los *derechos civiles* basados en la ciudadanía y en la pertenencia a un Estado[233].

La *visión cosmopolita* de la vida social sigue las ideas de individualismo, lo que permite distinguir el patriotismo de la cosmopolitización definida por el sociólogo alemán. Al efecto, Beck asume que la producción de la sociedad mundial está teóricamente mediada por dos de los aspectos que definen la naturaleza del trabajo social, a saber, la *relación laboral* y *la interacción comunicativa* simbólicamente definida por el lenguaje que difiere de la idea de acción comunicativa de Habermas.

Más adelante de manera reducida mostraremos la idea de *individualismo* de Ulrich Beck, (ver: apartado 1.2.6.7., p. 151) debido a que desde la segunda mitad del siglo XX buena parte de la teoría social tiende a interpretar la vida en sociedad desde ese enfoque y, porque la conducta ética y los actos de terror político, en última instancia, son producto de decisiones individuales de sus ejecutores, amparadas en un imaginario social o religioso, que revela al *individualismo* intervenido en cuanto a su autarquía.

---

[232] Los modelos en cuestión fueron descritos con mayor amplitud en las páginas. 89ss y 94ss
[233] Cfr. Ulrich Beck, *Poder y…, Op. cit*., p. 18ss. y Beck, Ulrich, *Cosmopolitan…, Op. cit*., p. 103ss.

1.2.6.5. La noción de patriotismo

El *patriotismo* se opone a la humanidad universal del hombre, afirma nuestro autor[234], argumentando que los neo-nacionalismos que identifican al individuo en la cultura, en la raza y en las sociedades nacionales, si bien no incluyen las ideas expansionistas de los fascismos y totalitarismos de la primera mitad del siglo XX, son unos *nacionalismos introvertidos* que de manera militante se defienden conscientemente de la '*invasión*' de culturas extranjeras que ponen en peligro las formas de vivir '*nativas*', mediante acciones no inocentes ni desarmadas, en el sentido que combaten con intolerancia agresiva la forma de vida cosmopolita, por ejemplo, en el Foro de San Pablo y en las manifestaciones violentas a las reuniones de los países ricos promotores de la globalización económica, cada vez que se reúnen.

En muchos casos el *patriotismo* confunde *cosmopolitización* con americanización del estilo de vida. Paradójicamente, el rechazo de la globalización produce globalización política. Ambos enfoques, *patriotismo* y *cosmopolitización* centran sus diferencias, entre otros, en sus respectivas ideas de comunidad, en el ejercicio político de la democracia, en sus enfoques de ciudadanía y de educación, todos los cuales son medios que coadyuvan en la constitución de las referidas formas de la vida social.

Desde el punto de vista académico, la oposición radical entre el patriotismo y cosmopolitanismo es un enfrentamiento entre los partidarios de los principios universales de los derechos humanos, la libertad, la equidad y de la justicia, la democracia, por un lado, y los defensores de los valores constituidos alrededor de los derechos civiles basados en lenguas, culturas, razas y éticas nacionales, por el otro.

Sin embargo, el citado enfrentamiento es más bien un contraste entre dos maneras de entender los valores de la democracia y de la libertad, en el sentido del alcance y contenido de las obligaciones morales y políticas de los individuos y de las sociedades a las que, sienten, pertenecen. Así, según un individuo *cosmopolita,* los derechos humanos están por encima de cualquier otra consideración, mientras que según los *patriotas*, se deben anteponer las obligaciones para con la *nación* sobre los compromisos con el resto de la humanidad. Esta humanidad 'foránea', por estar más

[234] Ulrich Beck, *Cosmopolitan…*, Op. cit., p. 2-6.

alejada, ve disminuida la intensidad de las obligaciones de solidaridad y de inclusión de la posición patriótica-nacional hacia ella, como si los compromisos se irradiaran desde la *nación*, en el centro, hacia anillos periféricos concéntricos formados por el resto de las naciones, cuya cercanía está determinada por la disposición de defender los derechos humanos[235].

El cosmopolitanismo extremo es criticado, por un lado, porque es imposible vivir como ciudadano del mundo, si falta una estructura política de poder hegemónico (mundial), que es la condición indispensable de la vida en sociedad, a pesar que siempre será parcial, y por el otro, si tampoco se imparte una educación encaminada a la capacitación ciudadana de los valores de libertad y de democracia global, que a todo evento, dicen los patriotas, sería ilusoria pues la acción ciudadana sólo se ejerce en la comunidad política a la que se pertenece. El fomento de democracias justas es fundamental para la justicia en el mundo, pero hacer lo que es justo no se puede reducir a la identificación o a la pertenencia a un grupo o a una cultura. La vida política democrática nacional, argumentan los patriotas, permite dar servicios a la humanidad, especialmente en cuanto a la justicia, incluyendo a los que viven allende nuestras fronteras. En efecto, las decisiones políticas principalmente se deciden en los Estados y en los organismos intergubernamentales, aunque en ellas participen la sociedad civil organizada y otros entes privados del espacio global.

Otra de las críticas que se hace al cosmopolitanismo está relacionada con la relevancia moral de los límites nacionales en cuanto a la seguridad de los principios de libertad y autonomía, muy estimados por los cosmopolitas, que en la cosmopolitización absoluta se traduce en el peligro cierto de que los ciudadanos de un país se convierten en vasallos de otras culturas, lenguas, historias y costumbres, que de no someterse permanecen como viandantes anónimos.

Por su parte, Charles Taylor afirma[236] que la democracia vive mientras los ciudadanos sientan la *república* a través de la participación política y, aclara, que el

---

[235] Este párrafo resume el conflicto entre diferentes autores respecto de la disputa ente *patriotismo* y *cosmopolitanismo*, tratada por diferentes autores como Charles Taylor, Amy Gutman, Michael Walzer y Martha Nussbaum, cuyas posiciones han sido tomadas en cuenta de breves ensayos originales de los nombrados autores y de otros más editados en Rosset/Donzelli (editores): *Cosmopolitas o patriotas*, tr. Guillermo Piro, México, Fondo de Cultura Económica, 1997. (1995).

[236] Cfr.: Taylor, Charles, *La democracia necesita…*, *Op. cit*., p. 57ss.

proyecto de vida republicano requiere de vínculos específicos con la cultura y con la historia que únicamente la educación patriota puede mantener y fortalecer en aras de preservar la vida democrática. De igual modo, Taylor aboga por un proyecto común de ciudadanos comprometidos en materia política con escogencias que en defensa de la democracia tengan efectos redistributivos, y en algo intenciones también redistributivas que disminuyan la brecha de desigualdad y el sentido de abandono de las minorías, porque las sociedades democráticas corren alto riesgo si son demasiado anti-igualitarias. Esto, con la finalidad de que la democracia se perfeccione como un proyecto común soportado en las libertades negativas de los Estados modernos, mediante la cohesión y el compromiso. Esas decisiones políticas necesitan de una fuerte voluntad recíproca de los conciudadanos.

Los Estados democráticos modernos y sus gobiernos requieren de una solidaridad más exigente que la que pueden dar sólo los patriotas, se requiere del concurso cosmopolita en el sentido de solidaridad con la humanidad en general, de modo que la necesaria *identificación* recíproca mantenga la democracia, porque conservarla viva es un desafío para la humanidad. El fomento de democracias justas es fundamental para la justicia en el mundo.

Por otro lado, los Estados modernos, democráticos o no, se han desvinculados de las estratificaciones y jerarquías tradicionales que les identificaban, económicas, culturales, sociales, étnicas, etc., las cuales demandan de una elevada movilidad de sus miembros que se verifica respecto de *identidades comunes*, como por ejemplo, la religión, la raza, el lenguaje, la justicia, la equidad, la distribución de la riqueza y de las oportunidades, la libertad, la protección de la naturaleza, etc. En muchos de los casos, dice Taylor, no se trata de las respuestas de la gente al llamado de identidad común fundada necesariamente en principios universales, sino determinar con cuál de entre varias de ellas los individuos lograrán la solidaridad y la fidelidad requerida; algunas de las identidades son amplias y se identifican como solidaridades cosmopolitas de derechos humanos, con lo que el enfrentamiento radical entre identidades patriotas y cosmopolitas no siempre ocurre; es por esto que Charles Taylor termina diciendo que no tenemos otra elección más que ser cosmopolitas y

patriotas, sin decir, al menos en el escaso material de su obra que tenemos a nuestro alcance, la manera cómo esto puede ser viable.

1.2.6.6. El modelo cosmopolita de Ulrich Beck

David Held, el primero que en los últimos años recuperó la vituperada idea de cosmopolitanismo, muestra el orden de la vida del mundo de modo diferente a como Immanuel Kant lo describió en *La Paz Perpetua*, en el sentido de que si bien los diferentes gobiernos puedan actuar con autonomía, no siempre tienen que ajustarse a los demás Estados, sino también a la estructura institucional que articula todos los niveles y formas de la vida social en el mundo, cuyas respectivas autoridades están legitimadas por el acatamiento de los valores y principios universales de los derechos humanos. Esa legitimidad, según David Held, requiere de consensos de los individuos y de los demás actores de la globalización, alcanzados a través de la democracia.

Con el mismo propósito de Held, en cuanto a distinguirse del modelo kantiano, Beck apela a Walter Benjamín, diciendo que para que el cosmopolitanismo pueda servir de base a una crítica realista de las circunstancias de la vida social vigente, hay que someterlo a la *crítica salvadora* de la *interacción social* que reconoce los valores de la multiplicidad reconocida que vive la sociedad mundial, la cual inunda el contexto social global en todos sus aspectos y niveles[237] (cosmopolitanismo desde abajo), esto es una ética, un *common sense cosmopolita,* así lo llama Beck, que engloba la mayor parte de la humanidad y que la conduce a procesos constantes de cambio. Walter Benjamín también desarrolla la noción de una *crítica concientizadora* de índole interna, privada, que apela a la moral.

Ulrich Beck, como se muestra en los siguientes párrafos, más que a la acción comunicativa de Habermas, otorga preferencia a la idea de interacción tomada del marxismo en tanto producción de *trabajo social* que permite al hombre construir el mundo, la cual sobre todo le hace humano al exteriorizar su vida en los objetos sensibles del mundo[238]. El *trabajo social* es una interacción simbólicamente mediada de normas y convenciones sociales, -en este caso, la producción de la vida

[237] Cfr. Beck, Ulrich, *Poder y…*, Op. cit., p. 18ss.
[238] Cfr. Marx, C. y Engels, F. *Categorías fundamentales I (1836-1944)*, Introducción y notas J. R. Núñez Tenorio, Caracas, edi. Rectorado UCV, 1991, *El hombre social y la conciencia social,* p. 531-533.

cosmopolita- que como dice Marx, se funda en la autoconciencia de la totalidad en lo singular, o hegelianamente, como conocimiento que exterioriza las determinaciones de la realidad como objeto creado: *El concepto hegeliano del yo como identidad de lo universal y de lo particular*, diferente a la apercepción a priori de Kant[239].

Separándose de la primera Escuela de Francfort, heredera de la ideología marxista a través de Lukacs, Adorno, Horkheimer y Marcuse, entre otros, Habermas trata de enmendar la idea de *práctica social o praxis* como expresión del *trabajo social*, originalmente concebida por Carlos Max a partir de Hegel, porque según el pensador frankfurtiano, el autor de la *Fenomenología del Espíritu* no considera debidamente como conocimiento la interacción simbólica de las reglas y tradiciones sociales del lenguaje[240]. Esto, a pesar de que los seguidores de la primera etapa de Francfort y en general de la crítica analítica hegeliana-marxista consideran la praxis o interacción como (auto)conciencia de acciones complementarias, o sea, la idea de conocerse en el otro.

De modo muy reduccionista, para Hegel, dice Habermas, la autoconciencia es algo devenido que contiene una triple identidad o forma de mediación entre el sujeto y el objeto, expresadas en: *el lenguaje*, conocimiento o conciencia de la representación que da nombres a las cosas; *el trabajo*, la conciencia tramposa, y; *la interacción*, la lucha por el conocimiento reconocido. Esas identidades, que se constituyen en la dialéctica de la interacción, han servido para desarrollar tres interpretaciones divergentes de la filosofía de Hegel del período de Jena. En tal sentido, Marx, Adorno y sus partidarios de la Escuela de Francfort se centran en el *trabajo social*[241] como encarnación de la unidad materialista del sujeto y el objeto, en un movimiento que asegura la *identificación* del individuo en el otro, vale decir, en la *autoconciencia* autónoma de las partes de la relación de dependencia y dominación amo-esclavo, simultánea y recíproca, lo que de manera general parece seguir Ulrich Beck en sus libros *¿Qué es la globalización?* y *Poder y contrapoder en la sociedad de riesgo*. Desde otro enfoque Ersnt Cassirer sigue la dialéctica de la representación

---

[239] Cfr. Jürgen Habermas, *Ciencia y*…, Op. cit., p. 20- 24; Marx, C. y Engels, F., *Op. cit.*, 225, *29 Los todos y las singularidades* p.291-292 y; Vásquez, Eduardo, *Los puntos…*, *Op. cit.*, *Contradicción,* p. 129.

[240] *Ibíd.*, p. 18ss.

[241] *Ibíd.*, p. 33ss.

simbólica para analizar la filosofía de Hegel, mientras que Theodor Litt acoge el modelo de trabajo social como lucha por el reconocimiento. Por su lado, Habermas considera otro enfoque del trabajo social al considerarlo una interacción diferente a las arriba señaladas: la acción comunicativa.

Habermas analiza los juicios de elección racional y los aparta de los juicios de adecuación a la técnica, de modo que el trabajo social, por una parte, despliega una *acción instrumental* racional dirigida por reglas de naturaleza técnica construidas sobre la experiencia, que permiten hacer pronósticos sobre la realidad y cuya plausibilidad resulta del contraste con la misma[242]. *Esto parece estar en línea con lógica de las consecuencias esperadas en la práctica de*l *metajuego político* descrito por Beck. La referida lógica se rige por la conducta dirigida a optimizar la acción tomada, pero cuya superioridad respecto de otras no está clara[243]. Y, por la otra, el trabajo social desarrolla una *acción estratégica* de conocimiento que aplica reglas de preferencia y máximas razonadas de decisión, vale decir, sistemas de valores, que sólo la realidad evidencia válidas o no; este enfoque de interacción se identifica con la lógica de las adecuaciones del metajuego, que trata de las conductas apropiadas a seguir por parte de los actores del metajuego político global ante las situaciones de la realidad.

No obstante, debemos señalar que para nuestro autor, el metajuego global es transversal a las lógicas arriba señaladas, porque el mismo responde a la *lógica de cambio de reglas* que considera a los Estados como actores y no como parámetros dados de la acción social. En la globalización, los Estados perdieron la capacidad hegemónica de establecer el contexto político de la interacción social, porque parte de su poder, de manera imperceptible y progresiva, pasó a manos de actores económico como, por ejemplo, la sociedad civil organizada, las empresas los organismos internacionales. Así los Estados dejaron de establecer y *aplicar* de manera omnímoda las reglas y el derecho nacional e internacional, dentro de sus ámbitos de competencia. Mientras que la mayoría de los actores no estatales de la globalización

---

[242] *Ibíd.* p. 68ss
[243] Beck, Ulrich, *Poder y…*, *Op. cit.*, p. 25ss

quieren *cambiar* las reglas. La transición que presenta la vida actual enfrenta la modernidad que *aplica* reglas a la segunda modernidad que lucha por *cambiarlas*.

Todo lo anterior indica que Beck comparte la idea de conducta estratégica utilitaria desarrollada, entre otros, por Jon Elster, que a su vez coincide con el enfoque de la acción apegada a la ética práctica de valores universales concebida por Richard M. Hare y Peter Singer, la cual veremos en el próximo capítulo de este estudio. En ese sentido, la globalización responde a un *realismo cosmopolita* que Beck recoge como *cosmopolitanismo*, vale decir, una meta-crítica de la vida social enfocada desde el análisis marxista que tiene en el trabajo social el fundamento de la identificación y del conocimiento de los individuos, quienes en interacción reciproca deben ajustar sus vidas a las instituciones globales todavía borrosas y en constitución. Asimismo, los individuos deben enfrentar los riesgos y consecuencias colaterales globales de la industrialización que caracteriza en estos momentos a la civilización occidental, en lo cultural, social, económico, ecológico y el empleo precario, también. Para el cosmopolitismo de Beck, el *individualismo* supera el sentido que le otorga la sociología metodológicamente dedicada la vida local y nacional

1.2.6.7. Del individualismo actual

El aparente fracaso del proyecto moderno se muestra en la tendencia secular a la *individualización* que ha propiciado la pérdida de conciencia en el sentido de falta de pertenencia a una colectividad nacional y familiar, como producto de la penetración cultural que muestra la desterritorialización y la pérdida de soberanías del Estado-nación, que se traduce en un sentido global, en una *visión cosmopolita* de falta de límites y fronteras[244]. El panorama de la modernidad que describe nuestro autor es un grave trastorno del capitalismo tradicional, que ahora no genera empleo, exporta puestos de trabajo, produce paro y evita pagar impuestos, lo que fractura la identidad capital-mercado que le consolida como alternativa histórica para resolver los problemas sociales a través de la democracia y del Estado asistencial, especialmente aquellos derivados de la desigualdad.

Conforme lo anterior, en caso de continuar con el nacionalismo metodológico, estaríamos en un mundo sin esperanza porque las sociedades nacionales, separadas y

[244] Beck, Ulrich, *Cosmopolitan*…, *Op. cit.,* p. 18ss

autónomas no tienen respuesta para las grandes cuestiones políticas del presente, ni tampoco del futuro, ya que las mismas dejaron de tener sujeto político y *lugar* nacional. Con esto, el individuo del nacionalismo metodológico deja de identificarse en otras culturas y sociedades, por estar todas ellas comprendidas en una sociedad mundial, heterogénea. De allí que el individualismo como idea de identificación radical en el otro, conforme la tradición de las instituciones modernas, es distinta a la del *individualismo* (des)*institucionalizado* (de las estructuras nacionales), que se desarrolla en la cosmopolitización, como Beck también interpreta la globalización.

Ulrich Beck, primero, estudió principalmente la globalización desde enfoques extensivos de sociedad de riesgo, principalmente, y de sociedad económica, política y social cosmopolita y, más tarde, desarrolló la idea de globalización de modo intensivo, en el sentido de explicar la misma como un proceso de desintegración de la identidad del individuo moderno expresada en un *individualismo des-institucionalizado* que determina una nueva identidad del sujeto constituida en la sociedad (globalizada), cuyas instituciones en crisis no tienen *la certeza* que en la modernidad primera tuvieron, por ejemplo, los sindicatos, la familia, el trabajo y la condición de género.

El sociólogo alemán entiende individualización no como la autarquía del liberalismo, sino como individualismo institucionalizado en el sentido que el proceso de modernización reflexiva transforma las funciones de las instituciones tradicionales, como consecuencia de la pérdida de certeza (de la rutinas) de las mismas, de modo que el hombre abandona una comunidad de instituciones necesarias hacia una sin afinidades afectivas que aten a los individuos en un colectivo[245]. El papel de instituciones modernas, como por ejemplo, las formas de la familia, las clases sociales, el matrimonio, el trabajo y el status de la mujer, ha ido deslizándose hacia otros preceptos de carácter individual, privado, relajando su función y destruyendo los fundamentos de la coexistencia social de la primera modernidad, de modo que el rol del individuo moderno ha entrado en crisis como consecuencia de que las normas y reglas de la tradición también lo están; mientras, las instituciones de

[245] Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim: *Individualization, institucionalizad inivididualism and its Social and Political Consecuences,* London, Sage, 2002, p. xxi-xxiii

la globalización todavía están por formarse, porque individualización significa la destrucción y reconstitución de la individualidad de la persona[246].

A través de la individualización institucionalizada surge la cultura de libremente hacerse su propia vida (own life culture), auto-organizándose en el sentido de que los individuos son los actores-directores de la creación directa de su destino y no meros participantes de las instituciones públicas, sindicatos, partidos y Ong's, en el momento de votar, esto es, vivir como ciudadano activo que interviene en las decisiones políticas de todas las esferas sociales, entre otras, la familia, clubes y partidos políticos.. No obstante esta cultura de vida activa, que está en formación propia, convive mutuamente con la cultura tradicional del sistema político de control del Estado, en una relación en que ambas compiten entre sí por el espacio político, que finalmente es una confrontación por la libertad en la que el Estado se hace más débil a medida que planifica y promueve la cultura basada en el individualismo institucionalizado, el cual busca hacer justicia reformando las desigualdades en el empleo, la pobreza, la condición de género y el rol en la familia, entre otros. Los ciudadanos ahora son más inteligentes y hacen sus propias decisiones de vida, lo que les hace vivir una vida riesgo y de falta de certezas sociales, laborales, educativas, políticas e industriales en la construcción de su propósito de ser un hombre libre hecho por si mismo, por lo que su compulsión de individualización y autoorganización perciben una ambivalencia ente seguridad y riesgo que, dicen Ulrich y Elisabeth Beck, puede producir desesperación[247], en una conclusión que parece extrema.

La individualización, en los términos de Beck, ha devenido en si misma la estructura social fundamental de la segunda modernidad, la cual Zygmunt Bauman entiende como un proceso de individualización de des-integración sin reintegración, que tiene diferentes etapas, sin un *thelos* o destino preestablecido, pero con una lógica errática de zigzag y vueltas de cambio[248] que consiste en la transformación de la identidad de un 'dado' (por la lógica de las estructuras modernas) en una 'tarea' de nacimiento y de destrucción continuos, esto es, de modernización reflexiva.

---

[246] 'Individualization means disembbedding without reembeding': *Ibíd*., Authors' Preface, p. xxii.
[247] *Ibíd.*, p. 43-49.
[248] *Ibíd., Forewords by Zygmunt Bauman*, p. xiv,

La individualización como fenómeno específico del cosmopolitanismo, y la sociedad de riesgo son las ideas de Beck que han tenido mayor difusión, aunque la última haya tenido menos connotación e influencia que la primera. La *individualización* de la globalización implica el debilitamiento del papel de los individuos en la constitución de las instituciones tradicionales, y de estas mismas tanto en la vida comunal, como en el fortalecimiento y formación del (nuevo) individuo *des*-institucionalizado. Ante la imposibilidad de seguir viviendo el estilo moderno de vida, sucede un proceso de 'des-rutinización de lo mundano' (*De-routinizatión of the mundane*) que refleja la pérdida de la tradición de la vida cotidiana moderna, expresada en la desintegración de la familia, la nación y otras formas de agrupación social como consecuencia de la disolución de los valores que les consolidaban en la modernidad, cuya cohesión han tratado de mantener los defensores de la misma mediante un '*salto morale*' de tres vías de legitimación, a saber, un consenso trascendental de integración en valores (tradicionales), la integración basada en intereses materiales como factores de cohesión social y, la conciencia nacional que no suple estabilidad a la consolidación social[249].

En la formación del individuo *des*-institucionalizado, además del trabajo y los derechos sociales en sus diferentes manifestaciones, intervienen las transformación de las tradiciones y de relaciones y factores de la vida como, por ejemplo, el trabajo, la familia, la condición de género de la mujer, la responsabilidad con los ancianos y los hijos, y la educación, los cuales dejaron de ser factores de un sistema autónomo auto-reproducible, porque existe un poder superior escondido en la globalización y sus principios de auto-organización, la modernización reflexiva, que transforma el sistema social moderno en uno determinado por el poder que ejercen los individuos colectivamente, el cual destruye y reconstituye, desestabiliza y re-estabiliza, de modo que los miembros que la componen dejan de ser *reflectivos*, pasando a ser reflexivos. *Reflectivo* implica que el individuo tiene certeza de conciencia o conocimiento incuestionable, lo que es característico de las personas de la primera modernidad, en el sentido de subsumir la dualidad de los objetos del conocimiento en el reino de los sujetos del mismo, es la modernidad cartesiana en términos del 'yo pienso luego

[249] *Ibíd.,* p- 6-18

existo' La distinción entre reflexivo y reflectivo fue establecida originalmente por Habermas[250].

Por su parte el individualismo de la segunda modernidad es *reflexivo* en el sentido que apartándose de la objetividad tiene una intencionalidad que entre otros aspectos Beck desarrolla considerando los peligros potenciales de la sociedad de riesgo. La no-linealidad del individualismo de la sociedad cosmopolita, a diferencia de las explicaciones de la modernidad de Parsons y Weber que, por ejemplo, considera una conciencia en términos de reflejo 'yo soy yo', que es inmediata, rápida en cuanto a la decisión de su respuesta, cosa que según Scott Lash olvida el sociólogo alemán[251].

En la modernidad primera las (normas y reglas de las) instituciones están dirigidas al individuo, mientras que en la globalización los individuos viven fuera de los papeles que les corresponde desempeñar conforme la tradición, lo cual se observa en los desequilibrios, desigualdades y vacíos institucionales de la globalización, en la que los individuos están desvinculados, desempeñando funciones externas a los roles que le determinan las instituciones tradicionales, porque el individuo ahora no encuentra la certeza de los sistemas lineales y normalizados de la modernidad, sino riesgos en sistemas des-regulados y no lineales. Esto hace que aumenten los riesgos sociales derivados de las desigualdades sociales.

El individuo hace vida en medio de instituciones que están muertas en vida, como por ejemplo, la clase social, la familia, el trabajo, la amistad, el vecindario, que dejaron de ser lo que eran en la modernidad como consecuencia de su inestabilidad: la familia ya no la constituyen abuelos madre, padre e hijos, hoy hay niños con más de cuatro abuelos y más de un padre o madre adicional a los biológicos, la amistad no se cultiva, el vecindario pierde la fortaleza de la solidaridad, el *trabajo* es precario y móvil y la estratificación de las clases sociales es borrosa, todo lo cual muestra una *individualización de desigualdad social*[252], en la que lo importante está siendo mal comprendido, olvidado, o desechado, incluyendo lo aprendido, como por ejemplo, la

[250] *Ibíd., Forewords by Scott Lash*, p. ix-x
[251] *Ibíd.*, p.. viii-ix
[252] Cfr.: Beck, Ulrich, *Risk…, Op. cit*., p. 92

sociedad de clases, la naturaleza de su sistema, la concentración del capital y la sociedad de masas, la alienación y las desviaciones ideológicas, etc.

La distribución de los riesgos de la globalización es una de las caras de la sociedad de riesgo, la otra es la falta de certeza de las instituciones modernas. Las certezas, como dijimos, determinaron la vida de la sociedad industrial principalmente sobre dos elementos determinantes: la familia y el trabajo[253], que producen *individualización*. Lo anterior es la *dualidad de la estructura* (ver: 1.2.2. y 1.2.4.1.1).

La instantaneidad de la vida social, que fundamenta la teoría social de Giddens, es una idea adherida por Beck desde la que desarrolla el fenómeno del individualismo institucionalizado como proceso radical de modernización reflexiva que va hacia una visión cosmopolita realista que se produce en el lugar global, fuera de las instituciones nacionales, de familia, status social y del trabajo, el cual ocasiona la ruptura de las certitudes de la época moderna y la aparición de una nueva era.

La idea de individualismo institucionalizado implica la transformación de la identidad, en el sentido que los individuos tienen derechos, responsabilidades y obligaciones solidarias hacia los demás, derivadas de las consecuencias de las tareas que todos ejecutan, con lo que muestran elevado compromiso de socialización; la individualización es una característica de las sociedades altamente diferenciadas que permite su integración y no las pone peligro El individualismo institucionalizado, por primera vez en la historia considera al individuo la unidad básica de reproducción social, siendo por tanto diferente d la concepción de individualismo neoliberal, subjetivo, autosuficiente y autárquico, de intereses particulares y sin obligaciones mutuas[254].

Asistimos a una transformación social desde dentro de la modernidad en la que la gente se *libera* de las formas sociales de la modernidad primera, tal como antes, de manera similar, sucedió con la Reforma por la que el pueblo quedó liberado de las reglas de la religión, transformándose en comunidad constreñida por instituciones civiles y sucesivamente con la primera revolución industrial desarrolló sus propias reglas y tradiciones de modo que el individualismo ilustrado se hizo rutinario, el cual

---

[253] *Ibíd.*. p. 87ss
[254] Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth, *Op. cit*., p. xxi

Hegel entendió, dice Scott Lash, como en cambio de los excesos de la Revolución Francesa a un individualismo institucionalizado de propiedad, familia burguesa, contratos y sociedad civil, que tuvo igual suerte con la transición a la sociedad de la comunicación y la información globales. Esos cambios se observan cuando las propuestas éticas buscan sustituir deberes por sentimientos o emociones como reforzadores de la conducta moralmente correcta o aceptable para una realidad que cotiza en alza los valores individualistas.

La modernización reflexiva, sigue Beck, disuelve los parámetros de la sociedad industrial capitalista: la cultura de clases sociales, el conocimiento, el género y el papel o función de la familia, que son *formas de conciencia colectiva* que sustentan y, en consecuencia, son referencias de las organizaciones políticas y de las instituciones de la sociedad industrial. Esa disolución es una mengua de las instituciones de la tradición que ocurre en medio de 'una oleada social de individualización'[255].

No obstante, las relaciones de desigualdad permanecen constantes porque, por un lado, el trabajo, debilitado para el trabajador, dejó de representar seguridad para el individuo como consecuencia de la pérdida del compromiso de clase. Respecto de esta afirmación, consideramos debe hacerse una reflexión profunda acerca de la educación para el trabajo que todavía imparten las instituciones educativas de los Estados modernos, en todas partes y a todos los niveles de instrucción, sin estimar que en la sociedad mundial actual sucede una revolución científica y tecnológica que de modo violento cambia los conocimientos, las cualidades y las destrezas necesarias para el desempeño de los trabajos, todo lo cual evidencia que los problemas de la actual educción para el empleo y del trabajo mismo son menores que el problema de la *educción para la empleabilidad*, como instrucción que desarrolle la capacidad de realizar un nuevo puesto de trabajo, impuesto por el cambio de las tecnologías en vigor. Esta nueva certeza en el trabajo afecta la identificación del individuo, que en la globalización tecnológica pasa a ser de cambio constante en el desempeño de la ocupación. La educción para la empleabilidad es un importante asunto de Estado y de estadistas, que los actuales políticos, tecnócratas y capitanes empresariales y sociales,

[255] Cfr.: Beck, Ulrich, *Risk*…, *Op. cit*., p. 87.

por no serlo, salvo excepciones, materialmente sólo se ocupan de la inmediatez de las crisis, por no decir de sólo mantener el poder público en sus manos.

Asimismo, sigue Beck, el estatus y la estratificación de clases perdieron su brillo y casi desaparecieron, por lo que el individuo debe referirse a sí mismo para escribir su vida laboral, mediante la planificación de su trabajo[256]. Por otro lado, la liberación femenina ha revolucionado la cultura y, especialmente la estructura familiar y las relaciones de trabajo.

La *individualización* trata de una '*societización*', vale decir, un cambio de las instituciones sociales y de la relación del individuo con la sociedad[257]. Ella es un proceso de alejamiento del individuo de las instituciones (determinaciones, constreñimientos y preceptos) nacionales, expresado en los cambios que ocurren en el trabajo y en la forma de la familia, los cuales se reflejan en la transformación de un *estilo de vida* que tiene libertades inestables, que se traduce en peligros potenciales para la sociedad y la política. Vivimos en una sociedad de grandes riesgos.

La *liberación* del individuo de las formas sociales de la modernidad primera debe ser entendido en su sentido tradicional de emancipación y, también, bajo dos enfoques derivados del proceso de globalización, a saber: uno, de *exclusión del status de clases,* que ahora tiene la cualidad de un compromiso social más amplio[258] que comprende el ámbito de la reproducción de la sociedad mediante el aumento cualitativo y cuantificativo de la educación, la judicialización de las relaciones laborales y cambios en la relaciones fundamentales de desigualdad real y de oportunidades, entre otros.

El mercado de trabajo es el motor de la individualización, activado mediante la escogencia determinada, entre otros, por[259]: la movilidad laboral en función del lugar y tipo de empleo, la familia, el vecindario y la amistad, la cultura regional y el paisaje contraría la movilidad individual requerida por el mercado laboral; la educación, mediante la que el individuo elige su destino laboral sustituye a la educación dirigida a la consolidación de las tradiciones, modos de pensamiento y estilos de vida, por

[256] *Ibíd.*, p. 89ss y 129
[257] *Ibíd.*, 89-90, 92 y 127ss
[258] *Ibíd.*, p. 129ss.
[259] *Ibíd.*, p. 92ss

formas cosmopolitas de pedagogía, de conocimiento y de lenguajes, porque en la segunda modernidad se estudia para el trabajo donde sea en el mundo y, para hablar más de dos idiomas, hoy cualquier joven 'educado' habla su lengua materna más inglés, al menos; por último, la competencia que revela la individualidad del trabajo de las personas y su logro. Factores todos que son interdependientes y se refuerzan entre si. El trabajo conduce a una individualización entre iguales, que fortalece a la misma y su progreso.

El otro enfoque que produce liberación refiere a la situación de la mujer debido a su rol actual, familiar y social, que fractura la estructura y organización de la familia moderna, especialmente como consecuencia de las nuevas funciones que cumple en la sociedad como trabajadora y mujer[260].

En los últimos tiempos la mujer se ha liberado de los preceptos tradicionales –estereotipos para la vida experimental- que le imponían su condición de género, entre otros, por la posibilidad que ahora tiene de escoger su estilo de vida, mediante: la disposición personal de considerar la maternidad como un asunto a resolver, en promedio, después de los treinta años; la reestructuración de las actividades del trabajo doméstico en función de la actividades laborales remuneradas y de la eventualidad de compartirlo con su pareja y miembros de la familia; la *intención* de ser madre porque se *desea* un hijo, que difiere de la idea de maternidad (tradicional) comprometida con el embarazo no interrumpido, ni el uso de anticonceptivos; la 'decisión' de sufrir una libertad perversa derivada del divorcio y de la vejez solitaria, como consecuencias negativas de la ruptura de la familia moderna, la alienación laboral, los patrones de consumo y la responsabilidad de la crianza y manutención de los hijos, ante una paternidad e inclusive una maternidad cada día más irresponsables, y; una escogencia de vida de importante ante una paternidad y una maternidad significación, que es buscar la igualdad de oportunidades a través del estudio y de las motivaciones de hacer 'carrera' profesional a través del trabajo.

Sin embargo, es el mercado laboral donde la individualización de la mujer se hace más patente, lo que se evidencia en: el desempleo femenino, mayor que el masculino; las remuneraciones y beneficios inferiores; las posibilidades de ascenso

[260] *Ibíd.*, p. 111ss 121-123

truncadas por la maternidad o su posibilidad, y; las limitaciones de capacidad de movilidad geográfica y de desarrollo profesional debido a compromisos de familia, etc., lo que hace que en la vida, la mujer se encuentre aislada y solitaria, en medio de sentimientos y realidades encontrados, entre su liberación y volver a los roles femeninos que prescribe la tradición.

La nueva sociedad, que es mundial, según Beck, ha producido un individualismo diferente que busca conseguir nuevas certezas, controles y predictibilidades, así como nuevas exigencias internas, para aquellos que carecemos de ellas, por ejemplo, en la individualización de la mujer que conquista una vida propia de igualdad laboral, política y de autonomía en cuanto a la sexualidad:, la familia que cada día es más multicultural y ahora materialmente compuesta por un padre o por una la pareja en la que uno de ellos no siempre es progenitor, e hijos hasta su independencia con la mayoría de edad, en la que la solidaridad se ha disuelto y los roles y responsabilidades familiares de la pareja, cuando existe, se igualan y, asimismo, donde la labor como auto-imagen y proyecto de vida tiene objetivos individuales en los que con mayor frecuencia se postergan los nacimientos de los hijos para el final de la capacidad biológica de parirlos, limitando el número deseado y procreado a los menos posibles [261].

La situación descrita es consecuencia la transformación acelerada que han sufrido las estructuras sociales tradicionales, el trabajo a partir de la Segunda Modernidad, la familia, el género, la religión, el Estado, las ONGs, los partidos políticos, y la democracia, las cuales han ido profundizado su crisis debido a su debilitamiento en un proceso de disolución de los constreñimientos (instituciones), lo que se refleja, por ejemplo, en el permanente peligro industrial, en el creciente nacionalismo patriota que enfrenta la globalización y, también, en la ineficacia controlar el terrorismo. Lo anterior muestra una tendencia a la individualización que pierde *conciencia colectiva*[262].

Conforme el enfoque del cosmopolitanismo metodológico de Beck, el *individualismo* que se está conformando en la globalización es diferente al

[261] Ulrich Beck y Gernsheim Elizabeth Beck, *Op. cit.*, p 55ss, 87ss, 102ss
[262] Beck, Ulrich, *Cosmopolitan ...*, *Op. cit.*, p. 25ss.

determinado por los constreñimientos (preceptos) de la tradición social nacional, de modo que el mismo corresponde a la posibilidad de escoger un nuevo estilo de vida de entre los varios que tiene el individuo, tanto, para construir la sociedad, en tanto su destino, como alternativa cierta que le permita cambiar el modo de vida preexistente, que ha existido desde siempre y en el que se ha forjado, al mismo tiempo que pueda crear su identidad y realizarse como proyecto futuro.

La globalización aleja la aspiración del individuo de escribir su biografía partiendo de las certezas y los constreñimientos tradicionales, porque el mismo se está apartando del control externo de reglas y principios generales que son expresión de la estructura del ámbito nacional[263]. La liberación humana es ahora tanto un asunto de toma de decisiones, como de la responsabilidad consciente de asumir valores universales en las tareas que correspondan a cada individuo, pero dentro del *realismo cosmopolita* en que vivimos, en el que la responsabilidad reclama especial atención a los perjuicios materiales causados por el hombre a si mismo, a la sociedad y a la naturaleza[264].

La falta de certezas en materia de trabajo, trabajo amistad, familia, status social, etc., que guíen las acciones del hombre ha desatado unas consecuencias perversas que la nueva sociedad cosmopolita trata de remediar mediante conductas individuales apegadas a la ética práctica; Entre las faltas de certeza se tienen, según el caso, por ejemplo, la naturaleza de la relación laboral, el desconocimiento del patrono, la finalidad última de la labor, la estructura y composición de la familia que dejó de serla tradicional de una pareja heterosexual con hijos y los abuelos, la género y status civil de las parejas, y la inseguridad por falta de comunicación personal directa en las relaciones de familia y amistad. Las concepciones de las categorías *visión cosmopolita* y *sociedad de riesgo*, están vinculadas a la idea de un individualismo que hace énfasis en la identificación en la *otredad de los otros*[265], en tanto *diferenciación inclusiva*[266] de "no sólo sino también", "lo de adentro y lo de afuera", lo nacional y lo universal, *ambos/y*, como capacidad del individuo de elegir entre lo patriota-nacional

[263] Beck, Ulrich, *Risk…*, *Op. cit*., p. 127.
[264] *Ibíd.,* p. 78.
[265] Ulrich Beck, *Poder y…*, *Op. cit*., p. 15.
[266] Ulrich Beck, *Cosmopolitan...*, *Op. cit*., p. 5-7.

y lo múltiple que le ofrece el espacio transnacional con vistas al logro de su liberación. El individuo y la sociedad cosmopolita en teoría no juegan la lógica nacional.

1.2.6.8. El *common sense* cosmopolita

El párrafo precedente hace oportuno recordar la idea de *alteridad* de la Teoría de Modernidad Reflexiva[267], como un saber que implica el conocimiento percibido y reflexivo de la realidad del mundo desde la 'otredad de los Otros', esto es, el redescubrimiento y reconocimiento radical del otro, lo que refleja una ética que Beck llama *common sense cosmopolitano,* la cual procura, por ejemplo, la paz y la seguridad, la preservación de la naturaleza, mantener las vivencias étnicas, nacionales y religiosas. Esa ética excluye, entre otros, las diferencias en función del género, raza y sexualidad, así como de toda forma de violencia, incluido los actos de terror.

El *common sense cosmopolita* es la capacidad y la actitud de entender el mundo con los ojos de los otros. Es un saber que permite percibir y reflexionar acerca de la multiplicidad de los otros, con los que establecemos una empatía cosmopolita[268], en el sentido de reconocer y vivificar las tradiciones de otras regiones, culturas, etnias, y religiones, de modo que nos identificamos en una lógica de inclusión, de *ambos/y*, en lugar de la lógica disyuntiva de identificación en lo nacional *esto/o.*

Beck ilustra su idea con un ejemplo relacionado con las comunidades turca y alemana de Berlín, las cuales debido al industrialismo, las vivencias y las comunicaciones que despliegan entre si, han construido lazos, lealtades e identidades que sobrepasan los límites y fronteras culturales nacionales de cada una de ellas. Bajo la mirada del nacionalismo metodológico de cada uno de los orígenes, los individuos y los dos grupos son estudiados en el respectivo marco nacional de referencia, desnudos de su carácter de inclusión compartida *ambos/y,* lo que les hace aparecer viviendo entre diferencias culturales, sin raíces, desintegrados y nacionalmente desarraigados, por lo que son vistos como elementos nocivos al proceso de integración nacional y al patriotismo nacional. No obstante, la realidad es que el roce

---

[267] Giddens, siguiendo a G. H. Mead explica la alteridad diciendo que, es preciso que yo sepa que soy un 'yo' cuando 'te' hablo, pero que 'tú' eres un yo cuando 'me' hablas, y que yo soy un 'tú' cuando tu me hablas. Ver:: Anthony Giddens, *La constitución…*,. *Op cit.*, p. 78-79.

[268] Cfr. Beck, Ulrich, *Cosmopolitan…*, Op. cit., p. 5ss.

entre los miembros de esas culturas entre sí y de ellos con los alemanes ha producido manifestaciones de violencia y de rechazo que se ha incrementado con la crisis económica y el desempleo; cosa que se repite con otras comunidades en París y Londres.

1.2.6.9. El realismo cosmopolita

Beck, dentro de una *visión cosmopolita* que interpreta la vida de la sociedad mundial a través de reglas de inclusión compartida *ambos/y*, concibe la idea de cosmopolitanismo describiéndolo como un *realismo cosmopolita* que debe olvidarse de lo diferente como alternativa excluyente *esto/o* que sirve al individuo para identificarse y hacer posible la política, la sociedad y la democracia tradicionales a nivel del sistema de Estados nacionales. En cambio, la *visión cosmopolita* de diferenciación incluyente (*ambos/y*) permite al individuo intervenir en la "política de las políticas"[269], la *metapolítica* de globalización, la cual paradójicamente es una respuesta a la crisis de las estructuras y de los constreñimientos de la modernidad, así como a la sociedad de riesgo expresada en la carrera armamentista y en los efectos dañinos del desarrollo industrial, entre otros. El individuo integra la mirada nacional y la internacional de modo que determina y comprende múltiples realidades interdependientes entre si, de lo nacional y de lo global, rompiendo el exclusivo mundo patriota, aislado, e incorporando en su interior la mirada del mundo desde los otros, como identificación.

Existe un cambio en el paradigma que supera la soberanía nacional e internacional del sistema de Estados, de modo que los actores políticos, sociales y económicos del cosmopolitanismo intervienen en los países extranjeros en nombre de la justicia y de los derechos humanos, como justificación. Los fines últimos que persiguen las intervenciones en otras naciones hace que Beck clasifique al cosmopolitanismo de autentico e inauténtico, cuya distinción es con frecuencia borrosa[270].

El cosmopolitanismo *inauténtico* o simbólico es un discurso instrumentalizado con fines hegemónicos de parte de una potencia nacional-patriota que, por ejemplo,

---

[269] *Ibíd.*, p., p. 2ss.
[270] Cfr. Beck, Ulrich, *Poder y…*, *Op. cit.*, p. 44ss

tiene antecedentes en el cosmopolitanismo socialista de Stalin, así como en infinidad de 'guerras justas' y en el orgullo y la grandeza de la nación alemana, que según Johann Gottlieb Fitchte, es la creadora de la ciencia y de la lengua que identifica a la misma y que él justifica como objetivo de la ampliación de la humanidad, a través de la historia. Este tipo de cosmopolitanismo, dice Beck, amalgama valores éticos trascendentales como los que expresa por ejemplo Kant en *La paz perpetua,* con las pretensiones de grandes potencias militares y, también, con una retórica que se convierte en fuente de legitimación de su intervención en otras naciones. Estados Unidos está dispensado porque, para nuestro autor, supuestamente su poder desparrama democracia y libertad en el mundo. Mientras, el cosmopolitanismo *auténtico* requiere ante todo que todos reconozcan y perciban su existencia como condición necesaria indispensable para poder imponerse como sistema social. En ese sentido, la cosmopolitización sólo puede producirse si *se supone real*, esto es, como orden de vida vigente con sus respectivas reglas e instituciones reconocidas a nivel mundial, aunque sigan existiendo formas de organización social caducas, modernas y religiosas.

El cosmopolitanismo parece irreal porque discurre fuera de las viejas categorías y lenguaje de la sociología que de manera efectiva y sigilosa sigue al orden nacional estatal, por lo que algunos patriotas lo califican de ilegal y desleal. De allí que el cosmopolitanismo se haya hecho una re-educación compulsiva de apertura hacia un mundo sin fronteras, sujeta a la calificación de correcta o incorrecta que haga la racionalidad moderna que le adversa[271], v.g. gente de todo el mundo, inclusive de los países más industrializados, critica las posiciones nacionalistas de los gobiernos de esos países, en particular de China y de Estados Unidos, por suscribir con reservas en el año 2009 el Acuerdo de Copenhague, que contempla penalidades económicas que buscan disminuir las emisiones de gases que producen el efecto invernadero; los nombrados países producen hoy el 40% del total de las emisiones contaminantes de la atmósfera, sin embargo, sólo suscribieron un acuerdo político de intenciones generales, mientras Japón y la Comunidad Europea se comprometieron a llegar en el

[271] Beck, Ulrich, *Cosmopolitan…*, *Op. ,cit.,* p. 102ss.

2020 a niveles de emisión de entre un 20% y un 25% menores a las que produjeron en los años 1990.

Además de la cosmopolitización (globalización) producida a nivel gerencial, como consecuencia del las necesidades del intercambio económico, del flujo legal e ilegal para cubrir necesidades de trabajadores con baja habilidades laborales, que ha tenido que ser tolerada por conveniencia económica, producen en la gente una cosmopolitización integral, que de forma funcional, invisible e involuntaria se evidencia como respuesta al nacionalismo patriota de la anti-cosmopolitización.

1.2.6.10. De la legalidad y legitimidad de los derechos humanos y civiles

El enfrentamiento *metapolítico* producido por el cosmopolitanismo, para Beck, queda ubicado en un espacio borroso de *legalidad ilegítima* o de *legitimidad ilegal*[272]. El primer caso, la *legalidad ilegítima*, incluye las acciones (patriotas) en defensa de los derechos civiles dentro del marco legal del orden nacional-estatal, aunque contraríen los derechos humanos, como por ejemplo, la prohibición de minaretes en Suiza, recientemente aprobada en referéndum; la construcción del 'muro palestino' y de viviendas para los judíos en las tierras ilegalmente anexadas, así como la limitación de movimiento y de bienes palestinos; la respuesta del 'muro de Tijuana' y la negativa del gobierno norteamericano de otorgar residencia a los trabajadores extranjeros ilegales en ese país, mexicanos en su mayoría, y la oposición a que sus mujeres e hijos entren legalmente a reunirse en familia porque significarían una inmensa carga para los sistemas de seguridad social y de educación de Estados Unidos, ya en graves dificultades financieras. Esta situación, según un reportaje de la TV suiza transmitido por Euronews en español, en octubre de 2009, se repite en una localidad de China, cuyo gobierno ortodoxo, maoísta-marxista-leninista, niega educación y salud a los hijos y familiares de los dos millones de trabajadores chinos no locales que directamente utiliza o terceriza, con salarios y beneficios laborales inferiores a los pagados a sus ciudadanos-trabajadores.

O, viceversa, la *legitimidad ilegal*, cuando la conducta (cosmopolita) se ajuste a los derechos humanos y sea calificada de ilegal por los defensores del sistema de Estados modernos, como en el caso de los que manifiestan en contra de la explotación

[272] Beck, Ulrich, *Poder y.…*, *Op. cit*., p. 102.

y depredación de la naturaleza representada emblemáticamente en el uso de combustibles fósiles en plantas termoeléctricas y en la combustión auto-motriz, que contamina la atmósfera, violando el derecho humano a la salud. La cosmopolitización legitima transnacionalmente, por promover los derechos humanos para todos los pueblos, mientras que la legalidad nacional es internacional, por sus efectos.

Una cuestión importante del *metajuego político* es la legitimidad de quien o qué es lo que decide los *cambios* de reglas del mismo[273]. A lo segundo, responde Beck, diciendo que la metapolítica es un juego que por su esencia lo que decide es la acción política con fundamento en *los derechos humanos.* Y respecto de lo primero, de quién decide la política, señala que la 'política de políticas' o *metapolítica* tiene fuentes autónomas de legitimación de modo que las nuevas reglas (cosmopolitas) y las fuentes mismas del cosmopolitanismo se legitiman en los derechos humanos y en el poder que ejerzan estos derechos sobre las reglas de la política nacional. Esto, en realidad es una teoría de autolegitimación moral, económica y de poder coercitivo que valida un orden cosmopolita que teóricamente procura un espacio global de paz, justicia y diálogo; Régimen cosmopolita ese que llega al extremo de validar los actos militares en nombre del 'humanismo militar', porque el mismo está vacío de poder represivo debido a que está por definirse y constituirse el contrapoder transnacional proveniente de la sociedad civil y de los Estados, como actores de la globalización[274]. La acción amparada en el 'humanismo militar' es un oximoron de difícil significado ético, porque en la guerra se violan los derechos humanos en nombre de esos mismos derechos, la justificación ética de la violencia militar sólo es posible de determinar *a posteriori*, cosa que generalmente hacen los ganadores. La invasión a Serbia fue éticamente correcta porque puso fin a una limpieza étnica, no así las intervenciones 'legales' de la ONU, encabezadas por Estados Unidos, en Irak y Afganistán que tienen objetivos económicos y geopolíticos y un final y consecuencias por escribirse.

El metajuego político mundial cambia el modelo de soberanía nacional porque está despojado de las tradiciones y valoraciones de carácter nacional y porque rechaza el orden mundial regulado por el sistema de Estados y sus organismos

[273] *Ibíd.*, p. 42ss.
[274] *Ibíd.*, p. p. 41.

internacionales. En consecuencia, niega la legitimidad de las instituciones y de las reglas de la modernidad que se sustentan en la sumisión y reconocimiento de los individuos a la soberanía del Estado, como fuente única insuperable del poder nacional que en teoría se constituye en la democracia a través de los derechos civiles.

La legitimidad del poder cosmopolita, a diferencia, descansa en los derechos humanos. Ulrich Beck muestra como ejemplo de metapolítica, la legitimación (cosmopolita) de la invasión a Serbia, así como los castigos a los criminales violadores de los derechos del pueblo bosnio-herzegovino en 1993 y del Kosovar en 1996. Según esto, la presión de la opinión pública europea canalizada por las ONGs y algunos Estados produjo una acción del poder militar de la OTAN que fue legitimada por la comunidad mundial y legalizada por la ONU, sobre la legalidad y legitimidad nacional estatal de Serbia[275]. Dos lecturas de este hecho son a) que se requería del poder decisivo de la aviación de Estados Unidos para resolver un problema europeo de *derechos humanos*, ante la incapacidad militar de la Unión Europea y de sus Estados miembros, y, b) la intervención de la ONU en Serbia fue para resolver un problema de derechos civiles en ese país, donde no respetaban los principios democráticos como el derecho de las minorías, basado en la tolerancia, visto el vacío de poder nacional debido a la fractura del poder de la antigua Yugoslavia. La intervención de la OTAN en Kosovo la hizo la OTAN por motivos políticos, con armas mediáticos más que militares, para separar de facto a Kosovo de Serbia.

En el espacio borroso de legalidad y legitimidad, donde los actores desarrollan conductas que muchas veces son híbridas, el poder está distribuido de manera particular, hecho que se observa en el inigualable poder moral que los promotores del cosmopolitanismo, pero que en la realidad es precario a la hora de hacerse efectivo, aunque procure la riqueza común y el bienestar de la humanidad. Los grupos cosmopolitas se conducen como poseedores del monopolio de la legitimidad y

[275] Desde el enfoque del sistema de Estados, la interpretación sería: la presión de la opinión pública europea, canalizada por las ONGs y algunos Estados del viejo continente produjo una acción militar en defensa de los derechos humanos en Serbia, que fue decidida por órganos internacionales del sistema de Estados, ante la incapacidad política de la Unión Europea que materialmente suplicó a Estados Unidos su intervención, la cual hizo a través de la OTAN, con el apoyo de la ONU y de la comunidad internacional; la comunidad mundial *a posteriori* ratificó la legitimidad de la acción diciendo que defendía los derechos humanos de una minoría.

pretenden imponer derechos humanos sobre derechos civiles producto de la deliberación democrática, no obstante carecer de mandato alguno otorgado legítimamente por la comunidad mundial y, en ciertos casos, ni siquiera otorgados por sociedad nacional alguna.

Con frecuencia cada vez mayor, los grupos defensores del cosmopolitanismo operan de un modo antidemocrático, no sólo en lo interno de sus organizaciones, sino respecto de los derechos de los terceros, lo que ha hecho que su desempeño en muchos casos sea visto con escepticismo o desconfianza, como interesado y, también, abusivo de su supuesta debilidad de poder material, -que no lo es en materia comunicacional- en busca de la notoriedad personal de algunos de sus miembros y mentores, todo lo cual debilita la lucha por reivindicaciones justas para la humanidad, como al parecer sucede con Julian Assange de Wikileacks, que ha perdido la confianza de algunos de sus muchos seguidores y financistas, según informan los gobiernos y corporaciones que ha denunciado.

La situación de legitimidad se agrava con los orígenes del financiamiento de algunos defensores del cosmopolitanismo, como cuando los mismos ignoran o toleran violaciones flagrantes y graves de los derechos humanos en naciones extranjeras y en la propia, como ocurrió, por ejemplo, con las Ong's estadounidenses que promovieron la prohibición de la orimulsión venezolana, supuestamente en protección del medioambiente, porque interesaba a la industria del carbón y del petróleo que las financiaba, o como también sucedió con las organizaciones civiles que hace años protestaban por el uso de combustibles contaminantes ricos en azufre, logrando del Congreso de Estados Unidos regulaciones legales que hizo a Venezuela cambiar los patrones de refinación, que adquirió de transnacionales de Norteamérica, en beneficio de estas, las cuales fondearon con recursos a Ong's. Las petroleras estadounidenses nunca hicieron los cambios de ley porque el llamado Lobby petrolero logró posponer indefinidamente la entrada en vigencia la normativa, porque luego de la rápida modernización de PDVSA, sólo la obsoleta industria norteamericana excedía los límites de contaminación exigidos por el Congreso, contaminado a ese país y al mundo.

Muchos defensores cosmopolitas son promotores, sin poder material ni legal, con una visión de sociedad global que se realiza en los derechos humanos soberanos, por encima de los principios democráticos de las naciones, por lo que intervienen todas las formas de vida de todas las naciones, violando de modo evidente y con frecuencia el derecho internacional. No obstante, algunos de los mismos esgrimen un poder legitimado en la información confiable de las denuncias que hacen y, también, en la disposición de preservar la vida libre de los peligros físicos y éticos que producen sus enemigos: el capital tecnificado y los Estados. La precariedad de su poder se evidencia del hecho que su efectividad depende de las respuestas y sugerencias que voluntariamente acojan el sistema de Estados y las corporaciones económicas a los que reclaman; La publicidad es su arma efectiva. La situación descrita refleja un cosmopolitanismo desde abajo, similar al que producen el movimiento migratorio trasnacional[276], los 'occuppy' y los 'indignados'.

1.2.7. La sociedad de riesgo.

En las condiciones de vida actual expresadas en los efectos perversos de una falta creciente de certezas, entre otras, en cuanto a la familia, el trabajo, la amistad y el status social, el *individualismo* cuando percibe los riesgos reales o potenciales de la vida social y reflexiona acerca del origen de las consecuencias de ellos, es una Contramodernidad, al igual que también lo es el *cosmopolitanismo*, en el que el mismo –el individualismo- se desarrolla como *diferenciación inclusiva*, que es compartida entre todos los seres humanos resumen Scott Lash y Brian Wynne en la introducción de *Risk Society* [277]. Ambos, son enfoques diferentes de una misma forma de vida social, la de la globalización contemporánea que tiene dos caras: la sociedad de riesgo y la sociedad cosmopolita global. antes descrita

A diferencia de las explicaciones de la modernización basadas en relaciones comunicativas (Habermas), en el desarrollo de los medios y de las relaciones de producción (Marx) y en diferencias estructurales e integración funcional (Parsons), Ulrich Beck describe la vida social de la actualidad acudiendo a dos vías; una, apoyada en la individualización institucionalizada, que explica la sociedad del mundo

[276] Cfr. Beck, Ulrich, *Cosmopolitan…*, Op. cit., p. 105-107
[277] Beck, Ulrich, *Risk…, Op. cit*, *Introduction* by Lash Scott and Wynne Brian, p 2-3.

como un proceso de transformación de las estructuras de la sociedad industrial moderna en otras instituciones que están por construirse**.** La otra de ellas, conoce de las consecuencias negativas la manufactura basada en el desarrollo de la ciencia y de la tecnología industrial, representadas en los riesgos y peligros ilimitados en el tiempo y el espacio que traspasan los ámbitos fronterizos de los Estados-nación, afectando la vida del presente y de las próximas generaciones.

En su análisis de la realidad social de la actualidad, Beck distingue tres formas o etapas de organización social mundial, a saber, la modernidad aún predominante, la futura que idealiza en la visón cosmopolita todavía está tomando forma y que con frecuencia se identifica con palabras como *post*, *tardío* y *trans* para distinguirla del pasado moderno, y, el período de transición en que vivimos, que observa la transformación estructural del orden social del mundo.

Así como en el siglo XIX la modernización (primera) dio al traste con la estructura feudal y produjo la sociedad industrial, la misma ahora está disolviendo el orden de vida industrial, de modo que una nueva modernidad está naciendo, que Beck supone cosmopolita[278]. En ese sentido, se debe distinguir la sociedad de clases propia de la modernidad industrial, que produce y distribuye riqueza, de la sociedad de riesgo del último medio siglo que toma conciencia de los daños colaterales derivados de los procesos de fabricación que los distribuye en todo el mundo[279].

La modernidad industrial maneja beneficios, ingresos y educación y otros bienes de consumo cuya existencia es percibida y bien recibida por los individuos, porque la riqueza se maneje bajo *una lógica de adquisición*. Por su parte, la *sociedad de riesgo*, cuya lógica es distribuir abundancia indeseable, requiere determinar objetivamente mediante la ciencia los perjuicios a la salud y a la naturaleza, en su mayoría imperceptibles a los sentidos; su *lógica es la disposición y la escapatoria*[280].

La sociedad de riesgo está estructurada a través de la individualización, mientras que la sociedad industrial de la modernidad obedece a la división y estratificación de las clases sociales. El proceso de *modernización reflexiva*, dicen Scott Lash y Brian Wynne, muestra tanto el cambio de las estructuras, como el de las

[278] Cfr. *Ibídem.,* y Beck, Ulrich, *Risk…, Op. cit*,, p. 10ss.
[279] *Ibíd*., p. 19ss.
[280] *Ibíd*., 20-50

relaciones entre los actores y las estructuras, de modo que cuando el proceso de cambio alcanza cierto nivel los actores tienden a devenir más individualizados, vale decir, la modernización reflexiva facilita que los actores sociales sean cada vez más libres de las estructuras sociales, porque los individuos despliegan una conducta menos constreñidas por las estructuras tradicionales de la modernidad primera, como familia, condición de género, trabajo, educación, etc., produciendo de manera progresiva el descubrimiento de un mundo de individualismos, libre elección, y democracia liberal basados en una racionalidad 'iluminada' de auto-interés, como resultado de la transformación histórica de la tradición del *ancient regime* a la segunda modernidad[281].

La *teoría de la sociedad de riesgo* propone una modernización radicalizada como solución a los efectos perversos que no fueron considerados en la modernidad primera, en el sentido de una *racionalización* r*eflexiva* y *percibida* que permite a la sociedad enfrentar y hasta superar los riesgos y peligros de una civilización culturalmente impuesta por la ciencia y la tecnología como paradigma.

La sociedad industrial nunca trató debidamente las consecuencias dañinas de la producción industrial para la humanidad y la naturaleza, ya fuere por desconocimiento, darle poca importancia o, por ocultamiento interesado de las mismas de parte de sus productores, de lo cual es representativo la negación engañosa de los efectos del tabaco para la salud parte de las empresas tabacaleras. Eran tiempos en que salvo excepciones, la gente de todos los niveles, incluida la comunidad científica con especulaciones ideales, imprecisas y abstractas, apreciaba que la vida industrial moderna transcurría sin efectos colaterales perjudiciales que lamentar al hombre y a la naturaleza.

1.2.7.1. Noción de riesgo

El *riesgo*, en general, es entendido como la probabilidad de perjuicio físico derivado de procesos tecnológicos que pueden estar específicamente determinados o no, y que es percibido racionalmente por los individuos y la sociedad[282]. El *riesgo* social es todo peligro colateral, conocido o latente, que atente contra la vida del

[281] Ulrich Beck, *Risk…, Op. cit*, *Introduction* by Brian Lash Scott y Wynne, p. 2ss,
[282] Beck, Ulrich, *Risk …, Op. cit*., p 20ss, y 9ss y Scott Lash y Brian Wynne, *Op. cit*., p. 4ss.

hombre y de la naturaleza, también, cuya percepción de peligro, por parte de algún sector de la colectividad mundial o de comunidad científica, es confirmada racionalmente por la ciencia; De este modo los riesgos quedan reconocidos como tales y negativamente legitimados, en el sentido que *uno ni los vio, ni desea sus consecuencias*[283].

El riesgo latente, más a que las consecuencias destructivas ya ocurridas, principalmente supone dar atención a los elementos potenciales de peligro que desde ahora debemos prevenir, porque muy probablemente se desencadenen en el futuro[284]. La conciencia del riesgo está en la preservación del género humano en el tiempo por venir, así como en la defensa de la calidad de vida del hombre y en la protección del medioambiente, lo que determina que las acciones del presente deberían procurar el alivio las amenazas latentes del futuro, esto es, el *principio de responsabilidad* de Hans Jonas, que toma el medio ambiente como un criterio ético de relación social sustentable, formulado como imperativo categórico kantiano que manda preservar la esencia de la existencia de la vida humana auténtica en la naturaleza, lo que implica conservar la misma[285]. Ejemplo de buen manejo de ese tipo de riesgo son las emisiones de gases fluoro-carbonados que destruyen la capa de ozono de la atmósfera, hoy casi recuperada porque la producción de los mismos fue prohibida en todo el mundo hace más de quince años.

Los daños colaterales son calificados como riesgos, cuando son plenamente reconocidos y percibidos como tales, por tanto, el riesgo es una sensación sujeta a confirmación técnico-científica, cuya intensidad está determinada por la capacidad de control que en un momento dado especialmente muestre la ciencia aplicada en la industria y, asimismo, por la importancia que racionalmente le otorgue el común como consecuencia de su experiencia. Es de notar que esta idea excluye a los actos de terror político-religioso como riesgo, latente o conocido, porque los mismos lo que producen es miedo a la eventualidad de un peligro que repita una catástrofe en vidas y sangre, como por ejemplo, sucede luego del derrumbe de las Torres Gemelas, cuyo

---

[283] Beck, Ulrich, *Risk…, Op. cit*., p. 34.
[284] *Ibíd*., p. 33ss.
[285] Hans Jonas: *El Principio de responsabilidad,* intr. Andrés Sánchez Pascual, tr. Javier Mª Fernández Retenga, Barcelona, Herder, 1995 (1985), p 82-91.

recuerdo causa conductas y medidas preventivas ante un peligro por producirse, que no es colateral sino principal cuando suceda.

Entonces, la ciencia en vigor es el árbitro que decide probabilidad real de riesgo, -un peligro perverso manufacturado de hoy puede no serlo mañana y, después, ser uno extremadamente peligroso- lo cual no sólo depende del avance la misma, sino sobre todo de la honestidad del investigador científico. Este último punto, por desgracia, tiene una larga cadena de experiencias lamentables, pues con frecuencia las investigaciones son sesgadas y sus resultados, dirigidos al consumo o la desinformación científica, son contrarios a la ética, porque responden a intereses económicos subalternos de empresas y también de gobiernos, como explicamos en el caso del ganado argentino con aftosa y las vacas locas inglesas.

Al mismo tiempo, el *riesgo* ha devenido no sólo asunto de especialistas, sino del común que también reconoce y ha hecho suyo los frutos materiales indeseados del cientismo de la cultura occidental; Esta circunstancia ha determinado la identidad de los actores de la globalización, tanto respecto de las nuevas instituciones sociales, como en relación con la disminución y control racional del riesgo, de modo que los mismos, cuando actúan éticamente, con frecuencia despliegan acciones amparadas por la ciencia y la experiencia con el objetivo de reparar sus secuelas y corregir la producción industrial perniciosa, mejorando y vigilando las condiciones sanitarias de vida, el control sexual y la manipulación genética, entre otros.

Lo novedoso del tema del riesgo, que en parte se explica por la falta de investigación suficiente de los mismos, según Ulrich Beck, ha producido una controversia entre la 'racionalidad científica' de los riesgos y la 'racionalidad social' que los presume, a pesar de que, como explicó David Hume, las presunciones de víctima evitan nuestra percepción[286]. Esa controversia se mantiene en el sentido que: 'la racionalidad científica sin racionalidad social permanece << vacía>>, pero la racionalidad sin racionalidad científica permanece <<ciega>>'[287]. La solución de la

[286] Beck, Ulrich, *Risk*…, *Op. cit.,* p. 28 invoca a David Hume sin citar específicamente la fuente bibliográfica. La referida afirmación está se encuentra en el *Tratado sobre la naturaleza humana*, Parte Cuarta, Sección Primera, *Del escepticismo con respecto de la razón*, p.147. Consultado el 27-08-2010 y disponible en:
http://www.dipualba.es/Publicaciones/LibrosPapel/LibrosRed/Clasicos/Libros/Hume.pm65.pdf

[287] *Ibíd*., p. 29-30

sociedad de riesgo, en consecuencia, requiere de la participación de todos los actores porque lo que está en peligro es la existencia misma del hombre y su forma de vida en libertad.

Por otra parte, el sinnúmero y la naturaleza de los efectos directos y colaterales de los riesgos materialmente hace racionalmente imposible su cálculo y, además, la incertidumbre derivada de su estimación científica termina condicionando el deber de dar cuenta del alcance y consecuencias del mismo, por lo que finalmente Beck apela a la *astucia de la razón* de Hegel[288] para explicar el orden social actual en el sentido que la sociedad mundial se transforma 'no sólo por lo que se percibe y se pretende, sino también por lo que no es percibido ni pretendido. El efecto colateral, no la racionalidad instrumental, se está convirtiendo en el motor de la historia social'[289]. Igualmente, en otra obra nuestro autor declara que: 'la astucia de la historia no tiene porqué ser la astucia de la razón, también puede ser la astucia de la sin razón o de la anti-razón. Y con frecuencia es ambas cosas (por ejemplo en la guerra contra el terrorismo)'[290]

El riesgo tiene dos componentes, uno tècnico-teórico y otro normativo, que son insuficientes para definirlo conceptualmente debido a que en el mismo intervienen factores temporales y espaciales cuya causalidad y responsabilidad son de difícil determinación. Así, por ejemplo, sucede con el uso de DDT, cuyas trazas y efectos genéticos todavía se observan en los pingüinos de la Antártica; insecticida ese que hasta hace unos cuarenta años fue utilizado intensamente en todo el mundo, pero ya

---

[288] Para Hegel, lo *universal,* esto es, la razón, se produce. El hombre es el sujeto de los procesos que transforman históricamente *la idea*, que es intangible, lógica e intemporal, en *Espíritu* -real, temporal-de modo que la *idea* (razón universal), se sirve de lo *singular,* o sea, de la naturaleza humana, inclinaciones y pasiones. El hombre se va constituyendo en esos procesos dialécticos, vale decir, en *la idea* y el *Espíritu*, que son complejos. La *astucia de la razón* es la manera impropia en la que el Espíritu da cuenta de si mismo en un contexto socio-político externo que le es desconocido y que le contradice. El proceso es inapropiado porque no desaparece la relación de la conciencia con el objeto puesto por ella. En el referido movimiento dialéctico, la razón no destruye a los hombres, pues ellos lo hacen entre si en nombre de la razón, que oculta intereses y emociones, y que hace que la misma se confunda con la idea abstracta de bien moral. Cfr. Eduardo Vásquez: *Hegel contra sus intérpretes*, Caracas, Apuntes Filosóficos 29, pp 249-276, UCV, Escuela de Filosofía, 2006, p. 258 y 264-265.

[289] Giddens, Anthony en Beck, Ulrich, Giddens, Anthony y Nash, Steve, *Modernización …*, *Op. cit*., p 234-235.

[290] Ulrich Beck, *La sociedad de riesgo mundial*, Tr. Rosa S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2008 (2007) p. 94.

en desuso porque se prohibió su fabricación en los años 1980. ¿Quiénes son los responsables de este riesgo actual, los fabricantes, los Estados o los usuarios?

A lo anterior hay que agregar la evasión de responsabilidades por intereses políticos y económicos, como sucedió hace veinticinco años con un escape de pesticidas en Bhopal, India, que en 24 horas produjo la muerte de más de 1.400 personas y de unos 8.000 durante la primera semana, llegando hasta el presente a unas 12.000, con más de 520.000 afectados, 10% de ellos crónicos padeciendo enfermedades de diferente tipo, como consecuencia de los efectos de las sustancias venenosas que llevan en su sangre. Los descendientes nacidos con posterioridad a la catástrofe también están afectados. Union Carbide, la mayor petroquímica del mundo se escabulló, absorbida por Dow Chemical, empresa que vende más de 40.000 millones de dólares al año, y que asumió las obligaciones del caso dictadas por los tribunales de India pagando 470 millones de dólares, equivalente a entre 370 y 533 dólares por afectado, como indemnización definitiva por las enfermedades ocurridas después del pago inicial al Gobierno Hindú. Se esperan los resultados de una acción intentada por los afectados ante un tribunal de justicia de los Estados Unidos. Otro ejemplo de menores consecuencias ocurrió el 5 de octubre de 2010, al oeste de Hungría, donde por negligencia en el mantenimiento de un muro de contención de una laguna de oxidación, se derramó su contenido de subproductos dañinos y minerales pesados derivados de la producción de aluminio, causando siete muertes y cientos de intoxicaciones, así como la contaminación de una vasta región y sus ríos, que afortunadamente no llegó al Danubio, pero cuyos efectos durarán en el tiempo. La empresa propietaria y el gobierno prometen, como siempre, se responsabilizaron de hacer las reparaciones, que nunca son suficientes.

La modernización reflexiva y radicalizada del proceso de globalización, como autodestrucción de la forma de vida moderna, en modo alguno es necesariamente voluntario, aunque seamos conscientes de tal hecho, sino que también refiere a que *irreflexivamente* e *involuntariamente* se producen efectos colaterales no planificados y ocultos, que cada día son más difíciles de mantener encubiertos[291]. *Consciente* aquí significa la percepción de la imposibilidad voluntaria de planificar, desencadenar

[291] Beck, Ulrich, *Risk* …, *Op. cit*., cap. 2.

voluntariamente y ocultar los hechos.

Igualmente, la modernización reflexiva y radicalizada trata de procesos de individualización, que es un enfoque de la globalización consistente en la disolución de la primera modernidad industrial y la constitución de la segunda mediante un triple enfrentamiento: *certeza-inseguridad*, *politización-apolitización* e *interior- exterior*, que resume las tres líneas de interpretación dadas por Ulrich Beck a la globalización. Tales enfrentamientos van constituyendo una nueva forma de vida, como consecuencia de las transformaciones que respectivamente están ocurriendo en la *certeza* de las instituciones, en *la politización* de la vida social y en *las soberanías y fronteras* de los Estados modernos.

Así, la modernización de la sociedad industrial, vale decir la modernización reflexiva y radicalizada de la modernidad, no sólo trata de los efectos *colaterales externos* que afectan al hombre y a la naturaleza, sino de aquellos que son *internos* al propio proceso, por ser consecuencia de los efectos de la industrialización que se expresa en los cambios íntimos que sufren, por ejemplo, los actores, las instituciones, las responsabilidades y las obligaciones para con el otro, y los mercados, todo en procura de resolver el problema la distribución de los riesgos dañinos por el mundo.

La determinación de los riesgos, aun no claramente reconocidos debido a las interpretaciones e insuficiencias de las ciencias físicas y sociales, frecuentemente 'contaminados' por la experiencia y los intereses, también es la forma de como los medios indeseados de la producción industrial devienen centro de discusión pública cotidiana y experta[292]. Las dificultades de comprobar los riesgos indeseados de la industrialización es hoy día materialmente imposible de resolver partiendo de un solo enfoque, empírico o científico, por lo que su definición y alcance se convierte en la forma como la ética y, en consecuencia, también la filosofía, la cultura y la política, es reactivada al respecto desde dentro de los centros de modernización de la actual vida industrial global: los negocios, las ciencias y las disciplinas tecnológicas. Esto implica que en la determinación de los riesgos es necesaria la intervención de los principios de la ética como propuesta argumentativa o referencial, que implícitamente requiere de la filosofía y de la cultura, en el sentido que sus ejercicios están

[292] *Ibíd*. p. 28ss.

integrados a prácticas políticas concretas.

Con la anterior explicación, sustentada en la idea de *ética implícita*(mente) vinculada a la filosofía, la cultura y la política, como factor necesario para determinar los riesgos, el sociólogo de Munich nos dice que la 'determinación de los riesgos son una no-reconocida simbiosis de las ciencias naturales y humanas, todavía por desarrollar, de la racionalidad cotidiana y experta, de interés y hecho', lo que en lenguaje llano se sintetiza en que aun no hay acuerdo en la deliberación pública acerca de cómo determinar y definir qué es un riesgo de manera inequívoca; Razón por la cual, se requiere de la cooperación de todas las disciplinas y de la colaboración de los actores de la globalización, con el objetivo de clarificar las interrogantes en cuestión.

1.2.7.2. Clases de riesgo industrial

Los efectos colaterales perniciosos de la industrialización mundial, vale decir, los riesgos globales, son de tres clases[293], primero, los 'malos' efectos al medio ambiente causados por las 'buenas' intenciones de producir riqueza material, entre los que se encuentran los daños a la capa de ozono, el efecto invernadero y las consecuencias negativas todavía desconocidas derivadas de la manipulación genética.

La contaminación del ambiente y de los productos elaborados necesariamente no significan peligro o inocuidad para el hombre, porque los efectos de unos contaminantes pueden anular o ampliar los efectos de otros, o porque los consumos individuales de algunos de ellos son insignificantes para la salud, no obstante que el consumo acumulado de cantidades insignificantes puede llegar a ser significativo[294]. El centro de atención de los riesgos se dirige principalmente a los daños que trascienden la vida del presente y sobre los cuales el hombre no tiene poder, para los cuales se están afinando protocolos y códigos éticos y normativas legales de alcance mundial, que desgraciadamente algunos actores interesados de la globalización, incluidos los Estados, desestiman. Son ejemplo de estos riesgos, los efectos de la manipulación genética en humanos, animales y cultivos transgénicos, la contaminación de la atmósfera, la quema del bosque tropical, el agotamiento de las

[293] Beck, Ulrich, *¿Qué es …, Op. cit.,* p. 67ss.
[294] Beck, Ulrich, *Risk…*, *Op. cit*., p. 26ss

fuentes de agua dulce, el efecto invernadero, las consecuencias del uso de químicos tóxicos para la salud del hombre y la naturaleza y, los efectos genéticos por la exposición a la radioactividad. Es imposible para la ciencia en vigor conocer los efectos futuros, benéficos o dañinos, que pueda producir si aplicación.

Entre los principales riesgos para la civilización, por su potencial de peligro real para la vida y por su repercusión psicológica y mediática, se encuentra la producción de energía atómica con fines pacíficos, y el destino de sus residuos, de lo cual Chernobyl es paradigma, el cual se recuerda, por ejemplo, en las protestas contra el tren de residuos radioactivos de una planta en Portugal que en noviembre de 2010 llegó a un vertedero provisional de desechos atómicos en Alemania, cosa que se repitió en noviembre de 2011[295]. Como consecuencia del recrudecimiento de manifestaciones contra este tipo de energía, galvanizadas por el desastre de la planta atómica de Fukushima, se logró que los gobiernos de Alemania, UK, España y Portugal, entre otros, suspendieran la prolongación de la vida útil de las centrales nucleares y la prohibición en un próximo futuro del uso de la energía atómica.

En general los riesgos industriales son no son percibidos como tales, pues aunque sean globales sus efectos perversos principalmente se sienten de modo individual como locales y, luego, casi siempre en fecha muy posterior al evento que los causa es que se toma conciencia de sus efectos para la vida humana, sobre todo, cuando se perciben como consecuencia de su acumulación; Sólo cuando los daños son ostensibles y afectan a gran número de gente en un momento, como Chernobyl y Fukushima, se toma verdadera conciencia de la fragilidad del hombre y de la necesidad de preservar la naturaleza en la que vive y le da vida.

La opinión sobre el riesgo nuclear se venía suavizando en la opinión pública, tanto por la seguridad desarrollada en el control de emisiones radioactivas, como por el resultado de campañas dirigidas por los Estados y los productores de energías alternativas, debido al aumento de los efectos perniciosos de la industrialización

---

[295] DPA*: El tren de residuos nucleares ha llegado a su destino tras los incidentes,* El mundo.es, 08-11-2010, Consultado el 26/ 04/2011 y disponible en:
http://www.elmundo.es/elmundo/2010/11/08/internacional/1289206615.html
EFE: *Llegan a su destino todos los contenedores alemanes con basura radiactiva,* El mundo.es, 29-11-2011, Consultado el 06-04-2011 y disponible en:
http://www.elmundo.es/elmundo/2011/11/28/ciencia/1322521096.html

apoyada en carbón, petróleo y gas, relativamente abundantes y, sobre todo, debido al aumento de necesidades de energía barata, no contaminante, cuya escasez no puede ser satisfecha por la oferta más competitiva usada en el mundo: la energía fósil. Esta situación hace que los ricos países importadores, que son los grandes consumidores de energía, sean afectados en su comercio exterior debido a que dependen de gobiernos extranjeros que tratan sacar beneficios de su riqueza natural no renovable. Beneficios estos que a veces son percibidos como desproporcionados, más por la opulencia de los gobernantes de los países productores y de las clases vinculadas a las industrias de energía fósil, que por la riqueza que llega a sus dueños, a sus pueblos.

La presión de algunos gobiernos con capacidad tecnológica de generar energías limpias no atómicas para fines pacíficos, junto a las industrias alternativas de generación de energía eólica, solar, bio-combustibles a base de caña de azúcar y maíz, etc., todavía limitada y de elevado costo de producción, indujeron la aceptación de la energía atómica masiva para fines civiles, como un mal político menor, que tuvo un encontronazo con la realidad de Chernobyl y Fukushima que hizo a varios gobiernos examinar el estado de sus instalaciones atómicas y suspender la prórroga 'legal' de su vida útil. Ninguna comunidad ni gobierno local o nacional se atreve a decidir la instalación de una planta atómica en su jurisdicción, debido al costo político y de imagen que tal decisión conlleva, pero sobre todo por la sensación de riesgo que comporta la vecindad de un reactor atómico. El maremoto de Fukushima hizo que se pusiera fin al uso pacífico de la energía atómica, limitándolo a la vida útil de las plantas en funcionamiento. Sin embargo, esta decisión probablemente sólo se posponga hasta que los costos de energías alternativas a ella y de que nuevas tecnologías seguras la determinen viable o, hasta que se invente el uso de una nueva fuente más limpia y barata.

La decisión comentada del cierre de la producción y uso de energía atómica tuvo el apoyo de las industrias de generación hidroeléctrica y automotriz, en crisis, aunadas a los intereses petroleros y de empresas productoras de energías alternativas, esparciendo 'la noticia' de la reducción de sus riesgos industriales, lo que se completa con la actitud sibilina, por calificarla de algún modo, de gobernantes y naciones productoras de petróleo y gas que 'mucho lamentan' las catástrofes atómicas y

naturales, así como la instabilidad política del Medio Oriente y de los países árabes. Esto último a pesar de que del precio final de un producto petrolero, en más del 85% quede en manos de los transportistas, refinadores, distribuidores y de los gobiernos bajo el concepto de impuestos, especialmente de los países ricos sede de las transnacionales del petróleo y el gas y sus derivados.

Existe el peligro real que agentes fanáticos del terrorismo se aprovechen de la producción indeseada de polonio y otras sustancias radioactivas en la generación eléctrica de las plantas atómicas en funcionamiento o de las que sigan instalando países como Irán y Corea del Norte, con la intención de enriquecerlas y fabricar bombas atómicas[296]. Este riesgo, probablemente, es junto con la proliferación de bombas atómicas en manos de los gobiernos, es el de mayores consecuencias para la paz, y para el hombre y la naturaleza, especialmente, por sus efectos duraderos y perniciosos. Todo lo anterior, sin olvidar, el riesgo que significa la disposición final del material atómico producido, tanto, utilizado en fines pacíficos, como aquellos de uso militar retirados por obsolescencia.

El segundo tipo de riesgo es el deterioro medioambiental causado por la pobreza, debido a fuertes desequilibrios en el desarrollo de los pueblos. El mismo se refleja en la distribución de la producción de daños físicos, especialmente a la naturaleza[297]. En este caso Ulrich Beck parece que distingue los riesgos por la riqueza de los actores que los producen y no respecto de los efectos que ellos causan.

Los peligros y riesgos medioambientales producidos por las culturas de mayor desarrollo relativo en todo el mundo resultan de la distribución internacional *directa* de los costos y de los efectos indeseados de los procesos de intercambio y producción transnacional[298], v.g. la lluvia ácida producida en le región nor-oriental de Estados Unidos que contamina la atmósfera con casi la mitad de los productos sulfurados que se lanzan a la misma. Los países ricos llegan al extremo de exportar, legal e ilegalmente, los desechos tóxicos a países pobres, a veces, con la anuencia de gobiernos irresponsables. Un caso de trasiego ilegal de basura tóxica, exportada de Italia, se descubrió en junio de 1987 años en Puerto Cabello, Venezuela, porque,

[296] Cfr. Beck, Ulrich.*¿Qué es…, Op. cit.* p. 69ss.
[297] *Ibíd.*, p. 67ss.
[298] Cfr. Beck, Ulrich. *Risk.*., *Op. cit*., capítulo 1, *The Logic of Wealth and Risk Distribution*.

abandonada en los muelles, los tambores que la contenían se corroyeron. En esa ocasión, gracias a una fuerte campaña periodística, un segundo embarque de desechos del 'barco de la muerte' fue devuelto[299], acompañado de helicópteros y de buques de guerra norteamericana para que no los botaran al mar, no obstante, sólo hubo unas notas diplomáticas de protesta, sin penalidad alguna para los importadores de Venezuela, ni para los exportadores europeos, sólo la prensa reseñó que los trabajadores portuarios de Italia reclamaron compensaciones extraordinarias por el manejo de la carga tóxica. Este caso, probablemente, es excepcional en el sentido que se descubrió y se tomaron acciones, aunque fueran sin penas para los responsables.

Por su parte, los países de menor desarrollo relativo producen daños medioambientales *directos* a sus propias comunidades y lugares de asiento de sus economías, técnicamente rezagadas, así como perjuicios *indirectos* al resto del mundo. Los llamados países pobres justifican tal conducta, por un lado, en sus necesidades de combatir penurias materiales que a veces llega a la miseria, y por el otro, en la necesidad de salir de su condición de atraso relativo, entre otros, con la tala de bosque, el uso de tecnologías obsoletas y la instalación de industrias sin considerar el manejo ecológico de los desechos, ni la disposición final de los subproductos dañinos, sean éstos sólidos, gases emitidos a la atmósfera o efluentes contaminantes. Dentro de esta categoría también se encuentra la falta de adecuado manejo de la basura industrial y doméstica, así como la disposición de las aguas servidas, por parte de las empresas y de muchos gobiernos. Ejemplos de esto son la contaminación y sequía de las fuentes y cuerpos de agua, que es del 90% en el mar de Aral[300], que tuvo una superficie de 68.000 km², similar al tamaño de Irlanda, y la quema de la selva región amazónica y del bosque tropical en Indonesia, entre otros. Un caso de tecnología obsoleta se encuentra en la contaminación por polvo de urea que escapa de las torres de perlado para la producción granulada de la este tipo de fertilizante, que permanentemente sale a la atmósfera y es barrido por el viento unos seiscientos metros desde El Tablazo hasta el lago de Maracaibo, donde fertiliza sus aguas,

[299] Cfr. María-Pilar García Guadilla: *Medio Ambiente, Estado y Sociedad*, Caracas, USB, CENDES, 1991, p. 80ss.
[300] UNESCO: El correo, Año Internacional 2000, Sumario, enero. Consultado el 28-04-2008 y disponible en: http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001184/118482s.pdf

desarrollando la reproducción de la *lemna* y otras algas, con el consecuente desequilibrio ecológico.

Los dos tipos de riesgo antes mostrados, que respectivamente están condicionados por la riqueza y la pobreza, tratan de la supuesta racionalidad técnica la producción justificada en la ciencia. En consecuencia, la ciencia es la que legitima las normativas sobre el control de los procesos productivos. Así, por ejemplo, los intereses del capitalismo industrial, privado y de los Estados, determinan 'científicamente' la inocuidad de sus procedimientos de fabricación, promoviendo investigaciones y publicaciones sobre las 'bondades' de sus bienes y soslayando los daños colaterales derivados de su fabricación; todo, para seguir aprovechando los vacíos y los defectos legales, así como acallar las voces de denuncia, mediante argumentos 'científicos' interesados. Ejemplos de esto son: uno, la asbestosis, que sólo fue reconocida como enfermedad industrial cuando la Dupont presionó para que su fibra *kevlar* sustituyera el uso del asbesto, de modo que en Estados Unidos se cerraron las minas y prohibieron el uso de la fibra y polvo de asbestos, al tiempo, que en Venezuela se mantiene la importación y uso legal del mismo, que se mercadea bajo su otro nombre genérico, amianto; Y, otro, de igual o mayor gravedad, la conducta y la campaña apoyada en la 'ciencia' que fue desplegada por las tabacaleras para sortear su responsabilidad de los perjuicios que produce el tabaco, tanto a los fumadores directos e indirectos, como a los sistemas públicos de salud.

El último tipo de riesgo está determinado por los materiales bélicos, especialmente las armas de destrucción masiva, sean nucleares, químicas o biológicas, cuyo uso y disposición final, cuando devienen obsoletas, significan un peligro potencial de destrucción que tiene efectos físicos y psicológicos a nivel mundial, baste recordar el 'extravío' de seis bombas atómicas norteamericanas en las costas de España, que hace unos cincuenta años redujo sustancialmente el turismo en ese país durante algún tiempo. La importancia de este tipo de riesgo, aparentemente debilitado con la distensión de la Guerra Fría se agrava con la posibilidad cierta de acceso a las armas de destrucción masiva de parte de países involucrados en graves enfrentamientos por razones de poder geopolítico expresado en cuestiones de raza, religión, límites y soberanías, pero, sobre todo, trastorna la sola idea que dichas armas

o material radioactivo llegue a manos de personas privadas o de organizaciones fundamentalistas de cualquier carácter, religioso o político, que utilizan los actos de terror como medio de lucha para imponer su poder.

Por su parte, algunas armas químicas y biológicas son muy baratas y sencillas de fabricar, con el peligroso agravante que sus componentes son de bajo costo y fácil adquisición, como puso en evidencia, por ejemplo, la voladura con urea agrícola de un edificio federal en la ciudad de Oklahoma, los cartuchos de C4 y los teléfonos celulares que sirvieron la explotar cuatro trenes en Madrid y el atentado metro de Tokio con gas sarín. La falta de control sobre bienes comunes susceptibles de ser utilizados de manera inescrupulosa en actos terrorista, producen incertidumbre y temor que no deben clasificarse como riesgo científico, pues identificaría riesgo con miedo y no sólo con efectos físicos indeseados directos de la fabricación industrial, que es lo que sólo incluye Beck en el concepto de sociedad de riesgo.

Algunos ONGs, no siempre expertos científicos neutrales, utilizan la escasez de agua, el deshielo de los casquetes polares y la contaminación atmosférica como medios de intimidación psicológica de un modo tan exacerbado que raya con la violencia física, mientras, por el contrario, algunos gobiernos y empresas ven como enemigos a los representantes 'del imperio de los derechos humanos'[301].

Todos los tipos riesgo, arriba separados a efectos de su descripción, están mutuamente vinculados en una inter-causalidad que permite evaporar las responsabilidades y hasta justificarse los unos en los otros, como por ejemplo sucede con los perjuicios ecológicos derivados de la tala de los bosques de Haití que afecta las fuentes de agua que corren hacia República Dominicana; daños ecológicos que justificaron los gobernantes haitianos diciendo que su pueblo tenía un problema de supervivencia, por la pobreza extrema que padecía, lo que les permitía llegar si fuera necesario al agotamiento de todos sus recursos madereros, cosa que hicieron, pero eso si, argumentando a través de los medios de comunicación que la lluvia ácida y el efecto invernadero producidos por los países industrializados eran los verdaderos causantes de la sequía que afectaba sólo la parte de los bosques del lado Haitiano de la frontera.

[301] Cfr. Beck, Ulrich, *Poder y… op. cit.* p. 36

Otro caso en que se difuminan las responsabilidades está determinado por el aumento de peligros para la humanidad causados por el efecto invernadero, en particular las zonas costeras de poca altura terrestre, como Bangladesh, Tailandia, Cambodia y Vietnam, y en general los países del Sahara como Etiopía, Eritrea, Sudán y Somalia, entre otros. Dicho efecto se explicaría porque, según el caso, las inundaciones que producen los monzones o las sequías del norte de África estarían producidas por el aumento de la temperatura atmosférica producto de la contaminación de los pasases ricos, como China India, la Unión Europea y Estados Unidos. Con ello, las naciones principalmente afectadas justifican las migraciones masivas de su gente hacia países vecinos y Europa a los que acusan de ser culpables del perjudicial comportamiento del clima que reduce sus áreas de cultivo y disminuye la productividad de su tierra, lo que se traduce en disminución de la riqueza y de posibilidades de empleo y de desarrollo.. El riesgo climático lo que primero produce es el éxodo campesino de 'refugiados ambientales' a los centros urbanos nacionales y, luego, de allí a otras naciones, lo que ha derivado en confrontaciones diplomáticas y amenazas que pudiera desembocar en mayores peligros de índole armado.

Así como los daños potenciales tienen la característica de su indeterminación precisa, adicionalmente existe un 'riesgo de los riesgos' globales relacionado con la posibilidad de que se produzca el tercer tipo de riesgo, como consecuencia del peligro de no poder lograr el pleno control y reducción en el tiempo, a través de pagos y compensaciones, de los actores que amenazan con hacer efectivo el uso armas de destrucción masiva o que realmente tienen capacidad potencial de desarrollarlas, como ha sucedido con las ayudas y compensaciones hechas por Estados Unidos, Japón y la Unión Europea, para que gobiernos amenazadores (Irán y Corea del Norte) o no (Alemania, Bielorusia, India, Pakistán), se sometan a los órganos de control internacional o, al menos, de una nación amiga, aunque se haga de la vista gorda, como en el caso de Estados Unidos con Israel. Emblemáticas por ineficaces fueron hace pocos años las entregas de comida a Corea del Norte y a Irán por el congelamiento de la fabricación de armas atómicas, cosa que no sucedió con las transferencias de recursos hechas a Pakistán e India que aparentemente no han continuado el desarrollo de su arsenal nuclear.

El mecanismo de pago para controlar el 'riesgo de los riesgos' también aplica para la administración de los riesgos civiles, como sucedió con la política de conservar la Amazonía y controlar las emisiones de CO_2 y de otros gases perjudiciales a la atmósfera, adoptada por los países de la Unión Europea que negocian entre ellos el pago los cupos de emisiones tóxicas que tienen asignados. Igualmente, con le mismo sentido, la Unión Europea acaba de anunciar en la cumbre de Copenhagen ayudas de 6.000 millones de euros anuales a los países pobres para el control de los riesgos producidos por el hombre. Cabe aquí preguntarse si esa ayuda, que sin duda beneficiará a la humanidad, no es realmente parte de un programa de reactivación y desarrollo de la industria europea especializada en manejo de subproductos, emisiones y residuos tóxicos indeseados, acompañada de la estrategia de otorgar créditos y facilidades a los compradores-consumidores finales de los mismos, cuyos pagos terminan registrados en las cajas de los fabricantes y vendedores de esas tecnologías y en impuestos para sus Estados.

La señalada acción política de la Unión Europea, -pagando, lo que evidencia un interés que contraría la moralidad- aparentemente pretende ejecutar el tercero de los postulados del imperativo categórico de la ética práctica kantiana, a saber, lograr la causalidad del 'sumo bien' del hombre, desde afuera de él, que sólo puede ser ejecutado por Dios[302]. Dios existe y sólo Él puede hacer justicia ejerciendo Su causalidad extrínseca a la persona, postulado este que reconoce la existencia de Dios, aunque la misma no pueda ser demostrada. La inmortalidad ejerce su causalidad desde adentro de la persona.

La posibilidad de alejar los riesgos mediante pagos y retribuciones es imposible de mantener, ese es el 'riesgo de los riesgos', porque la producción de los mismos se acrecienta exponencialmente con el desarrollo tecnológico y, especialmente, porque la productividad de la inversión en producirlos es cada día más alta; así por ejemplo,

[302] Los otros dos postulados son: 1º) Únicamente hay moralidad si hay responsabilidad, y sólo hay responsabilidad si hay libertad, vale decir, la libertad es condición necesaria para que haya moralidad; 2º) En la vida mundana, la falta de concordancia entre el bien y la felicidad sólo se logra resolver en la inmortalidad del alma, por lo que la ética práctica acepta la inmortalidad del alma como postulado que logra al 'sumo bien'. Cfr. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2002 (1785), Segundo Capítulo, A75, A127, A111, A 109, A125, A128, A 90.

en términos reales, la realidad muestra que el elevado costo del Proyecto Manhattan que fabricó las primeras bombas atómicas contrasta con lo barato que hoy resulta comprar uranio enriquecido en el mercado negro a científicos, mafias o gobernantes inescrupulosos de alguna de las ex-repúblicas soviéticas. La solución necesariamente pasa por no 'ensuciar la ecología' de la vida, tanto humana como de la naturaleza, ajustando las conductas y aplicando normas y legislaciones ampradas en una ética práctica construida sobre la reflexibilidad y la experiencia percibida.

El riesgo medioambiental tiene el señalamiento crítico de los países ricos, de algunas transnacionales que producen y comercializan bienes y servicios para el control de la contaminación y del capital industrial con tecnologías de punta, todos los cuales presionan por cambios de los patrones de producción, mediante la instalación de maquinarias y equipos de última generación que ellos producen, más eficientes en cuanto a contaminación y consumo de energía. Aquí viene una cuestión interesante: ¿Cómo pueden los llamados países ricos condenar, por ejemplo a China o a la India, por el uso de carbón, si ellos mismos lograron su desarrollo contaminando con ese tipo de energía fósil?. Es el doble rasero ético, que hace algunos años sirvió de excusa a Estados Unidos para no suscribir los Acuerdos de Kyoto y Copenhagen sobre el control de la contaminación medioambiental, señalando, para inhibirse en el primero de los tratados, a Ghana como el principal responsable de las emisiones de CO_2 y de otros gases en el mundo, por la quema de leña para cocinar, mientras que el uso que hace de su carbón, que representa un tercio de su energía y el 20% del consumido en el mundo, está 'científicamente justificado' como energía casi no contaminante, por la 'inteligencia tecnológica' norteamericana.

A los señalamientos de país contaminante, el gobierno de los Estados Unidos recuerda a su favor que esa nación, a pesar de contar con tecnologías para controlar la energía nuclear, hace más de treinta años prohibió la construcción de plantas atómicas, luego de los escapes de vapor radioactivo de Three Mile Island, en Pensilvania, y anteriormente de ERWIN, Tennessee. El encarecimiento del petróleo y del gas abrió posibilidades favorables en la opinión política y pública que se cancelaron con el accidente de Fukushima.

Antes que la mayoría de los gobiernos determinara el cese definitivo de la

producción civil de energía nuclear, la geopolítica del petróleo y el gas, aunada a las crisis petrolera y económica que padece el mundo, más que la ciencia, fueron los argumentos de países ricos como Inglaterra y Suecia para reconsiderar la conveniencia de instalar plantas atómicas y seguir el ejemplo de algunos países desarrollados como Japón, Dinamarca e Italia, entre otros, así como Francia y Alemania que siempre habían promovido esta industria por tener tecnologías seguras de uso pacífico, que exportaban. Como se ve, la justificación de construir plantas atómicas en realidad obedecía, más que a la ciencia y a la preservación de la humanidad, a instrumentos propios del capitalismo como el mercado y la seguridad estratégica de tipo económico-militar que los gobiernos procuran para sus Estados. En Chernobyl, la obsolescencia y la torpeza y lentitud de los altos mandos rusos facilitaron el único desastre causado por fusión atómica que hasta ahora se ha considerado grave por sus dimensiones y efectos,

Los problemas de contaminación radioactiva de Fukushima no fueron causados por deficiencias tecnológicas de la planta de energía nuclear, sino por la naturaleza, por un maremoto, de allí que la conclusión lógica debió ser prohibir su construcción cerca y a baja altura sobre del mar y, también, en lugares sísmicos. El cese del uso de la energía atómica puede considerarse un triunfo ético de la humanidad, en caso que la mano no siempre invisible del mercado –en este caso de las industrias petrolera y carbonífera- no haya intervenido en la decisión. Los intereses del mercado pudieran revertir la decisión y las nuevas innovaciones tecnológicas o de cualquier tipo para necesidades insatisfechas es lo que justifica el beneficio extraordinario debido al riesgo y la incertidumbre técnico y económico que asume el empresario, argumentó hace más de un siglo Joseph Shumpeter en su *Capitalismo, socialismo y democracia*.

La instantaneidad de la vida global, asistida de las tecnologías y medios de información y comunicación, ha permitido una *politización involuntaria*[303], como la llama Beck, en la que el común participa activamente de la gestión de la vida social como consecuencia de los problemas de los riesgos. Los asuntos relacionados con el riesgo global dejaron de ser tema enclaustrado de científicos, directores de empresas y políticos que decidían fuera del espacio público, evitando la controversia. El riesgo

[303] Cfr. Beck, Ulrich, *¿Qué es…, Op. cit.*, p. 60ss

técnico de la gestión industrial ahora están sometidos al escrutinio público, el cual puede influir decisivamente en la conveniencia acuerdos, convenios y protocolos internacionales, así como el beneficio de leyes y reglamentos que favorezcan el control práctico de los peligros de la vida, como resultado de la experiencia; todo lo cual se traduce en una actuación política en los espacios abiertos del mundo global. Así, por ejemplo, la persistencia de la opinión pública mundial liderada por Greenpeace ha logrado la veda absoluta de la caza de la marta y de la pesca de ballenas, que sólo Japón y Rusia desconocen.

Los daños potenciales globales sobrepasan los sistemas de seguridad y la capacidad de control que actualmente tienen los Estados, vale decir, el desarrollo técnico, el urbanismo y la instantaneidad de la vida social global, como consecuencia del desanclaje espacio-temporal de la vida social, han determinado que los peligros colaterales de la producción industrial se hicieran globales para la vida presente y futura, tanto de la humanidad como de la naturaleza, por su alcance real y comunicacional.

En el fondo la infraestructura de la sociedad actual todavía pertenece a una modernidad industrializada, por lo que los riesgos conforme a la experiencia habida son mayores en un sistema global o cosmopolita incapaz de desarrollar mecanismos coercitivos de control legal y sobre todo tecnológico que eliminen los riesgos y peligros vigentes y potenciales que produzca el hombre.

Objetivamente no hay técnica ‘buena’ y técnica ‘mala’, la última tecnología en aparecer corrige o determina negativa a las anteriores, nos dice Hans Jonas expresando que ‘la bendición de la ciencia, puede convertirse en maldición: el hermano Caín (la bomba atómica) es malo, pero el hermano Abel (el pacífico reactor) también lo puede ser’, como en efecto lo ha sido en Three Mile Island, Chernobyl y Fukushima. El primer deber del individuo es velar por la existencia del ser, en el sentido de producir humanidad en su relación con su ámbito de vida, de modo que posibilite engendrar futuros individuos que preserven la condición humana a través del intelecto, manteniendo una asociación de vida equilibrada (simbiótica) con la naturaleza, con la cual que el hombre tiene una comunidad de destino, esto es, el

principio de responsabilidad del hombre del citado filosofo[304].

En consecuencia, vista la insuficiencia y la incapacidad de los Estados y entes intergubernamentales, así como de los individuos y de la sociedad civil para resolver los problemas derivados de riesgos producidos por el hombre, latentes o no, se hace necesario profundizar la conducta ética como factor eficaz para superar los problemas materiales de la civilización, como muestra, por sólo nombrar dos ejemplos, el resultado positivo del trabajo educativo desarrollado por la mayoría de las organizaciones religiosas y civiles a favor de la prohibición del consumo del tabaco, así como la imputabilidad de penas y responsabilidades a los países y fabricantes europeos que se excedan en la producción de CO2, lo cual pudiera ser un ejemplo a seguir en la producción y uso de armas de cualquier tipo, por ser algo contrario no sólo al derecho, sino a la salud y a la humanidad misma.

La realidad evidencia la eficiencia de algunos actores de la globalización, anónimos o institucionales, como por ejemplo las universidades y las asociaciones científicas, que asistidos de la razón práctica y de la experiencia han venido profundizando la ética práctica para superar los problemas de riesgo, con el objetivo de lograr la libertad del hombre, vale decir, según Kant, el derecho de dignidad del hombre, algo que no es medio, ni tiene precio[305]; Pero esto desafortunadamente sólo se desarrolla en congresos, foros y, salones de clase, sin que al respecto aún se logre establecer dispositivos efectivos y gestionables en materia de políticas públicas.

---

[304] Cfr.: Hans Jonas: *El Principio de responsabilidad,* intr. Andrés Sánchez Pascual, tr. Javier Ma. Fernández Retenga, Barcelona, Herder, 1995 (1979) p. 11ss, 19ss, 83-91, 228-232

[305] La *persona* se distingue como tal, porque tiene la naturaleza de ser fin en si mismo, porque es objeto de *respeto*, vale decir, no puede ser usada caprichosamente como un medio que tiene un valor relativo, un precio, por ser una realidad cuya existencia es un fin, *es en si mismo*. Este carácter intrínsico de la persona es *la dignidad* que lo identifica como humano. El valor consustancial de la *dignidad* implica que la persona humana no tiene precio. Cfr.: Immanuel Kant: *Fundamentación…, Op. cit.,* A/77, A78, p.123-124, y Adela Cortina: *Dignidad y no precio*, pp. 140-166, en Esperanza Guizán, (coordinadora), *Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 162-166.

CAPÍTULO 2

LA ÉTICA PRÁCTICA EN LA ERA GLOBAL

2.1. De la ética práctica contemporánea.

Nos encontramos en un mundo en violento proceso de cambio de paradigmas, cuya ética tiene un amplio abanico de interpretaciones que al final se reducen a dos fundamentaciones: la *moralidad* kantiana de naturaleza universal y la *eticidad sustancial* de G. W. F. Hegel, de carácter comunitario. En la explicación de lo qué es la *ética práctica* de la era global, de entre las muchas merecidamente reconocidas que existen, hemos preferido seguir dos que analizan los problemas de fundamentación moral por sobre enfoques particulares que estudian diferentes vertientes de la ética, como por ejemplo, la bioética, la gen-ética, la ética de las profesiones; Así, primero, mostramos el controvertido enfoque de Karl Otto Apel, en tanto *ética del discurso* que trata de *complementar* de manera lógica el *universalismo* global intercultural y el *particularismo* individualista de la comunidad apoyado en la razón ética discursiva[306].

Y, posteriormente, describimos el enfoque teórico de *ética práctica* concebido por Richard M. Hare que desarrolla Peter Singer aplicándolo a problemas éticos específicos, inspirándose para ello en Jeremy Bentham, bajo la interpretación aguda que de este autor, fundador del utilitarismo, hace Hare, por lo que el filósofo australiano asume, como lo hace su profesor, la moralidad trascendental de Kant, pero con una idea amplia del utilitarismo clásico. Singer dice defender la corriente ética del utilitarismo, aunque en general es visto como un pensador consecuencialista.

El sociólogo Ulrich Beck no ha sido incluido, a pesar de ser el autor principal que seguimos en el capítulo 1 para describir el fenómeno de la globalización, porque en general sus escritos, como los de la mayoría de los sociólogos, economistas e investigadores sociales, otorgan reducida importancia a la moralidad aplicada del presente en cuanto a los aspectos filosóficos de la misma, pues su interpretación de la ética práctica actual favorece aspectos y problemas políticos, económicos y sociales

---

[306] Cfr.: Karl Otto Apel: *El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso*, pp. 14-33, en Calo, Juan Ramón (editor): *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Foro Cultural Fundación Argentaria, Encuentro Ediciones, 1998, p.21

del hecho de la globalización, fenómeno este que, vimos, Beck explica como sistema global de interrelaciones transversales de la práctica del hombre, el cual expresa como una nueva *visión cosmopolita* de la vida social del mundo, diferente al *cosmopolitanismo* de Kant.

La obra de Beck, entre otros, concede preeminencia ética a la falta de certezas tanto de las instituciones modernas, como en las consecuencias perversas que sufre la sociedad de riesgo global por efecto del industrialismo, las cuales la realidad manifiesta en los problemas sociales, políticos, económicos, demográficos y ecológicos que actualmente afectan al hombre y a la sociedad mundial. Es por ello que el sociólogo alemán materialmente se limita a enunciar su compromiso ético con un enfoque de moralidad consecuencialista, en tanto ética de la otredad, el cual defiende la universalidad tenue (*thin*) de mínimos éticos humanitarios liberales, que propende la inclusión moral de minorías y mayorías, con apoyo en la racionalidad reflexiva y percibida del mundo, en síntesis un *common sense cosmopolita*[307].

La dificultad de definir lo que es ético, así como la de justificar su buena razón con buenas razones o razones válidas y viables, ha hecho que la *racionalidad práctica* sea entendida de diversas maneras, frecuentemente incompatibles entre si, por un lado, como un factor práctico-moral que *calcula* el bien más útil, el máximo bien para los hombres (*utilitarismo*), o que adecua los medios pertinentes a intereses para alcanzar un objetivo, (*pragmatismo*) expresado como una felicidad (subjetiva) que se identifica con el placer (*hedonismo*), y por el otro, se revela *deliberadora* cuando persigue el placer[308]. Por su parte, los seguidores de Kant, en términos hegelianos, patrocinan que la *racionalidad práctica* es dialécticamente un espíritu absoluto[309], un *momento incondicionado* que puede considerarse una buena razón moral[310].

---

[307] Cfr.: Beck, Ulrich, *Poder y…, Op. cit*., p. 18ss; Ulrich Beck, *Cosmopolitan…, Op. cit*., p. 57 y 117; Beck, Ulrich, *Risk Society*., *Op. cit*., p. 206-209.

[308] Crf.: Cortina, Adela, *Razón práctica*, pp.327-376, en Cortina, Adela (directora), *10 palabras clave en Ética*, Pamplona, Verbo Divino, 1998, p. 330.

[309] 'Espíritu, Lógica, Dios, tres nombres para una misma realidad en tanto saber indeterminado que contiene las categorías que ordenan y estructuran el mundo'.
'<<Por cuanto la perfección consiste en *saber* lo completamente que *él* es, este saber *es su ir adentro de sí* (in sich) en el que abandona su existencia determinada (*Dasein*) y confía su figura al recuerdo>>..., pero para que el espíritu llegara a esa última etapa no podía evitar la historia, esto es,

Lo anterior, para los kantianos, hace que la *ética práctica*, de acuerdo a los fundamentos que la definen trascendental, pueda ser interpretada distinguiendo, por un lado, la racionalidad instrumental de medios a fines que la aprecia bien sea como *calculadora, estratégica* o *deliberadora* y, por el otro, una razón verdaderamente práctica de *momento incondicionado* que Kant denomina *razón práctica*, la cual en el caso de Apel y Habermas se conoce como *razón discursiva o comunicativa*. La razón discursiva parece terminar identificando la *eticidad* (hegeliana) a la *moralidad* (kantiana) de la metafísica de las costumbres que trata de una moral incondicionada y universal mediante la incorporación de la autonomía del sujeto en el ejercicio de la acción[311]. No obstante, el enfoque moral de Kant es acusado de formalista y procedimental y, también, de estar apoyado en la racionalización subjetiva que realiza un individuo solitario, sobre sus máximas y no sobre sus costumbres.

2.1.1. De la eticidad y de la moralidad

El enfrentamiento teórico entre los enfoques *universalistas* y *comunitaristas* de la racionalidad se distingue en que, para la perspectiva *sustancialista*, la *eticidad* está basada en el *ethos* ya vivido de un pueblo, en sus costumbres y virtudes, esto es, *la sustancia ética* entendida como una razón que se realiza en lo externo, en la *historia*, vale decir, en lo real, que para Hegel es la verdad.

La *eticidad*, que es un punto de vista del modo de vivir que define a los pueblos, no busca ningún fundamento más allá del contexto concreto en el que se ejecuta la acción, de modo que la eticidad no traiciona a su pueblo pues no pretende construir un mundo universal desde lo subjetivo, divorciado de lo real. Mientras que para los kantianos, la racionalidad procedimental fundamentada en las instituciones de una comunidad concreta es incapaz de ser universal para desplegarse sin límites, porque

---

al saber que se manifiesta o *fenomenología*, pues aunque las figuras <<forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto>>, son << la realidad, la verdad y la certeza de su trono>>, y sin ellas <<el espíritu absoluto sería la soledad sin vida>>. Feuerbach vio en este movimiento del espíritu la teología cristiana, pues en ella el espíritu comienza separado del mundo: es el espíritu subjetivo. Luego se exterioriza y se convierte en mundo, elaborándolo y ordenándolo según sus categorías: es el espíritu objetivado. Por último, el espíritu se piensa a si mismo abandonando su existencia enajenada. El segundo momento (o primera negación) es la negación de la teología, pues el mundo sensible y el espíritu forman una unidad. Es un momento ateo. Pero ese movimiento es negado (negación de la negación) y así el espíritu se restablece, o lo que es lo mismo, la teología recupera su ser puro, sin la contaminación de la materia': Vásquez, Eduardo, *Los puntos…*, *Op. cit*., p. 138-139.

[310] Cfr.: Cortina, Adela, *Razón práctica*, *Op. cit*., p. 330.

[311] *Ibíd.*, p. 330ss y 366ss.

una racionalidad que valida las acciones en la realidad comunitaria no puede superar su naturaleza contextual, limitada. Por, tanto, para los kantianos, sólo una razón procedimental amparada en una formalidad que exceda de los límites de los contextos, vale decir, que asuma pretensiones subjetivas superiores a la realidad del ámbito de una comunidad, puede justificar *universalment*e una acción Los kantianos critican que la *eticidad* en su universalismo llega a un grado de concreción tal que termina atada a los rasgos de una comunidad política específica[312], posición ética esta que tiene un antecedente en la ética de las virtudes ciudadanas de una comunidad política descrita por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*.

Las referidas fundamentaciones de la ética práctica, en tanto ética de bien del hombre, –no de Bien en abstracto o de la Idea de Bien- pregonan la existencia de una racionalidad en las esferas política y moral, respectivamente expresada como un conflicto entre lo particular y lo universal abstracto. El enfoque *universalista* de *racionalidad procedimental*, la *moralidad* kantiana de la metafísica de las costumbres, que en términos hegelianos es incondicionada y universalmente válida, para sus críticos, se revela incapaz de ser universal porque, como se dijo, para los seguidores de Hegel la racionalidad no puede superar su naturaleza contextual, limitada, con lo que de esta manera se evitan los milagros, la santidad y los actos imposibles, si bien moralmente prescritos.

La *racionalidad sustancial* defendida por neo-aristotélicos y hegelianos debe ocuparse del funcionamiento de la moral en la *sustancia ética* de la comunidad, esto último es la *sustancia ética del Espíritu* o *eticidad* que se desarrolla dialécticamente en la *historia*. El Espíritu es *historia*, momento activo absoluto de conocimiento de si mismo[313]. Esta última concepción de racionalidad es la *eticidad* que en la esfera política busca lo *justo.*

La disputa teórica entre comunitaristas y universalistas tiene su correlato político y filosófico en el enfrentamiento entre patriotas y cosmopolitas, producto de

---

[312] Cfr.: Cortina, Adela, *Razón práctica*, *Op. cit*., p. 366ss, y Cfr.: Adela Cortina: *Ética y política: Moral cívica para una ciudadanía cosmopolita*, p 773-789, Madrid, UNED. ËNDOXA Nº 12, 2000, p. 774ss., consultado 26-09-2008 y disponible en: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-1999F9D662BB-2CD7-26F9-03DB-37359CEB27C5&dsID=etica_politica.pdf

[313] Cfr.: Adela Cortina: *Ética y política, Op. cit., p.*774ss.

los enfoques de la racionalidad, respectivamente, estimada *procedimental* o *sustancial*. Orientaciones éstas de la ética que han servido de fundamento para la proliferación de la mayoría de las teorías sociales desarrolladas en los últimos cincuenta años, las cuales mediante modelos *comunitaristas* o *cosmopolitas* (universalistas), que a veces buscan la conciliación, han dado cuenta insuficiente, a decir de Karl Otto Apel, de la vida social preñada de pluralismo cultural que tienen todas las sociedades.

Lo antes dicho requiere de una nueva ética universal para la globalización, la cual el antes nombrado filósofo alemán propone desde los presupuestos fundamentales de la *ética discursiva*, con la pretensión de *complementar* ambas posiciones, de modo que la moralidad sea producto de la deliberación argumentativa, del reconocimiento mutuo y del consenso de la *sociedad mundial multicultural,* y cuya validez sea *universal.* De ese modo, Apel, en las condiciones del discurso, procura conjugar el enfoque ético de la dimensión cultural de los individuos en comunidad con la ética de los derechos humanos universales[314].

La tesis de Apel de manera breve será esbozada más adelante para mostrar la fundamentación de un reconocido enfoque contemporáneo de filosofía ética, separada de los fundamentos exclusivos del *comunitarismo* o del *universalismo,* por cuanto, sostiene el autor**,** la globalización exige una nueva ética que regule las *formas de diálogo discursivo* (global) *intercultural* que se produce entre los representantes de las diferentes culturas. Sólo una moralidad aplicada definida *procedimental*, dice el autor, podría evitar los peligros del centralismo cultural y resistir la asimilación o conquista de una de ellas sobre las otras, en un proceso de pérdida de identidad de los sujetos conquistados. Esa ética considera, como precondición, el principio de corresponsabilidad de todos los afectados por las acciones de los actores individuales[315].

---

[314] Cfr.: Apel, Karl Otto, *El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso* en Calo, Juan Ramón (editor), *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Foro Cultural Fundación Argentaria, Ediciones Encuentro, 1998, p. 21ss

[315] Cfr.: Karl Otto Apel, *La Ética del discurso como ética de la responsabilidad*: *una fundamentación postmetafísica de la ética de Kant*, en Karl Otto Apel, Enrique Dussel y Raúl. Fornet B.: *Fundamentación ética y filosofía de la liberación,* México, Siglo XXI, 1992, p. 20.

2.1.2. Del universalismo y del comunitarismo

Con la llegada de la globalización, Charles Taylor hizo que la noción de *ciudadanía* reviviera una vieja disputa teórica entre filósofos *universalistas* y *comunitaristas*. En el mundo anglosajón la disputa se expresa en autores como Richard Rorty y John Rawls en la defensa, desde diferentes perspectivas, del *liberalismo* centrado en un eje social definido por el individuo y los derechos civiles individuales que le son inherentes. El universalismo se enfrenta a la *crítica comunitarista* que sólo muestra las deficiencias del *liberalismo*, entre ellos de Charles Taylor, para quien 'la democracia necesita patriotismo', de modo que la misma vive mientras los ciudadanos sientan la república a través de la participación política[316] y, también, de Michael Walzer quien lamenta que 'ni siquiera sabía que existiese un mundo del cual uno pudiera ser ciudadano. Nadie me ofreció nunca esa ciudadanía…, ni me ha incluido en las estructuras institucionales del mundo'[317]. No existe un mundo planetario con estructuras dentro del cual los individuos puedan hacer vida democrática, participando como 'ciudadanos del mundo', ciudadanos cosmopolitas.

Los comentaristas acusan al *liberalismo* de ser vacío de contenido efectivo[318]. La circunstancia de sólo ser crítico del liberalismo no hace del *comunitarismo* una alternativa pertinente de aquel. En tal sentido Amitai Etzioni reformuló la crítica al enfoque comunitarista respecto de permanecer en un estadio convencional en el desarrollo de la conciencia moral social, fundando en la teoría y en la práctica un comunitarismo moderno de derechos y responsabilidades, post-convencional, que une el orden social de la tradición conservadora y la autonomía personal del orden moderno[319].

Respecto de la ineficacia del *universalismo* kantiano, Michael Walzer dice que la abstracción no puede dar cuenta de unos *bienes* y *valores*, como la libertad, la justicia, el bienestar o la felicidad como auto-comprensión del hombre, que dependan

---

[316] Cfr.: Taylor, Charles, *La democracia…*, *Op. cit*., p.58-59
[317] Cfr.: Michael Walzer: *Hay también un cosmopolitanismo peligroso*, pp. 61-64, en Rosset/Donzelli (edit): *Cosmopolitas o patriotas*, tr. Guillermo Piro, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (1995), p. 61.
[318] Cfr.: Cortina, Adela, *Ética y Política*…, *Op. cit*., p. 773-789.
[319] *Ibíd*., p. 773-774.

de las personas que viven en una comunidad concreta[320]. Ello, porque los mismos están indisolublemente atados a tradiciones y eticidades específicas que se expresan en significados del lenguaje *concretamente establecidos* que entienden todas las personas de la comunidad; a través del lenguaje se constituye la *identidad* de las personas. Este lenguaje *espeso* (*thick*) es propio del *maximalismo moral* vigente en una comunidad particular. En tanto, la *moral abstracta* se universaliza haciéndose más *tenue* (*thin*), al perder capacidad de comunicación[321], esto es una ética simplificada: el *minimalismo éti*co de raíz kantiana, propio del liberalismo, cuyo carácter deontológico está fundado en una concepción moral de justicia sostenida en mínimos (de aquellos principios) sobre los que existen acuerdos.

El liberalismo falla en su intento de generar adhesiones de los ciudadanos a una sociedad estable, a través de la justicia, por lo que es acusado de ser incapaz de dar a los individuos ideales personales y comunitarios, de manera simultánea. Las adhesiones pocas veces se logran a partir de factores racionales; por el contrario, más bien la idea de ciudadanía contiene mucho de vinculación emocional.

De modo diferente, los comunitaristas proponen un *maximalismo agathológico*, vale decir, la defensa extrema de la acción, mediante la que pretenden recuperar los ideales de bien y de virtud en el ámbito de la comunidad cultural, porque es en el *ethos* de la cultura a la que se pertenece, vale decir, las generalizaciones del carácter distintivo de la comunidad de la se es miembro, donde se aprenden tanto las tradiciones de sentido de la vida, como de bien. Únicamente el *ethos* de una comunidad específica permite a la misma perfeccionar una idea de justicia de entre varias y, no a partir de la presunta neutralidad frente a las diferentes concepciones de la vida[322]. La *falta de neutralidad* de la fundamentación filosófica de la justicia es la causa invocada por Apel para criticar las concepciones éticas de Rorty y de John Rawls[323]. El *ethos* es lo que da contenido a la justicia, que siempre se forma a partir

---

[320] Cfr.: Adela Cortina, *Ética intercultural, una aproximación desde* Europa, pp. 34-53, en Calvo, Juan Ramón (editor), *Topografías*…, Op. cit., p. *del mundo contemporáneo*, Madrid, Foro Cultural Fundación Argentaria, Ediciones Encuentro, 1998, p. 35-40.

[321] Cfr: Adela Cortina, *Ética y Política*…, *Op. cit.*, p. 780 y Adela Cortina, *Ética intercultural*…, *Op. cit*., p. 35ss.

[322] Cfr: Adela Cortina, *Ética intercultural*…, *Op. cit*., p. 37

[323] Cfr.: Apel, Karl Otto, *El problema del multiculturalismo*…, *Op. cit*., p. 20-29.

de la idea de vida buena, por lo que el deber moral de los ciudadanos debe ser cuidar que sus concepciones morales no terminen siendo contrarias a los mínimos de justicia[324].

Las *cuestiones de la justicia* en tanto acuerdos mínimos deontológicos, vale decir, mínimos éticos normativos, son cuestiones sociales -derechos, libertades y oportunidades- que son universalizables, a las que la sociedad que las haya logrado no renuncia sin perder su cualidad humanizadora, mientras que las *cuestiones de la vida buena* pueden tener diversas concepciones en una sociedad plural, porque son cuestiones agathológicas referidas al bien y a la autorrealización que dependen de las posibilidades de acción de las personas y de los grupos, las cuales son diversas en una sociedad pluralista[325].

Conforme la crítica comunitarista, la *historia* de la vida de la persona está empapada de la *tradición moral de las comunidades* que da sentido a su vida y de la que procede su identidad. Para los *comunitaristas* no existe moral universal abstracta, pues la moralidad siempre se encuentra en alguna cultura concreta y en un contexto social específico, por lo que para ellos, las filosofías éticas sólo expresan la moralidad de algún enfoque social y cultural particular, aunque a veces pretendan abarcar aspectos morales que afecten a todo el mundo.

En Alemania, la referida controversia filosófica enfrentó, por una parte, a los seguidores de la moralidad kantiana, que es imputada de defender un *universalismo abstracto* y, por la otra, la vida moral concebida por Hegel, que tiene la observación de parte de los universalistas de que el absoluto entendido como libertad, mediado de realidad, en su universalismo, llega a una concreción tal que termina atado al *ethos* de una comunidad política específica[326].

2.1.3. Ciudadanía política y ciudadanía cosmopolita

Con la integración de las naciones-Estado europeas, la idea de ciudadanía de una comunidad transnacional y, en consecuencia, multicultural, ha reanimado el

---

[324] Victoria Camps: *Teoría y práctica de la ética en el siglo XXI*, pp. 117-142, Undécimas Conferencias Aranguren Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, Isegoría nº 28, 2003, p. 117ss. consultado el 26-07- 2009 y disponible en: isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/509/509

[325] Cfr.: Cortina, Adela *Ética intercultural*…, *Op. cit.*, p. 50.

[326] Cfr.: Cortina, Adela, *Ética y política*…, *Op. cit*., p. 774.

análisis por parte de las disciplinas de la ética y de la política pensada, así como también de parte del común que las vive como ciudadano político. La condición de ciudadanía se debe a un pacto constitucional republicano de convivencia civil-nacional, que en el caso de las naciones y pueblos del Viejo Continente, ahora, es compartida con la ciudadanía supra-estatal europea, producto de un proceso de la integración cultural y político de culturas y Estados. Sin embargo, es de recordar que ha habido experiencias de sociedades constituidas en Estado-nación que han respetado el multiculturalismo, entre otros: Estados Unidos que desde su fundación republicana promulgó una constitución que reconocía y otorgaba igualdad a la minoría negra, aunque esto no siempre fuera respetado; España que ha sido un mosaico de tradiciones y lenguas; Bélgica con sus diferencias étnicas, lingüísticas y culturales entre valones y flamencos y; la India que probablemente es entre las organizaciones políticas actuales la expresión más acabada de multiculturalismo, por los diferentes y ricos contrastes de origen, lengua, religión y tradición.

Además de atender factores éticos universales que son homogeneizadores y tenues, mediante los que una sociedad racionalmente quiere ser justa para que sus miembros perciban la legitimidad que ella tiene, la idea de *ciudadano* ha estado principalmente centrada en la noción de *pertenencia*, vale decir, en la compatibilidad o la diferencia respecto de la noción *identidad*[327], cuyo análisis fue reactivado por Charles Taylor en defensa de su filosofía ética comunitaristas[328]. La *ciudadanía* entonces, por un lado, primordialmente deriva de la controversia política *inclusión-exclusión* en una sociedad en la que lo *justo* se identifica con las normas de la misma. Esa es la posición comunitarista simple, sólo basada en la pertenencia a un Estado-nación, que sólo alcanza la idea de una única cultura nacional identificada con el Estado, sin considerar si existen otras culturas en su seno.

La *ciudadanía política* responde a una legitimidad diferente a la que da la moral, que tiene más que ver con valores universales o con las tradiciones, orígenes y costumbres de una comunidad; esta característica hace que, ante los retos que deba

[327] Cfr.: Cortina, Adela, *Ética intercultural*…, *Op. cit., p.* 37-42.
[328] Los ensayos que utilizamos de Adela Cortina en los que trata la noción de *ciudadanía* y de Victoria Camps para describir su idea de *identidad*, en menor grado, directa o indirectamente guardan influencia del pensamiento de Charles Taylor.

enfrentar una comunidad, sea posible apelar a la razón y a los sentimientos que mayoritariamente identifican *y* cohesionan a sus miembros-ciudadanos como grupo, a la *identidad colectiva*[329]. La realidad muestra dos esferas de ciudadanía que de hecho han podido ajustarse con bastante éxito, la ciudadanía civil que reconoce derechos culturales, económicos, sociales, etc., y la ciudadanía cosmopolita de naturaleza multicultural, todavía en proceso de despliegue.

La ciudadanía cosmopolita, en contrario a la ciudadanía patriota de la Constitución, desde que Kant propuso la primera como *ciudadanía republicana* en la *Paz Perpetua*, es integradora porque considera que los pactos de vida republicana se fundamentan en principios universales que buscan lo *justo* basado en los principios de: 1) *libertad* de cada individuo, en cuanto hombre; 2) *igualdad* de cada miembro de la sociedad ante la ley, en cuanto *súbdito*, e; 3) *independencia* de cada una de los miembros de la comunidad debido a su condición de *ciudadano*[330]. Al respecto, Habermas observa que la idea amplia de ciudadanía es *cosmopolita* cuando está desarraigada de una comunidad particular, porque aplica a normas cuya validez abarca los intereses de toda la humanidad, mientras que si está comprometida con normas jurídicas y regulaciones políticas, se trata de la *ciudadanía política* con normas éticas justificadas ante una comunidad concreta, de modo que debe respetar el pacto social de convivencia, la Constitución[331].

La opinión de Habermas distingue el principio superior de dos especificaciones del *discurso*, una, *moral*, relativa a aquellas normas que sólo pueden justificarse si aplican a toda la humanidad y tienen en cuenta por igual a *todos los hombres afectados*, y, otra, *democrática*, inherente a las normas que tienen forma de derecho que deben justificarse no sólo de razones morales, sino también con razones ético-políticas y pragmáticas. El *hombre* se rige por el principio de autonomía moral unido al imperativo categórico, mientras que el *ciudadano* se manda por el principio de la democracia, que está atado a la autonomía política, pues considera que la causa de la

---

[329] Crf.: Charles Taylor: *Identidad y reconocimiento*, Montreal, Universidad McGill, RIFP/7, pp. 10-19, 1996 (1995), p. 14-17. Consultado el 10-10-2008 y disponible en: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1996-7-414B70DC-E97A-AF16-847B-FC24A3A32058&dsID=identidad_reconocimiento.pdf

[330] Kant, Immanuel, *La paz*…, *Op. cit.*, p. 52.

[331] Cfr.: Cortina, Adela, *Ética y política*…, *Op. cit.*, p. 777-778.

razón jurídica puede ser patológica, lo que legitima el uso de *imperativos hipotéticos* en su sus dos vertientes*, destrezas técnicas* en las que propósito final bueno de la acción sólo es posible y *consejos prudenciales asertóricos* cuando el fin es 'real', en el sentido que tienen los hombres por naturaleza, esto es, el fin de la felicidad. Los imperativos hipotéticos son aquellos que determinan a una acción de buena, si ella es necesaria para lograr un fin o propósito universalmente bueno.

2.2. EL enfoque de la ética global multicultural de K. O. Apel

En los últimos cuarenta años, desde una perspectiva *cívico-cosmopolita*, la *ética práctica* o *moralidad aplicada* ha sido objeto de análisis conforme los enfoque particulares que le han dado pensadores como, por ejemplo, John Rawls, Charle Taylor, Richard Rorty y Michael Walzer en el mundo anglosajón, y Habermas y K. O. Apel en Alemania; filósofos todos ellos que de manera constante argumentan en una dialéctica que hasta el presente ha sido infructuosa para determinar de manera definitiva e indiscutible una teoría de la *moralidad aplicada* de la sociedad mundial del presente, por lo que de algún modo sigue vigente la *moralidad* kantiana, en vista que las filosofías basadas en *la eticidad* hegeliana terminan conciliándose con el kantianismo. Al efecto Apel dice que existe necesidad de una ética universal de modo que los efectos universales de la racionalidad tecno-científica deban ser encaminados desde una razón moral igualmente universal, para que sus efectos en lugar de dañinos, como está sucediendo, sean beneficiosos. Las morales comunitarias fragmentadas tienen falta de fuerza y claridad suficientes para oponerse a retos universales[332].

Asimismo, Apel declara que, a través del enfoque de *los fundamentos pragmáticos trascendentales de la ética del discurso* que plantea, pueden lograrse resultados *procedimentales* justos para resolver las posibles controversias y conflictos políticos, jurídicos y morales que surjan en una *sociedad intercultural*[333]**.** Ello, porque en el diálogo se resuelve si una norma social es éticamente correcta, de modo que hacer o dejar de hacer algo es moralmente pertinente conforme lo decida la racionalidad discursiva (ligada a la tradición kantiana), la cual para considerar la corrección de una norma no sólo debe tomar en cuenta la norma misma, sino también

[332] *Ibíd*., p. 779.
[333] Cfr.: Apel, Karl Otto, *El problema…*, *Op. cit.*, p. 33.

la *responsabilidad de sus consecuencias*; por lo que la ética discursiva así concebida es una *ética histórica de responsabilidad*[334]. En defensa de lo antes afirmado, el filósofo alemán apela a la *transformación de la fundamentación última kantiana* que, según él, ahora, ha devenido una *fundamentación trascendental pragmática de la ética discursiva*.

El enfoque de Apel hace que la noción de ciudadanía, resume Adela Cortina, pudiera ser definida de un modo bastante expedito como una mezcla de Rawls y Etzioni, en el sentido de ser un híbrido de una idea liberal que relaciona la ética de la política pensada de ciudadanos libres e iguales y de la idea comunitaria del ciudadano perteneciente a una comunidad responsable de ella[335].

Para ello, la filósofo española plantea el problema de definir la identidad ciudadana, con motivo de la aparición en los años 1990 de modelos reales de vida cuyo escenario político es distinto y desborda los limites de los Estados nacionales, como la Unión Europea (UE), que se presenta en el conflicto de un individuo de tener al mismo tiempo dos identidades, nacional y transnacional, que se agrava en el caso de los inmigrantes no europeos forzados por motivos económicos que viven en una nación de la Comunidad, lo que ha motivado a los estudiosos la investigación del problema de *la ciudadanía* desde la relación de la ética práctica y la política experimentada, y, también, respecto de la ética y la política pensadas; Ello, en el esfuerzo de aclarar si alguna de las identidades, nacional o supranacional, es superior a la otra, o, si existe una concepción que concilie ambas formas de identidad de modo que se construya una historia, arquetipos y símbolos comunes, que sirva de fundamento para consolidación de una nueva identidad supranacional, post-convencional en el sentido de vaya más allá del ámbito constitucional nacional..

El problema planteado se muestra en el resurgir de nacionalismos europeos enfrentados al novedoso sentir de los 'comunitaristas europeos' que ha hecho imposible establecer la identidad ciudadana supranacional, la cual el *estado de bienestar* de la Unión Europea (UE) ha determinado *social* y no política, como

---

[334] La ética discursiva como *ética histórica de responsabilidad* y la *transformación de la fundamentación última kantiana* son explicados de manera breve más adelante en los apartes 2.2.3 2.2.3.1. y 2.2.3.2, respectivamente páginas 217ss, 219ss y 222ss.

[335] Cortina, Adela, *Ética y política*…, *Op. cit*., p. 776.

consecuencia del fracaso habido en la formación y desarrollo de un Estado político post-convencional, único o federativo, que otorgue sentido de *pertenencia* a través de una *ciudadanía política*, que es una de las formas importantes de asumir la pertenencia a una comunidad específica existente. El proceso plebiscitario para aprobar la constitución de un Estado supranacional europeo fue paralizado cuando los ciudadanos de dos de los miembros fundadores de la UE, Holanda y Francia, negaron aprobar el proyecto de Constitución sometido a referéndum en cada uno de los Estados de la Unión.

Sin entrar a analizar las diferentes teorías y tradiciones desarrolladas respecto de la definición de ciudadano, en la línea de este trabajo es conveniente recordar que *ciudadano* es un miembro de una comunidad política en la que se establece un correlato positivo de la *ética* y lo *justo* concretado en las normas de la sociedad, en la que cualquier ciudadano es igual a los demás miembros constituyentes de la misma, pero diferentes de aquellos que no son componentes de ella. Esto es consustancial al desarrollo de una conciencia moral de pertenencia a las sociedades formadas por convenio, sea concretado o no en una constitución.

Lo descrito es una dialéctica inclusión-exclusión, externo-externo, que en el cosmoplitanismo supranacional concebido por Kant no se sostiene en cuanto al principio de exclusión porque su idea de ciudadanía de una constitución republicana, por un lado, como se dijo más arriba, implica que lo *justo* está atado a los principios universales de *libertad* de los individuos en tanto hombres, de *igualdad* entre estos ante la ley y, de *independencia* de la sociedad debido a su condición de ciudadanos, los cuales son factores todos que privilegian el principio íntimo de ser ciudadano. La universalidad de los principios hace imposible que alguien quede afuera de ellos.

Una de las posiciones que busca la conciliación de la inclusión-exclusión en la conformación de la ciudadanía, explica Adela Cortina, es la (híbrida) propuesta por Habermas en *Facticidad y validez*, en la cual distingue que la legitimación de la ciudadanía política está vinculada a normas jurídico-políticas aplicables a una comunidad concreta que haya adoptado un posible pacto social. Mientras que la justificación de la moral ciudadana está expresada en normas cuya aplicación procura los intereses de la humanidad. Para ello, el filósofo alemán se apoya en su teoría de la

acción comunicativa, en la que el 'Principio Superior' del diálogo tiene dos características o principios a cumplir, el 'Principio Moral' del discurso que exige a toda acción sólo estar justificada a través de normas que tengan en cuenta a todos los afectados de la conducta seguida y, el 'Principio Político de la Democracia', el cual no aplica de manera exclusiva a normas de conducta que obedecen a razones morales, sino a razones que se presentan expresadas como derecho justificado en razones pragmáticas, ético-políticas y morales, también[336].

Esta proposición ha sido muy controvertida, por lo que Adela Cortina de modo diferente, en su noción de ciudadanía hace hincapié que la misma es política en el sentido de la pertenencia de la persona a una comunidad concreta, la cual está constituida al menos mediante un pacto real o hipotético de sus miembros-componentes, contrato cuyas normas se legitiman sobre razones pragmáticas, morales y éticas, estas últimas relativas a la '*eticidad concreta*' de la comunidad.

Habermas, en su argumentación, señala que la distinción tradicional de *ciudadano* responde al ámbito de la ética política que es orientada por el 'Principio de la Democracia', en tanto que la noción de *hombre* se normada por el 'Principio Moral', de modo que la solución híbrida propuesta para la noción de ciudadanía se vale de la distinción que hace Kant entre la *autonomía moral* propia del *imperativo categórico* de una acción moral y, la *autonomía política* que debe considerar el hecho que la motivación o causa (jurídica) de la acción política puede ser patológica, de modo que en la construcción de una paz perpetua es legítimo el uso de *imperativos hipotéticos* en sus dos tipos: habilidad técnica y consejos prudenciales o asertóricos.

Existen, asimismo, otras proposiciones como la que hace Ronald Beiner inspirado en la 'ciudadanía republicana' de Rousseau, la cual este autor despliega en el capítulo 3 del libro 4 de *El Contrato social* , dice Adela Cortina, conforme tres vías diferentes, a saber: la liberal, que secularíza el universalismo cristiano, y por tanto es anticívica, opuesta a la constitución de ciudadanía; la nacionalista, que alarga hasta nuestros días la tradición de las religiones nacionalistas anteriores al cristianismo, que son locales y niegan la universalidad de la humanidad, y; una tercera por construirse que conciliaría el universalismo del cristianismo y la naturaleza cívica de religiones

[336] *Ibíd*., p. 777-779

nacionales. Para Beiner, señala la filósofa española, esta última vía ni siquiera está trazada. Todo lo cual muestra la necesidad de una ética universal que permita aclarar la noción de ciudadanía que Apel hace con base a una concepción de ética discursiva, considerando el problema multicultural actual, lo que de manera sucinta describimos más adelante.

2.2.1. El multiculturalismo actual y la noción de identidad de Charles Taylor

El multiculturalismo de hoy día pretende fomentar una *ciudadanía intercultural pluralista* que comprenda los aspectos positivos defendidos, tanto, por la ilusión *homogeneizadora* de los universalistas de la Ilustración, que en la práctica produce graves pobrezas para la comunidad, como, la ilusión de la *originalidad* y la *diferencia* que privilegia el romanticismo, la cual no siempre resulta humana[337], como en el caso de las sociedades que aprueban la ablación argumentando el derecho de ser diferentes.

La vida social multicultural es la convivencia de muchas personas con diferentes contenidos culturales, lo que significa la existencia de conflictos y de oportunidades para resolver los mismos, de modo que se desarrolle la condición humana de las personas y de la comunidad.

La ética intercultural, sigue Charles Taylor, aprovecha de las referidas oportunidades de perfeccionamiento de la humanidad principalmente considerando tres factores, que sustentan su noción de identidad, a saber[338]: primero, la autenticidad moral y cultural de la persona que merece el *reconocimiento* y respeto de los demás, aunque no se esté de acuerdo con ella. En este sentido, la comprensión y tolerancia de otro enfoque moral es un signo de moralidad de la persona que *respeta* la opinión y la dignidad del otro. Lo no respetable, es lo que se debe denunciar y combatir, como por ejemplo, el racismo, el machismo, el odio a la pobreza o a la riqueza y el fanatismo.

Segundo, el multiculturalismo del presente debe rechazar que las personas sean colonizadas o asimiladas por alguna cultura particular, que no cohesione ni respete las diversas identidades culturales. Por ejemplo, en Canadá ha ocurrido una convivencia

---

[337] Cfr.: Taylor, Charles, *Identidad…*, *Op. cit.*, p. 10-19 y Cortina, Adela, *Ética intercultural…*, *Op. cit*., p. 40-41.
[338] *Ibídem*

multiétnica y cultural positiva entre los nacionales de ese país, y de estos con los extranjeros llegados en los últimos sesenta años, representados entre otros por importantes contingentes de latinoamericanos, vietnamitas, persas, hindúes y paquistaníes, diferente a lo que, por caso, sucede en Alemania con los turcos o en Francia con los inmigrantes magrebíes, los colonos repatriados de Argelia *(pieds noir)* y Túnez y los antiguos funcionarios y personal de origen árabe al servicio de la metrópoli (*harkis*) que abandonaron el norte de África como consecuencia de haberse opuesto a la descolonización, todos los cuales han desarrollado una *vida de solidaridad de grupo*[339], por lo que nunca terminan por asimilarse, ni integrarse, y peor aún, esa personas comparten un mutuo rechazo con la población europeo-francesa, en el sentido de raza y valores de civilización que pudiera explicar el origen de la falta de respeto a las respectivas formas de vida y, en consecuencia, la falta de debida atención a los problemas de los *bidonvilles* y de los *banlieue* -barrios y suburbios de viviendas precarias e ilegalmente ocupadas- de la Francia metropolitana.

Y, tercero, *la ética intercultural* es condición de posibilidad de auto-identificación, porque al conocer la cultura de otra persona le hago digno de ser comprendido, mientras que al mismo tiempo de comprenderle, puedo comprenderme a mi mismo.

Considerando todo lo anterior, Charles Taylor plantea el problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la *identidad moral* (personal), uno de cuyos factores principales es la *pertenencia* a una cultura concreta y, otro importante por lo demás es el *reconocimiento*. En general, *la identidad de una persona*, según el filósofo canadiense, es una definición de si mismo que uno construye y determina a lo largo de toda su vida, que es en parte implícita al desarrollo y cambio del vivir humano. La identidad de una persona, por consiguiente, de alguna manera define un *horizonte de vida moral* que lo sitúe en el mundo moral, vale decir, lo que le importa o no en cuanto a factores culturales que le son propios, asumidos como expresión de

[339] La expresión *vida de solidaridad de grupo* pretende recoger la idea de *ghetto*, en el sentido generalmente aceptado, a saber: situación de marginación y aislamiento que por razones propias o del resto de la sociedad vive un pueblo, un grupo de personas o una clase social, basadas en motivos raciales, políticos, religiosas o culturales.

un principio normativo vital interno, suyo. En caso de carecer de identidad, o tenerla inestable, la persona viviría en profunda crisis moral, o al menos al borde la misma, pues no sabría el sentido de donde viene ni hacia donde va, vale decir, lo que le importa o no. La identidad define lo verdaderamente importante para la persona, lo que le incumbe profundamente

La idea de identidad de una persona descrita en la líneas anteriores comporta dos esferas: una de *identidad como horizonte moral*, que define lo que importa y lo que no, que de igual modo es condición de la salud moral y de la integridad de la persona. La otra, de identidad asumida en cuanto a la *igualdad de estatus* en el sentido de pertenecer a la categoría humana lograda de manera libre, no a ninguna otra estratificación social, étnica, de riqueza, profesional, de género, etc.,[340], no impuesta externamente, es lo que hace que cada individuo reconozca su propio modo de ser humano y lo lleve a realizarlo en el sentido único que le es propio; todo lo cual, para la persona, se traduce en un sentido de fidelidad a sí mismo y al ideal de ser auténtico.

Toda persona para poder autodefinirse, en consecuencia, debe analizar su *identidad*, porque es ella –la persona- quien debe aceptar la misma, pero requiriendo el *reconocimiento* de los demás. La identificación así concebida desplaza el horizonte moral del registro del destino de una persona hacia la *negociación* y *reconocimiento de su propia identidad* por parte de los otros. Tal reconocimiento requiere de dos clases de factores, 'algunos de ellos universales, (ser católico, socialista, liberal, etc.)', y otros particulares vinculados a la *pertenencia* a una cultura histórica y a una forma de vida concreta. Esto, porque según Taylor, una comunidad histórica presenta un horizonte propio de su cultura u orden de vida, en el cual unas cosas tienen más importancia que otras.

En una comunidad política siempre hay una cultura dominante sobre el resto de las otras que quedan con un valor relegado y depreciado respecto de aquella, por lo que los ciudadanos que se identifiquen en las culturas rebajadas ven disminuida su

[340] 'Isaías Berlin llamó «la búsqueda del estatus»: el deseo de reconocimiento social. En ese anhelo de estatus, el individuo ambiciona sentirse parte de un grupo y es en calidad de tal que pide reconocimiento. Con lo cual la identidad moral se reduce a otra cosa: a una identidad profesional, patriótica, religiosa, de género'. Cfr.: Camps, Victoria, *Teoría y práctica.…*, *Op. cit.*, p. 33.

identidad y, también, debilitada su autoestima. Esto actualmente ocurre a algunos venezolanos que se identifican con la cultura liberal-democrática de Occidente, pero que viven la hegemonía de una cultura marginal que, entre otros, niega y desconoce principios y valores, como por ejemplo, los derechos de propiedad, al debido proceso judicial y a la libertad de información y comunicación, que son consustanciales de la cultura occidental que les identifica. En conclusión, para fortalecer la identidad y mantener la autoestima se requiere del *reconocimiento público* del valor que tienen todas las culturas de una comunidad política concreta, a la que pertenezca la persona. El *reconocimiento público* de las culturas es una condición ético-política indispensable de una sociedad para que sus ciudadanos mantengan intacta y sana su identidad moral, esto es, la fidelidad a sí mismo de modo que crezca su autoestima.

El reconocimiento público de la validez de todas las culturas es necesario para enfrentar los problemas que surjan como consecuencia de posiciones radicales, derivados de que diferentes culturas vivan de manera separada o en coexistencia simple que en general siempre producen problemas. La *ética intercultural* recoge la idea que las distintas culturas presentan diferentes perspectivas válidas sobre la condición humana, por lo que el diálogo entre los representantes de las mismas con la intención de reconocimiento de todas ellas resulta enriquecedor para todos los participantes involucrados, pues cada uno de ellos se van identificando cada vez más a si mismos, con el conocimiento del contenido de las otras culturas.

No obstante, el *multiculturalismo* presenta el problema del *reconocimiento* de una ciudadanía social por construirse a nivel planetario, como condición indispensable para la construcción de una ciudadanía política cosmopolita[341]. En efecto, la idea de ciudadanía exige el reconocimiento de una comunidad política concreta, que no incluye a los individuos no pertenecientes a la misma. La construcción de una ciudadanía cosmopolita a nivel global ha sido infructuosa a pesar de los esfuerzos de las tradiciones universalistas, como por ejemplo el liberalismo y el socialismo.

Con lo descrito en hasta aquí, el multiculturalismo cotidiano pretende satisfacer la necesidades de que haya de una *ciudadanía pluralista* expresada como *ciudadanía*

[341] Cfr. Cortina, Adela, *Ética intercultural*…, *Op. cit.*, p. 43.

multicultural, que 'tenga lo mejor del universalismo y de la sensibilidad ante lo diferente'[342].

El horizonte arriba planteado, sin embargo, presenta el problema real de que, según Taylor, la identidad propia del espacio público moderno no se concilia con la idea de identidad basada en el principio de *honor* de las sociedades premodernas de Europa y las monarquías absolutas que todavía existen, cuya organización social responde a un principio que llama de 'complementariedad jerarquizada', que concibe apoyado en el Espíritu de las Leyes de Montesquieu[343].

Conforme el principio del *honor*, en las monarquías, las diferencias de rango y condición de los individuos separan a la sociedad en clases, entre otras, campesina, burguesa y noble, que se multiplican con las diferencias de origen, raza y religión; diferencias estas necesarias en su agregación complementaria, para la vida social.

Para Montesquieu, *el honor*, entendido como el prejuicio de naturaleza jerárquica que regula la vida política, es el principio propio de todo régimen monárquico, el cual 'exige preferencias y distinciones', a diferencia del despotismo que se basa en el temor, porque ante él los hombres 'son iguales en su esclavitud', y de la república que se funda en la virtud de la moderación[344]. El honor es poco, inferior o ninguno, suponen las clases dominantes, especialmente.

En las monarquías, se considera que los miembros de las clases tiene unos más dignidad que otros y, además, en ellas por antonomasia no está planteado la pretensión de igualdad; el estamento de la aristocracia es un resabio de una tradición que se mantiene en Europa, pero que sigue siendo efectiva en los regímenes de orden de vida religioso y monárquico, a pesar de la 'revolución igualitaria'. Esta lucha por la *igualdad*, se entiende como la transición del discurso moderno desde el *honor* a la *dignidad*, que a partir de la Ilustración se ha venido lentamente concretando en el mundo con base a los postulados de Kant, primordialmente, expresados especialmente en el principio de dignidad de los seres humanos, que implica la

---

[342] *Ibíd*., p.40
[343] Cfr.: Taylor, Charles, *Identidad…*, *Op. cit.*, p. 14-19
[344] Montesquieu: *Espíritu de las Leyes*, int. Enrique Tierno Galván, Tr. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Alianza, 2003 (1871), libro 3, 7, 8, 4 y 5, p. 66, 68 y 64, y Taylor, Charles, *Identidad*…, *Op. cit*., p. 14-19

libertad e igualdad del hombre y de los ciudadanos, respectivamente con base ética y legal.

El *honor*, sigue el filosofo canadiense, es fijo e inmutable en cada una de las categorías sociales, lo que determina que el *reconocimiento* quede limitado por dos motivos, uno, que los juicios que se hacen sobre las personas, se ajusten a contrastar en que medida la misma cumple o no los criterios de *honor* y, otro, quienes tienen capacidad para hacer juicios deben tener igual categoría o rango que el sujeto juzgado, de modo que un noble y un viandante común, por ejemplo, sólo pueden ser juzgados por gente de su respectiva clase. En las sociedades apoyadas en la dignidad igualitaria no se aceptan estas formas de *reconocimiento* estamental porque la condición de hombre en tanto ser humano es universal, aunque bajo la condición de ciudadano esté sujeta a los derechos (legales) que tiene en un momento y tiempo determinados, lo cual ha sido motivo de controversia respecto del enfoque ético del hombre cuando se busca cumplir la igualdad. La identidad en la civilización occidental dejó de ser de rangos sociales, para ser democrática con base en la dignidad y la responsabilidad.

La controversia en cuestión, con base a lo dicho por Taylor, plantea la posibilidad de distinguir el terrorismo político según se considere que, por un lado, terrorista es una persona cuya idea de identidad se basa en la *dignidad* y por el otro, alguien que se reconoce en el *honor* como principio sobre el cual de modo característico se funda su identidad y la de los miembros de la comunidad a la que pertenece, bien que la máxima jerarquía del estamento gobernante de la misma sea un rey o un líder superior de tipo religioso, inclusive vicario de Dios.

El criterio de verdadera dignidad, en consecuencia, debe discutirse y acordarse constantemente con uno mismo y con los demás, de modo que el *reconocimiento* que requiero para darle sentido a mi vida es preferiblemente aquel válido para todos los humanos, por lo que debo tomar en cuenta la opinión de personas de todas las clases sociales, aunque luego de una controversia interna desestime seguir una conducta apegada a aquellos criterios que no me garanticen ser esenciales o que provengan de personas que considero inferiores en criterio, cuya opinión no tomo en cuenta. La identidad se define en un debate entre lo que deseamos se nos reconozca y lo que los

demás están dispuestos a darnos, 'es el espacio del reconocimiento exigido, pero susceptible de ser rechazado'[345]. Según esto, el terrorismo sería una expresión violenta de la intervención en el espacio personal y cultural de reconocimiento y de respeto de la identidad, reclamado por individuos y pueblos.

En cuanto a las identidades colectivas, Taylor recurre a Johan Gotffried Herder, respecto de la relación mutua establecida en cuanto a originalidad y diferencia de identidad entre los *individuos* y el *volk*, en la que de manera particular media el lenguaje y el folklore, el arte, la música, etc. Ambas unidades – individuos y pueblo- requieren mutuamente reconocerse la una en la otra, en su originalidad y diferencias forzosas, insustituibles, pero a la vez complementarias, por lo que juntas forman la población humana nacional o tribal: la patria basada en la identidad de los colectivos o grupos humanos que dan origen al nacionalismo. El grupo necesita de la identidad de parte importante de los individuos, de no ser así, estaríamos frente a una identidad colectiva vacía, falsa, como la que de manera ficticia muestras la mayoría de las identidades de las patrias comunistas y de los grupos guerrilleros[346].

'El espacio público internacional y las políticas de la «identidad» que vehicula llegan a todos los rincones de nuestro mundo'[347]. El problema del reconocimiento individual descrito en las anteriores líneas se mantiene para la identidad colectiva. Las naciones, indica Taylor, construyen identidades que no deberían sólo ser definidas entre compatriotas, considerando que cada pueblo sabe que hay un espacio público internacional formado por pueblos de igual rango y dignidad.

El espacio público internacional es un sistema de fuerzas en el que regularmente las identidades nacionales luchan por mantenerse produciendo intercambios y fricciones entre las culturas en que las naciones se identifican, cuyos efectos en esta época de globalización nos conciernen a todos. En la misma, se observa que las acciones apoyadas en los valores de occidente se despliegan por el mundo con mayor eficacia en cuanto a penetrar y dominar otras culturas, -probablemente por la eficacia de la economía, el mercado y las TIC en el consumo- las cuales tienen una respuesta, que Taylor describe diciendo:

---

[345] Cfr.: Taylor, Charles, *Identidad…*, *Op. cit.*, p. 18
[346] *Ibíd*., p. 14
[347] *Ibíd.*, p. 18

> Pensemos en los movimientos integristas islámicos, en los que los llamamientos a movilizarse se hacen a menudo en contra de un Occidente que parece despreciarlos. Esta movilización se lleva a cabo a menudo en el registro del *honor*, de la humillación resentida, del reconocimiento rechazado, para que las declaraciones de fidelidad exclusiva a la *tradición religiosa* sean del todo *creíble*s. (Itálicas nuestras)[348].

Una identidad basada en el *honor* de una norma o principio religioso *creíble*, en consecuencia, de seguir lo textualmente sugerido por Taylor, pudiera producir una postura individual o colectiva que concluya en un acto contrario a la razón y a los derechos humanos, que estaría justificado por los miembros y por una comunidad en la que el estamento social dominante mantiene en vigor la norma o principio ideológico en cuestión. Esto, por ejemplo, sucedió con la esclavización y el comercio de pueblos durante las monarquías pre-modernas y modernas que conquistaron América, África y el Sudeste Asiático, que en cuanto a la esclavitud también incluye a casi todos los regímenes republicanos hasta adentrado el siglo XIX, así como el posterior *apartheid* de Estados Unidos y Sudáfrica durante el pasado siglo. El planteamiento descrito, asimismo, pudiera estarse concretando con los ataques terroristas realizados por motivos político-religioso por parte de sujetos identificados en el honor de defender las formas de vida y principio en que se identifican, sean reales o ideales, de nacionalismos o de religiones.

El honor como factor que determina la identidad de un individuo pudiera en consecuencia introyectar valores que establecen una postura de vida fanática en el combatiente con el fin de salvaguardar el honor de los principios que dice defender, esto es, de *su* honor y el de los valores reales o ideales en los que se identifica, que en el caso del fanático nacionalista es el combatiente y en el de un fundamentalista musulmán el guerrero de la fe, que en el cristianismo se le llama neonazi o simplemente radicales o 'locos', porque en general los medios de comunicación ni los políticos occidentales aceptan, o por lo menos no ven tan claro o cercano, la existencia individual o de grupos de fanáticos terroristas pertenecientes a las religiones de su cultura, a veces incluida la civil del Estado

Ello no quiere decir que las naciones hayan conocido largos períodos de la historia en las que el honor fue el elemento fundamental de identificación de los

---

[348] *Ibíd., p.* 19

individuos o que no hubieran habido defensores de la tolerancia de la gente, pero, en los que, quizá más bien fueron producto del poder hegemónico del estamento dominante y de la sumisión del resto de las demás clases. De todos modos, siempre hubo pensadores que se atrevieron defender el 'honor' de la dignidad de gente considerada de una clase inferior, como por ejemplo, hicieron Aristóteles, Bartolomé de las Casas y todos los defensores de la libertad de los esclavos.

La especulación hecha sobre lo sugerido por Taylor se hace en el ánimo de dejar claro que el problema del fundamentalismo terrorista no está en la distinción que hay en una identidad reconocida, bien sea en el honor o en la dignidad, pues no es un asunto de formas de identidad, ni de cuál de ellas es superior a la otra o, de determinar la responsabilidad de los actos amparados por ellas, porque la conducta de un terrorista fundamentalista obedece exclusivamente de *la postura de vida* que tenga el ejecutor, que puede ser, por tanto, producto de una creencia religiosa, de un principio o norma del honor o de la dignidad, pero también, entre otros, de una humillación, del resentimiento y del rechazo. No obstante, la idea de la identificación en el honor como motivador y desencadenante de posturas de conductas que produzcan terrorismo político pudiera ser motivo de una investigación que posiblemente aclare en algo el enfrentamiento violento de tipo terrorista entre el mundo occidental y grupos musulmanes y de estos entre si, lo cual no cubre el alcance de este trabajo

Finalmente, Taylor concluye que en el *discurso de la identidad* basado en la dignidad intervienen todos los afectados que 'deben conocerse, escucharse y comprenderse', lo que lo determina un factor de cohesión que 1) *legitima las decisiones* de la argumentación, la controversia por el 2) *reconocimiento* y la consideración de 3) *espacios públicos igualitarios*, nacionales e internacionales, aunque sólo sea como principios. Estos tres elementos interrelacionados de la civilización occidental moderna, dice, hace que la misma se enfrente a las formas de vida social premodernas, generando fricciones.

2.2.2. La identidad moral relativista o de pluralidad de razones como base de una idea de ética práctica

Victoria Camps, apoyada en Chistine Kosgaard y en Ronald Dworkin, muestra una crítica de las ideas de la necesidad de formación de 'identidades prácticas' personales propuesta por Charles Taylor[349], considerando que la fuerza impositiva para realizar los argumentos morales a través del lenguaje son objetivos de pluralidad de razones que no podemos anticipar porque han desparecido los paradigmas tradicionales de los conceptos de bien de bien y de mal[350]. Al efecto, de la primera filósofo señala:

> '… la necesidad de construir «*identidades prácticas*» que medien entre el concepto de bien o de justicia y la noción de lo que yo soy y debo hacer para ser bueno y justa. No puedo saber lo que debo hacer si no sé quién soy, si no sé de qué forma perderé mi identidad y mi integridad, seré despreciada o reprobada por los demás. Las nociones de pecado o de honor, en otros tiempos, dejaban clara esa identidad'[351].

El hecho que actualmente no tengamos las nociones de pecado o de *honor* que exige preferencias y distinciones y que, además, no podamos establecer de manera anticipada qué es lo que hace perder nuestra *identidad moral*, no implica que esta clase de identidad no sea necesaria,

La idea de incorrección moral (del espacio moderno) que hoy día vivimos deriva del pensamiento Ilustrado, en el que la identidad de la persona es su relación *práctica* con la *humanidad* misma. Conforme esto, la *identidad* (práctica) *humana* se forma a través de relaciones personales recíprocas de vida en común, no en una relación íntima del individuo consigo mismo, con un individuo abstracto, porque las obligaciones morales hacia individuos concretos finalmente terminan por generalizarse en obligaciones hacia la humanidad: 'Uno es miembro del partido de la humanidad y también de comunidades pequeñas y locales'. Las relaciones personales se forman a través del lenguaje público, dando en consecuencia razones públicas a través del intercambio (Isaías Berlín), lo que permite llegar a acuerdos de concordancia respecto del entendimiento no sólo de las definiciones, sino también de

---

[349] Los ensayos de Adela Cortina en que trata la noción de ciudadanía y de Victoria Campas para describir la idea de identidad, en menor grado, utilizados en el trabajo, guardan influencia de la obra de Charles Taylor.

[350] Victoria Camps, *Teoría y práctica...*, *Op. cit.*, 131-135.

[351] *Ibíd.*, p. 131-132

juicios compartidos (Wittgenstein). El lenguaje privado no existe, tampoco las razones son privadas. La persona si es forzosamente moral tiene una identidad humana que es normativa, y las normas, por antonomasia, tienen que ser comunes, objetivas y públicas. La identidad moral, pues, requiere de razones públicas, de un lenguaje público[352].

Lo opuesto a la *identidad humana* antes descrita, sigue la descripción de Victoria Camps de *Las fuentes de la normatividad* de Chistiene Kosgaard, son las *identidades ficticias*, -propias de los filósofos idealistas- de las ciudadanías ideales del legislador del 'reino de los fines kantiano' o del 'ciudadano liberal puro' de Rawls, que media entre el concepto de justicia como equidad y el principio de la distribución de los bienes básicos del velo de la ignorancia. Frente a esto, la citada autora concibe la formación de una identidad más material, de la cual se toma conciencia cuando estamos en peligro, por lo que define al ser humano como una persona que tiene por característica natural formarse una *identidad práctica* que norme su vida, en el sentido que sea una ley para sí misma, de modo que cuando reflexivamente se da cuenta que su conducta significa una amenaza para su identidad práctica, rechaza su acción, la cambia, y actúa de modo distinto. A diferencia del dolor físico, este es un rechazo reflexivo que hace la persona para preservar su identidad, alejándola del peligro que la amenaza con hacerla desaparecer; ello porque debe comportarse humanamente, so pena de perder su integridad.

Ser capaz de sentir dolor por la humanidad sería, pues, la condición de la moralización, vivir moralizado manteniendo la moral: 'tener moral', una moral que no se encuentra fuera de uno de nosotros, pues la llevamos dentro porque 'cada hombre lleva en sí la forma de toda la humanidad' (Montaigne)[353]. Pero es el caso que el mayor problema de las identidades, además de la dificultad de construirlas debido a la pérdida de referentes (universales) inmutables, son las *identidades*

---

[352] *Ibídem.*

[353] La citada expresión de Miguel de la Montaigne invocada por Victoria Camps en *Teoría y práctica…*, *Op. cit*., p. 132, está contenida como 'cada hombre lleva en sí la forma cabal de la humana condición' en Miguel de la Montaigne: *Ensayos*, tr. Constantino Ramón y Salamero (1912), Libro III, 2 Del arrepentimiento, p. 181 , versión electrónica de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, basada en la publicación de Casa Editorial Garnier Hermanos, 1912, Consultada el 17-09-2011 y disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra/ensayos-de-montaigne--0/ http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/37993975097295317799979/p0000008.htm

prácticas que hoy día ciertamente no son morales, porque son '*identidades simplificadoras*', entre otros, dadas por la religión, el nacionalismo, los códigos éticos que acompañan a las profesiones y la traducción de las éticas sociales en éticas aplicadas, y, asimismo, los perfiles creados por la sociedad de consumo. Las '*identidades simplificadoras*' aquí descritas parecen incluir algunos de los factores universales considerados por Charles Taylor en su noción de identidad moral, que vimos en el aparte anterior, y aparentemente algunos particulares relativos a la *pertenencia* a una comunidad.

Conforme la naturaleza descrita de las *identidades simplific*adoras en vigor, no es la *identidad humana* lo que busca la persona, sino lo que Isaías Berlín llamó 'la búsqueda de estatus' expresado en deseo de reconocimiento social de parte de los demás, en el sentido de sentirse miembro de la comunidad, condición esta por la que exige reconocimiento. Con esto, la identidad moral se reduce a algo diferente a la *identidad humana,* pues deviene otra cosa: una identidad religiosa, patriota, de género, profesional, etc.

La búsqueda de reconocimiento es lo que alienta los enfoques morales comunitaristas, que como el de Charles Taylor, busca tener como propósito último de la persona 'una identidad moral universal, propia de la humanidad como tal', mientras que para Alasdair MacIntyre la identidad moral es imposible fuera del ámbito comunitario. Sin embargo, las propuestas filosóficas comunitaristas muestran que el objetivo de ser una buena persona, de *hacerse un carácter moral*, no importa como fin último de la vida humana, no es ese el propósito al que debe dirigirse la vida (Aristóteles)[354].

Por su parte, Ronald Dworkin, cuando trata problemas relativos a la vida humana, como por ejemplo, el aborto y la eutanasia, distingue los '*intereses de experiencia*' de los '*intereses críticos*', considerando a los primeros como aquellos que son *inmediatos* porque producen gratificaciones o deleites que se pueden comprobar. Mientras que contrarios, los *intereses críticos* refieren a lo que se busca en la vida en general, a la calidad de la vida como horizonte. El propio Dworkin, reconoce que aunque en los *intereses críticos* no siempre hay coincidencia y que

[354] Cfr.: Victoria Camps: *Teoría y práctica…*, *Op. cit*., p. 133.

tampoco los mismos puedan ser descritos, ellos son los intereses que importan porque son los que fundamentan las alternativas morales. Así, cuando las opiniones son diversas, por ejemplo, las vertidas sobre un tipo de muerte, la función del Estado o del derecho no es intervenir imponiendo una de ellas sobre las demás, sino 'estimular al individuo a adoptar decisiones con respecto al propio futuro de la mejor forma posible'. Es por ello que a los ciudadanos, como la justicia, debe importarles el estado de salud de la moral de su comunidad política, en la que el éxito o el fracaso de la vida en común en parte determinan que la vida de sus miembros sea buena o mala[355].

La formación de las *identidades morales* está relacionada con la ética aplicada, en el sentido que el estudio de este enfoque de la ética comenzó a desarrollarse como consecuencia de la necesidad de dejar claro la importancia de la ética en la vida pública y en el ejercicio de las profesiones; por ello, la ética práctica se ha convertido en un *método* para resolver problemas morales prácticos en el campo de las corporaciones y el en desempeño de los profesionales que prestan sus servicios a terceros. Sin embargo, lo importante de la ética es *crear las prácticas* con una amplitud que supere objetivos que únicamente sean instrumentales, no desarrollar códigos deontológicos.

La ética aplicada permite reflexionar la autonomía de la persona, en tanto autorregulación en la vida de una colectividad consciente de contar con un conjunto de especialistas (oficios y profesiones), amparados en programas académicos donde se combinan técnicas con conocimientos, en el sentido que *constituir una identidad moral* no es solucionar problemas morales, sino estar pendiente de atinar en el planteamiento de los mismos sin dejar de apreciarlos como dificultades morales. Es una práctica autorregulada de ir formando constantemente la identidad moral requerida por la persona, entendida como reflexión de conductas en función de valores que uno piensa deberían mantenerse, o en beneficio de ideas de bien que disientan con las de uno[356].

La *voluntad buena*, la voluntad de *poder hacer* bien, -no la de 'enunciar' qué es el bien- aclaró Kant, es lo único bueno sin limitaciones. En la voluntad, pues, reside

---

[355] *Ibídem.*
[356] *Ibíd*., p. 134.

el triunfo o el fracaso de la ética, pero sin olvidar que la sola buena voluntad, si es abstracta, generalmente termina en desengaño y decepción, por lo que formar una identidad moral tiene que ser la *disposición* de voluntad de cambiar las cosas, pero eso si, *haciéndolas* mejor; disposición esa en el sentido de mantener la tensión de la voluntad (buena) misma sobre la falta de ella, lo que hace inútil preguntar si una acción es más ética que otra, el problema no es de grados de moralidad, lo que interesa es que la voluntad y su consecuente conducta sean éticas, vale decir, que otorgue a todos mejores posibilidades o condiciones de tener una vida buena.

Ninguna cosa es moralmente perfecta, -salvo algunos dioses para los creyentes- las alternativas morales extremas no siempre ocurren de modo que las opciones son perfectas en cuanto al carácter moralmente correcto o de absoluto mal. La diferencia entre ser moral o no serlo, sigue la profesora Victoria Camps de la filosofía del filósofo español Javier Mugerza, no es el infortunio del destino, ni la fatiga en la lucha desigual lo que desalienta y produce desesperanza en el individuo, sino estar falto de razones para luchar o, inclusive, no saber si hay que luchar: 'Estoy convencido de que ya no podemos tener la esperanza razonable de salvarlo todo, pero, al menos, podemos proponernos salvar vidas para que el futuro siga siendo posible', concluye Albert Camus[357].

2.2.3. La ética del discurso como ética de la responsabilidad histórica

En coincidencia con la llegada de la globalización, la segunda generación de la Escuela de Frankfurt encabezada por Karl Otto Apel y Jürgen Habermas considera que la racionalidad es *dialógica* en una doble vertiente: una, *comunicativa* legitimada por los individuos mediante la deliberación y el acuerdo, de modo que todas las personas aceptan las normas concertadas y son tomadas en cuenta. El consenso es el garante de la objetividad del conocimiento y funciona como principio ético regulativo de *responsabilidad*, en tanto compromiso, y expectativa. La *racionalidad comunicativa* es *trascendental,* vale decir, *universal,* porque ella misma representa las condiciones de posibilidad para que se valide el plexo de sentidos de la acción

[357] Cfr.; Victoria Camps: *Teoría y práctica…*, *Op. cit*., p. 135.
En este punto Victoria Camps, aunque cita a Albert Camus, se apoya principalmente en la explicación de Norberto Bobbio: *El tiempo de los derechos, XIV Las razones de la tolerancia*, tr. Rafael de Asís Roig, Madrid, Sistema, 1991 p 196-201. Consultado el 28-04-2010 y disponible en: http://www.pensamientopenal.com.ar/16062009/filosofia01.pdf

(lenguaje) en la realidad de la vida[358]. La otra vertiente, *estratégica*, considera a los otros como medios para lograr sus fines, por lo que el diálogo deviene un juego que calcula las conductas de los otros, para ganarles, convenciéndoles.

La ética discursiva es deontológica en el sentido que divorciada de la *vida buena* busca lo *justo* ciñéndose a lo *debido*, a la obligación de la acción de guardar las formas y las normas de la justicia[359]. La *formalidad* dialógica de la norma ética regula el procedimiento para la ejecución de la justicia, esto es, la resolución imparcial de diferencias y conflictos a través de normas de derecho susceptibles de consenso. Mientras que el carácter *procedimental* de la misma refiere a la necesidad de un diálogo consensuado, -ideal- que logre los elementos legitimadores de las formas procedimentales de las normas morales. En Apel, la forma o procedimiento es producto de un discurso ético que consiste en una forma específica de comunicación en la que sólo median los argumentos, por lo que el discurso debe posibilitar la fundamentación última del principio ético en el *mundo de la vida,* vale decir, en la realidad histórica. Es por ello que la ética discursiva es *cognitiva*, y no teleológica, ya que mediada de racionalidad posibilita la fundamentación de los juicios morales verdaderos y correctos en el ámbito práctico.

Los argumentadores serios como él, declara Apel, necesariamente reconocen que defienden la pertenencia, a la vez, a una comunidad argumentativa *real* y a una comunidad ideal *contrafácticamente anticipada* que presupone condiciones ideales y universalmente válidas de comunicación de una comunidad comunicativa ideal[360].

La comunidad argumentativa real, por su parte, a través de la hermenéutica y la pragmática lingüística, acepta los resultados de la *pre-comprensión* condicionada sociocultural e histórica, tanto del mundo, como de los acuerdos con los demás miembros de la comunidad, por lo que ambos aspectos devienen condiciones iniciales para cualquier discurso concreto.

El citado pensador alemán, además, manifiesta que el discurso filosófico exige tanto presuposiciones ideales de *corresponsabilidad* y de *igualdad de derechos* de los

---

[358] Apel, Karl Otto, *Reflexión pragmático-trascendental. La perspectiva principal de una transformación kantiana actual*, pp. 21-39, Rosario, Argentina, Invenio, vol. 7, nº 013, 2004, p. 33ss. Visto el 27-07-2009 en: redalyc.uaemex.mx/pdf/877/87713703.pdf

[359] *Ibíd.*, p. 34ss.

[360] Cfr.: Apel, Karl Otto, *La Ética del discurso como…*, *Op. cit*., p. 20-22.

participantes en el diálogo, como el *objetivo de consenso* universal de todas las soluciones acordadas a los problemas. *Corresponsabilidad*, propia y la de todos los potenciales participantes en el diálogo, en el sentido que la misma tiene la *obligación* de intentar aclarar los problemas que puedan ser resueltos en el discurso, comprendidos los problemas pensados del *mundo de la vida* que pueden ser solucionados mediante la controversia o la negociación estratégica, por lo que en consecuencia queda exceptuado la forma reflexiva de discurso.

2.2.3.1. La transformación de la fundamentación última de la ética kantiana

Entre las *condiciones de la comunidad argumentativa ideal* que no fueron consideradas por Heidegger y Wittgenstein y otros filósofos, se tienen presuposiciones moralmente importantes, que Apel incluye, las cuales constituyen *normas ideales y universalmente* válidas, entre otras, las arriba señaladas, *corresponsabilidad*, *igualdad de derechos* de los partícipes en el discurso y el objetivo de *consenso* universal de todas las soluciones acordadas a los problemas[361]. Presuposiciones estas que tienen implícito un *principio demostrativo* que las hace inevitables, en el sentido que las mismas tienen carácter de certezas, vale decir, no pueden ser objeto de duda sin caer en *contradicción preformativa*, que es la contradicción que ocurre entre lo que dice el hablante y lo que él supone o realiza cuando afirma lo que dice, así por ejemplo[362], en la afirmación 'defiendo la disensión como objetivo del discurso', la contradicción preformativa estaría implícita, según Apel, a través de la conjetura de que el hablante defiende como susceptible de consenso, la proposición de que en principio se debe tener como meta del discurso la discusión, en lugar del consenso. Apel entiende el *principio demostrativo* como una transformación postmetafísica del principio de *universalización* de la ética, esto es, la transformación del imperativo categórico originalmente formulado por Kant[363]. La transformación opera de modo que la *adecuación a la ley moral*, que según Kant busca el individuo, es tomada por la *idea regulativa de susceptibilidad del consenso*

[361] *Ibídem.*
[362] El ejemplo es tomado de Juan Carlos Siruana: *La evolución del pensamiento de Karl Otto Apel, frente al problema de la reflexión,* [publicado en Anthropos, nº 183, marzo-abril, 1999], p. 8, Consultado el 28-02-2010 y disponible en: www.uv.es/gibuv/ApelReflexionSiurana.pdf
[363] Cfr.: Apel, Karl Otto, *La Ética del discursos como*…, *Op. cit.*, p. 21.

que debe ser obligatoriamente asumida por todos los individuos, aunque en el diálogo real sólo se realice en lo posible.

Conforme la ética discursiva, la *susceptibilidad del consenso* universal es el lugar donde habitan *la implementación del sentido* y *la concreción de la adecuación a la ley* (Kant) en el plano de la *intersubjetividad*. Esto, siguiendo lo propuesto por Kant como *factum de la razón* en un sentido *apriorístico perfecto,* hace que Apel concluya que la evidencia del *factum* de la razón consiste en reconocer que en el momento en que como argumentadores aceptamos *la racionalidad comunicativa*, en tanto racionalidad discursiva, de una vez hemos reconocido la validez de la norma moral bajo la forma de un principio discursivo[364].

Así, la *ética del discurso* recoge la transformación de la fundamentación (última) kantiana de la razón, sustituyendo, a través del lenguaje (ausente en Kant), el *a priori* "yo pienso" por el *a priori* "yo argumento" público, en el que los individuos se reconocen recíprocamente y, a través del cual todo individuo con capacidad comunicativa organiza y coordina (comunicativamente) sus acciones y, además, reflexiona acerca de si una norma de acción es válida; esto es, razona las condiciones de posibilidad de validez de la filosofía trascendental[365].

Oigamos la opinión de Karl Otto Apel, no sin antes recordar la idea de Kant del 'reino de los fines' intangibles, -donde la moral es libertad- como *reino racional metafísico* o *comunidad de seres racionales puros*, que incluye a Dios, en el que los mismos tienen una autonomía legisladora fundada en la idea de que cada uno de los miembros de la comunidad debe 'tomar en todo momento las máximas desde su propio punto de vista y, sin embargo, al mismo tiempo también desde el de todo otro ser racional legislador'[366], esto es, la ética como *otredad* de los otros.

Apel sigue a Charles Peirce en el sentido que en la (síntesis de la) *apercepción*, vale decir, la unidad de las representaciones para una *conciencia finita*, no puede estar el 'punto más elevado' de un conocimiento de lo real, porque el mismo sólo puede ser propuesto mediante una fundamentación última: 'la *idea regulativa* de una última unidad de convergencia del proceso de investigación potencialmente *infinito*'. De

[364] *Ibíd.*, p. 22ss.
[365] Cfr.: Apel, Karl Otto, *Reflexión pragmático-trascendental*…, *Op. cit*., p. 33.
[366] *Ibíd*., p 33- 34.

ello, según Peirce, resulta una falibilidad expresada en la 'relativización histórica de todos los *principios* de la ciencia de lo real'[367]. Dice Apel:

> 'La innovación determinante en este *reino racional metafísico*-a diferencia del "yo pienso" como "punto más alto" de la "deducción trascendental"- reside en que aquí Kant al "solipsismo trascendental", inaugurado por Descartes y así llamado por Husserl, de la filosofía moderna del *sujeto*, que también para él sigue siendo decisivo, lo deroga metafísicamente e introduce *el sujeto racional* ampliado, *una comunidad de comunicación* de mutuo reconocimiento de co-*sujetos* autónomos *de la legislación moral.* Sin embargo, esta innovación permitió a Kant *una fundación racional de la ética* que para Descartes y aún para Husserl en tanto clásicos de la *razón subjetiva* no era posible.
>
> El "reino de los fines" de Kant, en nuestra opinión es, pues, sin embargo, una *prefiguración metafísica de la comunidad ideal de comunicación*, que podemos y debemos suponer también como condición de una fundamentación *filosófico trascendental* de la ética (como también –incluso- de la filosofía teorética y la teoría de la ciencia) -es entonces, por ejemplo, cuando comprendemos que la *reflexión trascendental*, en cuanto *no se puede engañar* legitima, no el *yo pienso* solitario en el sentido de *solipsismo trascendental* sino, el *yo argumento como miembro de una comunidad discursiva ilimitada*. Esta es, en efecto, la tesis de una *fundamentación última pragmática trascendental* de la filosofía teorética y práctica por la que mucho me he esforzado'[368].

El aspecto de la *fundamentación última* de la tesis, la *fundamentación última pragmática trascendental*, que propone Apel como parte A de transformación de la ética kantiana, es la parte *abstracta de la fundamentación* de la ética del discurso, que *se distingue de la parte histórica B* de esa fundamentación[369]. La parte abstracta A es entendida en el sentido *reflexivo trascendental* de Kant, vale decir, de validación normativamente correcta contra la realidad mediada de razón y, no de *deducción*, o de manera más general, de derivación o *efecto* a partir de algo distinto. Mientras, la parte identificada como B, la *pragmática trascendental* de la fundamentación última de la filosofía práctica o teorética, refiere a las incontables *presuposiciones de los actos argumentativos*, como reflexión trascendental en el sentido de *pragmática lingüística*. A ésta –a la pragmática lingüística- pertenecen *las fórmulas de la fundamentación última* que son aquellas presuposiciones que no se pueden contradecir sin quedar incurso en *auto-contradicción preformativa*[370], en el

---

[367] *Ibíd.*, p. 28.
[368] *Ibíd.*, p. 34.
[369] *Ibid.*, p. 22ss.
[370] *Ibid.*, p. 34.

sentido de proceso dialéctico vicioso de deducir proposiciones a partir de proposiciones, esto es, reducido en términos lógicos, la falacia *petición de principio* por la que, como vimos anteriormente con un ejemplo, la proposición a ser lógicamente probada se incluye de manera implícita o explícita en las premisas del silogismo. .

2.2.3.2. La fundamentación trascendental pragmática de la ética del discurso

Karl Otto Apel asume las condiciones o *pretensiones de validez* del discurso propuesto por Habermas, inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, conforme la aprobación o consentimiento acordado por todos los posibles participantes, de modo que los mismos quedan atados por la parte *performativa* de los actos de argumentación que, de modo diferente, dice Apel, Habermas sólo declara empíricamente verificables, como lo son todos los actos del habla, mientras que en él refieren a un sentido de condiciones o pretensiones de validez *trascendentalmente fundadas en el sentido último*[371]. El principio último o '*norma básica*' de la fundamentación de la ética del discurso exige que ante cualquier conflicto de intereses se recurra al 'discurso práctico'.

La validez de una norma ética considera: la *veracidad*, la *verdad*, el *sentido* o capacidad de comprensión y, la *corrección* de la misma, especialmente. Este último carácter, so pena de no caer en *auto-contradicción preformativa*, debe suponer: *la igualdad de derechos* de todos miembros-participantes de la comunidad discursiva, abierta e ilimitada; asimismo, que las normas sean *aceptables por todos los afectados* por las acciones apegadas a las mismas, por lo que Apel concluye que: 'En este *postulado universal de consenso* reside implícita la *transformación* del principio kantiano de *universalización*, por tanto, del *imperativo categórico*'[372], y; por último, que todos los miembros-participantes, en su condición de tener iguales derecho de incluirse en el discurso, son *co-responsables* de buscar y resolver los problemas éticos de la comunidad, como por caso, apunta el autor, los problemas morales

[371] *Ibid.*, p. 34ss.
[372] *Ibid.*, p. 35ss.

derivados de los conflictos que únicamente son solucionables mediante el discurso libre de violencia.

La última condición señalada de la corrección del discurso expresa la relevancia del diálogo entre los representantes de las culturas para que la humanidad pueda resolver, por caso, el problema del terrorismo transcultural, visto el fracaso de los medios coercitivos aplicados en nombre del derecho y la justicia. Así, la guerra y la persecución legal han sido infructuosas para eliminar la violencia desplegada, por ejemplo, por las FARC, Al Queda e individualmente por algunos fanáticos cristiano.

El principio de *corresponsabilidad* descrito, no obstante, aparentemente presenta el problemas moral de *justicia* cuando hace co-responsables a victimas presentes y futuras que no participan en el discurso: ¿cómo corresponsabilizar a los bosquimanos o a los esquimales nacidos y a cualquier persona por nacer, por la contaminación producida en Chernobyl o por el deterioro de los cuerpos de agua que se hace hoy día con el uso de herbicidas, insecticidas y otras sustancias con efectos dañinos presentes o potenciales?

Lo dicho acerca de *la fundamentación última trascendental pragmática de la ética* se funda en una metafísica del "reino de lo fines" de Kant[373], concebida por Apel, en tanto comunidad *ideal* de comunicación como instancia autónoma y recíproca que legisla. Modelo este que por estar apoyado en el principio de *formación de consenso* puede ser asumido como criterio ideal del principio de *universalización*.

La *fundamentación última trascendental pragmática de la ética* no sólo se distingue de Kant en cuanto a que presupone el *a priori* de la comunidad *ideal* de comunicación, como criterio de la formación de normas concertadas, sino que este criterio ideal, para la concepción de la *dicha* es, a la vez, una anticipación *contrafáctica* y una *idea regulativa,* que para perfeccionarse como ética discursiva requiere además del *a priori* de la comunidad *real* de comunicación o, del *a priori* de la facticidad y la historicidad en el sentido de situación del hombre en el mundo de Heidegger.

La concepción de *idea regulativa* de Apel, de idea de *verdad* en el sentido de *realismo crítico del sentido,* vale decir, el conocimiento de lo real, contiene la

[373] *Ibíd.*, p. 36.

precondición de que la misma es únicamente posible como producto del conocimiento último, en tanto *insuperable*, de una *ilimitada comunidad de investigación*, por lo que en consecuencia escapa de ser un conocimiento finito de un individuo o de una comunidad particular[374]. La *verdad,* dice Apel siguiendo a Charles Peirce*,* únicamente puede ser una *idea regulativa*, un *mediador directriz* (Kant) de la investigación siempre referida al futuro, por cuanto, según Kant, no puede 'corresponder nunca a nada empírico'.

Charles S. Peirce, dice Apel, dio a la *verdad* un sentido de *realismo crítico del sentido* cuando resolvió el problema de la *cosa en sí*, en el sentido *de lo real*, al decir que este no debe ser identificado como una 'cosa incognoscible'[375]. Lo real para Kant, en el *sentido externo*, sólo podría ser pensado y conocido por un espíritu divino. De igual modo, el sentido de lo real tampoco puede ser investigado empírico-experimentalmente, ni nunca igualado a lo fácticamente conocido. El sentido de lo real, prácticamente, de manera preferente, debe ser equiparado con lo *cognoscible en el long run*, nunca de un modo fáctico definitivo*,* sino de *verdad* en tanto *realismo crítico del sentido*. Esta concepción de *idea regulativa*, en opinión de Apel, da a entender una dimensión ampliada de la interpretación que hace Peirce de Kant, de modo que, según el filósofo norteamericano, la misma puede ser un factor principal de la evaluación del progreso logrado en la búsqueda de un resultado final, heurístico, de una transformación real de la ética de Kant.

Resumiendo de otra forma, todo lo antes dicho por Apel apoyado en la lectura que hace del pragmatismo de Charles Peirce y en la lingüística situacional de Heidegger, muestra que la *transformación pragmática trascendental de la ética de Kant* distingue una parte *abstracta* de una *histórica*[376]. La primera, a su vez, contiene dos dimensiones, una *deóntica*, que trata de la fundamentación última, *pragmático trascendental* de fundamentación de normas y, otra, que refiere a la fundamentación de *normas situacionales* en los discursos prácticos.

Asimismo, señala Apel, la ética discursiva implica la necesidad de *discursos de formación de consensos de los afectados* o de sus representantes, si fuere el caso,

---

[374] *Ibíd.*, p. 27-28.
[375] Cfr.: Apel, K. O., *Reflexión pragmático-trascendental*…, *Op. cit*., p. 28
[376] Cfr.: Apel, K. O., *La Ética del discurso como*…, *Op. cit*., p. 22ss.

respecto de normas específicas y concretas, de modo que el principio o máxima debe determinarse a si mismo como 'un principio puro del *procedimiento* discursivo', del cual no puede derivarse norma u obligación alguna relacionada con situaciones. De allí que, conforme a la ética discursiva, *los afectados* son los encargados de la fundamentación concreta de las normas especificas, de modo que se asegure la *máxima adecuación situacional* y, a la vez, se cumpla de manera plena con el principio de universalización del discurso. Esto determina que las consecuencias y efectos secundarios de la fundamentación concreta de las normas queden a la consideración del conocimiento de expertos vinculados con las normas que se vayan a fundamentar, vale decir, el conocimiento íntersubjetivo de expertos en términos de la teoría de acción comunicativa del discurso, pregonada por Apel y Habermas.

Por consiguiente, las *normas situacionales* devienen objeto de revisión y análisis, ya que son el producto de un procedimiento de fundamentación *falible.* El *principio de procedimiento*, que contiene las condiciones de sentido de una posible revisión de las normas, es el único principio que conserva su *validez* incondicional, de manera constante[377]. Dicho *principio de procedimiento* es además una *idea regulativa*, vale decir, un criterio normativo permanente para la institucionalización necesaria que requieren los discursos prácticos que fundamenten las normas constituidas, y, posiblemente, también, a los discursos de aplicación histórica siempre referida al futuro.

La *idea regulativa* es una anticipación contrafáctica de una comunicación transparente y de una forma libre de vida, que contiene la posibilidad ideal de intervenir en el *discurso en condiciones de igualdad.* A pesar de que el *anticipo contrafáctico* ideal no es posible de satisfacer plenamente, es un *nuevo* mínimo normativo *transitorio* que en la práctica a largo plazo busca ajustarse al anticipo contrafáctico ideal, vale decir, la acción debe tener el sentido de ser coherente con el ente.

Así, la ética normativa, *deóntica*, de Kant, que sólo ubica el *bien* en la *buena voluntad,* sin considerar la naturaleza *histórica* de las acciones humanas, soslaya el

[377] *Ibíd.*, p. 23.

carácter de *aplicabilidad* de la norma ética[378]. Deficiencia ésta que la *pragmática trascendental* de la ética discursiva concilia a través de la mediación de la *situación de aplicación* de la ética, la cual debe efectuarse entre los criterios *ideal* y *real* de la comunidad de comunicación. En caso de aplicarse una ética de principios puros de la historia, se llegaría a la situación de, o, encontrarse en el punto *cero* de la misma, o bien, intentar un *inicio* completamente nuevo, lo que es imposible en ambos casos. Es por ello que, alega Apel, el intento de mediación pragmática entre la ética kantiana de principios trascendentales y el '*a priori de la historicidad* del humano ser-en-el-mundo' muestra que la *formación del consenso de los afectados* fundada en normas de la comunidad ideal de comunicación, corresponde al *principio de universalización* de Kant, que es una *anticipación contrafáctica,* cuya antelación es imposible de evitar en la fundamentación de la ética discursiva, y cuya aplicación en el mundo de la vida sólo puede ser *una idea regulativa*. La aplicación de la ética discursiva implica la necesidad de una mediación de su *principio regulativo de procedimiento.*

La *idea regulativa,* que explica Apel siguiendo la *hermenéutica de situación* o *preconcepción del mundo* de Heidegger, expresa el puente que puede y debe haber entre la comunidad ideal de comunicación y la realidad. En tal sentido, la misma se presenta en dos aspectos que se corresponden a los *éxtasis* ―un estar fuera o salir fuera de la temporalidad, 'un salir más allá de sí, un hallarse en suspenso, un estar previo a algo'[379]― de la *esencia humana del tiempo pasado y futuro* (Heidegger). La *esencia humana* no es algo abstracto, sino el conjunto de las relaciones sociales. El primero de los aspectos, relacionado al *pasado*[380]*,* impone que la ética discursiva,

---

[378] Cfr.: Apel, K. O., *Reflexión pragmático-trascendental…, Op. cit.,* p. 34-37.
[379] Moreno Claros, Luís Fernando, *Op. cit.,* p.. 229
[380] En Heidegger, *pasado* es *lo sido* que no tiene acción sobre el presente, que es ser 'ante los 'ojos' aun 'ahora'. El *pasado* es una idea vaga e incierta que no puede escapar de la historia y que expresa la carencia de propósitos y de determinaciones del pasado aun actuante
'Lo pasado pertenece irremisiblemente al tiempo anterior, perteneció a los sucesos de entonces, y puede a pesar de ello ser 'ante los 'ojos' aun 'ahora', por ejemplo, los restos de un templo griego. Un 'trozo del pasado' es aún presente en él'
"Haciendo época", la historia entra en un devenir que *procede* del pasado, y *determina* "al presente", un futuro' […] 'Historia significa aquí un "continuo de acción" y de sucesos que persigue a través del "pasado", el "presente" y el "futuro" . ….. Martín Heidegger: *Ser y Tiempo*, tr. José Goas, México, Fondo de Cultura Económico, 2ª ed., 1993 (1927), §73, p. 408-409.

como *ética de la responsabilidad* vinculada a la *historia*[381], debe fundarse de manera renovada en lo *esencial*, esto es, en términos de Hegel, dice Apel, la *situación real* del 'espíritu objetivo'. En la situación global actual de las *instituciones* humanas, ante todos los subsistemas económicos, políticos y sociales, la ética discursiva se pone a si misma como instancia crítico normativa, lo que, concluye Apel, muestra la importancia que tienen las *ciencias sociales* (hermenéuticas situacionales, crítico-comprensivas) y las *ciencias del espíritu,* (seguidas por Kant y Peirce) para constituir un puente, nunca previsto por Kant, que puede y debe haber entre la naturaleza nomológica explicativa (lógico-universal) y la ética[382].

Respecto de la proyección de existencia temporal del tiempo futuro, o *éxtasis* (del futuro), la transformación de la ética debe consistir en un *fin de la realización aproximativa*, vale decir, que el cambio de la ética misma fundamenta las *posibilidades de realización del futuro*, un *fin aproximativo,* a pesar que la transformación de la ética kantiana debe suponer la existencia de una comunidad ideal de comunicación en la cual todos los problemas morales pueden ser resueltos mediante la deliberación y el acuerdo. A partir de esa necesidad de realización del futuro se deducen, según Apel, dos dimensiones de una ética puramente *deóntica* en el sentido de Kant.

Una dimensión de carácter *teleológico* en la que la ética del discurso, como *ética de la responsabilidad histórica*, se muestra como un *fin universalmente obligatorio* de realización probablemente *aproximativa,* distinto del *principio ideal* que defiende una ética individual o colectiva, 'para mi o para todos', vinculada a la autorrealización existencial o, fundamentada en el principio aristotélico de 'vida buena'. El sentido *teleológico* de la ética discursiva es más bien *el* fin de una *realización aproximativa,* que trata del *fundamento de una ética universal de la justicia*, implícitamente contenido en la *fundamentación última* de la ética de una comunidad ideal de comunicación, (como también lo está en Kant, en el 'reino de los

[381] La *historia* tiene al hombre como sujeto de los sucesos. '… historia es aquel específico gestarse del 'ser ahí' existente que acontece en el tiempo, pero de tal suerte que como historia vale en sentido preferente gestarse el 'pasado' y al par 'tradicional' y aun actuante, todo en el 'ser uno con otro': Martín Heidegger, *Op. Cit.,* §73, p. 408-410.

[382] Cfr.: Apel, K. O., *Reflexión pragmático-trascendental*…, *Op. cit*., p. 36.

fines) al mismo tiempo unido con 'la *aplicación vinculada a la realidad* de la ética discursiva'.

La *ética discursiva pragmática trascendental*, como *ética de responsabilidad vinculada a lo histórico*, debe considerar dos aspectos estrechamente conectados con su *aplicación práctica*; uno relacionado con situaciones de aplicación *de forma dialógica*, vale decir, la formalidad del procedimiento dialógico, puede presumir de forma inmediata la *aplicación del principio ideal de formación de consenso* como regla fundamentante de normas vinculadas a una situación, de modo que las normas convenidas intervengan en la resolución de conflictos éticos[383].

El otro, refiere que la ética discursiva también debe legitimar el uso de medios *estratégico-contraestratégicos* que resuelvan los problemas éticos en aquellas situaciones en las que no se alcance una solución dialógica consensuada, como por ejemplo, en caso de rechazo, de ausencia de disposición o de incapacidad de alguien de la comunidad para favorecer la cooperación y el acuerdo de todos en la resolución de los conflictos. En estos casos, que Apel identifica como la parte B de su tesis, (la *pragmática trascendental* de la filosofía teorética y práctica, que considera la *situación* y la *historia* de la acción ética) la acción, en tanto *estrategia moral a largo plazo* de la *realización aproximativa* de relaciones dialógicas, vale decir, la *facticidad*, debe buscar ser coherente a largo plazo con la validez ideal de las precondiciones contrafácticas del dialogo, por lo que la *realización aproximativa* de la acción debe estar realmente vinculada a *todas* las acciones *estratégicas-contraestratégicas*, de modo que las mismas puedan ser consideradas como éticas y no como y meras acciones estratégicas, 'en el sentido de una 'teoría de los juego de decisiones recíprocas' moralmente neutras'[384]. La parte A de la tesis de Apel, refiere a la *fundamentación última* de la ética discursiva, ya antes descrita de manera resumida en el aparte anterior (p. 222-229).

La *realización aproximativa* trata de adoptar un sentido de conducta, una línea de acción práctica, de modo que todos los afectados colaboren en la institucionalización de *los discursos prácticos* que ajusten las *condiciones* (ideales)

[383] *Ibid.*, p. 37.
[384] *Ibídem.*

contrafácticamente anticipadas del principio básico del discurso a las *condiciones fácticas* determinadas por la situación histórica concreta[385]. El principio básico puede resumirse, de manera atropellada, como la *minimización de la acción estratégica* y la *maximización de la acción consensual-comunicativa* de una ciudadanía *intercultural*[386].

En resumen, la *pragmática trascendental o universal* concebida por Apel está capacitada para fundamentar el carácter de *obligación* de la ética del discurso, puesto que reconstruye las *condiciones* de la acción comunicativa determinada por el principio de *formalidad procedimental* de la ética, vale decir, las condiciones de aceptabilidad de los actos del habla, por lo que la misma puede cumplir los requerimientos de validez racional, ya que ella -la pragmática trascendental- responde a una interpretación crítica que tiene validez universal (trascendental).

La transformación de la ética kantiana, como el propio Apel manifiesta, le ha apartado de Kant en cuanto al contenido de la potencial *aplicación* de la ética, especialmente en lo relativo al problema del *carácter situacional* de la ética práctica, cuya verdad se debe aplicar de manera realista y responsable. No obstante, el filósofo alemán afirma que él siempre se ha mantenido dentro del planteamiento *trascendental-reflexivo* kantiano; en este sentido declara que la *fundamentación última trascendental pragmática* de los principios normativos de las partes A y B mantiene la fuerza fundamental de la filosofía de Kant.

2.2.4. El problema del multiculturalismo desde la ética del discurso

El multiculturalismo ha reactivado el problema de *ciudadanía cosmopolita* de bienes universales máximos enfrentado al enfoque de *ciudadanía política* cosmopolita de mínimos justos. En particular, ese enfrentamiento muestra el carácter dalógico-deliberativo de la razón a través del principio de *reconocimiento recíproco*, que *obliga* a toda persona con capacidad de comunicarse con sus iguales, tanto, a coordinar las acciones mediante el diálogo y la comunicación, como a esclarecer la *verdad* de las normas, en el sentido de validez o vigencia de las mismas. Por otra parte, la tesis de reconstrucción pragmática y hermenéutica de Apel supone un

---

[385] *Ibid.*, p 36-37.
[386] Cfr.: Cortina, Adela, *Ética intercultural*…, *Op. cit.*, p. 40.

modelo social de comunidad política que pretende la *universalidad* de las normas éticas, a pesar de poseer un *ethos*, un carácter un distintivo concreto[387].

La ética cívica se constituye con razones *éticas* en tanto dialógicas, especialmente *morales*; en tal sentido, K. O. Apel considera una alternativa de la misma que toma en cuenta la opción de una ciudadanía cívica y moral por construirse fundada en un universalismo ético que, a su vez, tiene la necesidad de una racionalidad moral distinta, nueva, una ética universal encaminada a superar los efectos perversos de la razón moderna de base científica y tecnológica. Para ello desestima las ideas de *ciudadanía* tanto fundadas en los enfoques del *liberalismo* de Richard Rorty y de John Rawls, como en los *particularismos comunitarista* de Charles Taylor[388].

Una moralidad fraccionada que se base en una vida cultural concreta de alcance local o nacional es incapaz de hacer frente a los problemas reales que escapan de la competencia del sistema de Estados nacionales y de sus respectivas culturas, *verbi gracia*, la incertidumbre y el riesgo a la vida por efecto de la producción industrial en que se ha fundamentado a la cultura occidental. Al respecto, Apel propone que la ética de la razón industrial moderna sea tutelada por una *razón moral global multicultural*. Esta idea requiere de la convivencia amplia de todas las culturas mundiales representadas en las formas de vida y en las tradiciones de las sociedades, ricas, pobres, industriales o no, etc., organizadas de acuerdo con ideologías de cualquier naturaleza, religiosa o civil[389].

La idea de *sociedad mundial multicultural*, en caso de ser viable su consecución, permitirá a la humanidad enfrentar el problema político no resuelto del *choque de civilizaciones* que, según Samuel Huntington (2002), desde la segunda mitad del siglo XX ha estado y sigue reconformando el orden social de la vida a escala global. Huntington no considera la posibilidad de una *sociedad mundial multicultural* como elemento positivo para la solución del *clash of civilizations* que

[387] Cfr.: Apel, K. O., *El problema…*, *Op. cit.*, p. 20ss.
[388] *Ibid.*, 24ss.
[389] *Ibid.*, 18ss.

ha sustituido las tensiones y riesgos de guerra y violencia de la Guerra Fría[390]. Las diferencias de civilización, dice el autor, no obedecen a discrepancias en ideologías políticas o en intereses económicos, sino a oposiciones en la fe y el origen étnico, esto es, las creencias y la tradición de la familia que conforman una cultura particular, por la que la gente, afirma, está dispuesta a luchar y morir, de ser necesario; de allí que advierta la necesidad de comprender y hacer frente a los cambios que ocurren en el mundo.

Sin embargo, la opinión de Huntington pudiera no ser del todo cierta porque, como alega Adela Cortina, la pobreza parece ser, más que el racismo y la xenofobia, la razón de los problemas entre las culturas. Los ricos jeques son bienvenidos en el mundo occidental, mientras son repudiados los inmigrantes ilegales del *Magreb*[391].

2.2.5. Condiciones de posibilidad de una moral eficaz en la vida multicultural

Siguiendo a Kant, dice Apel, en el mundo existen un conjunto de factores de alcance nacional e internacional expresados en acuerdos e instituciones morales y jurídicas que están alineadas con la idea del filósofo de Königsberg de *orden cosmopolita del derecho y de la paz*. Esa situación tiene su punto culminante en la Declaración de los Derechos Humanos, que acuerdan los convenios internacionales y todas las constituciones de los Estados-nación. La ONU es un esfuerzo para constituir un poder político que ampare los Derechos Humanos por encima de culturas y soberanías particulares de poder, que se ha mostrado poco efectivo[392.]

Con independencia del valor de los resultados alcanzados por el hombre en cuanto a evitar las guerras y lograr la admisión de los derechos humanos a nivel mundial, Apel afirma tener claro que[393]: primero, debe renovarse de manera reiterada el esfuerzo por establecer *un orden cosmopolita del derecho y de la paz* sustentado por la moral; luego, que en ese tipo de orden es necesario, al menos en lo jurídico cosmopolita, *la convivencia regulada de diferentes culturas,* vale decir, el trato tolerante *de diferentes naciones y/o diferentes tradiciones religiosas y formas o*

[390] Cfr.: Samuel Huntington: *The clash of civilizations and the remaking or The new era in world order*, London, Simon & Shuster UK Ltd. Chapter I, 2002, p. 19-36.
[391] Cfr.: Cortina, Adela, *Ética intercultural…*, *Op. cit*., p. 44.
[392] Cfr.: Apel, K. O., *El problema…*, *Op. c*it., p. 14ss.
[393] *Ibid*., p. 19ss.

estilos de vida en un sociedad multicultural; tercero, el derecho de las persona a escoger de manera libre una comunidad cultural concreta a la que entrega su *pertenencia*. Esto es el reconocimiento del ejercicio del derecho humano individual que todo sistema normativo debe contener. Es imposible respetar la identidad individual si no se respeta la pertenencia a una comunidad cultural concreta, sea ético-lingüística o ética-religiosa, y; último, la necesidad que las personas con sentido de pertenencia a una cultura determinada reconozcan el *orden moral y jurídico trascendente, en consecuencia, de validez universal de la sociedad multicultural de la humanidad,* cuya validez trascendental, dice Apel, se determina en una *complementariedad* lógica entre el particularismo comunitario y el universalismo. Esa *complementariedad* deriva de la mutua relación que debe existir en *un ordenamiento jurídico unitario* que considere la conciliación entre comunitarismo y universalismo, de modo que incluya a todas las comunidades y a sus respectivas tradiciones[394].

La idea de *sociedad multicultural* incluye la existencia de un orden social y jurídico que contiene dos esferas, una relacionada con el particularismo y el pluralismo (universalismo) de las tradiciones culturales y, otra, vinculada a la idea de *derecho unitario* moralmente justificado en la *sociedad* (mundial) *intercultural*; esferas esas que en la práctica mantienen una relación de *complementariedad* y no de rechazo mutuo. La *ciudadanía cosmopolita*, en su constitución, requiere del diálogo y del respeto, en tanto reconocimiento mutuo, entre las diversas culturas.

2.2.5.1. De las tradiciones culturales

En cuanto a la primera de las esferas de la sociedad multicultural, las culturas así como las tradiciones surgen, se transforman y mueren, si no responden a los desafíos que le presenta el contexto (de culturas) que le rodea. Pero es el caso que esos sucesos de la vida de las culturas no son autónomos e independientes, ya que algunas nacen de otras o cambian debido a la falta de capacidad de responder al entorno, por lo que incorporan de otras culturas aquellos elementos que le permite hacer frente a los nuevos desafíos del contexto[395]. Esa incorporación, es un proceso

[394] *Ibid*., p. 22ss.
[395] Cfr.: Cortina, Adela, *Ética intercultural*…, *Op. cit*., p. 48ss.

de *colonización cultural* de un *pueblo*, -entendido éste último, en términos de K. O. Apel, como *comunidad de lengua y de origen*- que es siempre violento en el sentido de que hasta puede terminar ahogando a una *cultura*, esto es, que puede finalizar liquidando su tradición de valores éticos y religiosos[396].

Cada persona encuentra en las diferentes culturas, incluida la propia, elementos a *respetar,* a repudiar y, también, características universalizables. Las culturas realmente son multiculturales, como igualmente sucede con la gente[397]. 'La 'fusión de horizontes' de que habla Gadamer, es una realidad, dice Adela Cortina, en el sentido que las culturas, para el filósofo alemán, son la cotidianeidad de la existencia, un *horizonte de significado* para muchas personas de diferentes naturalezas y carácter, de la manera de estar en el mundo con los otros y de los sentidos que organizan la vida durante mucho tiempo, lo que hace que a las culturas se les tenga admiración y respeto, aunque esto esté junto a lo que rechazamos y repudiamos. El *horizonte de significado* es el sentido de existencia que se produce en la existencia misma de la cotidianidad de la vida, la cual, en consecuencia, escapa de la idea de sentido de producción de la vida de una crítica pensada que se revela incapaz de cambiar las formas de cómo los miembros de una comunidad organizan y establecen sus vínculos.

En Kant se tiene que el fin de la *acción ética* es ella misma porque procura una actuación buena en si misma, en la que sólo puede reconocerse la persona que goza, en consecuencia, de *dignidad*. Entendiendo a ésta en el sentido que la persona que es digna por razones filosóficas y religiosas no puede instrumentarse y merece igual consideración y respeto que los demás y que, asimismo, debe ser tomada en cuenta en la deliberación que determine las normas que afectan sus intereses y los de los otros, también. Esto, que es verdad para una persona, no pudiera serlo respecto de la dignidad de la cultura[398], si se considera que es absurda, tanto, la idea de la pureza de las misma, como también lo es la incompatibilidad de los ideales de vida buena entre los miembros de una comunidad. En este trabajo, de manera amplia, entenderemos que 'las culturas son tradiciones de sentido, [….] no sólo en el sentido de justicia,

[396] Cfr.: Apel, Karl Otto, *El problema…*, *Op. cit*., p. 16ss.
[397] Cfr.: Cortina, Adela, *Ética intercultural…, Op. cit*., p. 48-9.
[398] *Ibídem.*

sino de la vida'[399], sin rechazar otras definiciones generales de carácter sociológico[400]. Apoyada en la tradición como cultura, Adela Cortina da cuenta de su enfoque de *ética intercultural actual* como una aproximación desde la cultura europea, la cual mostramos de modo resumido.

Lo dicho en el párrafo anterior hace que las personas encuentren en las culturas características respetables, rechazables y hasta universalizables, que tienen el inconveniente, tanto, de una falta de autoridad metacultural que juzgue a todas las culturas, como de un criterio metacultural que permita juzgar tanto lo que se debe fomentar y preservar, como aquello que es indeseable, si se tiene en cuenta que no existe un lugar, un ámbito, metacultural en el que se pueda juzgar lo rechazable y repulsivo de las diferentes culturas y también aquello que deba fomentarse y respetarse de ellas[401].

Para responder desde qué lugar se debe resolver lo que es aceptable y aquello que es rechazable, vale decir, lo que humaniza y lo que deshumaniza, las tradiciones europeas distinguen dos aspectos sociales en las que hay diferencias en las sociedades pluralistas, una relativa a los *asuntos de justicia*, que son universalizables, y que forman un *mínimo normativo* de acuerdo a los que la sociedad que los ha logrado no puede renunciar porque vería reducir su humanidad, ya que considera humanizadores esos asuntos de justicia. La otra, diferente, relacionada con los *cuestiones agathológicas* de la *vida buena*, considera las *opciones* de las personas y de los grupos de personas, las cuales son múltiples en una sociedad pluralista.

Pero es el caso que las *opciones de vida buena* de las personas y de los grupos y los mínimos de justicia de las sociedades se afectan mutuamente, en el sentido que las

---

[399] *Ibid*., p. 53.

[400] Otras definiciones de cultura: A) 'El conjunto de pautas de pensamiento y de conducta que dirigen y organizan las actividades y producciones materiales y mentales de un pueblo, en su intento de adaptar el medio en que vive a sus necesidades, y que puede diferenciarlo de cualquier otro' (Adela Cortina, *Ética intercultural*…, *Op. cit*., p. 45); B) 'La configuración de la conducta aprendida y de los resultados de la conducta, cuyos elementos comparte y transmiten los miembros en un sociedad. Incluye costumbres, arte, ritos religiosas, sistemas de valores,… todo acto jurídico, económico o social está teñido de una cultura particular concreta. Hablar de la 'cultura' creada por el hombre' es en un concepto fruto de una generalización irreal' (Linton) y, C) 'El conjunto de creencias, instituciones y prácticas por las que un pueblo o sociedad afirma su presencia en el mundo en un momento del espacio y del tiempo'(Coll Vachon). María del Rosario Guerra González: *Ética, globalización y dignidad de la persona*, México. UAM, 2002, p. 30, Consultado el 27-07-2009 y disponible en: *books.google.co.ve/books?isbn=9688357707*...

[401] Adela Cortina: *Ética intercultural*…, Op. cit., p. 49-50.

primeras son las que dan las razones a las personas y a los grupos para acoger los mínimos de justicia como elemento en su forma de idear la vida buena. Sin embargo, las ofertas de vida buena deben reflexionar muy bien cada vez que juzguen que algunos de los mínimos de justicia sean inaceptables en su oferta, bien sea que la misma está errada, o si la oferta o promesa de justicia pudiera mejorarse aún más en cuanto a la justicia generalmente aceptada, siendo aún más humanizadora. Una reflexión de ese modo requiere seriamente considerar la formación de la propia sociedad en el sentido de hacerlo bien, más que de llegar al consenso, lo que determina una solución mediante la *articulación de mínimos y máximos* en una sociedad con pluralismo razonable, en la que la citada articulación termina privilegiando la tradición política sobre las tradiciones sociales[402].

La ética del discurso es una antigua tradición dialógica que se fundamenta en la ética de deliberación igualitaria que reconoce al otro y que logra el consenso de todos los afectados por la norma moral, pero las normas que favorecen los intereses de personas o de grupos sociales son injustas y la sociedad que las acepta sin desear cambiarlas, también lo es. Todo el mundo trata de mostrar que sus respectivas normas morales particulares son universalizables, pero la discordancia entre la teoría y la práctica traducen vana tal pretensión. De allí que no quede otro remedio que acudir al *diálogo* para averiguar cuales son las normas, regulaciones e instituciones éticas que son justas, considerando que el mismo afecta personas concretas, lo que requiere entender las tradiciones culturales que impregnen de identidad a los participantes-afectados del mismo. Adela Cortina termina su ensayo diciendo que los mínimos de justicia son lo que es necesario incrementar mediante una racionalidad intercultural humana 'hecha a lo largo de la historia, a través del diálogo'[403], lo que parece ser un enfoque ético débil para resolver el problema más publicitado de la sociedad global, que sucede entre personas y grupos sociales y religiosos, nacionales o no, expresado en los actos de terror que están pasando entre individuos y grupos sociales de tradición occidental y personas y organizaciones de tradición islámica, como Al Qaeda. Volvamos a K. O. Apel.

---

[402] *Ibid*., p. 50-51.
[403] *Ibíd*., p. 52.

2.2.5.2. Del ordenamiento jurídico unitario y de la complementación de lo recto y lo bueno

Respecto de la segunda esfera de la sociedad multicultural, que anunciamos al inicio del aparte anterior, el ordenamiento *jurídico unitario* únicamente debe ser producto de la *norma moral básica* de la justicia y, también, debe considerar que las múltiples y diferentes tradiciones culturales o estilos de vida implican un orden de valores que incluye el valor de la justicia[404].

Apel apoya la distinción mostrada de los dos enfoques de la ética, respectivamente universalista y comunitarista, como hipótesis para promover su solución c*omplementaria* al problema entre la validez *particularista* (comunitarista) y la *pluralista* (universalista) de la misma, ello considerando que la ética puede ser enfocada de diferente manera, de modo que distingue, por una parte, la perspectiva *deontológica* de justicia normativamente vinculante para todos, la cual privilegia dar lo *justo* a todas las personas de un orden social, en tanto ciudadanos (Rawls) y, por la otra, el sentido pluralista y *teleológico* de la ética, que buscando lo *bueno* trata de la valoración de las 'circunstancias situacionales en el marco de una *ética existencialista* o *colectiva de la vida recta y ordenada*'[405], esto es, la valoración de las condiciones de realización de una sociedad multicultural en la historia,

Al efecto, para impulsar la solución *complementaria* al problema del multiculturalismo[406], nuestro autor asume la referida distinción, no como la relación de lo que es *justo* para todos los ciudadanos, bajo la mirada *universalista*, y de lo que es *bueno* conforme los valores de *una tradición* comunitarista particular, sino que propone una tesis relativa a las *condiciones de posibilidad de una moral eficaz en la vida* multicultural, sirviéndose para ello del argumento fundamental del comunitarismo de que todos los valores morales dependen de *la eticidad sustancial* que se realiza en la *historia*[407].

---

[404] Apel, Karl, Otto, *El problema…*, *Op. cit*., p. 21.
[405] *Ibid*., p. 21.
[406] *Ibid*., p. 22-23.
[407] 'El *comunitarismo* ha captado muy bien la comprensión que la fenomenología hermenéutica -por ejemplo la de Heidegger y Gadamer- tiene del *a priori* de la <<facticidad>> y la <<historicidad>> del ser- en-el mundo y de la <<preconcepción del mundo>> del hombre, así como la idea de Wittgenstein de la segunda etapa y sus seguidores rehacen del <<entrelazamiento>> de los <<juegos del lenguaje>> con todas las formas de vida', y las ha integrado por ejemplo en el caso de Taylor- en

Esa concepción se fundamenta en la idea de que los significados normativos, que estimulan la moral de manera relevante y pueden establecer el *concepto de vida recta* y *ordenada* y de *identidad personal*, están determinados por la *eticidad sustancial* hegeliana, vale decir, el *a priori* de *facticidad* concreta de tradiciones comunitarias especificas se revelan eficaces en la historia, de lo que en consecuencia se deriva que las *normas básicas* (deontológicas) de la ética de la *justicia* con pretensión de validez universal tienen su propia significación o sentido. La falta de la *historia* de la tradición comunitaria revela a las normas éticas como un *deber abstracto*, impotente, porque pierden su significado relevante[408].

De ser cierta la afirmación antes enunciada acerca de las condiciones de validez abstracta de las normas morales, entonces también lo es que la eticidad sustancial concreta de una comunidad y su tradición determinan el carácter distintivo, el *ethos*, de la *libertad* positiva de la *participación política* en una democracia (que busca la justicia y la igualdad). Pero es el caso, observa Apel, que los derechos de libertad abstractos únicamente pueden ser entendidos como *libertad negativa* en el sentido de John Locke o de Thomas Hobbes, vale decir, que los individuos no pueden comprometerse a intervenir en la conformación pública y jurídica de una comunidad, porque sus acciones sólo están guiadas por su propio interés racional, lo que muestra las deficiencias de este modelo de ética global universal complementaria.

Lo anterior, niega la *complementación* ente lo *recto* y lo *bueno*, de allí que bajo la tesis comunitaristas puede suponerse que la idea de lo recto para todos es un *valor* en el sentido de *síntesis sustancial de tradiciones de valoraciones*, pensada con una amplitud que pudiera llegar a satisfacer una justicia de validez universal[409]. Esta concepción en términos hegelianos, dice Apel, puede entenderse como la síntesis comunitarista de las valoraciones 'fuertes' de Charles Taylor, en el sentido de ser una síntesis retrospectiva de lo 'universal concreto', que como 'totalidad' histórica de la *eticidad* occidental tiene pretensiones de validez universal.

---

la vieja concepción de Hegel de que todos los valores de contenido de la moral dependen de la <<moralidad sustancial>> del <<espíritu objetivo>> que se realiza en el curso de la historia': Apel, Karl Otto, *El problema …*, *Op. cit.,* p. 22.

[408] *Ibíd.*, p. 22ss

[409] *Ibid*., p. 23.

Para Apel, el *comunitarismo*, que busca lo *justo* como paradigma de la ética, carece de cualidad para ser considerado un concepto *neutral de justicia intercultural,* en relación con la situación actual[410]. En tal sentido, la pretensión de *valoración de lo justo*, en tanto síntesis sustancial de validez universal de la eticidad de *culturas, tradiciones y valores* que propone Charles Taylor, bajo la hipótesis de una *síntesis multicultural* de muchas y diferentes culturas y sus valoraciones, pero con iguales derechos, adolece de los mismos defectos que tiene cualquiera de ellas tomadas de manera particular, a saber: que una multiculturalidad así defina implica un proyecto futuro específico de *vida recta y ordenada* fundada en la síntesis (hegeliana) de sus propias valoraciones.

Así, en la reconstrucción total de las propias tradiciones globales del hombre, la *síntesis de valoración de culturas* puede incluir la reconstrucción de otras culturas de razones no occidentales, como por ejemplo, la Islámica o la China, pero no en el sentido dialéctico de Hegel para lograr una síntesis, a modo de momentos dialécticos anteriores a la síntesis occidental de valores, sino *compitiendo en el seno de una sociedad multicultural,* como forma de integrase a la conformación de las tradiciones y de las formas de vida actualmente existente el mundo. Según esto, pareciera que no puede haber síntesis entre culturas de diferente tradición histórica relativa, por lo que la relación entre las diversas y diferentes culturas contempla la posibilidad de un enfrentamiento que puede llegar a ser violento, cuando una de las culturas, apelando a fundamentos no racionales de vínculo con otras culturas, rechaza la integración y la tolerancia propias de una multiculturalidad igualitaria, democrática. En conclusión, la *síntesis* (hegeliana) *de culturas* no tiene fundamento filosófico para ser un concepto *neutral* y filosófico de *justicia intercultural,* salvo que, según Apel, ese fundamento sólo sea concebido como una *síntesis cultural global*, conforme la hipótesis comunitarista de Taylor, lo que conduce a un relativismo de las culturas y de los valores[411]. La realidad política actual, incluidas las culturas liberales democráticas, sólo son versiones enmascaradas o ingenuas de los dos modelos arriba expuestos, basados en una *síntesis de valores relativas de las tradiciones y de las culturas*.

---

[410] *Ibid*., p. 23ss.
[411] *Ibid*., p.. 23-24ss

La *lucha* de una cultura por mantener su identidad, cuando apela al instinto de supervivencia, puede desembocar en violencia, de no intervenir la razón. La ausencia de pretensión de *síntesis de valores sustanciales* necesariamente implica la ausencia de posibilidad de una justicia intercultural de validez universal capaz de promover la igualdad[412], lo que muestra la deficiencia del modelo de eticidad universal complementaria fundado en el comunitarismo de Taylor. Ello pudiera explicar la tesis de choque de civilizaciones de Huntington, en el sentido que, las tradiciones consumadas conforme los fundamentos de las ideologías que le son propias pueden conducir en casos extremos a guerras y violencia, de no mediar la razón, como ocurre, por ejemplo, con el actual enfrentamiento entre la tradición occidental centrada en la doctrina del Estado racional moderno y el terrorismo político que, entre otros, siguen fundamentalistas de fe Islámica y sectas Shinto como Aum Shinriko[413].

Pero el caso más emblemático de enfrentamiento intercultural es el maniqueo que hay entre judíos y palestinos, el cual se remonta a los tiempo bíblicos, que -a decir de los argumentos de los fundamentalistas de las respectivas tradiciones culturales y religiosas- según el bando, durará hasta que los palestinos, que son los herederos de los antiguos enemigos de Israel, desocupen las Tierra Prometida, o hasta que los judíos, que ahora se presentan como representantes de la civilización occidental y supuestamente actúan de manera racional, devuelvan esa tierra que dejaron de ocupar y, también, de reclamar por largos períodos, desde que los cristianos impusieron su conquista cultural, principalmente mediante la conversión, seguida luego por la colonización y control islámico durante más de trece siglos,

---

[412] *Ibid*., p. 24.

[413] Afortunadamente para los venezolanos, no se ha reavivado –salvo por motivaciones demagógicas de menor trascendencia- una lucha significativa entre los herederos de las culturas emblemáticamente lideradas en el pasado por Guaicaipuro y Diego de Lozada, porque pudo haber ocurrido una profunda colonización cultural de la primera, o como escuché del antropólogo Miguel Acosta Saignes, presidente de la Comisión Indigenista de la época, porque el problema intercultural en Venezuela, a diferencia de Perú, Bolivia, México y las naciones de Centroamérica, siempre fue que excepto en el siglo XVI nunca hubo suficientes indígenas y negros puros para que el mismo surgiera como un problema principal de los venezolanos; La cantidad población indígena de Venezuela que había cuando Colón llegó a Paria en 1494., dijo Saignes, era similar a la existente en los años 1970, y los negros esclavos eran unos 5.000 cuando José Gregorio Monagas decretó su emancipación a mediados de los años 1850, ya éramos un país de pardos y mestizos, mayoritariamente católico, donde las influencias de otras religiones y santerías no tenían la relevancia que comenzaron a tener a partir de la segunda guerra mundial.

hasta la aparición del sionismo en la segunda mitad de los XIX, reivindicando la creación de un Estado judío.

2.2.6. De la pretensión metafísica de una síntesis de culturas de validez universal

El fundamento de la solución al problema del multiculturalismo que propone Apel, parte de dos hipótesis que surgen de la crítica que hace de las posiciones éticas de Charles Taylor, Richard Rorty y John Rawls, respecto de una eticidad con pretensión metafísica de síntesis de cultural y validez universal, de allí la necesidad de mostrar las mismas, aunque sea de manera general, antes de explicar la tesis de ética multicultural del filósofo alemán.

Frente a la *pretensión metafísica de una síntesis de culturas de validez universal*, Apel acusa al liberal Richard Rorty de tener mentalidad *comunitarista*, afirmando que este únicamente argumenta como alternativa un *relativismo histórico* abiertamente declarado. Rorty en su pretensión universalista cae en un *relativismo cultural* que hace filosóficamente imposible conciliar las palabras e ideas de una cultura que, según él, dependen de la *base contingente consensuada*; concepción esta que ha de entenderse como la práctica de la identidad de una cultura concreta, con el lenguaje de una sociedad multicultural producto de la síntesis de múltiples y variadas culturas. *La base contingente consensuada* remite a la cotidianidad de una cultura particular, porque no puede defenderse con criterios universales pensados[414].

La idea de Rorty, señala Apel, observa un *relativismo cultural* –entendido como la *única base contingente de consenso* de una comunicación intercultural- que conduce de manera absurda al *liberalismo*, pre-supuestamente relacionado con el relativismo cultural de la tradición de Occidente (Estado, razón y cristianismo), a una posición que en la práctica no le hace conciliable para la constitución de un orden social multicultural, sea global o local. Esta teoría de Rorty, resume Apel, interpreta la posición de Rawls cuando renuncia a la fundamentación filosófica de *una teoría de la justicia de validez universal*, y, en consecuencia, a la prioridad pluralista de lo que es *recto* para todos, frente de lo que es *bueno* comunitarista, relativo a una cultura o comunidad particular.

---

[414] *Ibid*., p. 25.

John Rawls, quien nos dice Apel dejó de creer en el relativismo historicista[415] después haber difundido su original *teoría de justicia como imparcialidad* de 1981, igual que Richard Rorty, rechaza que una *teoría de justicia política* tenga como fundamento una *concepción filosófica de la moral.* En defensa de su punto de vista, Rawls describe el origen y desarrollo de las condiciones sociales e históricas que dieron por resultado *la sociedad democrática moderna* en la sociedad de la cultura occidental. Esas condiciones intervienen de modo determinante en las necesidades prácticas de una justicia política pública; concepción esta de justicia que considera la pluralidad y diversidad de doctrinas y concepciones conflictivas entre si, manteniendo la preeminencia ética universalista de la idea de lo que es *bueno* de las tradiciones y de las culturas, bajo una estructura que obliga a tomar un sentido pragmático político. Esto requiere aclarar la fuente de legitimación de una justicia política útil.

La aclaratoria la responde Rawls a través del concepto de *consenso entrecruzado* (overlapping consensus)[416], que trata de una concepción política de *justicia como imparcialidad* que despliega una idea liberal de justicia (política) de un orden de vida democrático, que puede ser asumido -así lo espera el autor- por todas las *doctrinas comprehensivas razonables* que se encuentren en un régimen democrático regido por la misma -la justicia como imparcialidad- o por puntos de vista parecidos de ella. Esta concepción de justicia política renuncia a la fundamentación filosófica y pasa a depender del *consenso entrecruzado* que se pueda conseguir a través de la práctica, bajo las diferentes doctrinas comprehensivas, las cuales a su vez también dependen de las culturas[417]. El o los elementos comunes a todas las *doctrinas comprehensivas* razonables es el *consenso entrecruzado,* que no tiene fundamentación filosófica.

Conforme lo antes dicho, concluye Rawls, *la concepción política de la justicia intercultural imparcial puede formularse con independencia de cualquier doctrina*

---

[415] Apel, Karl Otto, *El problema …*, *Op. cit.,* p. 26ss.

[416] Respetamos la expresión *consenso entrecruzado* del traductor de Apel, Karl Otto, *El problema …*, *Op. cit.,* no obstante preferir la traducción *consenso común*, en el sentido de *intersección* de conjuntos del algebra booliana, formado por los elementos *comunes* que pertenecen a dos o más conjuntos solapados, en este caso, pertenecientes a todas las doctrinas comprehensivas.

[417] 'La idea central es que el *liberalismo político* se mueve dentro de la categoría de lo político y deja la filosofía tal como es…': John Rawls, *Respuesta a Habermas,* The Journal of Philosophy, vol. XCII, nº 3, 19555, p. 1333ss. citado en Apel, Karl Otto, *El problema…*, *Op. cit*. p 27.

comprehensiva, sea religiosa, filosófico-metafísica, o política, aunque, el autor supone que la misma pueda estar relacionada, ser supuesta o, derivarse de una o varias *doctrinas comprehensivas racionales*, que desea no sean muchas.

Lo arriba afirmado es una posición *deontológica residual mínima,* aceptada por Rawls, que expresa el aspecto de mayor importancia de la fundamentación del enfoque de justicia política, que se sustenta en el *consenso entrecruzado* de las diferentes doctrinas *comprehensivas racionales* (comprehensives views). Los *enfoques comprehensivos* necesariamente no están filosóficamente sustentados.

No obstante que en la deliberación se pueden lograr compromisos políticos, prácticos y seguros, por medio de la persuasión y la negociación, dice Apel, la referida concepción de *justicia política intercultural* presenta el problema de que, si bien la práctica de los acuerdos logrados produce resultados positivos para los participantes en la formación del discurso, no asegura iguales resultados para terceros *afectados* por las consecuencias de las decisiones convenidas en la deliberación[418].

De igual modo, la concepción del *consenso entrecruzado* tiene la crítica de Apel de que la misma no puede sustituir el *principio de universalización* filosófica, como *principio regulador* que sirva de base para una ética normativa de *justicia intercultural* orientada al futuro (Heidegger), o sea, un *principio regulativo* que fundamente un cambio político *situacional*, porque dicha concepción depende del *tiempo* y, a falta de fundamentación filosófica, inclusive del *poder*.

En la práctica, el *consenso entrecruzado* como *principio de universalización* es de muy difícil ejecución, aunque se cumpla el supuesto que haya una efectiva sociedad multicultural, como ocurrió en el Imperio Romano en cuanto al *consenso entrecruzado* sobre la *injusticia de la esclavitud,* donde, contrariándolo, el poder decidió (impuso) el principio regulatorio normativo de declararla justa. Igual cosa sucedió con la discusión sobre los *títulos de injusticia* que durante la Conquista del siglo XVI y XVII se dieron a los indígenas americanos, los cuales entre otros preveían el *Requerimiento* que debía leerse a los indígenas para justificar su sometimiento y, también la *Encomienda* de convertirlos en personas a través de la doctrina católica, para lo cual en protección de los indígenas el defensor de los

[418] *Ibíd*., p. 28ss.

aborígenes de América en la Junta de Valladolid, Juan Ginés de Sepúlveda, pudo haber argumentado la improcedencia del *consenso entrecruzado* de justicia política imparcial entre culturas, pues las culturas indo-americanas afectadas no participaron en la discusión.

De hecho, en la vida global actual sería imposible alcanzar un *consenso entrecruzado* de justicia política intercultural sobre el principio jurídico de igualdad democrática por el que los legisladores deben someterse a la ley, de modo que la igualdad quede garantizada por la división de poderes. De allí que John Rawls, dice Apel[419], renunció al principio de la *democracia liberal* a favor de la *sociedad bien ordenada*[420].

En la discusión *política* más arriba mostrada subyace una controversia sobre los derechos humanos que, afirma Apel, ha llevado a los *liberales* Rorty y Rawls a renunciar a *la fundamentación moral de la justicia intercultural* porque no puede ser *neutral en el ámbito intercultural*. Esto obedece a que, de manera coincidente con el *comunitarismo* del canadiense Taylor, dichos autores parten del supuesto de que la

---

[419] *Ibid.,* p. 28.

[420] La categoría *sociedad bien ordenada* de John Rawls describe una asociación de personas organizadas para favorecer los intereses de sus miembros, regida por una concepción pública de la justicia que debe ser aplicada de manera efectiva en términos equitativos de imparcialidad, en el sentido de mejorar las condiciones máximas de aquellas personas que están en mínimas condiciones, sin disminuir la de los demás. Esta *justicia distributiva*, basada en dos principios (preexistentes) del 'velo de la ignorancia', *el principio de mayor libertad* y el *principio de justa igualdad de oportunidades*, no propende maximizar las condiciones de todos por igual. El estado inicial de igualdad del 'velo de la ignorancia' permite la imparcialidad y la cooperación desinteresada.

En la *sociedad bien ordenada,* la justicia que se aplica implica que cada uno de los miembros de la sociedad acepta y entiende que los demás miembros también aceptan los principios de justicia, en el sentido que, las instituciones básicas de la *sociedad bien ordenada* satisfacen estos principios, y, además que, el buen cumplimiento general de los mismos se conoce bien, lo que requiere la publicidad de los principios de justicia y de su cumplimiento, así como, la reciprocidad entre los miembros de la sociedad.

Así, Rawls considera una moral individual y una eticidad estructuradas sobre unas condiciones del hombre bueno en 'posición original' y declara que de esta puedan existir '*interpretaciones que conducen tanto al principio de utilidad clásico, como al principio de utilidad promedio*' (*Theory of Justice* p.122ss), por cuanto ese estado se establece sobre unas concepciones que él mismo reconoce no sólo hipotéticas, sino también carentes de condiciones necesarias y suficientes para una concepción de la justicia, que de manera indiscutida, sea universalmente la mejor.

Lo anterior, explica el porqué, la teoría de la Justicia liberal de Rawls no parece ser la alternativa válida para lograr dicho principio dentro del marco impuesto por las leyes de la ideología positivista globalizada, la cual se encuentra buscando una *razón* cuyos principios legitimen un nuevo concepto de justicia de aplicación intercultural. Cfr: John Rawls: *La Teoría de la Justicia*. tr. María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (1971) p.56-57, 89, 122-124, 135-140, 415-417.

filosofía moral con pretensiones de fundamentación, al igual que la teología y la metafísica, forma parte de las *doctrinas comprehensivas* condicionadas por sus respectivas culturas. La diferencia ente los filósofos norteamericanos reside en que el primero de los nombrados no ha seguido con su idea de mediación entre los diferentes *enfoques comprehensivos culturales,* vale decir, doctrinas comprensivas razonables de las culturas, que son de naturaleza metafísica, moral o religiosa, que enfrentados entre sí, son incapaces de defender criterios o normas filosóficas de validez universal, por estar cada uno de ellos fundados sobre la 'base contingente consensuada' de una cultura particular. Mientras que el Rawls de *Law of the people* de 1993 trata de transformar la idea *complementaria* de lo *justo* y de lo *bueno* en una conjetura político-pragmática que, dice Apel, es útil para conseguir un *consenso entrecruzado*, vale decir, 'una concepción política de la justicia intercultural imparcial que pueda formularse con independencia de cualquier doctrina comprehensiva'[421]. Estas ideas son útiles al filósofo alemán para explicar su fundamento de solución al problema del multiculturalismo desde el enfoque de la ética del discurso.

2.2.7. La solución al problema del multiculturalismo de K. O. Apel

Sustentado en las críticas arriba descritas, hechas por Apel mediante la mayéutica, con preguntas que él mismo responde por cuenta de Taylor, Rorty y Rawls, con base a escritos de éstos autores escogidos por el filósofo alemán, permitieron a este concebir un fundamento de la solución al problema del multiculturalismo partiendo de la negación de dos hipótesis básicas de Rawls y en parte de Rorty vinculadas entre si, a saber[422]: una, es *la concepción suficiente de justicia como imparcialidad*, *aunque no tenga fundamentación filosófica de principios deontológico*, vale decir, una justicia sin fundamentación filosófica de los principios éticos de las normas; la otra, relacionada con la estrategia de la primera hipótesis, está sustentada en la concepción comunitarista de que cualquier enfoque de una fundamentación filosófica de la justicia debe coordinarse con un *enfoque*

[421] Cfr.: Apel, Karl Otto, *El problema…*, *Op. cit.*, p. 29.
[422] *Ibíd*., p. 29ss.

razonable comprehensivo que dependa de una cultura, lo que acarrea, en consecuencia, que el mismo no puede ser *interculturalmente neutral.*

Contra la primera de las hipótesis, que trata de la estrategia de solucionar el problema de fundamentación filosófica del multiculturalismo, mediante la sustitución *de la fundamentación filosófica última* de la justicia por el *consenso entrecruzado* -una concepción política, liberal y democrática de *justicia como imparcialidad*- que puede conseguir acuerdos y que en la práctica los alcanza, entre los diversos *enfoques comprehensivos* -doctrinas comprehensivas razonables- que en cada una de las sociedades multiculturales concretas se enfrentan los unos a los otros y todos entre si.

Sin embargo, esta estrategia, que en la práctica es casi un compromiso, presenta la circunstancia de no considerar los efectos producidos a aquellos terceros que no participan del compromiso, que ya se dijo, critica Apel. Al efecto, como solución, nuestro autor propone una *idea reguladora* filosóficamente fundamentada, en el sentido que una solución *justa para todos los afectados debe ser capaz de lograrse mediante consenso,* dando como ejemplos, que el sistema económico internacional debe contar con la aprobación de los pobres, pocas veces consultados y menos aún tomados en cuenta a la hora de decidir y ejecutar los consensos y, que por ejemplo en el en el caso de una política ecológica global, también deben participar los representantes de todos los afectados *pertenecientes a las futuras generaciones*[423]. Posición ésta última que, como veremos, lo acercan a las concepciones éticas consecuencialistas de Richard M. Hare y Peter Singer. El problema es saber quién es el representante de los afectados de las futuras generaciones y conocer las posiciones éticas que estos pudieran tener en relación a un asunto específico, tal como, la manipulación de las células madres para la reproducción asistida de la especie humana.

Por otra parte, la respuesta a la segunda hipótesis propuesta por Rawls defiende un principio de fundamentación exclusivamente *intercultural*, por lo que desestima la fundamentación filosófica del multiculturalismo sobre el *consenso entrecruzado*, sea en una metafísica de naturaleza dogmática, o también, en un enfoque cultural concreto. La concepción de Apel es un *principio de justicia* que consiste en *el*

[423] *Ibíd*., p. 30.

postulado de la capacidad de consenso no sólo real sino también ideal de todos los posibles afectados para cualquier solución justa de problemas, el cual, de hecho, puede fundamentarse filosóficamente como uno de los principios básicos de la *ética del discurso*. El principio ético en cuestión, además de *intercultural*, es *imparcial,* por ser neutral entre las personas[424].

El principio arriba definido, dado su carácter imparcial, puede indicar el marco de una solución *complementaria al problema del multiculturalismo*, constituido por la mutua coordinación que debe existir en el ordenamiento jurídico *unitario* de todas las formas de vida, respecto de lo que es *justo* entre el *universalismo* y las particularidades del *comunitarismo*, de modo que incluya todas las comunidades, así como las tradiciones de ellas y, por consiguiente, también requiere tanto de la *tolerancia* del pluralismo, como de la limitación de la misma, a favor de la *justicia intercultural*.

El principio de justicia creado por Apel, que sirve de fundamentación al problema del multiculturalismo es una concepción *pragmática trascendental* de la justicia intercultural que resuelve la idea comunitarista de que toda fundamentación filosófica de la justicia depende de la cultura. En efecto, como ya se señaló, la presuposición básica de la fenomenología hermenéutica, asumida por Apel, de que *la preconcepción del mundo* va indisolublemente unida a la pertenencia *de una comunidad de lengua y tradición*, es una tesis que de ser aceptada, razonablemente nos conduce a consentir que dependemos de una tradición cultural concreta, en cuanto a la ética refiere, vale decir según esto, *la preconcepción del mundo* depende las valoraciones de lo que es bueno y lo que es malo. Sin embargo, esa conclusión no quita que los *valores* de las personas sean diferentes y hasta lleguen a entrar en conflicto, debido a las experiencias que cada una de ellas posea y, también, porque las tradiciones de las comunidades son heterogéneas, especialmente en las culturas complejas. A todo evento es imposible negar que al menos algunos de los valores estén vinculados a una tradición cultural concreta

Asimismo, el principio de justicia propuesto por Apel, que únicamente se puede alcanzar como respuesta al problema de la justicia intercultural estableciendo de

[424] *Ibídem.*

manera reflexiva *comparaciones* entre los diferentes *enfoques de los valores* de una sociedad multicultural, que compiten entre si, exige de la '*capacidad de consenso de todos los todos los afectados en la búsqueda de soluciones justas a los problemas'*, inclusive los de las próximas generaciones y de los que no participen en la discusiones. El sentido del referido principio se perdería en caso que únicamente el mismo dependiera de *uno* solo de los *enfoques de valoración* que luchan entre si, aunque sea *uno* de los 'valores sólidos' de las diversas culturas y comunidades, descritos por Taylor[425]. Los 'valores sólidos' son valores y principios éticos compartidos por las tradiciones reales, ideológicas y religiosas, de modo que sirvan de apoyo para lograr una educación para la paz, lo que implica tratar de alcanzar un comunitarismo abierto a la solidaridad humana[426].

La fundamentación filosófica del tantas veces señalado principio ético de justicia de Apel no ésta basado en la religión, ni apoyado en factor alguno de tipo metafísico o sobre la concepción kantiana de una fundamentación de validez universal vinculada a la cultura; concepción ésta última que ampara la casi totalidad de las filosofías actualmente aceptadas. Para el nuestro autor Kant concibió una fundamentación última *metafísica* de la ética que es *no trascendental*.

Por lo antes dicho, Apel que declara y aclara que su principio de justicia, de manera diferente, queda fundamentado en el hecho reflexivamente válido de ser reconocido y aceptado por todos aquellos que deliberan sobre cualquier problema en discusión, incluidos los morales, con razonamientos que hacen referencia a su vinculación con la comunidad de todos los posibles co-sujetos-afectados del discurso argumentativo. Quien argumenta no puede negar la validez de los *requerimientos morales* que hace a los demás participantes en el discurso, ni tampoco que las *pretensiones de validez* de dichos requerimientos tienen como *precondición la capacidad de consenso* de todos los miembros de la comunicación idealmente ilimitada, pues quien lo niegue cae en *autocontradicción performativa*[427].

Todo lo anterior, por tanto, aplica a los expertos-representantes que participan en el discurso sobre problemas éticos en una sociedad multicultural. En tal sentido,

---

[425] *Ibíd*., p. 31.
[426] Charles Taylor, *La democracia necesita patriotismo*, Op. cit., p. 57ss.
[427] Karl Otto Apel, *El problema del*, Op. cit., p. 32.

Apel afirma que es incierto que los participantes en un *discurso reflexivo moral y cultural* sobre la fundamentación moral y la sistematización jurídica de los *derechos humanos* estén constreñidos por el *a priori* de facticidad de sus respectivas tradiciones culturales y comunitarias y, por ejemplo, la relación de las mismas con los valores respectivamente morales y jurídicos positivos, Para ello, argumenta que el alcance de la 'precomprensión del mundo' de Heidegger, Gadamer y de los comunitaristas es parcial, porque no recoge las *condiciones trascendentales pragmáticas* del procedimiento ético del discurso[428] que democráticamente permitan alcanzar normas de una moral eficaz en la vida intercultural. De igual modo, Apel critica que la 'precomprensión del mundo' no da razones del hecho que la base de los *derechos humanos* indisputables y separados de toda cultura es una de las *condiciones morales de la posibilidad del discurso* sobre esos mismos *derechos*.

La *ética del discurso* no asegura que puedan conseguirse soluciones a los problemas morales y jurídicos concretos de una sociedad multicultural, mediante su análisis y deducción a partir de una fundamentación última. La importancia primordial de la ética discursiva, que es *procedimental*, radica en que el principio de justicia acordado a través de la deliberación sólo debe ser una *idea reguladora* de los discursos, continuamente renovables, en los que participan representantes de las distintas culturas y diferentes formas de vida, a todo nivel, regional, local, nacional[429].

Existen muchos problemas de la vida actual que son de difícil solución real a través del consenso, aunque en la deliberación de su solución se guarde el principio *procedimental* de justicia de la ética del discurso de Apel, ello porque en los discursos entran en discusión diferentes valoraciones provenientes y determinadas por religiones y culturas limitadas que dificultan o imposibilitan el acuerdo racional consensuado. Entre esos problemas se cuentan, a nivel *global*, el recalentamiento de la atmósfera, los derechos de la mujer, el crecimiento demográfico mundial, la libertad de culto, y entre los *regionales*, por ejemplo, los derechos de los inmigrantes,

[428]En palabras de Apel: 'no contiene las *condiciones trascendentales* de la posibilidad de validez intersubjetiva del discurso filosófico sobre las concepciones del mundo dependiente de la cultura'. *Ibíd*., p. 32.
[429] *Ibíd*., p. 33.

al asilo político y social, de aborto, de ablación, de eutanasia, a la manipulación del genoma humano y al uso de alimentos transgénicos, entre otros

En relación a estos problemas y otros similares, sin embargo, conforme a la ética del discurso, de ser posible, conviene alcanzar un consenso basado en los argumentos que al menos acuerden las *causas de las discrepancias* que no se puedan resolver en el discurso, por el momento, como por ejemplo: *la poligamia* entre las tradiciones cristianas y la musulmana, la *ablación* entre las tradiciones cristianas liberales de la cultura occidental y algunas culturas de África, y el no menos importante de los últimos años, *la muerte*, voluntaria o no, producida por un fanático en defensa de una convicción, religiosa o no, de algunas confesiones fundamentalistas de fe o de nacionalismos frente al derecho a la vida que pregona la cultura democrática de la mayoría de las tradiciones de occidente. Así, pues, en conclusión, la ética del discurso, bajo el enfoque descrito, hasta el presente se ha mostrado ineficaz para resolver el problemas éticos específicos, como el que planeta la hipótesis de este trabajo, los actos de terror político que suceden en la realidad actual.

2.3. La ética práctica utilitarista actual, según Peter Singer y Richard Hare

La controversia sobre la defensa extrema de los hipotéticos enfoques de racionalidad ética universalista y de racionalidad ética comunitarista parecen desvanecerse, ya que en los últimos años se ha venido observando que la fundamentación teórica general de la moral ha dado paso a la descripción filosófica de la ética aplicada en sus distintas especialidades, como por ejemplo la bioética, la ética de la economía, la empresa y la información, la ética ecológica, la ética de las profesiones, que de manera preferente prestan atención a problemas específicos que preocupan no sólo a los estudiosos de la 'ética pensada', sino a la persona común que vive la ética y la política[430]. En este sentido, Peter Singer, compartiendo muchos de los aspectos teóricos descritos por Richard M. Hare, tiene en general un enfoque de la ética práctica que sigue el punto de vista ético de su tutor, los cuales describimos más adelante para justificar la conducta racional aplicada necesaria para enfrentar los actos de terror que han venido presentándose en la era global, que principalmente

[430] Cfr.: Cortina, Adela, *Ética y política*…, Op. cit., p. 774.

pretende defender fundamentos religiosos interpretados sin la mediación de la razón concebida por la civilización occidental.

La *razón práctica* expresada en la ética kantiana que distingue lo bueno, lo más favorable para todos, de lo malo, en el sentido de que esto es lo débil, lo perverso, orienta su acción hacia lo mejor buscando que la conducta sea *universalizable*, vale decir, que la acción sea buena y conveniente para todos, en cualquier momento y contexto. Mientras, la *acción técnica* busca la producción de algo, bueno o no, con inclinaciones específicas y particulares, distinta a la acción que lo produce, como son por ejemplo las conductas que procuran bienes y satisfacciones transitorias, personales o de grupo[431].

Lo anterior refiere a una visión ética de las consecuencias útiles, cuyas acciones procuran un fin destinado, tanto, al sujeto moral que realiza la acción, como a la mayoría de los demás afectados por ella. Son fines, entre otros, la justicia, el bienestar, la libertad o la felicidad aristotélica, entendida ésta en el sentido de auto-comprensión del hombre. La necesidad de conciliar, al mismo tiempo, los intereses de todos los destinatarios de la acción ética, -el sujeto que la realiza y los miembros pasivos de la sociedad que son afectados por la misma- determinan la necesidad de la naturaleza *práctica* que debe tener la *ética*, para que sea efectiva[432].

En este punto es de aclarar, siguiendo la opinión de Peter Singer, que los *sujetos morales* son aquellos que tienen el *deber* de actuar conforme la *ética práctica*, mientras que los demás *destinatarios* de una conducta ética no tienen por qué tener obligaciones morales. Es por ello que entre estos últimos no sólo se incluyen las personas subnormales y discapacitadas, sino al resto de la naturaleza, -seres vivos y medio ambiente físico- y también los bienes culturales de todo tipo producidos por el hombre, entre los que se cuentan las especies animales y vegetales creadas a través de la manipulación genética[433]. Esta concepción amplia de ética práctica es cada día más aceptada y defendida por estudiosos y por el común, los trabajos del padre Augusto Hortal sobre las éticas profesionales son una muestra de ello.

---

[431] Cfr.: Cortina, Adela, *10 palabras…*, *Op. cit.,* p. 15ss.
[432] Peter Singer: *Ética Práctica*, tr. Rafael Herrera Bonet, Cambridge U.K., University Press, 2a. Ed. 1984 (1980), p, 16.
[433] Peter Singer, *Ética Práctica*, Op. cit., *La igualdad y sus implicaciones*, p.19-68.

De lo anterior puede concluirse que únicamente los seres facultados de razón son capaces de tres cosas: Primero, realizar una acción moral, en el sentido de poder *captar la realidad* del contexto que le rodea, ante la que deben *justificar la validez* de sus acciones asumiendo la responsabilidad de las mismas; segundo, dar razón, es decir, dar una *buena* razón por las acciones que realice, de modo que la misma sea la *mejor* de entre otras, lo que es propio y defienden las filosofías utilitaristas en las que la acción va dirigida al incrementar la felicidad y el bienestar, disminuyendo lo perjudicial, como las aristotélicas, las kantianas y las pragmatistas que niegan el conocimiento universal de la ciencia y dan preferencia al saber de los actores, pero no así las fundadas en el escepticismo, la emotividad, el cientificismo, algunas formas de relativismo, y en particular las apoyadas en el *dogmatismo*. El enfoque dogmático de la ética es importante para el tema de los actos de terror objeto de este trabajo, porque las acciones de racionalidad insuficiente, que sólo se justifican en fundamentos de fe, religiosa o seglar, son contrarias a la civilización occidental ya que niegan la razón, aunque tengan la validez *a*-critica de un dogma que las ampare y justifique.

Y, tercero, el sujeto debe reconocer que el hecho de conocer un abanico de razones para realizar una acción es insuficiente para determinar si cada una de ellas es moral, pues no existe un imperativo categórico, un *a priori*, que determine a cualquier bien como un *bien* moral, ni que establezca que cualquier razón sea moral. Por el contrario, la acción práctica más bien responde al imperativo hipotético en su doble expresión, *reglas de habilidad* y *consejos prudenciales*, cuyo ejercicio a veces es entendido como la *astucia de la razón* de Hegel[434].

[434] Para Hegel, lo *universal*, esto es, la razón, se produce. El hombre es el sujeto de los procesos que transforman históricamente *la idea*, que es intangible, lógica e intemporal, en *Espíritu* –movimiento, actividad, creación real, temporal, cuyo resultado es el *Espíritu*-, de modo que la *idea* (razón universal), se sirve de lo *singular*, o sea, de la naturaleza humana –inclinaciones y pasiones-. El hombre se va constituyendo en esos procesos dialécticos, vale decir, *la idea* y el *Espíritu*, que son complejos. La *astucia de la razón* es la manera impropia en la que el Espíritu da cuenta de si mismo en un contexto socio-político externo que le es desconocido y que le contradice. El proceso es inapropiado porque no desaparece la relación de la conciencia con el objeto puesto por ella. En el referido movimiento dialéctico, la razón no destruye a los hombres, pues ellos lo hacen entre si en nombre de la razón, que oculta intereses y emociones, y que hace que la misma se confunda con la idea abstracta de bien moral. Cfr: Vásquez Eduardo, *Hegel contra*…, *Op. cit*., p. 258 y 264-265.

Peter Singer, que como Anthony Giddens asume la idea de globalización como la mundialización de '*un solo mundo*'[435], escribió un libro que tituló con este nombre en el que trata la globalización desde la necesidad que las naciones del mundo se interrelacionen las unas a las otras de manera creciente en cuestiones globales para resolver problemas que afectan la humanidad, como por ejemplo, la justicia internacional y la defensa de los derechos humanos, el comercio y el cambio del medioambiente, la formación de la comunidad mundial y la pobreza. La idea de un *solo mundo* tiene como tesis la inexistencia de una comunidad política mundial única, por lo que mientras estemos en esa situación los Estado-nación se deben conservar y, asimismo, los líderes deben entender la necesidad de la *prioridad de los intereses* de sus ciudadanos, para mantener y desarrollar la democracia[436]. En consecuencia, la vida en la era global dependerá de cómo respondamos éticamente a la idea de que vivimos en un único mundo: un único mercado mundial, una sola atmósfera, una sociedad globalizada, una nueva ética, a pesar que en lo económico, lamenta la falla de las naciones ricas en no haber adoptado un enfoque ético global.

A pesar de que Peter Singer se declara *utilitarista*[437], su idea de *ética práctica* está inscrita en el *consecuencialismo*, porque para él en algún nivel del razonamiento moral la persona debe elegir actuar de modo que tenga las mejores consecuencias, sin considerar cálculos de utilidad entre las alternativas a considerar para cada decisión ética que se tome en la cotidianidad de la vida; sólo es procedente apelar a cálculos utilitaristas, dice, en circunstancias excepcionales o 'quizá' cuando se reflexione sobre los principios que guíen nuestras vidas en el futuro[438]. Singer asume el consecuencialismo como fundamento teórico de sus tesis haciendo hincapié en mostrar los problemas sociales que vive el hombre en la realidad actual, por considerar a la ética no una cosa dada, sino un asunto de primer orden que se construye en la praxis social, cuya interpretación teórica debe validarse contra la realidad. Al efecto, el autor australiano se justifica diciendo que el razonamiento

---

[435] Este enfoque de globalización de Anthony Giddens está descrito en el aparte 1.2.3.1. *La política post-internacional al sistema de Estados* (p. 89-93)

[436] Peter Singer, *Un solo mundo,* tr. Francisco Herreros, Barcelona. Paidós, 2003 (2002), *Un mundo cambiante,* p. 13-25.

[437] Peter Singer, *Ética Práctica*, Op. cit., p. 3.

[438] *Ibíd*., p. 16.

teórico puede conducir a especulaciones que no expliquen cómo es posible que sucedan los acontecimientos que realmente ocurren en la vida, mientras dice que la sola descripción de la prácticas social es insuficiente, ya que la razonabilidad de las acciones debe contrastarse contra la teoría para saber si el razonamiento ideal sobre la sociedad se ajusta a las hipótesis del investigador[439].

2.3.1. Lo que no es ética práctica

Peter Singer, antes de mostrar su noción de la *ética práctica* o *moralidad aplicada*, como también la identifica, aclara primero lo que para él, la ética no es[440]. Al respecto, entre otros, señala que la ética no es un conjunto de normas de conducta que prohíben o regulen la actividad sexual del hombre, por considerar que la actividad sexual no plantea cuestiones morales únicas, sino que más bien trata de consejos prudenciales no ajustados a normas éticas para evitar poner la vida en riesgo y mejorar la calidad material de la misma. Esos consejos, por ejemplo, son similares a los dados a un chofer de automóvil o a un piloto, cuando se les sugiere no consumir alcohol o usar el profiláctico por razones sanitarias. Este enfoque ético de la actividad sexual desestima la importancia que el autor otorga a la misma a favor de otros asuntos, como por ejemplo, la igualdad de género, el trato a las minorías étnicas, la conservación del medio ambiente, la muerte por aborto, la eutanasia y el deber auxiliar a los más pobres.

Asimismo, el filósofo australiano dice que los principios y valores éticos se validan en el mundo real, por lo que *la ética práctica no son normas deontológicas* de naturaleza pura divorciadas del contexto de la vida[441], que *la ética práctica no son normas deontológicas* de naturaleza pura divorciadas del contexto de la vida cuidando que no solidan con otras reglas o, también, jerarquizando las normas de manera que se resuelvan los conflictos que puedan surgir entre ellas.

Las normas simples con frecuencia son de difícil y compleja aplicación taxativa o generan conflicto entre si, por lo que el fracaso de cualquier enunciado ético simple no debe tomarse como el fracaso de la ética como un todo, pues el mismo sólo es la falla de un punto de vista ético. Los expertos en normas éticas, los deontólogos, que

---

[439] *Ibíd*., p. 10.
[440] *Ibíd*., p. 2ss.
[441] *Ibíd*., p. 3.

fundamentan su posición ética desde las normas, estiman que se pueden resolver los problemas de aplicación literal y de conflictos entre las normas éticas simples, separados de la vida, mediante la jerarquización de las mismas o a través de la constitución de normas complejas[442].

Además de la posición normativa de la ética, existe un enfoque tradicional de carácter *consecuencialista* que, en detrimento de las reglas morales, de manera preferente busca el logro de *objetivos*, valorando los actos que faciliten aumentar la felicidad o el bienestar de la mayor cantidad de afectados y que disminuyan el sufrimiento, cuando refiere en el caso del *utilitarismo*. Entre los muchos enfoques consecuencialistas de la moralidad, como el pragmatismo, el altruismo, el emotivísimo, el intuicionismo, etc., la noción de ética de Peter Singer, como él mismo declara, ya se dijo, es *utilitarista* en el sentido que veremos más adelante lo definen él mismo y Richard M Hare. Con lo que afirma la importancia que para su enfoque de ética práctica tienen, tanto, las circunstancias de la realidad en que se desarrolla la acción, como la experiencia de juzgar la acción más conveniente para alcanzar los mejores resultados para todos[443], que de manera sencilla define al *consecuencialismo*. Así, por ejemplo, para el utilitarismo mentir es bueno o malo según las circunstancias; bueno, para un judío que niega su condición ante un inquisidor o un nazi y, malo para quien dice que la ayuda humanitaria a Haití es una invasión militar, porque no sólo politiza una acción éticamente justificada y correcta, sino que inhibe la disposición de ayudar a un pueblo cuyas crónicas penurias se agravaron con un terremoto. Lo anterior refleja que el utilitarista actúa considerando la realidad y la experiencia práctica[444].

Tampoco, la *ética práctica* es algo exclusivamente inteligible en el contexto de una religión, pues el *saber religioso* sólo ampara y da cuenta como buena *la acción aprobada por Dios*, un ser metafísico externo a sujeto. Este enfoque de la moralidad tiene la crítica del Peter Singer en el sentido que la acción para ser buena necesariamente depende de un Arbitro divino, lo que conduce, por ejemplo, a la difícil cuestión ¿qué significa que Dios rechaza el mal al prójimo y la tortura, por ser

[442] *Ibídem.*
[443] *Ibíd*., p. 4-5.
[444] *Ibíd*., p. p. 4.

bueno?, cuya respuesta sería tautológica: Dios, por ser bueno, tiene la aprobación de Dios, que es bueno. Por eso, la noción de ética del nombrado sociólogo, según afirma, es totalmente independiente de la religión[445].

Tradicionalmente, la sumisión del individuo a las normas religiosas identifica a la ética con aquello que está bien conforme a la doctrina de fe que profese, cuyo cumplimiento de parte de los creyentes virtuosos está encaminada a la conquista de la consecuencia de la dicha eterna, al logro del cielo, mientras que los infractores son castigados al infierno, con lo que una tal clase de acción ética dirigida por la religión tiene inclinaciones y, en consecuencia, siguiendo a Kant, deja de ser ética por si misma. Tampoco, la *benevolencia* y la *comprensión* para con los otros, es ética práctica[446], porque ellas están determinadas por las alabanzas o las culpas que la sociedad valore de las intenciones que puedan *motivar* la acción del sujeto-actor, lo que afecta la tendencia de la conducta de éste. La *escrupulosidad* es un *motivo* útil a la ética que impulsa a los individuos hacer lo que tenga valor para la sociedad, vale decir, los valores de la moralidad aplicada dependen de la valoración de la sociedad, aunque la acción esté desprovista de virtudes naturales tales como la caridad, la compasión, la hospitalidad, la humildad y la tolerancia. A la escrupulosidad no se la puede alabar por sus consecuencias.

Por último, Peter Singer rechaza, al menos en algunos de los aspectos en que ha sido acusada, que su idea de ética práctica sea *relativa* respecto del contexto social en que vive el individuo que ejecuta la acción[447] y, asimismo, niega que la misma sea

---

[445] *Ibíd*., p. 2 y 4.

[446] La ética es un producto de la sociedad que fomenta valores comunes a todos sus miembros, eso hace que los juicios éticos, que están relacionados con los motivos que señalan la intención buena o mala de la acción, sean bien ponderados y reconocidos. Así, la gente que promueve la *escrupulosidad* ética, en el sentido de hacer lo que está bien para la comunidad, no necesariamente tiene inclinaciones hospitalarias y compasivas, pero si *creen* que hacen lo correcto, lo harán. Las personas que actúan guiados por los intereses de todos creen estar haciendo lo correcto, sin embargo, si *creen* que su conducta obedece a otros motivos, como por ejemplo el interés propio, harán lo que creen que está bien, en este caso lo que favorece sus intereses. Por todo ello, *la escrupulosidad tiene valor debido a sus consecuencias* y sólo se la debe ponderar en si misma. De ese modo, la *escrupulosidad* es utilizada como un 'relleno multiuso', dice Peter Singer, para motivar a las personas a hacer lo que tiene valor, aunque carezca de virtudes naturales. *La escrupulosidad es un mal sustituto de lo realmente auténtico*: un médico de conducta ética atiende a sus pacientas tanto o mejor como la hace la madre que los quiere, pero no tiene que quererlos porque (crea que) eso sea lo correcto. Según el punto de vista de la *escrupulosidad* lo importante son los resultados y no los motivos. Cfr: Peter Singer, *Ética Práctica*, Op. cit., p. 403-405.

[447] *Ibíd*., p. 5ss

subjetiva, porque de ese modo el valor bueno o malo de la acción únicamente quedaría al arbitrio de la persona que hace el juicio[448].

2.3.2. El relativismo de la ética práctica respecto del contexto social

Peter Singer desestima el *relativismo* de la ética en relación a la sociedad en que le toca vivir a la gente, calificado por él de *superficial*, porque se manifiesta en las consecuencias de una acción, que por sus efectos puede ser buena en una situación social concreta, pero en otra tener efectos contrarios[449], como sucede, por ejemplo, con la relaciones sexuales de tipo casual, las cuales son malas si producen hijos indeseados que no son debidamente atendidos y, buenas cuando se utilizan preservativos para evitar enfermedades y concepciones indeseadas. Ese *relativismo superficial* indica que la práctica de *un principio ético específico*, como por ejemplo, 'el sexo casual es malo' puede ser una acción relativa al tiempo y al lugar que no indica nada en contra de que su aplicación tenga validez objetiva o no, en circunstancias concretas; De igual modo, la *acción* de un *principio ético universal* como 'haz que aumente la felicidad y que disminuya el sufrimiento' tampoco dice nada sobre la validez objetiva de su aplicación.

La idea generalmente aceptada de que el juicio ético refleja las costumbres de la forma de vida de una comunidad es consecuencia de que los europeos durante el siglo XIX conocieron que para otros pueblos, lejanos y remotos, era éticamente bueno –sano, dice Peter Singer- tener relaciones sexuales sin necesidad de estar casado, lo que puso en entredicho la validez de las leyes morales de Europa.

El marxismo ajustó a su teoría la forma de relativismo fundado en las costumbres, diciendo que en cada etapa del materialismo histórico las ideas dominantes de una sociedad son aquellas de la clase hegemónica que detenta el poder en una época, lo que determina que la ética sea relativa a la clase social dominante y, en consecuencia, a las relaciones económicas de producción vigentes[450]. De este modo el marxismo creyó socavar las pretensiones de las éticas feudal y burguesa de ser universales y objetivas, pero, según Singer, sin dar una respuesta adecuada a la

[448] *Ibíd*., p. 8ss.
[449] *Ibíd*., p. 6.
[450] *Ibíd*., p. 6-7.

cuestión: ¿si la ética es *relativa* a las costumbres de una clase y, en consecuencia, (científicamente) objetiva, porqué apoyar al proletariado sobre la burguesía?

Engels trató de enmendar la hipótesis marxista de la ética, reconociendo la pertinencia de una ética de la sociedad dividida en clases sociales opuestas, donde una de ellas impone su criterio, pero argumentando de manera imprecisa respecto al relativismo, que la ética de una sociedad sin lucha de clases podría ser una ética '*realmente humana*'; refutación ésta que evade ser un razonamiento afín al *relativismo,* con la que el marxismo abandonó el relativismo ético centrado en las costumbres de una clase social dominante.

El problema que no pudo resolver Federico Engels, la pretensión universal y objetiva de una ética basada en los hábitos de una clase (proletaria) hegemónica, tampoco pudo ser resuelto por el relativismo basado en las costumbres de una sociedad plural, pues el conocer las reglas éticas de una sociedad no necesariamente significa que sigamos las mismas cuando estamos frente a una decisión difícil. Las *creencias y costumbres* por si mismas, aunque formen parte de nuestro acervo de conocimientos, concluye Peter Singer, sólo intervienen en nuestra actuación cuando la *razón* las considera pertinentes, ya que ésta también puede decidir una conducta opuesta, de modo que *debemos alcanzar nuestra propia decisión* mediada de la razón[451]. Esta última opinión, en cuanto a las *costumbres* como expresión de las *normas sociales*, de manera general, parece estar alineada con idea de *opción racional* de Jon Elster, que se describe en el capítulo 4.

Asumir la idea que la ética es *siempre* relativa a una comunidad determinada, en la práctica tiene efectos difíciles de acometer, como sucede por caso en las sociedades que valoran buena la pena muerte, la esclavitud o la ablación, como también ocurre en las comunidades que las oponen que a dichas conductas. Para ambos tipo de sociedad, es verdadera la ética relativa a su específica forma vida, por lo que no debería haber controversia ya que, por ejemplo, la comunidad que acepta la pena de muerte, sólo dice que no se opone a la misma, sin hacer comparaciones con otras

[451] *Ibíd*., p. 7.

sociedades, y viceversa; por tanto, en este caso, las dos sociedades pueden tener enfoques éticos correctos, ajustados a su respectiva verdad relativa[452].

De igual modo, el relativismo fundado en la *verdad objetiva* de las costumbres vigentes en una sociedad niega la pertinencia de ser verdad a cualquier enfoque ético diferente al que está en vigor, de modo que una moralidad aplicada bajo esa concepción permanece dominante mientras otra ética propuesta no sea aceptada de manera *única* por todos los miembros de la comunidad. Es el caso que está ocurriendo con la comunidad *gay* de muchos países latinoamericanos en relación a los matrimonios entre homosexuales, cuyos defensores están *objetivamente* equivocados hasta tanto ese tipo de unión no sea convenido de manera única a escala nacional, mediante la reformulación democrática de las leyes. La idea de una ética relativa a una comunidad concreta, a una cultura y a una ideología religiosa o nacionalista, en la realidad, tiene consecuencias difíciles de convenir con el resto de la humanidad.

2.3.3. El subjetivismo moral

El *subjetivismo* ético evita a los reformistas morales el esfuerzo de luchar por cambiar los preceptos éticos vigentes en una sociedad[453], pues la validez de los enunciados éticos subjetivos únicamente depende del juicio íntimo de la persona, y no de la conformidad o del repudio que tenga el individuo respecto a la moralidad socialmente convenida.

El *subjetivismo moral* tiene dificultad para dar respuesta a la discrepancia del *relativismo moral* que surge entre éticas fundadas en las *costumbres* y en las *creencias* de dos o más formas de vida social, ya que lo que es verdad para un sujeto puede dejar de serlo para otro que pertenezca o no a la misma sociedad[454]; cosa que ocurre, por ejemplo, respecto al derecho de interrumpir la vida mediante el aborto o del uso de la burka. Huelga la discusión acerca de cuál de entre dos enfoques éticos subjetivos es el correcto. Es imposible resolver el desacuerdo entre convicciones morales íntimas. La posición subjetivista de la ética enfrenta el problema del relativismo moral de dar respuesta al desacuerdo entre individuos. Los diferentes

---

[452] *Ibídem.*
[453] *Ibíd*., p.8ss.
[454] *Ibídem.*

enfoques de la *ética práctica subjetiva*, desde David Hume y Adam Smith que recurrieron a la idea de un 'espectador imparcial' como neutralidad del juicio moral, utilitaristas como Jeremy Bentham con su axiomático 'cada uno cuenta como uno y nadie como más de uno', hasta 'el velo de la ignorancia' del sujeto de Rawls, pasando por filósofos existencialistas como Jean Paul Sastre y de teoría crítica con Habermas, entre otros, cuyas especulaciones éticas pretenden la universalidad de su alcance, coinciden en que la misma 'de alguna manera es *universal*'. Todas esas teorías éticas, disímiles y contradictorias entres si, tienen en común que los principios éticos no se pueden justificar parcialmente respecto de una persona o un grupo particular[455].

2.3.4. La teoría ética de Richard M. Hare que adopta Peter Singer

Por su parte, Richard M. Harre propone una teoría ética práctica, el *prescriptivismo universal*, que considera que la lógica que regula los enunciados morales es la lógica de las *prescripciones universales*, pues, según él, la mayoría de las concepciones de la moralidad práctica por separado no llenan 'los requisitos de una teoría ética adecuada'. En *Ordenado la ética*, la obra que principalmente seguimos para explicar su teoría, nuestro autor crítica el naturalismo, objetivista y subjetivista, el intuicionismo y el emotivísimo[456], para terminar explicando su enfoque ético *racionalista* apoyado en el uso lingüístico de los enunciados[457] y en varios aspectos de las mismas corrientes éticas que critica.

---

[455] *Ibíd*., p. 14.

[456] Richard M. Hare, marcando en una tabla con una X, resume las características que no cumplen adecuadamente la mayoría de las teorías éticas, que él pretende cumplir con su enfoque *prescriptivista universal*.

	Naturalismo Objetivista	Naturalismo Subjetivista	Intuicionismo	Emotivismo
Neutralidad	X	√	√	√
Practicidad	X	X	X	√
Incompatibilidad	√	X	√	√
Logicidad	√	√	√	X
Argumentabilidad	X	X	X	X
Conciliación	X	X	X	X

Richard M. Hare, *Ordenando la Ética*, tr. Joan Vergés Gifra, Barcelona, Gedisa, 1999 (1997), p. 46.

[457] El articular las oraciones o los actos del habla debe diferenciar al menos cuatro funciones, a saber: 1) *el modo* que es una característica específica que se debe aislar de resto de las marcas que poseen las peroraciones, las cuales son necesarias para que las mismas sean completas. La marca más conocida y probablemente más importante es el modo de tipo indicativo o imperativo, que respectivamente distinguen a los *enunciados*, esto es, *decir algo* de modo indicativo de las *imperaciones* propias del modo imperativo. El modo es, o puede ser, parte del significado porque, por ejemplo, las expresiones 've' e 'irás' tienen implicaciones lógicas diferentes, la primera no

2.3.4.1. Del lenguaje en los juicios morales.

Conforme el uso lingüístico de los enunciados, dice Hare, los juicios normativos tienen como una de sus características la *universalibilidad*[458] y, asimismo, con la clasificación de los actos del habla de John L. Austin, afirma que los mismos poseen otra cualidad fundamental en cuanto a las condiciones lógicas de verdad, la de que un acto *ilocutorio*, con el mismo significado, puede dar lugar a un efecto *perlocutorio*, o efecto buscado, que no forma parte de su *significado*[459], vale decir, el *significado* de los juicios morales no puede ser explicado por sus efectos *perlocutorio*, que son aquellos actos del habla que pueden *conseguir* que la gente haga cosas.

Los actos del habla *ilocutorios* son *actos lógicos de decir* a la gente *se haga algo* para lograr el efecto *perlocutorio* de tratar de conseguir *convencer* al oyente o a un responsable que *se haga una cosa*[460]. Así, los juicios son actos '*in locuciones*' que además del significado del acto de *decir* se haga algo, tienen una fuerza de algo que hacemos o pretendemos se haga *por medio* del habla, ' *per locutoriem*'. Debe evitarse la contradicción tanto en el *decir se haga* algo, como en el *decir algo*, porque el hablante no estaría diciendo a la gente que se haga algo, eso lo descubrieron los emotivitas. Por el contrario, cuando uno logra que alguien haga algo, incluyendo que se consiga que la gente crea algo, no importa si uno se contradiga a si mismo con tal que sea efectiva esa manera de lograrlo, muestra que el acto *perlocutivo* es esencialmente irracional, mientras que el acto *ilocutivo* está regulado por la lógica[461].

Los actos de habla *perlocutorios* de los enunciados morales no siempre necesitan estar controlados por lógicas o reglas convencionales, vale decir, son

---

implica que vayas a dejar el lugar, mientras que la segunda implica una orden que debes realizar. Asimismo, se debe diferenciar 2) *el contenido* de los actos del habla, entre lo qué enuncia que es, (indicativo) o bien que ordena que sea (imperativo), característica esta de la oración no necesariamente separada de ella que los lingüistas llaman *frástico*, el cual indica lo que se está enunciando u ordenando. Las otras dos funciones son aquellas que en el lenguaje articulado respectivamente expresan que la oración está completa y suscrita por el agente o hablante. Cfr.: Hare, Richard M., *Ordenando …*, *Op. cit.*, p. 8-11.

[458] Cfr.: Hare, Richard M., *Ordenando…*, *Op. cit*., p.14 y Austin, John L., *Op. cit*, p. 166

[459] Cfr.: Hare, Richard M., *Ordenando…*, *Op. cit*., p.17-18 y Austin, John L., *Op. cit*, p. 166

[460] Hare Richard M., *Ordenando…*, *Op. cit*., p. 98ss y18ss.

[461] *Ibid*., p. 129

irracionales, porque no obedecen a condiciones lógicas de verdad, vale decir, las reglas de aplicación de las palabras.

Es errado decir que los imperativos esencialmente son intentos que buscan conseguir que la gente haga cosas, la opinión de Hare es que los enunciados morales y los imperativos comparten una característica, *la prescriptividad*[462], lo que hace oportuno describir cuáles son los tipos de acción que pertenecen a esta categoría.

La prescriptividad es consustancial a las *imperaciones*, las cuales se parecen a los enunciados morales, ambos tienen lógica, por lo que el hecho que compartan algunas propiedades lógicas no es obstáculo alguno para la racionalidad del pensamiento moral[463]. En general, un acto de habla es *prescriptivo* cuando la persona al que apunta es responsable y actúa conforme el mismo, en el momento y la forma específica esperada. Según esto, en una *imperación* el 'sujeto' y 'el destinatario' pueden tener tres significados diferentes, uno que refiere a la persona 'sujeto-destinatario' a quien se hace o se le dice la imperación, otro, el 'sujeto gramatical' del enunciado y, por último, el responsable de realizar la imperación, que es quien importa en la definición antes descrita Así, cuando una mujer casada dice 'el motor de mi automóvil no arranca', el esposo es la persona destinataria a quien se dirige la imperación, el motor del vehiculo es el sujeto gramatical y el mecánico el responsable de ejecutar la tarea de repararlo, el responsable de realizar la acción.

Aunque este trabajo no es lugar para analizar si la explicación lingüística de la ética de Hare guarda similitudes y sobre todo diferencias importantes con la pragmática de Peirce y la lingüística situacional de Heidegger utilizadas por K. O. Apel como apoyos en el desarrollo que hace de la fundamentación pragmática de la ética del discurso, es un tema que pudiera ser objeto de investigación, ya que ambas teorías pueden ser comparadas por estar sustentadas en la ligüística.

2.3.4.2. De la crítica a las corrientes filosóficas de la ética

Apoyado en lo arriba resumido de la filosofía del lenguaje en la moral, Richard M. Hare clasifica de manera exhaustiva las teorías éticas en *descriptivistas*, que alega terminan siendo relativistas, lo que califica de inaceptable, *y no descriptivistas*, que

[462] *Ibid*., p. 126-127.
[463] *Ibid*., p. 18-20.

niegan lo que afirman las primeras[464]. Para el *descriptivismo* el significado de los juicios morales está del todo determinado por la sintaxis y las condiciones de verdad[465]. La diferencia entre la sintaxis gramatical y la lógica en su conjunto es superficial[466]. La lógica prohíbe que una y misma persona tenga criterios morales diferentes, no que distintas personas adopten criterios morales diferentes[467].

En el *naturalismo*, uno de los enfoque del descriptivismo, las condiciones de verdad son enunciados *no* morales objetivos o subjetivos, según que el naturalismo sea *subjetivista* u objetivista[468], que en este último caso implica estar capacitado para reconocer que las cosas a las que se aplican las palabras morales pertenecen a una clase determinada que las define moralmente 'correctas', término que finalmente acaba siendo subjetivo[469]. Para el *naturalismo*, las condiciones de verdad de los enunciados morales son distintas para cada persona, o al menos para cada cultura, por lo que termina por ser relativista[470].

El *naturalismo* es la corriente de pensamiento que probablemente hace más viable evitar el relativismo, el utilitarismo tiene la más plausible de las definiciones de 'acción correcta', que según Hare no se corresponde con la idea descrita por John Stuart Mill al principio de la obra *Utilitarismo*, en el sentido de ser la que busca promover la felicidad, sino que la concibe a través del uso pragmático de la razón práctica, en tanto buscar las *preferencias* más universales; el término *preferencia* evita la idea evaluativa de cálculo que tiene el interés cuando se usa para definir utilitarismo. Si con una definición naturalista utilitarista se asume que una 'acción correcta' es aquella que maximiza la satisfacción, en suma, de (todas) las preferencias de todos los afectados por la misma, se toma la posición *subjetivista*, sea débil o fuerte según que respectivamente la preferencia sea la del agente-hablante o la de todos los afectados, que además conduce al *relativismo*, en cuanto a definir el s*ignificado* de la palabra 'correcta', que puede ser distinto según que una persona sea

[464] *Ibid*., p. 62 y 130.
[465] *Ibid*., p. 46.
[466] *Ibid*., p. 11.
[467] *Ibid*., p. 24.
[468] *Ibid*., p. 46.
[469] *Ibid*., p.. 91.
[470] *Ibid*., p. 85ss.

utilitarista o no, en el sentido que le da Hare[471]. Para nuestro autor, el *relativismo* es un asunto sobre 'la sustancia moral', lo que deberíamos hacer y no sobre el significado de las palabras, porque el mismo no es una teoría moral, a diferencia del subjetivismo que si lo *es* sobre lo que las palabras significan[472].

El otro enfoque descriptivista es el *intuicionismo,* que inevitablemente cae en el *relativismo* del contexto de la forma de vida social, debido a que el consenso general de la ética de una cultura particular probablemente deriva de una educación moral común. En las culturas cerradas y homogéneas, el *consenso* puede comprender todos los aspectos de la vida ética y, en las culturas plurales pudieran cubrir muchos de ellos, fundamentales. La premisa de la idea de consenso (intuicionista) de la mayoría de las opiniones es insuficiente para dar validez al cuestionamiento de un asunto moral común[473], porque le falta racionalidad. Para el *intuicionismo* las condiciones de verdad de los juicios morales son propiedades especiales, *sui generis*, específicamente morales que no pueden ser definidas sin caer en *contradicción de principio lógico*, esto es, sin introducir algún término moral en el *definiens* (lo que define). Para los intuicionistas lo anterior implica la dificultad de que los juicios morales no pueden incluir propiedades no morales en sus condiciones de verdad, vale decir, las acciones morales, para ellos, no pueden lógicamente contener propiedades moralmente neutras[474].

Las intuiciones morales de un individuo, que Hare identifica también como *experiencias* o *convicciones* morales, son algo *subjetivo* relativo a sus respectivas culturas y a sus costumbres y lenguaje, aunque pudieran existir algunas *convicciones* comunes a la mayoría de ellas[475]. Así, por ejemplo, si partimos del hecho que el rechazo del asesinato es una *intuición*, una convicción íntima, que es común a casi todas las culturas, aunque la definición del hecho sea diferente en cada una de ellas, la opinión de alguien que niegue dicho consenso ético no puede rechazarse de ser válida porque se la valore a través de la intuición de ese modo, en contrario a la intuición general consensuada, sino que para oponerse al asesinato es necesario apelar a *buenas*

[471] *Ibid*. p.. 86-87
[472] *Ibid*., p. 101.
[473] *Ibid*., p. 98ss.
[474] *Ibid*., p. 91
[475] *Ibid*., p. 103 y 142.

razones, vale decir, a justificaciones racionales que sean ajenas a la intuición y al consenso sustentado en convicciones; de lo contrario podría darse el caso que si una persona logra reformar la intuición vigente en una comunidad, por ejemplo, contra de la ejecuciones legales, o, también, autorizando 'moralmente' la interrupción de la vida en nombre de la vindicta personal o familiar y no que sea la venganza pública de la sociedad quien lo justifique racionalmente, las siguientes generaciones se educarán bajo su modo de concebir la ética. La intuición por si sola no evita el relativismo, porque las *buenas razones* no consisten en que ellas sean producto del consenso sobre una intuición, sino del acuerdo logrado a través de la comunicación mediada de racionalidad de cómo las acciones morales tengan propiedades morales lógicamente neutras[476]. De igual modo, sólo a través de la razón se puede llegar a elementos morales comunes a varias culturas, lo que es imposible para la intuición[477].

Por otro lado, Hare indica, con los emotivistas, que identificaron de manera clara los dos elementos que tienen el significado de los juicios éticos, el *descriptivo* y el *evaluativo,* asume que los *significados* de los juicios morales *descriptivistas* no están del todo determinados por la sintaxis y las condiciones de verdad del 'elemento descriptivo', porque 'el elemento evaluativo' evita el relativismo de los mismos, este elemento es *la prescripción* del enunciado ético, que el *emotivismo*, uno de los tipos de las teorías *no descriptivistas* surgidas en rechazo al descriptivismo, no supo caracterizar bien[478]. El elemento adicional en cuestión, *la prescriptividad*, aclara la creencia errada de los *emotivistas* de que cuando hacemos un *enunciado* moral, estamos asimismo *expresando* -en el sentido de *tener*,- una *actitud* de aprobación, desaprobación o indiferencia que mostramos hacia un acto o persona, aunque no se den señales de ello. *Tener* una actitud es distinto de *enunciar* que la tengo, lo que muestra la diferencia importante entre emotivismo y relativismo. Otro sentido de 'expresar' es cuando sin excepción decimos nuestro significado, expresándolo con las palabras apropiadas, o frases del lenguaje adecuadas.[479].

---

[476] *Ibid*., p. 96-99.
[477] *Ibid*., p.. 96.
[478] *Ibid*., p. 115
[479] *Ibid*., p. 117-18.

2.3.4.3. El racionalismo ético de Richard M Hare

R. M. Hare declara que su enfoque racionalista de la ética está sustentado en un elemento adicional a la descripción de los enunciados morales: *la prescriptividad* de los mismos, que no está en conflicto con el control lógico de los enunciados éticos[480]. Por tanto, el pensamiento moral depende de la *lógica prescriptiva* y no únicamente, al menos, de la condición de verdad de los enunciados morales. La moralidad de los enunciados no es una percepción pasiva del mundo, sino que está relacionada coherentemente con la acción, en el sentido que *la prescriptividad* de un enunciado ético atribuye a los términos del lenguaje una relación de *superveniencia* con la práctica, y no de implicación, por lo que, por ejemplo, una persona no puede decir que el aborto es malo y al mismo tiempo contradecirse en la acción acudiendo voluntariamente a que se le practique uno, que evidenciaría caer en la *falacia naturalista*, esto es, sacar incorrectamente términos éticos, de '*deber*', a partir de términos empíricos, de tipo '*es*', en este caso, ir a abortar. Las incongruencias morales o interpretaciones deficientes de un juicio moral derivan de relaciones de incoherencias del lenguaje de los enunciados morales con la acción. La *superveniencia* o *consecuencialidad* es la propiedad de los juicios morales que hace a los actos buenos o malos, una acción no es buena o mala porque simplemente así lo sea, es la relación de la misma con el principio que la guía, lo que la determina.

Muchas teorías éticas se oponen a las ideas de *irreconciabilidad* de las éticas entre si, o también de superioridad de una verdad ética sobre otra, con independencia que los enfoques de moralidad aplicada sean subjetivistas o relativistas. Para justificar su opinión contraria a tal afirmación, el filósofo inglés parte del supuesto resumido por Peter Singer de que los enunciados morales no dan cuenta de nada, ni hechos morales objetivos ni estados mentales subjetivos.[481].

La afirmación anterior, como ya se había dicho, por un lado, se entiende como que no puede derivarse el 'debe' a partir del 'es', o sea, la *falacia naturalista* que tiene su origen en Hume y posteriormente en George Edward Moore, pues no permite que se pueda llegar a juicios morales a partir de hechos lógicos no morales como

[480] *Ibid*., p. 20ss y 140ss.
[481] Peter Singer, *Ética Práctica, Op. cit*., p. 8.

pretende el *naturalismo ético universal* y, por el otro, no puede llegarse a enunciados morales desde las emociones y las intuiciones, sin caer en relativismo. En tal sentido, Peter Singer resume lo que explica Hare apoyado, entre otros, en el emotivismo de Charles. L. Stevenson[482], diciendo: primero, los juicios morales no describen conductas, sino que *expresan actitudes* que cuando se enuncian pretenden inducir al oyente a que asuma una actitud similar a la que tiene el sujeto hablante.

Segundo, según Peter Singer aduce R. M. Hare, los juicios éticos son preceptos vinculados más a órdenes que a enunciados de hechos objetivos, por lo que las diferencias éticas escapan a las conductas de las personas y se reducen únicamente a la constatación de normas o mandatos.

El significado de los enunciados morales, asume Hare, tiene dos elementos, uno descriptivo que es *el criterio de aplicación del significado* de las palabras morales y, otro, evaluativo, de *expresión de una actitud* del hablante[483]. El enunciado emblemático desarrollado por el emotivista Charles Stevenson 'Yo apruebo, haz tú lo mismo' no brinda criterio de *aplicación* de las palabras morales, por lo que el 'elemento descriptivo' debe ser sustituido por una *expresión de actitud* del sujeto hablante, -no de descripción- mediante la cual exprese que *tiene* la aprobación o desaprobación del enunciado ético, aunque no la muestre con emociones o sentimientos. A este respecto, Singer resume que 'los juicios éticos expresan actitudes en lugar de describirlas'[484], como una sugerencia original de Stevenson que obvia el ajuste hecho por Hare al citado emotivista, en cuanto al reemplazo que hace del 'elemento enunciativo', esto es, la falta de *criterio de aplicación* del significado de las palabras de las máximas morales, por la *expresión de actitud* del hablante en lo qué son los juicios morales.

Y tercero, la discrepancia entre los juicios éticos que contemplen valoraciones externas se puede explicar aceptando que hay algún tipo de error, lo que supone la

---

[482] Para describir su noción de ética práctica, Peter Singer, que metodológicamente coincide con R. M Hare, muestra algunas de las críticas de la ética a autores varios hechas por su tutor, (cfr: Peter Singer, *Ética Práctica..*, *Op. cit.*, p. 8-10) en las que da cuenta abreviada de las deficiencias y características que tienen el naturalismo, objetivista y subjetivista, el intuicionismo, el emotivísimo, el prescriptivismo y el racionalismo ético, explicados de modo más penetrante y detallado por Hare en su obra *Ordenando la ética, Op. cit*., Capítulos 4, 5 y 6 y p. 125ss.

[483] *Ibíd.*, p. 116ss-120.

[484] Peter Singer, *Ética Práctica*, Op. cit., p. 9.

creencia en leyes divinas o, como a decir de Singer supone J. L. Makie, que las valoraciones se basan en preferencias y deseos personales que pretendemos objetivar[485].

Los enfoques descriptivitas y el emotivista-racionalista de la ética son plausibles, excepto cualquiera que sea primordialmente subjetivista y que asuma que los juicios morales son *descripciones* de actitudes de quien realiza la acción. Los mismos son teorías que niegan la existencia de un *dominio de hechos éticos*, esto es, en palabras de Hare, niegan el mundo íntimo de un sujeto o una cultura o culturas concretas que determinen la validez relativa de los enunciados morales, al tiempo que también aceptan que los juicios morales requieren de la *crítica* a través de la razón aunque el papel de esta tenga importancia diferente en cada una de las teorías arriba indicadas.

Para R. M. Hare, una teoría ética es una *concepción racionalista* de la moralidad práctica que llena todos los requisitos que por separado no cumplen enfoques diferentes de la misma, pero de los que, no obstante, incorpora muchas verdades que considera importantes, las cuales a veces son compartidas desde sus respectivos enfoques[486]. Partiendo del *naturalismo objetivista*, dice que su enfoque racionalista de la ética, entre otros, considera una significativa verdad que las acciones poseen algunas propiedades *no* morales porque 'los enunciados morales sobre las acciones se hacen *por razones*', por un *porque*, a saber, sus propiedades no morales, vale decir, los actos tienen las propiedades morales porque tienen propiedades no morales: su prescriptividad. Para el naturalismo objetivista, la *superveniencia* se confunde con implicación, por lo que convierte los enunciados morales sustanciales en enunciados analíticos verdaderos, -enunciados que conocemos en virtud de su *significado*- lo que explica que pueda haber una incongruencia moral o interpretación incorrecta de *la razón*, del *porque*, de algunas

[485] Peter Singer en *Ética Práctica*, Op. cit., p. 9. y R. M. Hare, en *Ordenando…*, Op. cit., p.147 se refieren al pensamiento ético de J. L. Makie, sin señalar la obra ni especificar las páginas de los aspectos que comentan y critican de este autor, la cual debe ser *Ethic: Inventing Right and Wrong*. Hammonworth) London, Penguin, 1977, relacionada en las bibliografías de las obras de Singer y Hare que utilizamos como apoyo principal en los puntos 2.3 y 2.4 de esta trabajo. La opinión de Makie está descrita en la traducción española de la citada obra: J.L. Makie: *Ética, la invención de lo bueno y lo malo*, tr. Tomás Fernández Aúz, Barcelona, Gedisa, 1990 (1997), p 46-55.

[486] Richard M. Hare, *Ordenando…*, Op. cit., cap 7, El R racionalismo, p. 139-159.

propiedades *no morales* de una acción. La incongruencia moral o interpretación deficiente de un juicio moral deriva del hecho que la relación entre el lenguaje de los enunciados morales y la acción es de *superveniencia* o *consecuencialidad* y no de implicación. 'Matar a alguien por diversión' es un enunciado analítico verdadero, aunque sea moralmente incorrecto *porque* se trata de un acto de muerte de ese tipo, carente de razones humanitarias. La *superveniencia* de las propiedades morales conduce a la universalidad de los enunciados morales; esta característica, que fue mejor entendida por otras corrientes de la ética, sobre todo por el racionalismo prescriptivista, es incorporada por Hare a su teoría, y asimismo agrega la verdad del *naturalismo subjetivo* de que las *actitudes* del hablante también cuentan, aunque para los naturalistas subjetivistas un acto es incorrecto si cualquiera lo desaprueba[487].

De igual modo, el autor en comento, del *intuicionismo* asume la importancia de su razonamiento, que considera correcto en cuanto al nivel intuitivo de un juicio moral, aunque no lo estima 'el tribunal último de apelación' de la ética, pues lo conjuga con el nivel de razonamiento reflexivo en la construcción de su teoría ética *única* de dos niveles de razonamiento. Los intuicioncitas acertaron en la imposibilidad de estar de acuerdo, al mismo tiempo, con las razones lógicas '*debería*' y su opuesto '*no debería*' de juicios éticos contrarios para dos personas en situaciones idénticas, pero una real y otra hipotética, que hace imposible para ellas identificar un mismo principio moral que aplique en los dos casos; De igual modo, resaltaron el carácter no analítico de los principios morales, así como también aceptaron que procede la propiedad *consecuencial* o *superveniencia* de los enunciados morales[488].

Por último, del *emotivísimo* nuestro autor adhiere el rechazo al descriptivismo radical, si bien sus defensores cometieron errores en explicar lo que hacen los juicios morales. Correspondió al *racionalismo prescriptivista* detallar que los enunciados morales son y hacen más que describir el mundo, aportan algo más, *la prescripción*, por depender de la *lógica prescriptiva.* La condición de *prescribir* que tiene un juicio

[487] *Ibid*., p. 140.
[488] *Ibid*., p. 26 y 141-143.

ético refiere a la *forma* de discutir si un argumento racional, si una sociedad, debería tener o no el principio de la máxima[489].

El pensamiento moral depende de la *actitud prescriptiva* y no sólo de las condiciones de verdad de los enunciados, pues no se podría evitar el relativismo en caso de únicamente apegarnos a la parte enunciativa de los mismos. Es la condición de prescripción de los principios morales lo que hace que algunos de ellos sean rechazados. Las culturas a veces tienen principios morales que se pudieran contradecir, a pesar de que los miembros de esas culturas, si son descriptivitas, no los debieran rechazar. En la ética de Hare, la prescriptividad de los juicios morales es el elemento central de la racionalidad de los mismos.

Y, sigue el sociólogo australiano explicando el racionalismo ético de su tutor, 'la inexistencia de un misterioso dominio de hechos éticos objetivos no implica la inexistencia de un razonamiento ético'[490], pues de soslayarse la razón en la resolución de una controversia entre las personas haría todavía más difícil llegar a un consenso sobre un juicio ético, ya que sólo podría buscársele a través de la *intuición* de estos *extraños hechos éticos*. Por tanto, la ética práctica únicamente puede estar sólidamente fundada sobre el *razonamiento ético posible*, y nunca sólo apelando a las intuiciones o a los significados descriptivos de las emociones, que son lo que sometemos a *pensamiento critico*[491], basarse únicamente en las intuiciones y en las emociones conduce siempre al relativismo.

El *pensamiento critico*, en tanto razonamiento ético posible, diferencia la *universalidad* de los juicios morales apoyados en la razón de la *generalidad* de aquellos enunciados morales sustentados en *la intuición* de quien los adopte, la cual, dice Hare, muchos filósofos han asumido erróneamente, incluido Kant con su idea de que los juicios morales deben ser simples, vale decir, muy generales e intuitivos, adecuados a la condición humana, para lo cual apeló al controvertido *imperativo categórico* que le produjo muchos problemas, en especial la incapacidad de distinguir el nivel del pensamiento moral más adecuado a las necesidades de la vida humana de

[489] Richard M. Hare, *Ordenando…*, Op. cit., p. 142.
[490] Peter Singer, *Ética Práctica*, Op. cit., p. 9
[491] 'La tarea de pensamiento crítico consiste en examinar los distintos estándares, condiciones de aplicación, criterios, condiciones de verdad o principios que encontramos en una cultura determinada y ver si puede ser defendidos o no': Richard M. Hare. *Ordenando…*, Op. cit., p. 155.

las exigencias de las voluntades ideales del Reino de los Fines; Incapacidad esa que Hare parece ajustar con la universalidad y la voluntad prescriptiva de su teoría ética única utilitarista de dos niveles, intuitivo y reflexivo, a la vez[492].

2.3.4.4. De la prescriptividad universal de los enunciados morales

El imperativo categórico de Kant, que dice que debemos actuar de forma de *poder querer* que la máxima se convierta en norma *universal*, expresa *voluntad*, que en Hare es una facultad *prescriptiva,* que no descriptiva. El *poder* del imperativo categórico no debe únicamente obedecer a la posibilidad lógica, en el sentido que las máximas no se contradigan entre si, ni a la posibilidad psicológica de que la máxima se convierta en ley universal si *las circunstancias* lo permiten, evitando aquellas malas que la gente psicológicamente podría llegar a desear sean leyes universales, v.g. la ablación, la esclavitud y la pena de muerte. Las máximas morales necesitan de algo más que esas posibilidades, la *voluntad* de *querer*la en el sentido universal, porque cuando propongo esa mi voluntad que quiero en una situación, con ella concibo a las demás personas identificándolas en su voluntad, con la que me identifico: esto es la alteridad que me identifica en la voluntad del otro. Y, el '*querer* es un modo de *prescribir*'[493]. Las máximas tienen un aspecto de razón práctica que *prescribe* y otro descriptivo de entendimiento que sólo *juzga.*

Hare describe como 'maniobra kantiana' la introducción de la prescriptividad, en particular la *prescriptividad universal*, en el examen objetivo que hacemos de las diferentes formas de descriptivísimo, para no quedar encerrados en una cultura específica[494]. *La prescriptividad universal* es la *exigencia formal*, común a todas las culturas que traten problemas morales, que obliga objetivamente a cumplir las máximas o principios morales; la misma permite realizar el *razonamiento ético* desde fuera de una cultura concreta.

Sin embargo, las exigencias formales es sólo uno de los elementos de los argumentos morales, existen otros que son *sustanciales* constituidos por los hechos sobre las *situaciones*, en particular sobre la *voluntad* de la personas, todo lo que hace

---

[492] Hare, Richard M., *Ordenando…*, *Op. cit*., p. 30 y 116ss.
[493] *Ibid.*, p. 147.
[494] *Ibid*., p. 155.

a Hare encontrar razones para concluir que la *universalibilidad* responde a una doctrina lógica y no a doctrina moral sustancial.[495].

Como se ha visto, en la descripción de su teoría, el profesor británico defiende que los juicios morales son *prescripciones* porque cuando una persona formula una de ellas pide a si mismo y a los demás *se actúe conforme al enunciado*, y si es sincera, debe asimismo tener la voluntad de *quererlo*. Juicios éticos estos que si son *universales* implica que distintas personas estamos haciendo juicios iguales para todas las *situaciones* idénticas en sus propiedades universales, con independencia de qué lugar ocupamos los individuos, por lo que estamos dispuestos a aceptar las consecuencias reales e hipotéticas de las acciones morales, como la persona que cada uno de nosotros realmente es en el presente o la que será en el futuro, porque mi voluntad presente está implicada en querer que el juicio se haga realidad para todos, incluyéndome, como lo estará en el futuro la voluntad de la persona que seré en las situaciones que estaría en lugar de aquellas que en este momento se ven afectados por las acciones que me propongo hacer. El no lograr que mi voluntad se implique del modo antes descrito indica que no he logrado percibir correctamente *la situación* de la persona que seré yo, o que no he conseguido representarla siendo *yo mismo.* Las situaciones reales y las hipotéticas tienen igual importancia, en ambas, la persona está obligada a aceptar que se le haga lo mismo.

Por lo arriba dicho, Hare concluye que su teoría estima que la voluntad de todos los afectados por una acción moral (universal) reciban la misma consideración; El Reino de los Fines de Kant realmente '*no es un reino*, (en el que domina una sola voluntad) *sino una democracia con igualdad ante la ley* (de la voluntad universabilizable)'[496]. Sin embargo, si todas las voluntades reciben la misma consideración en proporción a la intensidad de las mismas, el hacer justicia entre ellas debe lograrse escogiendo la prescripción moral que maximice la satisfacción de las voluntades, de manera imparcial en atención a su intensidad.

En resumen, el aspecto universal de los enunciados morales de la teoría ética descrita se apoya en tres elementos, a saber: la prescriptividad de los juicios morales;

---

[495] *Ibíd*., p. 27-29, 143ss y 155-157
[496] *Ibid*., p. 29, paréntesis míos.

la universalidad de los mismos, y; la noción de que para que una persona conciba de modo completo la situación de alguien, debe pensar que debe tener una voluntad igual a la voluntad del otro, en caso de encontrarse en una situación idéntica a ese alguien. Elementos todos que son pasos lógicos que sustentan la universalidad de los juicios morales 'en los que no hay ninguna apelación a intuiciones morales situacionales' con lo que Hare declara que su enfoque ético es una moralidad racional particularista[497].

A diferencia de los significados descriptivos de los enunciados morales, que se ajustan a la educación, costumbres y lenguaje de sus respectivas culturas, el carácter *prescriptivo* de los mismos puede ser un factor invariable de una cultura, lo que facilita la posibilidad que los enunciados morales puedan usarse racionalmente en el arreglo de problemas ente culturas. Esto, como se dijo, debido a la condición de prescribir de los juicios morales que implica la *forma* de discutir si un argumento racional debe ser un principio que debe ser adoptado por una sociedad[498]. Los problemas sobre cuestiones morales que son difíciles de resolver, porque cada una de las culturas tienen posiciones legítimas distintas respecto de los mismos, se pueden solucionar considerando *las consecuencias* de adoptar, de entre otras, la política que favorezca mejor a las personas de la sociedad, de modo que la normas que sigan las acciones sean respetada por todos, y, que en la práctica cotidiana de las personas se trate a cada individuo como un fin[499], esto es, una ética utilitarista de preferencias, que no calcula, como método de resolución de problemas. En nuestra hipótesis principal de trabajo, el terrorismo religioso es el problema difícil de resolver, las posiciones legítimas distintas, veremos en el siguiente capítulo, se expresan como *actitud* de la persona, de grupos y de las culturas respecto de los principios adoptados por ellas y, la sociedad es la mundial.

2.3.5. La concepción de ética práctica de Peter Singer

En la introducción de su obra *Ética práctica*, dijimos, Peter Singer de manera expresa declara que su noción de ética es utilitarista, en el sentido que, para él, la misma además *compara* y *equipara* la vida humana con otras formas de vida o con

[497] *Ibid*., 27-29, 143-159.
[498] *Ibid*., p. 28-29 y 143ss
[499] *Ibid*., p. 159.

aquello que incumbe a sus órdenes de vida social, esto es, sus *intereses*[500]. Con esto, por un lado, rechaza la creencia de que el hombre, por el único hecho de ser humano, tiene una cualidad superior al resto de las especies vivas y, por el otro, repudia la pretensión de algunas éticas centradas en la persona, las cuales restan importancia a los daños causados a los animales y, en general, al medio ambiente.

Peter Singer hace distinción entre, por un lado, *ser verdaderamente humano*, en tanto *persona* racional que tiene *condición humana*, esto es, conciencia de si, sentido del pasado y sentido de futuro y ser capaz de reflexivamente relacionarse con otros, tener curiosidad y comunicación y, por el otro, otras formas de vida, que designa *vida vegetal*, constituida por recién nacidos, personas gravemente retardadas, fetos, y hasta animales diferentes a la especie humana (homo sapiens), como gorilas y chimpancés[501]; No obstante, los intereses de todos ellos son considerados en este enfoque de la *ética práctica*, pues la misma es aplicable tanto a los seres humanos como a las formas de *vida vegetal*[502]. La *comparación* y *equiparación* de la vida humana con otras formas de vida tiene la crítica de '*darle existencia*' a seres de nuestra especie que tienen *vida vegetal* y a algunas animales no humanos[503].

Los *intereses* son cualquier cosa que una persona desee, mientras que no interfiera con los intereses de otra gente; Sin embargo, una persona que actúa éticamente no persigue sus solos intereses egoístas, por el hecho de ser los de ella, sino que en general considera los intereses de todos los *afectados* por su acción, -aquellos de él mismo y de los terceros- de modo que actuando conforme a un razonamiento moral logra *las mejores consecuencias* para todos los afectados por su acción[504]. El razonamiento moral interviene en la decisión. Así, por ejemplo, la entrega y distribución de alimentos y medicinas para las víctimas del monzón en Bangladesh de parte de un particular gobierno es aceptada como benéfica por todos los afectados física y moralmente solidarios de ese pueblo, pero tal acción, universalmente correcta, debe estar mediada de la *razón moral* práctica debido a que la misma pudiera tener efecto contrario, en caso que ella incite a un gobierno

[500] Peter Singer, *Ética Práctica*, *Op. cit.*, Prólogo, p. ixss.
[501] *Ibid*., p. 99, 104, 121, 151 y 165ss.
[502] *Ibid*., 27ss. y 68ss
[503] *Ibid*., capítulos p. 4 a 7 y Prólogo p. xi.
[504] *Ibíd*., p. 16ss.

cualquiera a suspender sus ayudas porque sabe que sus auxilios pueden ser cubiertos por el nuevo donante o por algún otro gobierno, con lo que los intereses de los afectados pudieran quedar igualados o peor, disminuidos. Lo anterior muestra que no siempre el utilitarismo práctico deriva de la naturaleza universal de la ética.

El enfoque ético de las *mejores consecuencias* de Peter Singer es un *utilitarismo de intereses* que difiere del utilitarismo clásico, en el sentido que en general las mejores consecuencias no sólo buscan incrementar el placer o disminuir el dolor de los *afectados*, sino favorecer los intereses de todos ellos conforme un *principio básico de igualdad*, que es: *el principio de igual consideración de intereses*, de modo que se sopesen los intereses de cada uno de manera imparcial, '*pues un interés es un interés sea de quien sea'*, lo que hace que lo que importe sean *los intereses en si mismos*, con independencia de las condiciones, características y aptitudes de todos los individuos respecto a situaciones de emergencia, educación, raza o inteligencia, entre otros[505].

La teoría ética de Peter Singer es objeto de polémica porque su enfoque no presenta un baremo de *comparación* y *equiparación* objetivo a la hora de aplicar *el principio de igual consideración de intereses,* dejando el mismo al arbitrio subjetivo del interesado que lo aplica, que muchas veces actúa por motivos egoístas de dinero y fama. Al respecto, por no corresponder a este trabajo analizar la controversia de la ética de Singer, nos limitaremos a enunciar algunos asuntos objeto de controversia como, por ejemplo, el status de vida del feto, el valor de su vida, su manipulación, la justificación del aborto, la discusión sobre qué es un ser humano y las condiciones de pobreza y de riqueza, entre otros[506]. En consecuencia, en la descripción de la ética practica de Peter Singer nos limitaremos de manera breve a la definición de vida humana y al hecho de quitar la misma, relacionándolos más adelante con la legitimidad moral de la pena de muerte al terrorista (ver aparte 3.9.2, p.450)ss.

El *principio de igual consideración de intereses* rechaza, entre otros, cualquier tipo de discriminación racial, sexual y de especie animal o de condición genética o de inteligencia o de capacidad física y psicológica que disminuya el peso de los intereses de las personas discriminadas, como pobreza o riqueza, estado de necesidad y

[505] *Ibíd.*, p. 25ss.
[506] *Ibíd.*, Capítulos 6, 7 y 8.

situación de emergencia. El principio de igualdad de intereses entre seres humanos es un principio ideal mínimo fácticamente imposible de concretarse, no importa el criterio moral elegido[507]. Así, por ejemplo, en el caso de dos pacientes, uno con septicemia grave y otro con otro infección profunda, que requieran ser tratados con un mismo tipo de antibiótico del cual hay dosis insuficientes, la conducta ética del médico debe ser aplicar el medicamento al paciente que sea clínicamente más recuperable, por lo que acción (ética) apela principalmente al *instinto* utilizado de manera *sensata*, porque la situación de emergencia en cuestión no permite hacer cálculos lógicos objetivos de razón sobre las consecuencias de a quién de los dos enfermos debe dársele preferencia. En la vida real, la mayoría de las veces se hace imposible o poco práctico calcular las consecuencias[508].

Singer admite que la diferencia entre su concepción utilitarista de la ética y el utilitarismo clásico de Bentham, Stuart Mill y Henry Sidwick, que únicamente busca maximizar el placer o la felicidad y disminuir el dolor o la infelicidad, evitando lo que se repugna y desprecia, desaparece si el segundo -el utilitarismo clásico- considera una interpretación con unas ideas más *amplias,* en el sentido que *placer* incluya alcanzar lo que uno desea y, *dolor* que sea no lograrlo[509].

Los términos *placer, dolor* y *felicidad* son sentimientos, *estados directos de conciencia* individuales que la persona siente de manera franca[510], *directa,* los cuales desaparecen con la muerte del sujeto, por lo que los mismos poco importan después de su deceso. Por otra parte, la persona de forma *indirecta* se siente tal, porque sabe que tiene pasado y futuro y además sabe que su vida puede interrumpirse en cualquier momento. La persona como *ser verdaderamente humano* se caracteriza fundamentalmente por ambos factores: los *estados de conciencia* que siente, unidos a estar consciente de su pasado y saber que tiene futuro.

---

[507] *Ibid*, p. 19-32.
[508] *Ibíd.*, p. 114ss.
[509] *Ibíd*., p. 17 y 113-120
[510] Peter Singer, siguiendo a John Locke, asume a la *persona* como un ser con las características fundamentales de racionalidad y consciencia de si mismo, pero englobando 'los elementos del sentido popular de "ser humano" que no entran dentro de la expresión 'miembro de la especie *homo sapiens*', esto es, de respeto por la incontestable santidad de la vida humana. Cfr: Peter Singer, *Ética Práctica*, *Op. cit.*, p. 109-110 y 259ss

Para el *utilitarismo clásico* no existe relación directa entre los deseos de la persona sobre el futuro y la cantidad de placer o de dolor que experimente después de su deceso, con lo que expresa que, desde este punto de vista, la condición de persona no tiene relación (directa) con que haya algo de malo en quitar la vida a los que carecen de *conciencia,* v.g. las *no personas* humanas que tienen *vida vegetal*, por ejemplo, los bebes recién nacidos, los enfermos con graves discapacidad mental y las personas en estado vegetativo, que no son autónomos ni racionales. La forma *indirecta* de considerarse persona permite al *utilitarismo clásico* justificar quitar la vida a una persona, porque estima las consecuencias negativas que esa muerte tiene para los demás, en términos de pérdida de posibilidades de felicidad, no de las expectativas de los deseos de felicidad del muerto. Desafortunadamente, en el caso del terrorismo, sus actores, con la interpretación indirecta de persona, de manera contraria a la ética, justifican la muerte inocente de 'unos pocos' porque aumenta la posibilidad de felicidad de muchos (seguidores de los ejecutores del terrorismo).

Por su parte el *utilitarismo ampliado* rechaza quitar la vida a seres con *vida vegetal*, constituida por recién nacidos, personas gravemente retardadas, fetos, y hasta animales diferentes a la especie humana (*homo sapiens*), como gorilas y chimpancés, cuando se las 'juzga' de manera individual *'ciertas condiciones'*, a saber: el principio de consideración de intereses, el juicio de tener capacidad para decidir sobre vivir o morir y el criterio de calidad de vida. Quitar la vida requiere de la justificación de un razonamiento cada vez menos intuitivo, porque no es práctico y a veces imposible calcular tanto las circunstancias y complejidades de las alternativas de preferencia a tomar, como los nervios, los deseos de venganza y la avaricia, entro otros[511]. Esto es, el razonamiento moral de dos niveles de Richard Hare, quien recomienda para las cuestiones cotidianas aplicar principios morales generales y mantener los mismos.

Quitar la vida legalmente siempre se justifica para el *utilitarismo ampliado*, cuando median razones de supervivencia ineludible, ya que ese tipo de muerte para los demás no sólo podrá tener la utilidad de efectos disuasorios cuando llega al conocimiento de otra gente y, si se trata de un delito de asesinato en el que se *juzga a una persona específica*, porque la ejecución de la pena capital aumenta la felicidad de

[511] *Ibíd*., p.116ss

las personas de la sociedad, diminuyendo su preocupación acerca de las posibilidades de que se les pudiera matar y, si es por tráfico drogas, porque recorta y perjudica la vida de la víctima consumidora[512].

El 'utilitarismo de preferencias' sobre el futuro de su propia existencia que considera el equilibrio de intereses y, que cualquier acción es mala si es contraria a la preferencia de cualquier persona. Es por ello que matar a cualquier persona es malo pero no lo es quitar la vida a cualquier otra especie carente de conciencia, porque estos no están orientados hacia el futuro, el pez anzuelado que lucha por su vida lo hace por evitar la situación en que se encuentra, no por la preferencia de vivir fuera de la situación que en ese momento le produce dolor y terror, su lucha sugiere un motivo para no matarlo enganchado en un anzuelo, no que está en contra de matar[513].

Tanto para el utilitarismo clásico como para el ampliado, en general, es malo quitar la vida a una persona, pero diferente cuando se trata de una *no persona* que para el *utilitarismo ampliado* debe estar sometida juicios de calidad de vida, al principio de consideración de intereses y capacidad para decidir sobre vivir o morir. La atención de estas 'ciertas condiciones' o elementos de juicio para determinar quitarle la vida a una persona, en tanto *homo sapiens*, ha generado gran controversia, por ejemplo, respecto del aborto, la eutanasia y al valor de la vida. Para Peter Singer el plazo de la vida desde su concepción dejó de ser sacrosanto para ser variable, en consideración a los referidos factores, cuya aplicación es subjetiva.

Las personas que actúan conforme a sus *creencias* éticas, aunque estas sean poco convencionales, viven de forma ética si '*creen, por la razón que sea, que está bien hacer lo que hacen*'[514]. De este modo una persona manifiesta que vive ajustada a los valores éticos que ha asumido, aunque ellos no se corresponden con las creencias éticas externas habituales de una comunidad. La idea de vivir conforme a unos valores morales está atada a la idea de justificar, de dar una razón, de los valores morales que la persona ha adoptado. Según esto, los que mienten y engañan *creen* que lo que hacen es éticamente correcto, si lo hacen tanto conforme a sus valores éticos, como a los habitualmente aceptados por su comunidad, como sucede, por

[512] *Ibíd*., p. 113ss.
[513] *Ibíd.*, p.117-119
[514] *Ibíd*., p. 12ss

ejemplo, con la práctica del disimulo (*taqiyya*) de los combatientes musulmanes, debido a que El Noble Corán permite a los creyentes del Islam engañar bajo circunstancias de peligro para su vida y, también, por estar en situación de debilidad o de inferioridad, por defender la fe[515] y las formas de vida tradicional regulada por el Islamismo. En este caso, que puede considerarse una práctica ética aristotélica del mal menor, o de las mejores consecuencias subjetivas, lo importante a destacar -sin hacer juicios de valor- es la *creencia* del actor cuando sigue lo éticamente válido de acuerdo con lo que él cree, justificado en la creencia generalizada de las *costumbres* vigentes derivadas de la religión que profesa.

La noción de vivir conforme a unos valores éticos de cualquier tipo implica que la persona tiene la idea y la disposición de defender y de justificar el modo de vida que tiene[516], por lo que tendrá una conducta apegada a los valores éticos que haya adoptado, aunque la misma sea mala y su justificación insuficiente o incorrecta para otras personas o para la comunidad entera, lo que si no puede ser una justificación, es una cualquiera, como por ejemplo, basada en el interés propio; De allí que, desde el enfoque del interés utilitarista, los principios éticos deban ser algo amplio que convenga a muchos, esto es que sean *universalizables,* coincidan o no con los del actor. Cuando se actúa éticamente los intereses del actor no pueden contar más que los de las demás personas.

El solo intento de justificar su acción es suficiente para considerar que la acción de una persona está dentro del campo de lo que es ético; en cambio, cuando el sujeto no puede justificar su conducta, se puede negar la reivindicación de que el mismo actúa conforma a valores morales, aunque la acción se ajuste a los principios éticos convenidos[517].

---

[515] 'Sólo los que no creen en los signos de Allah inventan mentiras. Ellos son los mentirosos.'*Sura de la Abeja* 16-105

'Quien reniegue de Allah después de haber creído, –salvo que haya sido coaccionado mientras su corazón permanezca tranquilo en la creencia, y abra su pecho a la incredulidad… La cólera de Allah caerá sobre ellos y tendrán un enorme castigo'. *Sura de la Abeja* 16-106

El Noble Corán, tr. y comentario Abdel Ghani Melara Navío, Medina, Arabia Saudita, Ministerio de Asuntos Islámicos, El Complejo del rey Fahd, año1417 de la Hégira, p. 443.

[516] Peter Singer, *Ética Práctica*, *Op. cit.*, p. 12ss.

[517] *Ibíd*., p. 12-13.

Lo dicho hasta aquí acerca la idea de *ética práctica* de Peter Singer considera que vivir conforme a unos valores morales está atado a la idea de defender el modo de vida adoptado por una sociedad concreta, esto es, preservar su cultura. Por tanto, una acción es ética si justifica lo que hacen las personas, vale decir, si la práctica da razón de que produce *las mejores consecuencias* para preservar los hábitos y costumbres de la comunidad, su cultura, aunque la acción no sea efectivamente buena para el actor o para la comunidad misma. Esto no quiere decir que el hombre se haya apartado de los principios y de los valores ideales de la moral que son inherentes a su condición humana, ni que los mismos hayan dejado de tener significación en su vida porque hayan dejado de ser universales, sino que el individuo ha realizado una acción práctica *universalizable*, mediada de la razón, para enfrentar de manera justificada ante la sociedad, como un todo, cualquier asunto importante que le incumba como ciudadano, con el propósito de defender *las mejores consecuencias* para ella y todos sus componentes[518].

Lo anterior es un importante elemento a considerar en el momento de analizar la validez ética de los actos de terror político, porque sus actores y defensores los justifican, tanto, sobre las *creencias* de sus principios y valores éticos íntimos, como aquellos que tiene las tradiciones culturales de su comunidad.

En cuanto a la pertinencia del principio de *universabilidad* para usarse con el objetivo de alcanzar una teoría ética que pueda orientar acerca de lo que está bien y de lo que está mal, nuestro autor dice que ha sido imposible logar que las teorías propuestas al respecto hayan sido aceptadas de manera general, porque los aspectos universales de la ética tienen dos problemas *prima facie*, o bien son descritos en los términos formales y breves que utilizan muchas teorías, algunas irreconciliables entre si, que comparten la idea de describir lo bueno y lo malo sin la debida profundidad, o, porque irremediablemente terminan siendo una teoría ética particular escasa de objetividad, que probablemente incluye las creencias del autor de la misma; Por ello, Singer sugiere que el aspecto universal de la ética definitivamente proporciona una

[518] *Ibíd*., p. 13.

razón convincente, decisiva, aunque no indiscutible, irrefutable, para defender una posición ética utilitarista amplia[519] expresada en su universabilidad.

Singer argumenta que a través de los tiempos la mayoría de las filosofías del mundo occidental coinciden en que la justificación de la conducta no debe ser cualquiera, porque para que una acción sea moralmente apropiada no sólo requiere que ella pueda ser buena para el actor que la ejecuta o para un colectivo específico, sino que debe tener una condición más amplia, que debe ir más allá *del 'yo'* y *del 'tu'* en beneficio de alcanzar que la cualidad del juicio que guía la conducta sea universalizable, esto es, que un enunciado ético específico pueda ser universalmente aplicable en el sentido que un tal juicio no responde a nada real, ni es algo que efectivamente beneficie a muchos afectados, sino que es algo que se puede predicar de todas las personas.

En defensa de lo antes dicho, Peter Singer en un atropellado recuento hace una explicación histórica de importantes pensamientos filosóficos en cuanto al carácter universal que debe tener la moralidad aplicada, el cual concluye diciendo que la ética práctica no se puede justificar respecto a un individuo o grupo de personas de una comunidad concreta, porque de alguna manera la ética requiere un punto de vista universal[520], lo que no significa que cualquier enunciado, para ser moral, deba ser universal, como por ejemplo, honrar a Dios.

En efecto, la mayoría de las filosofías occidentales asumen que el principio supremo de la moralidad es el de autonomía de la voluntad[521], al tiempo que otorgan primordial importancia a la razón como factor fundamental para la toma de decisiones. En particular, por ejemplo, la concepción de ética práctica de Richard M. Hare responde al *pensamiento crítico*[522] que examina la validez formal *prescriptiva* que los enunciados morales sean universales.

---

[519] *Ibíd*., p. 14- 15.
[520] *Ibíd*., p. 14.
[521] Hare, Richard M., *Ordenando…*, *Op. cit*., p. 161-162.
[522] 'La resolución de las cuestiones morales consiste en examinar, atendiendo a los hechos, las consecuencias de las acciones y políticas alternativas y preguntar si estamos dispuestos a prescribir universalmente su ejecución. Esa es la tarea del pensamiento crítico': Hare, Richard, *Ordenando…*, *Op. cit*., p. 161.162 y 156.

La idea de universalidad de la acción moral mediada de razonamiento aplica al interés *imparcial*, en el sentido que no hace distinción de preferencia entre aquellos que las tienen. Respecto del razonamiento moral, Singer interpretando el enfoque de Richard. M. Hare, manifiesta que el mismo se expresa bajo dos modos distintos, un nivel intuitivo cotidiano y un nivel crítico más reflexivo. La ética práctica de Hare responde al *pensamiento crítico* que examina el *porqué* son verdaderos los enunciados morales con fundamento al requisito formal prescriptivo de *querer* que la máxima sea universalizable, vale decir, que sea objetivamente válida para todos, en el sentido que la acción sea racional y que no responda únicamente a la intuición o a la significación de la misma. Por tanto, la crítica ética del filósofo inglés conduce a un relativismo de las consecuencias de los enunciados morales que no debe ser interpretado como una doble ética, o moralidad de dos niveles, -aunque el razonamiento lo sea- sino como una *única* ética de las consecuencias[523]que está en armonía con un enfoque amplio del utilitarismo, diferente de la perspectiva axiomática de Jeremy Bentham que establece que cuando se decide sobre argumentos morales 'cada uno cuenta como uno y nadie como más de uno'[524].

No obstante, respecto de la universalidad de la ética aplicada a las acciones *pre-éticas simples*, Peter Singer observa que en estas conductas la persona únicamente toma en cuenta sus propios intereses, porque sólo le importan aquellos que le afecten, como consecuencia de su manera de actuar, permitiéndole así llegar al utilitarismo de forma directa, cuyo carácter es *amplio* porque considera los intereses incluyentes de cualquier cosa que una persona desee como algo de su interés, en tanto no colida con otro u otras utilidades deseadas por ella o por los demás[525].

En la etapa universal de pensamiento ético amplio, los intereses de una persona cuentan tanto como aquellos de los demás, lo que hace necesario escoger la acción que probablemente logre maximizar los intereses de todos los afectados, una vez estimados los deseos de los mismos. Es un modo de actuar mediado de un *algún nivel razonamiento moral* que considera las mejores consecuencias para todos los

[523] Singer, Peter, *Ética Práctica, Op. cit*., Prólogo p. xi y p. 115ss.
[524] *Ibíd*., p. 4 y 14.
[525] *Ibíd*., p. 15-16.

afectados, para lo que es necesario evaluar bien los efectos que pudiera tener la acción en los intereses de todos ellos.

Sin embargo, *algún nivel el razonamiento moral* no siempre puede o debe calcular las consecuencias esperadas de cada una de las decisiones que habitualmente se tomen, por lo que en la cotidianidad casi nunca reflexivamente hacemos cálculos utilitarios de las consecuencias, salvo en situaciones específicas excepcionales, como por caso la eutanasia y el aborto, o cuando reflexionamos sobre la aplicación de principios éticos generales que orienten nuestras vidas hacia el futuro, v, g., la pena de muerte a un terrorista que pone en peligro a la sociedad y el orden de vida que voluntariamente hemos decidido darnos[526].

En efecto, una acción puede producir las *mejores consecuencias* para todos los afectados, de modo que sus efectos se distribuyan equitativamente de manera imparcial, pero antes de ejercer la acción también se debe considerar si ella efectivamente redundará en un aumento justo de los intereses de todos los afectados, ya que pudiera ocurrir que la misma produzca menor cantidad de mejores efectos, porque algunos dejen de actuar si saben que de todas maneras tendrán suficiente como resultado de la actuación de los demás, como ocurrió con la inhibición de algunos de los gobiernos de ayudar al pueblo de Haití. El utilitarismo de las mejores consecuencias es, como vimos, un utilitarismo universal diferente del utilitarismo clásico.

Pero es el caso que, la universalización de la ética por si solo no es suficiente para demostrar el utilitarismo, ya que existen otros aspectos ideales de la moral que igualmente son universales, como la justicia, los derechos individuales, la igualdad, la vida, etc., que en muchos casos son interpretados en formas que coliden con el utilitarismo[527], lo que deja el campo abierto para aquellas teorías que busquen ir más lejos en cuanto al alcance de la ética. Su posición utilitarista, señala Singer, es una postura *mínima* necesaria para pensar en forma ética, porque la misma es una primera etapa a la que se llega al *universalizar las decisiones interesadas*[528]. De igual modo, su posición utilitarista coherente, no obstante no ser definitiva ni radical, le hace decir

[526] *Ibíd*., p. 104 y 107
[527] *Ibíd*., p. 17-18.
[528] *Ibíd*., p. 18.

que deben darse muy buenas razones para ir mas allá del utilitarismo para aceptar ideas y normas morales diferentes al mismo, con lo que señala que el utilitarismo no es la única posición ética válida conveniente.

En general, la obra estudiada de Peter Singer muestra de forma coherente cómo su enfoque de la ética puede tratar problemas reales importantes del hombre en 'un solo mundo', con vistas a su solución, entre los que se cuentan, por ejemplo, la eutanasia, la pobreza, la concepción de la vida y su valor y la manipulación genética y de seres humanos con fines de investigación justificados en las mejores consecuencias para la humanidad. Ello significa que el referido autor considera que aunque estamos en una época de transición hacia un 'solo mundo', la ética todavía se valora contra la realidad de la vida en las naciones-Estados. No obstante, el sociólogo australiano propone una posición *universalista* de la ética, delgada y tenue, que en un futuro alcanzará y se validará en la sociedad global como un todo único, un único mercado mundial, una sola atmósfera, una sociedad globalizada, una nueva ética, en fin 'un solo mundo'[529].

Peter Singer es reduccionista respecto de la forma de vida y de la cultura, cuando expresa que el hombre justifica su comportamiento ante otros miembros de la comunidad social en la que considera vive, sea la misma local, nacional o globalizada; por lo que, según él, es probable que debido especialmente a la revolución de las Técnicas de Información y Comunicación, la eticidad tenga ahora un alcance global ante el cual se deben justificar las acciones de las personas y de la sociedad, como un todo único. El cambio que se está produciendo de la ética en vigor encaminada hacia una validez que resulte de la realidad global, puede servir de factor material para que la humanidad viva de manera diferente, al igual que ha ocurrido en el pasado como consecuencia de los cambios reales que ha sufrido la ética con el proceso de la vida .

La ética práctica descrita en este punto del trabajo de manera preferente privilegia el conocimiento filosófico de la moralidad aplicada a problemas específicos que interesan tanto, a los estudiosos de la 'ética pensada' como a la persona común que vive la realidad de la ética y de la política. Entre las distintas especialidades de la

[529] *Ibíd*., p. 25ss.

ética que se han desarrollado en los últimos tiempos, en detrimento de enfoques amplios de la misma, se encuentran, por ejemplo, las éticas de la economía, de la empresa y de la información, la ética ecológica y la ética de las profesiones, entre otras. Sin embargo, ninguna de ellas aplica específicamente al problema de los actos de terror utilizado en nombre de los fundamentos de religiones y de ideologías seculares, por lo que el mismo ha venido siendo estudiado principalmente desde una perspectiva política, lo que hace conveniente que dicho problema sea mostrado desde un enfoque más especifico y esforzado de lo qué es ética, aunque la descripción de la teoría general sea breve. En esto, la investigación ética de Peter Singer no es la excepción, de allí que tengamos que apelar a la filosofía ética de Richard M. Hare para tratar el referido problema ético.

En efecto, como el mismo Peter Singer reconoce, el enfoque *consecuencialista* de la moralidad práctica coincide con la crítica ética más profunda de su tutor, quien estima el carácter *prescriptivo universal* de los enunciados morales, como el factor que facilita la posibilidad que los juicios morales de una cultura puedan usarse racionalmente en las deliberaciones entre diferentes culturas, y es este carácter adicional de la ética de Hare lo que permite considerar su enfoque como alternativa de solución al problema de los actos de terror por razones político-religiosas.

Otro motivo que considera positivo el uso del enfoque ético de Hare, en la resolución del problema de los ataques de violencia terrorista producida por un fanático en defensa de sus fundamentos de convicción religiosa o política, es que el citado autor no sólo señala la conveniencia de aplicar principios éticos generales en la vida cotidiana, sino que apoyado en su argumentación consecuencialista hizo un importante análisis sobre *fanatismo y amoralismo* que permite comprender mejor el problema del terrorismo para combatir su fuerza ilusoria basada en lo '*justo es bello*' aplicada bajo argumento de lo '*justo es bellum*', de modo de disminuirlo a su mínima expresión mediante una ética que aplique principios racionales de derechos humanos, mediados del diálogo y del debido proceso en la aplicación de normas sociales que inclusive pueden ser coactivas, pero que a todo evento busquen las consecuencias reales de hacer efectivo, principalmente a través de la tolerancia, la estabilidad y la paz que se ha dado el hombre como horizonte de vida.

CAPÍTULO 3

EL TERRORISMO COMO MEDIO POLÍTICO EN LA ERA GLOBAL

3.1. Racionalidad y creencia, como ejes de vida social, y noción simple de terrorismo

La vida política y social de los pueblos, a través de la historia, ha producido culturas que reflejan el sistema de vida particular que cada sociedad se ha dado, en una época. Para la cultura occidental, 'la civilización' se funda en ideales de la Ilustración y del Positivismo[530], cuyas doctrinas predican que la acción del hombre guiada por la razón práctica universalizable permitirá que el mismo alcance organizar su vida social y escribir su historia en términos de dignidad, asistido para ello del desarrollo de la técnica y de la ciencia, en libertad.

La humanidad, a través de la razón no ha podido cumplir el anhelo de la Ilustración y la promesa del Estado –necesariamente asistido de racionalidad en su esencia existencial- de hacerse cargo de su destino, lo que en el caso del positivismo era previsible o manejable bajo criterios probabilísticos. De igual modo, tampoco lo ha podido hacer mediante una *ética práctica* de carácter universal, por cuanto la validez de ambas, para que sean efectivas, están determinadas por la ciencia aplicada y por la realidad del contexto. La crisis de la razón moderna se evidencia de los efectos perniciosos realmente ocasionados y, asimismo, de los daños, riesgos y amenazas potenciales para el hombre y para la vida social derivados de la aplicación y desarrollo de la ciencia y de la tecnología.

Pero es el caso que existen formas de vida que están regidas por 'otras razones' expresadas en *creencias* religiosas y seglares, como factor determinante que no sólo justifica la acción del individuo y de la sociedad a la que pertenece, sino que se convierten en el elemento fundamentante de constitución y organización de una sociedad. La *racionalidad* como fundamento del orden de vida social, en general, es

[530] John Gray critica el fracaso de las doctrinas inspiradas en la Ilustración y en el positivismo, por considerar que las mismas se fundamentan en mitos: 'la creencia romántica de que el mundo puede ser reorganizado mediante un acto de voluntad es tan inherente al mundo moderno como el ideal ilustrado de una civilización universal basada en la razón. El uno surgió como reacción contra el otro. Ambos son mitos'. John Grey, *Al Qaeda*.., *Op. cit*. p. 42.

asumida por las ideologías occidentales desde una supuesta atalaya científica y ética que explican la conducta y la forma de vida individual y social de 'la civilización' de un modo aparentemente inadvertido, pero arrogante, que hace que la identidad *civilización-razón* sea vista erróneamente por muchos como una unidad exclusiva e indisoluble de la cultura occidental. Es por eso que, entre otros, para cumplir su emancipación, el hombre y la sociedad occidentales además de superar su proyecto inacabado de modernidad deben resolver el hecho de la confrontación entre culturas que hoy confronta el mundo, que de hecho es una lucha entre actores globales de los más diversos orígenes y disímiles fundamentaciones de sus respectivas formas de vida social. En esa lucha subyace el enfrentamiento entre *racionalidad* y *creencias* sobre las que se apoyan algunas sociedades, a las que con frecuencia ciertos 'occidentales' califican de irracionales. En los tiempos actuales de globalización, la *irracionalidad*[531], de manera excepcional, está instrumentada en *actos de terror* como método de lucha política ejecutada por individuos o grupos en nombre de una ideología política, -las religiones de fe divina también lo son- que se manifiestan como medios de un sistema de lucha que amenaza la vida pacífica en común, sea o no ella, libre y democrática.

Desde un enfoque occidental, en la globalización, la lucha entre *racionalidad* e *irracionalidad* muestra el enfrentamiento de culturas que intentan imponer sus poderes y legitimar sus respectivas formas de vida fundadas, respectivamente de manera principal en la *razón* y alrededor de una *fe*. Estas últimas sociedades, de modo simple y hasta ofensiva, son calificadas por la mayoría de los 'cultos occidentales' de atrasadas, ortodoxas y retrógradas, porque indebidamente se les rotula de estar regidas casi exclusivamente por ideales ilusorios, íconos y dogmas religiosos, con el agravante de que algunas veces están dirigidas por líderes carismáticos que propician

---

[531] Siguiendo la *Teoría de la opción racional* de Jon Elster, la falta de cualquiera de las características de conducta *racional imperfecta*, vale decir, las *inconsistencias* en las preferencias y en el tiempo de las mismas, hace del individuo un actor *irracional*. Lo importante es elegir las buenas razones, que entre otros considera la experiencia y la enseñanza, para cambiar de opinión respecto a las preferencias. Cfr. Jon Elster: *Ulises y las sirenas*, tr. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2000 (1979), p. 66ss, 101, y 115ss., 123ss, 199ss 244ss.
Irracionalidad no significa oposición, conflicto o lucha, sino '*contradicción verdadera*' en el sentido que esta última está ligada a una teoría de cambio dialéctico, por cuanto sin contradicción no hay progreso. Cfr: Elster Jon, *Logic…*, *Op. cit*., p 3, 13ss y cap. V.

condiciones no sólo para la confrontación cívica convencional, sino para la aparición de la violencia como método de lucha política entre incluidos y excluidos del escenario Global, v.g. Kim Jon-il de Corea del Norte, Robert Mugabe en Zimbawe y Mahmoud Ahmadinejad en Irán. Cuando dicha violencia llega a la muerte y a la destrucción, muchas veces es vista de manera simplista por factores de poder interesados, adversarios, víctimas y hasta 'expertos-eruditos', que erróneamente perciben a otras doctrinas y culturas, sean por ejemplo, la occidental, musulmana, hindú, shinto o budista, como una amenaza terrorista para el orden social que ellos poseen y defienden, cuando en realidad dicha amenaza, que afecta a todas las culturas, -incluidas aquellas cuya causa los terroristas pretenden defender- es consecuencia de la interpretación *fundamentalista* de principios y dogmas religiosos o de ideales laicos de quienes, en su nombre, *fanáticamente* ejecutan acciones de muerte.

Lo descrito hasta aquí hace necesario explicar algunas de las categorías señaladas, aunque sea de manera breve, como por ejemplo, *fundamentalismo* y *fanatismo*, para comprender mejor el problema social del *terrorismo* actual en tanto acción política y, también, explicar las posibilidades de la ética práctica como alternativa de solución al mismo, pues dichos conceptos frecuentemente son utilizadas de manera descuidada o, peor aún, interesada, tanto por el común como por 'expertos', en beneficio de una interpretación sesgada. Así, por ejemplo, el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española circunscribe el *fundamentalismo* específicamente a dos religiones[532]: '1. movimiento religiosos y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social. 2. Creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica en coincidencia con la Primera Guerra Mundial'; o, peor aún, cuando se le identifica con el fomento de una 'guerra santa', en caso que sea religioso-musulmán:

[532] Real Academia Español de la Lengua: Diccionario de la Lengua Española, Madrid, vigésima segunda edición, Espasa Calpe, 2001.

> '*Fundamentalismo islámico*: 'Doctrina musulmana que defiende la observancia rigurosa del Corán en la vida civil y un nuevo impulso a la 'guerra santa'[533].

La asimetría de poder de las fuerzas económicas, políticas y militares en contienda tanto a lo interno como entre las culturas occidental y musulmana, ha servido de excusa para que algunas de las organizaciones y actores de la globalización, que se sienten débiles, hayan acudido a la violencia extrema y selectiva de blancos especialmente civiles, como forma de lograr objetivos políticos de dominación. En la historia este método pocas veces se ha evidenciado significativo para lograr el poder, no obstante, en la era global los actos de terror han devenido una mercancía políticamente exitosa por sus efectos y connotación mediática de acontecimiento esparcido en todo el orden social mundial, aunque todavía el terrorismo no parece ser el eje de la vida social global, como sociedad del espectáculo, según la interpretación extrema que le otorga Guy Deborg a la mercancía[534].

Por ello, igualmente, es menester definir algunas ideas como *fundamentalismo, terrorismo, fanatismo puro, amoral,* ya que dichos conceptos, por estar recientemente incorporadas a la cotidianidad y, además, estar de 'moda' en la vida política de casi toda la humanidad, son frecuentemente utilizados de manera imprecisa y a veces absurda, llegando inclusive a considerárseles términos que niegan toda racionalidad. De allí la conveniencia de también mostrar la idea de *opción racional* desarrollada por Jon Elster, como hilo conductor que facilita la comprensión, no sólo de la decisión de tomar una acción racional, sino de la racionalidad que da cuenta de los actos de terror político, en el sentido de justificación de parte de aquellos que simpatizan, apoyan, dirigen y ejecutan los mismos.

Pero antes, como el tema del terrorismo es tratado desde el punto religioso en el que de manera destacada, al menos en lo comunicacional, están principalmente involucradas la cultura occidental y la islámica, de seguidas nos atreveremos a brevemente resumir algunos aspectos de la situación que respectivamente tienen las

---

[533] Word Referente. Diccionario de la lengua española. Consultado el 22-02-2010 y disponible en: http://www.wordreference.com/definicion/fundamentalismo%20

[534] Guy Deborg, *La sociedad del espectáculo*, tr. Jorge Diament, Ediciones La Flor, 1974 (1972), p. 35-52 y 62-66.

mismas al presente, para así poder entender mejor tanto los ámbitos donde principalmente de produce el problema del terrorismo, como la hipótesis principal de este trabajo, para su disminución y control.

3.2. De la reconfiguración de la cultura occidental y del revivir de un nuevo orden de vida musulmana

El proceso de globalización presenta la transformación interna de las diferentes culturas como consecuencia del encuentro que las mismas tienen con los demás modos o formas de vida política, económica y social con las que conviven, a pesar que una de ellas sea dominante, como anota Carlos Marx en muchas de sus obras.

Más que la lucha entre la racionalidad y la irracionalidad expresada como un choque de civilizaciones, de modo también reduccionista, en la globalización se está dando una lucha, por una parte, de un *gobierno mundial* inexistente (Beck), carente de centro de poder soberano y tangible que se impone a través de los actores nacionales y transnacionales, económicos, políticos y militares, que esgrimen como emblema la universalidad de la razón y la racionalidad que fundamenta la civilización occidental, cuyos principios de globalización idealmente buscan perfeccionar intereses de la comunidad mundial (Samuel P. Huntington), pero que la realidad ha evidenciado ser de particulares. Y, por la otra, la *disidencia o insurgencia global* con su bandera de fe y religiosidad ortodoxa de un orden de vida soberano y primordialmente limitado en lo nacional[535].

En la confrontación *gobierno mundial-insurgencia global*, las partes proclaman estar a favor de la solidaridad y la conservación de derechos fundamentales del hombre, de la defensa del medio ambiente y la protección de la democracia, que encaminan a la solución de los problemas mundiales de equidad, pobreza, justicia y falta de oportunidades. No obstante, los elementos componentes de la *disidencia global* resisten la globalización y patrocinan intereses y derechos casi siempre particulares, sólo acordándose entre sí por la resistencia a la globalización, así como por el rechazo al neoliberalismo y al colonialismo cultural de occidente como forma de funcionamiento del mundo.

---

[535] Huntington, Samuel, *Op. cit.*, p. 183ss.

La heterogénea coalición de la *disidencia global* en contra de la globalización, diversa en legitimad, eticidad y desempeño, de manera circunstancial asocia a grupos del terrorismo político internacional, sectas fanáticas, la transnacional de la droga y del crimen organizado, a la izquierda decimonónica, tiranos y autócratas, junto a organizaciones de origen y ejercicio legítimos que públicamente reclaman su inclusión y participación en las decisiones que afecten derechos y principios fundamentales del hombre y de la humanidad, -nos referimos a Ong's como Greenpeace que trata de proteger la naturaleza y Financial Watch que busca cuidar al mundo de ser engullido por tiburones financiaros- las cuales tienen la crítica de haber sido monopolizadas por una decena de grandes potencias económicas. Dichos actores, con resistencia militante, paradójicamente, se declaran anti-globalizadores, a pesar que utilizan las TIC y colaboran en la gobernanza del mundo, coadyuvando con sus posiciones éticas y de justicia, más que efectivas y legales, al fortalecimiento de la globalización; De este modo, como apunta John Gray, la globalización genera desglobalización[536].

La citada alianza circunstancial pretende defender y salvar la vida civilizada del planeta. En un principio, la *disidencia global* intentó ser capitalizada por la izquierda a través del venido a menos Foro Social Mundial, mejor conocido como Foro de Sao Paulo, que materialmente sólo se manifestaba de modo notorio y comunicacional en la protestas callejeras con motivo de las reuniones de los organismos económicos internacionales, la OMC, el Grupo de los 20 y la cumbre de Davos.

A pesar de que mostrar la reconfiguración interna de cualquier cultura es una tarea que excede nuestra capacidad, el alcance del presente trabajo nos obliga indicar, al menos de manera reducida, los aspectos que estimamos de mayor relevancia de la vida de occidente y del mundo musulmán, por ser los escenarios donde se manifiesta con mayor frecuencia y despliegue comunicacional el terrorismo como lucha política.

3.2.1. Del cambio interno de la vida occidental

La cultura occidental está sufriendo una reconformación derivada de los problemas de todo tipo que no ha podido resolver, pero que en este estudio sólo presentaremos en cuanto a ciertos resaltantes aspectos sociales, políticos y sobre todo

[536] Cfr. Gray, John, *Al Qaeda…, Op. cit.,* p. 157

económicos, algunos de estos vistos en 1.1.5, (p. 46-56), todos los cuales de manera cotidiana son materia de preocupación y de discusión tanto para el común como para políticos y teóricos. Téngase sólo como ejemplo la poco prometedora seguridad energética del mundo y la falta de optimismo que generan los suministros de energía fósil[537]; es por ello que requiere de políticas y estrategias sustentadas en una ideología novedosa que se preocupe por lo social y la moral, involucrando directamente al ciudadano en la participación activa de las cuestiones políticas, además de entre otros mejorar la productividad económica con mínimos perjuicios para la humanidad.

El proceso de cambio de la cultura occidental se observa de la transformación de las normativas legales y económico-financieras, nacionales e internacionales, y del consecuente desempeño de los actores transnacionales de la globalización, cuya acción fue principalmente amparada en el libre mercado internacional de un liberalismo des-regulado, sin limitaciones ni controles, pero que últimamente, como consecuencia de las crisis económicas financieras que aún sufrimos está dando paso a un mayor celo en cuanto al cuido de intereses interiores a las fronteras y soberanías nacionales, en detrimento de los apoyos internacionales, que finalmente se hacen en aras del interés nacional y últimamente para salvar asuntos urgentes concernientes a la salud de la vida económica y financiera de los países.

El capitalismo recientemente ha presentado como principales hitos de su crisis el crack económico-financiero de septiembre de 2008, concretado en la explosión de la burbuja financiera de mundial engrosada por la emisión de títulos de deuda privada (derivatives) carentes de suficiente respaldo económico real, especialmente del sector inmobiliario de USA y de algunos países de la Unión Europea, que todavía en fines del 2011 tiene en riesgo a muchos bancos privados y a todo el sistema financiero mundial. Situación que se agravó con los crónicos problemas económicos, de equilibrio del comercio y balanza de pagos, de Islandia, Irlanda, Grecia, Portugal, Italia y España que afectan al sistema monetario euro y a la propia Unión Europea.

Las dificultades de la crisis estructural actual del capitalismo se refleja y retroalimenta de la degradación tanto de los títulos de la deuda pública estadounidense y de los bonos soberanos de países europeos con economías en

[537] *Ibíd.*, p. 96.

dificultades o ya bancarrota (Islandia, Irlanda y Gracia), como de los papeles emitidos y las posición patrimonial y operativa de muchos e importantes bancos privados de los países con economías gravemente deficitarias y endeudadas, todo lo cual produce incrementos en las tasas de interés de riesgo-país, desempleo y recesión. Estos hechos, que parecen no haber tocado fondo, son consecuencia de la instrumentación de una religión laica, el neoliberalismo salvaje y sin moral que tiene al Estado mínimo como talismán, el cual en los últimos treinta años, como dice Ulrich Beck, ha producido un populismo de derecha que utiliza métodos izquierda[538].

Los problemas económicos del sistema capitalista se generaron aún antes que el poder de occidente expresado en la hegemonía norteamericana fuera disminuido por efecto de la lucha de civilizaciones, como vaticinaba Samuel Huntington[539]. Ello, en consecuencia, echó por tierra las hipótesis de este autor en relación a la fortaleza de la identidad occidental, expresada en la supuesta inexistencia de tensión al interior de esa civilización, que de modo ilusorio le hacía creer que las sociedades de occidente tenían una identidad y un destino común consolidado. Los solos avatares que sufre la Unión Europea, por ejemplo, confirman la dificultad real que tiene la cultura occidental para lograr el horizonte de un destino común en el que el hombre logre su emancipación.

La crisis económico-financiera mundial surgió desde dentro de la cultura occidental, como consecuencia, entre otros, de la falta casi absoluta de aplicación de uno de los factores que idealmente sustentan a la modernidad, a saber, la ética expresada como compromiso social; la mano invisible del mercado falló de modo previsible en esta etapa de transición al ideal de la globalización debido a la falta de controles y al olvido de la ética en la resolución de los problemas, especialmente los sociales, expresados en falta de equidad en la distribución de las riquezas y de sobre todo de oportunidades.

La profundidad de la crisis en cuestión ha provocado medidas que parecen indicar que la globalización se comporta como un *sistema mundial capitalista* en el que los Estados funcionan como mecanismos regidos por motivaciones económicas

---

[538] Beck, Ulrich, *Poder*…, *Op., cit.* p. 12.
[539] Huntington, Samuel, *Op. cit.*, p. 183ss.

1.2.3.2., p. 94ss), más que como un *sistema post internacional* de Estados y entes intergubernamentales caracterizado como una mundialización de la modernidad en la que exclusivamente los Estados son factores de poder que consienten se genere la sub-política trasnacional, en la que además de ellos participan factores de poder como, por ejemplo, la sociedad civil organizada (aparte1.2.3.1. p. 89ss) o, inclusive, el modelo de orden mundial cosmopolita descrito por Beck, sin gobierno mundial, ni límites determinados, ni tampoco soberanías nacionales (aparte 1.2.6.6., p. 148ss)

Lo antes dicho se evidencia de hechos que pueden ser considerados tropiezos del proceso de globalización, pero que muestran que hasta el presente la misma es principalmente económica, expresada como globalismo y puede ser reversible. Así, por ejemplo, lo muestran los países de Grupo de los 20 que por su potencia y conducta interesada demuestran no ser en lo económico-financiero unos actores cualesquiera más en el concierto mundial; En este sentido, se observa la intervención decisiva de los gobiernos del Grupo en el todavía débil control recientemente exigido a las economías nacionales en crisis, la cual es generalmente concretada en 'asistencias' monetarias condicionadas a través de entes financieros multinacionales, como el FMI, El Banco Central Europeo y el Banco Mundial que otorgan inclusive a sus propios gobiernos, para salvar a sus economías e indirectamente a las divisas consideradas fuertes, a sus bancas y al mismo sistema financiero internacional.

Con el mismo sentido, los entes multinacionales y las potencias económicas, individualmente asociadas en acuerdos económicos o uniones supranacionales, como por ejemplo la Unión Europea, han exigido reformas legales para fiscalizar, restringir e intervenir la economía pública y privada de los países asistidos, que en algunos de ello se hicieron constitucionales para en el corto y mediano plazo llevar los límites de endeudamiento público a un niveles inferiores al 70% del PIB del año anterior, como Gracia (160%), Portugal (110%), Italia (130%) y España (102%). Estos países según FMI y Banco Central europeo respectivamente tuvieron en algún momento del año 2011 unos déficits fiscales del 16.1%, 11.4.9%, 8,2% y 7.8%%, cuando el máximo recomendado es 3.0%. La intervención de los Estados liquida la idea del libre mercado como regulador de la vida y más aún si es la misma es de otros Estados y entes intergubernamentales.

La gobernanza mundial hace materialmente imposible aislar una economía importante en crisis, sin perturbar de manera apreciable al resto de sistema. Una economía enferma o una decisión política significativa afecta a todo el sistema capitalista actual, debido a la interdependencia necesaria, amplia y profunda que existe entre los actores de la globalización, que es más amplia y profunda que la había antes de su llegada, cuando las relaciones estaban casi exclusivamente determinadas por los Estados nacionales; estas eran épocas – después de la Gran depresión de los años 1930- en que una economía en crisis, por el carácter autárquico que le determinaban los mercados y las tecnologías en vigor, simplemente se desconectaba del sistema económico-financiero mundial sin producir grandes descalabros más allá de sus fronteras.

En el caso de la Unión Europea, los acuerdos de integración y de moneda casi única, el euro, eliminan la posibilidad de ajustes de los desequilibrios económicos, comerciales y fiscales a través de las tasas de cambio y del tipo de interés. El mecanismo de juste automático previsto, el *lessez faire*, es asimismo incapaz de equilibrar las diferencias que se producen en economías con diferente productividad y ritmo de crecimiento del sistema euro, pues el mismo carece de un dispositivo de distribución de fondos que equilibre a las economías nacionales y que homogeneice la calidad de vida de la gente bajo el sistema, como sucede en cualquier economía nacional con las trasferencias de fondos que a través del presupuesto hacen los gobiernos centrales a lo interno de cualquier país, sea Alemania, Estados unidos, Vietnam o Nigeria, en los que se arbitran impuestos que buscan contrarrestar desequilibrios económicos y sociales; así, en aras de la solidaridad nacional, las regiones ricas cotizan a favor de las más pobres, de modo que todas ganan, porque las de menor desarrollo relativo colaboran con las más ricas consumiendo los bienes que de otro modo estas no pudieran vender, aquí lo importante es que los gastos sean de inversión para el desarrollo educativo e industrial y no dirigidos al consumo corriente.

Los europeos no previeron fondos de transferencia suficientes y se negaron a aceptar una Europa de dos o más velocidades de crecimiento y bienestar, como si el crecimiento de sus economías fuera homogéneo y sin desequilibrios con el sector exterior, ni que los déficits comerciales incidirían en el desempeño económico y

nunca se harían crónicos, por lo que poco importaba la disciplina fiscal de una deuda pública creciente en relación al PIB o los sobre-endeudamientos de sus ciudadanos.

Cualquier sector económico privado de un país o de varios de ellos, especialmente el financiero, cuando entra en crisis solicita el auxilio de los Estados que usualmente responden con las contribuciones que recauda de sus ciudadanos y con empréstitos contraídos por los gobiernos para evitar problemas o salvar la economía y la moneda, situaciones que una ves resueltas, hace que los banqueros y empresarios salvados y la mayoría de los tecnócratas, -incluidos los expertos de los entes financieros multilaterales.- reclamen a los gobiernos pidiéndoles que arbitren políticas de equilibrio fiscal, menor endeudamiento y, por supuesto, menor intervención y achicamiento del Estado. Esta conducta repetidamente se ha visto en las crisis que ha vivido el mundo en los últimos treinta años.

Por otra parte, las asistencias financieras otorgadas por la Unión Europa y por los entes multilaterales a Irlanda, Italia, Grecia y Portugal se han revelado insuficientes y han sido principalmente dirigidos, tanto, a la defensa de las inversiones extranjeras realizadas por ciudadanos y empresas europeas no residentes de los países en crisis, primordialmente de Gran Bretaña, Alemania, Francia y Estados Unidos, como en resguardo de sus respectivas economías y monedas, la libra y el euro; lo antes señalado que muestra que la solidaridad es de intereses particulares, más que de defensa de la humanidad o de una civilización específica.

Público y notorio es la disposición y la acción preferente de los gobiernos de Londres, Berlín y Paris en respectivamente ayudar a Islandia e Irlanda, Portugal Grecia, condicionando su concurso e imponiendo medidas para controlar los desajustes económicos y fiscales de esas naciones en crisis. Ello, con la finalidad de proteger las economías de los países prestatarios, pero principalmente con vistas a rescatar la masiva cantidad de depósitos e inversiones en riesgo de sus connacionales, británicos, alemanes y franceses, bancos principalmente. El cese de pagos (*deafult*) de alguno de los países señalados o de otros con graves posiciones de deuda tendría gravísima consecuencias no sólo para los miembros de la UE y sus monedas, sino para la economía y las finanzas del mundo entero.

Las ‘asistencias’ de los gobiernos, claro está, se hacen conjuntamente o a través del FMI, la UE, el Banco Central Europeo y otros entes multinacionales para evitar el costo político del rechazo de los pueblos a medidas económicas, legales y fiscales impuestas en ‘paquetes’ que terminan pagando en perjuicio su calidad de vida, esto sin importar las causas de la crisis, que han sido diferentes, en esta oportunidad de déficits en el intercambio comercial e insolvencia fiscal y bancaria..

Sin embargo, los auxilios financieros no evitan la crítica de muchos de los contribuyentes de los países prestamistas, cuyos impuestos, reclaman, deberían ser invertidos en su beneficio directo y no para socorrer a las economías de gobiernos imprudentes de la UE. Las protestas de los ‘*occuppy*’ y de los ‘indignados’ serán superiores en las próximas crisis del capitalismo que probablemente luchen por evitar asistencias multimillonarias financiadas con impuestos pagados por los ciudadanos, con destino a salvar a la banca y a las grandes empresas privadas. El capitalismo siempre está sujeto a crisis, pero es capaz de auto-regenerarse adecuándose a la nueva realidad, a diferencia del socialismo real y de las experiencias de ideologías utópicas de naturaleza regresiva, como las religiones neoliberales y el marxismo.

En auxilio de Europa, en septiembre de 2011 China compró una emisión de duda pública italiana quitando presión temporal al euro y a la demanda de auxilios de fondos europeos, al tiempo que defirió unos meses los peligros fiscales de *default* de Italia, cuya economía debilitada sufre los embates de especuladores que ven elevada el tipo del riesgo-país y la pérdida de su calificación financiera. Esta situación es reforzada por la falta de confianza en los gobernantes y dirigentes políticos y financieros y, sobre todo, de apoyos internos y externos y de comprensión de sus acreedores nacionales y europeos, en cuanto a la capacidad del gobierno de administrar la crisis con nuevos fondos, que correrían el mismo destino de impago que tiene las deudas por pagar de gobierno y de la banca en crisis. Tal escenario condujo a la caída del gobierno de Berlusconi tras serle negado por el parlamento un plan de ajuste económico y fiscal impuesto más que propuesto por la Unión Europea. En la crisis italiana, Alemania es la economía extranjera que corre mayores riesgos. España padece una situación económico-financiera parecida a la italiana agravada por un paro que raya el 23%.

La crisis de Italia, al igual que la que tiene España en puertas, tiene un elemento que dificulta la solución de sus problemas, que es el tamaño de su economía y la dimensión de su deuda publica la de la banca privada, lo cual paradójicamente puede ser su salvación, pues por ser los compromisos demasiado grandes y estar distribuidos entre muchos acreedores difieren un desenlace de colapso violento, estamos hablando de la tercera economía del sistema monetario euro. Sin embargo, las dimensiones de su crisis junto a los problemas de otras economías en peligro de la zona euro obligaron a una operación de salvamento contundente y profundo, consistente en el cambio de los acuerdos de la Unión Europea que más abajo resumimos. La similar situación de España también fue también factor determinante de tan radical reforma, debido, entre otros, a las consecuencias impredecibles que ya se sentía estaban produciendo los ataques especulativos al euro y a las deudas públicas de Italia y España que habían comenzado tras la caída del gobierno griego por razones fiscales y la crisis de Portugal.

El problema económico-financiero de Europa es de tal magnitud que la búsqueda de la supervivencia del euro ha llevado al traste a la concepción inicial de la Unión Europea, la cual se ha visto obligada a: 1) intentar establecer una política fiscal homogénea en los 17 países del sistema euro; 2) reforzar de modo urgente el Fondo Europeo de Estabilidad Financiera (FEEF) con el que se auxilia a la banca y a los Estados de la zona euro, el cual en lo adelante será gestionado por el Banco Central Europeo; 3) la obligatoriedad de establecer políticas coordinadas de cualquier reforma económica o fiscal importante de los Estados de la Unión, lo que tiende a la homogeneización de los impuestos, especialmente a las empresas, disminuyéndoles soberanía, por ejemplo, en normas de reorganización del Estado, si fuere el caso, y en políticas de inmigración; Esto de hecho comporta un gobierno central europeo desde Bruselas, que sin Constitución es manejado tras bambalinas por Alemania y Francia, y; 4) adelantar para julio de 2012 la entrada en vigor del Mecanismo Europeo de Estabilidad (MEDE), cuyas decisiones serán por mayoría calificada del 85% en lugar de la unanimidad prevista en el proyecto inicialmente acordado[540], lo que tiene la

[540] Andreu Missé y Claudi Pérez: *la Europa del euro da un salto adelante sin el Reino Unido*, El País.com., Madrid, 8 de diciembre de 2011, Consultado y el 9-12-2011 y disponible en.:

negativa del Reino Unido que manifestó su oposición de entregar a este fondo MEDE 40.000 millones de euros para salvar al sistema el euro, al cual no pertenece, pues sigue apegada a su moneda. El rechazo de Gran Bretaña, de hecho, la deja fuera de la Unión Europa, lo que apunta al debilitamiento de ambas monedas. El acuerdo de formar el MEDE todavía tiene que ratificado por referéndum o por el parlamento de algunos países. De cumplirse la divergencia británica, la Unión Europea se debilitaría, al convertirse en sólo un espacio de acuerdos multinacionales, de tipo monetario, comercial, laboral y ahora de homogeneidad fiscal, con dos monedas, el euro y la libra, y dos centros financieros, Londres y Frankfurt.

La Unión Europea carece de poder legal para hacer efectivas las políticas que sugiere, cuya instrumentación y control depende de los gobiernos nacionales, a pesar que las reformas generadas por la crisis prevén constituir nuevas instituciones y normas que castiguen a las economías infractoras y penalmente a las personas culpables a través de los Tribunales Penales de Luxemburgo. Así, los castigos a las economías por la infracción de los indicadores económicos que se establezcan y de las reglas presupuestarias y fiscales aprobadas y por aprobarse en Bruselas dividirán, esta vez judicialmente, los países según la velocidad y eficiencia de su crecimiento, mediante la imposición de castigos a las economías deficientes en comercio exterior y a las excesivamente imprudentes en materia fiscal y de endeudamiento.

Las medidas que están adoptando los gobernantes europeos son insuficientes y parciales para reducir el desempleo, generar crecimiento y estabilizar los sistemas financieros, manteniendo la prudencia fiscal en los presupuestos públicos y el comportamiento de la banca. Las asistencias dadas hasta ahora, denominadas ‘paquetes de gobernanza’, han sido insuficientes para evitar sigan colapsando las economías endeudadas y sus instituciones en riesgo, igual cosa parece va a suceder con las medidas que materialmente determinaron una Unión Europea de 26 países mas El Reino Unido, aparte.

---

http://www.elpais.com/global/

Andréu Missé y Claudio Pérez, *Un salto para la Europa del euro*, Madrid, El País.com, 9 de diciembre de 2011, consultado el 12-12-2011 y disponible en http://internacional.elpais.com/internacional/2011/12/09/actualidad/1323427145_879313.html

Uno de los graves problemas a resolver para ayudar a los países europeos en crisis es que la remuneración de sus trabajadores es similar a la que devengan, por ejemplo, los trabajadores alemanes, franceses, ingleses y escandinavos que tienen productividades más elevada, lo que dificulta la competitividad de las economías deficitarias que ven reducir sus exportaciones debido a sus elevados costos unitarios y, en consecuencia, la posibilidad de solventar sus déficits. La igualdad del estado de bienestar no estuvo aparejada con políticas de formación y mejoramiento de la eficiencia productiva. La devaluación que sirve para equilibrar los flujos económicos internacionales no opera con una moneda única que no puede por siempre sostener déficits con el sector exterior.

La profundidad de las crisis del euro y las consecuencias mundiales que pudiera ocasionar hace que los políticos y los economistas del mundo, especialmente de Estados Unidos y Europa, además de analizar las posibilidades de que el sistema euro se mantenga, busquen que su desaparición -aparentemente inminente- produzca el menor daño posible. La idea de una Europa políticamente unida, de economía común, pero culturalmente diversa parece se está apagando, como consecuencia de que el proyecto de Constitución Europea fue derrotado, su economía se resquebraja y la cultura se homogeneiza con valores que le imponen el mercado y los medios de comunicación.

No obstante las reformas acordadas el 8 de diciembre de 2011, los gobiernos de los países europeos en crisis todavía seguirán careciendo de fondos y su banca de suficiente capacidad crediticia privada para estimular la inversión y el consumo de manera que al menos se mantengan el empleo y los sistemas de seguridad social, el funcionamiento mínimo las economías y el comercio internacional con ritmo positivo, aunque sea bajo por unos años. Lo anterior en parte explica las proyecciones de recesión económica de Europa hasta del 2013 que en los siguientes tres años se estima será de crecimiento cercano a cero. La situación económico-financiera de Europa que hemos descrito tiene de parte del la administración norteamericana la misma respuesta que en lo político y militar tuvieron la antigua Yugoeslavia y recientemente Libia: es un problema europeo que ellos deben resolver

Diferente, en Estados Unidos el control del sector bancario fue dirigido y obligatoriamente impuesto de restricciones, primero en 2008, por el Banco de la Reserva Federal, y más tarde en 2011 por el Congreso que aprobó la iniciativa de reforma del sistema financiero propuesta por el Presidente Obama, que amplía la supervisión y control de la actividad bancaria y limita la especulación financiera con los depósitos del público. Sin embargo, las referidas medidas fueron cortas para evitar una nueva caída de la economía mundial generada principalmente por la incertidumbre de la economía norteamericana, la cual se reflejó en la discusión entre el Congreso y el Presidente sobre el nivel de endeudamiento público necesario para hacer frente a las crónicas deficiencias de la tesorería de esa nación, que tenía insuficiencias para terminar de atender los vencimientos y el presupuesto de 2011.

La disputa terminó con la autorización del Congreso de ampliar el nivel de endeudamiento público hasta superarlo ligeramente respecto del PIB del año 2010 (102%), que determinó la reducción de la calificación de la solvencia financiera y la solidez económica del gobierno norteamericanos y, el consiguiente, aumento de la tasa riesgo-país, mediada de la promesa gubernamental ante el Congreso de ajustarse a un plan de diez años de reducción de los gastos corrientes no sociales, en detrimento de la demanda, el cual fue propuesto por Barack Obama. Con este compromiso de hecho quedó diferido hasta diciembre de 2012, -mes de elecciones presidenciales- entre otros, la revisión y establecimiento de una nueva política respecto de las cuentas nacionales, situación esta que mantiene la incertidumbre y tiene efectos recesivos ruinosos para la economía norteamericana y, en consecuencia, la mundial, en términos de consumo, inversión y empleo. Así, Estados Unidos continúa el pernicioso hábito de pagar el gasto público, incluido el servicio de su duda, mediante un perverso mecanismo de refinanciamiento y capitalización de intereses (roll over), sin sincerar políticas de equilibrio económico y fiscal, conducta que seguirá poniendo en riesgo a su economía y también la del mundo.

En lo económico, el sistema capitalista de la globalización –el globalismo- muestra un elevado riesgo para seguir operando en la producción con destino al consumo de países deficientes el su sector externo, v.g. Estados Unidos y algunas naciones europeas, y en la confianza de una sola moneda, el dólar norteamericano,

que por una parte depende de la economía de un país con graves y continuos problemas fiscales y de balanza de pagos y, por la otra, únicamente es controlada por las autoridades y la legislación de esa nación, cuyas políticas y estrategias están sujetas a fuertes controversias e intereses político-electorales de carácter doméstico.

La protección del dólar norteamericano, la libra y el euro es la defensa de la economía global y de las culturas mundiales, inclusive y primero que todo de China, después del resto de los países occidentales mas India y Japón, en estos momentos de una China con 'dos sistemas una nación' repleta de excedentes comerciales líquidos en divisas y de acreencias sobre otros países por préstamos otorgados en monedas extranjeras por la compra de papeles emitidos por los países deudores, lo que le permite una gran capacidad de negociación en todos los aspectos, pero que al mismo tiempo es su debilidad por la necesidad que tiene de preservar el valor de sus reservas en divisas y la demanda de los bienes y servicios que exporta.

Por otro lado, China en su desarrollo busca mantener subvaluada su moneda, el *yuan rimimbi*, para tener ventajas comparativas de exportación y acrecentar su producción, dirigida como está principalmente a la exportación y el aumento de sus superávits comerciales y fiscales, lo que en lo interno se refleja, por ejemplo, en una notable mejoría se refleja en que sostenido aumento de las exportaciones y del nivel de vida reflejados en los cambios de patrones de consumo las industrias y de su población -250 millones de personas abandonaron la pobreza crítica- que demandan ingentes cantidades de alimentos y materias primas, los cuales en los últimos años observan insuficiente oferta mundial y apreciable incrementos en los precios que han beneficiado a los países latinoamericanos y de África productores de los mismos. Todo en detrimento del empleo del resto del mundo.

Estados Unidos y sus aliados occidentales sufren problemas internos que se expresan en la reconfiguración de sus políticas y estrategias con miras a salir de las respectivas crisis internas que sufren, a los que acompaña Japón agravado ahora por los desastres de Fukushima. Los países importantes de occidente han dejado de ser los paladines de la globalización y del libre mercado, no son los tiempos de las administraciones encabezadas por Margareth Thatcher, Ronald Reagan y los Bush, quienes dirigieron 'un intervencionismo continuo, centralmente organizado y

controlado'[541] en nombre del *lessez faire*, que fue un 'falso amanecer' de transformación al libre mercado global[542], cuyo costo económico profundizó la penurias sociales y las deficiencias fiscales, comerciales y de productividad de muchas de las economías del mundo, incluidas las de Estados Unidos, Italia y España. Irresponsablemente muchos gobiernos y pueblos disfrutaron por anticipado un estado de bienestar que no podían sufragar, y cuyo costo recae sobre la actual y futuras generaciones. En general las potencias occidentales han endeudado su futuro por los próximos 25 años, mientas China, Japón e India nadan en divisas ahorrados.

En lo político, el mundo muestra fuertes descalabros respecto del propósito de establecer un único orden mundial, el liberal democrático predicado por occidente, como por ejemplo muestran las invasiones a Irán y Afganistán, que se revelaron un fiasco en cuanto a llevar paz y democracia a esos países, lo que ha hecho que prudentemente Norteamérica se abstenga de ser vanguardia de problemas que más bien conciernen a intereses europeos, como hace algunos años hizo en la guerra de Bosnia Herzegovina y ahora respecto de Libia y de los problemas del euro y de la economía del viejo continente.

La victoria simbólica Estados Unidos sobre el terrorismo expresada en la muerte de Osama Bin Laden, probablemente sea aprovechada por ese país y por la OTAN para acelerar la salida de esas 'aporías militares' que le son Afganistán e Irak[543]. El ajuste de la factura militar es otro motivo para revisar el beneficio-costo político, económico y militar de esas guerras, así como también las transferencias militares y las asistencias económicas otorgadas por Estados Unidos a sus aliados en el mundo islámico, principalmente el árabe, muchos de ellos impresentables desde el punto de vista de los derechos humanos, aunque su justificación geopolítica sea de carácter circunstancial, como son los regímenes de Yemen, Omán y Arabia Saudita, entre otros. Como siempre, en materia internacional, los gobiernos con sus conductas casi invariablemente argumentan y actúan conforme a sus intereses y los de sus connacionales, no en defensa de la justicia y de los principios éticos.

---

[541] Karl Polanyi, citado por Gray, John, *Falso amanecer*, *Op. cit*, p. 35.
[542] Cfr.: Gray, John, *Falso amanecer*, *Op. cit*, cap 1 y 2.
[543] Entou, Adam and Barnesn Julian E.: *Obama set Afghan rollback*, The Wall Street Journal on line, june 23, 2011. Consultado el 26-06-2011 y disponible en: http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304657804576401702997812480.html

Asimismo, la falta de un orden mundial cosmopolita se observa en la corrupción internacional y del 'lavado de capitales' que desde siempre ha existido, pero que ahora en razón de su incremento es cuando realmente está empezando a preocupar seriamente, entre otros, a las Naciones Unidas, a la Organización Mundial de Comercio y a gobiernos como los de Estados Unidos, Francia e Inglaterra, -probablemente por las grandes evasiones fiscales que tienen y por la quiebra dolosa de bancos que funcionaban como verdaderas 'pirámides' para defraudar a los depositantes nacionales- [544]. Todos ellos olvidaron que la ética práctica supone como condición necesaria de la eficiencia del poder la existencia de controles económicos y financieros legales y coactivos, y no la complaciente recepción en paraísos financieros y fiscales, Estados complacientes y los sistemas financieros, de dineros de origen ilegal, producto del comercio y tráfico ilícito de bienes y mercancías, armas y drogas incluidas, o de la corrupción desenfrenada del presidente Alí Abdullah Saleh y de ex-gobernantes como Mubarak, Gaddaffi y Ben Alí de Yemen, Egipto, Libia y Túnez, sin contar las satrapías vigentes en muchos países del África negra, y un siniestro y desarrollado etcétera de actividades ilícitas y vacíos legales.

Otro ejemplo de las deficiencias sociales del proceso de globalización es el problema de los inmigrantes ilegales que tanto afecta a Estados Unidos y a Europa, y cuyo último episodio importante es el refugio económico de 26.000 tunecino llegados en marzo de 2011 a la isla italiana de Lampeduza, en menos de un mes, que lograron provocar lo que no hicieron cientos de miles de refugiados de Europa Oriental, que en avalancha entraron en la Unión Europea después de la caída del muro de Berlín, me refiero a la 'voladura' de la supuesta inquebrantable solidaridad europea de fronteras abiertas prevista en el tratado Schengen que el presidente Nicolás Sarkozy de Francia y el *caballieri* Berlusconi decidieron suspender en abril de 2011, con el regreso al sistema de control fronterizo de las personas y un llamado urgente a reformar el citado tratado[545] con el objetivo de principalmente evitar el tránsito de inmigrante magrebíes; La declaración franco-italiana probablemente fue hecha como un acto de

[544] Cfr.: Radio Francia Internacional (RFI): *Berlusconi y Sarkozy piden una reforma de Schengen*, 26 abril 2011, Consultado el 28-08-2011 y disponible en: http://www.espanol.rfi.fr/europa/20110426-berlusconi-y-sarkozy-piden-una-reforma-de-schengen

[545] Cfr.: Press Euro: *The temptation to retrench*, 26 april 2011, Consultado el 28-08-2011 y disponible en http://www.presseurop.eu/en/content/article/618601-temptation-retrench

política interna destinada a calmar las protestas contra el desempleo y la recesión económica que corre en los países por la Unión Europea, agravadas por desequilibrios fiscales, problemas macroeconómicos, de liquidez y hasta de solvencia de alguno bancos, empresas e instituciones públicas de sus miembros, que pudieran inclusive dar al traste con la propia UE. Desde hace más de tres años, los sindicatos ingleses han venido reclamando *jobs for UK workers*, en rechazo a la contratación en Gran Bretaña de trabajadores foráneos provenientes de la propia Unión Europea.

La situación que padece Europa ha producido un desempleo que en promedio es cercano al 9.5%, con mayor incidencia en los países mediterráneos, entre los cuales Grecia e Italia han llegado a superar el 20% de la población activa, ligeramente inferiores a la España que se espera llegue a 25% en los a mediados de 2012, con la correspondiente carga para la seguridad social por concepto de paro.

Los sistemas de seguridad social del mundo, incluidos los de países desarrollados, como por ejemplo, los miembros de la UE, Estados Unidos, Canadá y Japón, están en graves problemas para seguir como hasta ahora su deficiente funcionamiento financiero. Su viabilidad económica se ha revelado no ya crónica, sino imposible de mantener, debido entre otros a: la imposibilidad de los Estados de seguir transfiriendo subvenciones presupuestarias y ayudas fiscales extraordinarias a fondo perdido en lo económico, que no en lo social; el engrosamiento del número de pensionados; al aumento de la esperanza de vida que ha aumentado cuatro años en los últimos cincuenta; la disminución y control de la natalidad, que en las naciones ricas compensan los inmigrantes para mantener el número de habitantes; la reducción de la población económicamente activa, por ejemplo China con su sistema compulsivo de un solo hijo por pareja no sólo disminuirá su población total partir del año 2016, sino su población activa, y; la disminución de los salarios en términos reales y, en consecuencia, de las cotizaciones a la seguridad social, cuyos promedios bajaron debido a la incorporación al mismo e inmigrantes subpagados y pocas destrezas laborales, si no trabajan de modo ilegal, 'al negro', lo que es peor para el sistema de seguridad y para el fisco; La solidaridad intergeneracional es insuficiente para sostener un sistema de seguridad social, cuando la pirámide poblacional activa es invertida y más si el monto promedio de las cotizaciones es bajo

Lo anterior ha forzado a la mayoría de los gobiernos, entes intergubernamentales, especialmente los multilaterales de las finanzas, y a los mismo sistemas de seguridad a proponer reformas estructurales dentro de las medidas perentorias y urgentes de ajuste fiscal y presupuestario que les imponen sus crisis, especialmente en el caso de los llamados países ricos, que comprenden aspectos como, por ejemplo: el aumento de la edad de jubilación, la cual se ha llegado a decir no debería ser inferior a los setenta años o, sin fecha si el trabajador está saludable; la extensión del número de cotizaciones mínimas para la jubilación, y; la ampliación de la jornada laboral para incrementar las ingresos mensuales del trabajador. Todo lo cual tiene la resistencia de los jubilados y de la población activa a jubilarse dentro de los próximos 10 o 12 años, porque la pensiones son insuficientes y no corresponden a los sacrificios que hicieron por quienes les precedieron, o porque los servicios de salud y expansión se han deteriorado y, también, debido al desasosiego de que las expectativas generadas de una calidad de vida digna no se van a cumplir.

La cantidad de refugiados económicos llegados a Italia desde Túnez es s común, si se considera que España tiene alrededor de 1.000.000 de inmigrantes adultos ilegales, Italia 1.400.000, Francia 1.700.000 y el 'problema turco' de Alemania supera el millón, todos los cuales participan en la producción de riqueza de esos países, principalmente haciendo los trabajos viles de baja destreza intelectual y manual que los europeos desprecian. Todo ello ha determinado un cambio en la tradición del trabajo, afectando indirectamente el estatus social de los individuos y las relaciones y la propia constitución de la familia, también.

Por su parte el gobierno de Dinamarca, violando la legislación Comunitaria (europea), participó su decisión de restablecer controles fronterizos[546], porque ese país tiene aproximadamente tiene unos 500.00 magrebíes musulmanes llegados en los últimos 20 años, que representan poco menos del 10% de su población. Mientras España autorizada por la UE estableció la primera barrera unilateral a la libre circulación de trabajadores y el derecho al trabajo establecida en la Unión Europea

[546] Cfr.: Efe, La vanguardia. Com. *Dinamarca restablecerá los controles fronterizos dentro de la UE,* 27 agosto 2011 Consultado el 29-08-2010 y disponible en: http://www.lavanguardia.com/internacional/20110511/54153378317/dinamarca-restablecera-los-controles-fronterizos-dentro-de-la-ue.html,.

para sus miembros, con una normativa que de hecho declara *non grata* la mano de obra rumana, sin afectar a los 800.000 rumanos que puedan demostrar que para la fecha de la decisión se encontraban en España[547]. Así, la normas Shenhgen, que prevé la libre circulación de la gente que se encuentre legalmente dentro de las fronteras de cualquier país miembro de la Unión, devino un acuerdo internacional entre Estados europeos de la mayoría de las naciones de ese continente, como lo es por caso el sistema euro, en lugar de ser parte integral constitutiva de la unión política y económica.

Con frecuencia el problema de la inmigración es tratado por 'expertos' nacionales de la civilización occidental influidos por los efectos que causan en sus países de recepción, ignorando los movimientos migratorios internos que ocurre dentro de sus propias fronteras, los cuales producen complicaciones sociales y políticas muy inferiores a las que ocurren en los países pobres por causa del abandono del campo y la migración a centros urbanos, en términos de desempleo y marginalidad que incrementan la presión para buscar oportunidades y un destino mejor en el extranjero, (espaldas mojadas de México y Centroamérica, magrebíes, ecuatorianos y bolivianos, serbios, subsaharianos, etc.). Las oportunidades para los inmigrantes nacionales y transnacionales, que a veces son espejismos, se conocen principalmente a través de los medios de comunicación e información y por el contacto directo con otros pueblos mediante el turismo de masas que busca sol y rendimiento en el cambio monetario.

Conforme lo descrito en este aparte, la crisis mundial de la cultura occidental, que actualmente es principalmente del capitalismo, también es de capacidad y de liderazgo económico y político y de las ideas adoptadas para resolverla. La misma casi ha puesto en segundo plano, por ejemplo, los problemas del terrorismo político y la inmigración ilegal, la cual sólo ha sido recordada por los costos políticos que implican para los gobiernos y por la necesidad de recortar su asistencia en materia de salud y educación para los hijos, olvidando que le inmigración es un elemento regulador de los desajustes económicos a través del empleo.

---

[547] Cfr.: Miguel González: *España volverá a pedir permiso de trabajo a los inmigrantes rumanos*, El País, Madrid, Consultado el 28-06-2010 y disponible en: www.elpais.com/solotexto/articulo.html?xref=20110720elpepinac_17&type=Tes&anchor=elpepiesp

Lo dicho hasta aquí, que es una descripción gruesa e insuficiente de los principales de problemas que atraviesan el mundo occidental, muestra que el capitalismo actual en su lucha por superar el mercado salvaje parece requerir de un 'consenso humanizador' que entre otros: mitigue la tensión interno-externa de integración económica que resiste la globalización, de modo que, entre otros, reduzca las políticas proteccionistas, monetarias fiscales y tecnológicas, especialmente de los países ricos; se privilegie la cooperación sobre la competencia; disminuya el cortoplacismo estratégico; reduzca la evasión de responsabilidades derivadas de la degradación del medio ambiente; minimice la concentración y centralización de los poderes económicos, especialmente, y; promueva el empleo y la educación para la empleabilidad de modo que también se reduzca el subempleo. Todos problemas que, dice David Held, pueden resolverse mediante un *Convenio global* - título de una de sus obras en la que trata el tema-que el autor inglés propone como programa de corte socialdemócrata, cuyas soluciones por lo demás son bastante generales, por tratarse de un programa político ideal de alcance global[548]. Programas del Estado de Bienestar para cumplir objetivos semejantes son las principales teorías sociales de Ulrich Beck y Anthony Giddens que con sus particulares enfoques que vimos en el capítulo 1.

3.2.2. El resurgir del mundo musulmán

Con frecuencia muchos estudios y opiniones sobre los actos de terrorismo realizados por reconocidos investigadores occidentales, v.g. Samuel Huntington, Michael Ignatieff y John Gray, erróneamente asumen la realidad musulmana, en lo político, religioso y étnico, así como respecto de sus tradiciones y costumbres, como un todo homogéneo y simple que (supuestamente) controlan principalmente dos corrientes de poder religioso jerárquicamente organizado, *sunita* y *shiíe*, sin considerar que el proceso político de descolonización y de secularización particular habida en casi todas las naciones del mundo musulmán, ni las controversias y luchas sociales, religiosas y políticas que se libran en el interior de las mismas.

Esos investigadores, por ejemplo, a menudo ignoran: que las diversas corrientes del Islam no han tenido sínodos que articulen y ordenen los enfoques religiosos de las

[548] Cfr. David Held *et al*: *Debating Globalization*, , pp. 1-36, *Globalization: the danger and the Answers,* Cambridge UK, Polity Press, 2005, p. 13-36 y Held, David, *Global…*, *Op. cit*., p. 161-168.

diferentes sectas que los líderes locales interpretan de manera autónoma, ni la existencia de un conglomerado de vida islámica de incontables interpretaciones e intereses de todo tipo, religiosos y laicos, entrecruzados y a veces contradictorios, tanto entre los pueblos musulmanes como de cada uno de ellos con el mundo exterior; ni tiene en cuenta que la población musulmana mundial es de aproximadamente 1300 millones repartidos en más de cuarenta países, organizados en cientos de tribus, clanes, etnias, sectas y cofradías de fe en Allah, con decenas de idiomas y un sinnúmero de formas de vida y de tradiciones, que no siempre tienen una organización coincidente en lo social, religioso, político y cultural[549].

No obstante lo antes dicho, el alcance de este trabajo también nos obliga ser reduccionistas, por lo que sólo daremos cuenta simplificada de algunos hechos significativos del resurgir de los pueblos musulmanes, fenómeno este que por su alcance y profundidad es uno de los hechos más importantes de los últimos cien años, debido especialmente a los acontecimientos políticos y sociales que han surgido en el seno de los pueblos y de la cultura islámica desde la segunda guerra mundial.

Del Islam y sus dos corrientes principales, *shiísmo y sunnismo*[550], se han derivado interpretaciones y que han regido o influido las ideologías y la vida de su gente, como las doctrinas nacionalistas del siglo XX basadas en la religión, las

[549] Cfr.: Kepel, Gilles, *La Yihad*, *Op. cit*., p. 56-80.

[550] El *sunnismo* sólo reconoce la tradición o *sunna* directa de Mahoma a través de la sucesión de Muavia (Mu'awiya), miembro del clan Omeya y gobernador de Siria, como cuarto califa después de Mahoma, tras su victoria sobre Alí ibn Abi Talib, primo y yerno de Mahoma, resuelta por negociadores y no militarmente en la batalla de Siffin en el año 657, que inicia la dinastía de los califas Omeyas de Siria; Alí huyó a Irak y no ofreció posterior resistencia a Muavia (Mu'awiya). Pero, esa victoria no es reconocida por los *shiíes*, identificación esta que viene de 'Shiat 'Alī' (partido de Alí). La '*Sura de las dos luces*' que únicamente es aceptada por los *shiitas*, -no aparece en la versión sunnita de El Corán, ni en la mayoría de las sectas del Islam- contiene aleyas que reconocen a Alí como sucesor del Profeta, así como las tradiciones religiosas constituidas durante las vidas de ambos y de las familias del Profeta y de Alí, también. En este sentido, es fundamental el asesinato y 'martirio' de Husain, el segundo hijo de Alí y Fátima la hija de Mahoma, en su derrota en la batalla de Karbala en el año 680, frente al hijo de Muavia que se erigió califa de los sunitas de Damasco. Los shiíes establecieron en Irak otra dinastía hasta el año 874 en que quedó suspendida con la muerte de un descendiente de Alí, Mohamed al Mahdi, por lo que todavía están en la espera de un nuevo califa de carácter mesiánico que les conduzca. Cfr. Vernet, Juan, *Op. cit.,* p. 33ss y Gilles Kepel: *La Yihad*, tr. Marga Latorre, Barcelona, Editorial Península, 2001 (2000) p. 49-50 y 69. Loli Soler, *Historia del Islam*, Musulmanes andaluces, consultado el 9 01 2010 y disponible en: htttp://www.musulmanesandaluces.org/publicaciones/Historia%20del%20Islam/Historia_del_Islam-1%20epoca%20preislamica-yahilia-Muhammad.htm

tradiciones y el idioma, que son los factores de cohesión e identificación de los pueblos.

La influencia islamista se desarrolla con la independencia de colonias y protectorados y la toma del poder de los mismos por regímenes soberanos de naturaleza seglar dirigidos por militares revolucionarios que devinieron autócratas, apoyados por un mahometismo oficialista y, asimismo, con la profundización con la revolución islámica iniciada hace unos treinta años, pero sobre todo debido a su apreciable población, número de países, riqueza petrolera y los problemas y las repercusiones políticas y económicas internos y externos en que está envuelta la vida musulmana. De igual modo, la importancia del Islam se ha potenciado con la independencia política en Estados que tienen una quinta parte de los habitantes de la tierra, la riqueza petrolera de algunas de esas naciones y con la penetración religiosa de otras culturas de la mano de la inmigración.

3.2.2.1. Del fundamentalismo islámico

La causa del cisma islámico que desencadenó la división de los musulmanes en *shiíes* y *sunníes* se origina en sucesión de Mahoma ibn Alí ibn Abi Talib como cuarto califa (vicario), la cual únicamente es reconocida por los *shiíes* y las sectas a que dieron origen, que la incluyen en El Corán en la '*Sura* de *las dos luces*', en tanto que los *sunníes*, no sólo omiten la existencia de la referida Sura, sino que únicamente reconocen la sucesión de los califas del clan Omeya de Siria, ignorando la elección de Alí[551]. Los shiítas representan el 20% de los islamistas del mundo, principalmente

[551] La '*Sura de las dos luces*', no está explícitamente expresada como tal en los enfoques *sunitas* de El Noble Corán, incluida la perspectiva *wahabita* que utilizamos como principal fuente documental de las revelaciones de Allah a Mahoma, aunque algunos de sus aspectos no relacionados con la sucesión de él están contenidos entre las aleyas de la *Sura de las vacas* de esa interpretación de las Revelaciones. El *sunnismo* sólo reconoce la tradición o *sunna* directa de los tiempos de Mahoma a través de la sucesión de Muavia (Mu'awiya), miembro del clan Omeya y gobernador de Siria, como cuarto califa después de Mahoma, tras su victoria sobre Alí ibn Abi Talib, primo y yerno de Mahoma, resuelta por negociadores y no militarmente en la batalla de Siffin en el año 657, que inicia la dinastía de los califas Omeyas de Siria. Alí huyo a Irak y no ofreció posterior resistencia a Muavia (Mu'awiya); Pero, esa victoria no es reconocida por los musulmanes d el partido de Alí (Shiat 'Alī).
La '*Sura de las dos luces*' que únicamente es aceptada por los *shiitas* y algunas sectas derivadas de este enfoque del Islam, contiene aleyas que reconocen a Alí como sucesor del Profeta, así como las tradiciones religiosas constituidas durante las vidas de ambos y también de la familia de Alí. En este sentido, es fundamental el asesinato y 'martirio' de Husain, el hijo mayor de Fátima la hija de Mahoma y de Alí ibn Abi Talib, luego de su derrota en la batalla de Karbala en el año 680, frente al hijo de Muavia que se erigió califa (de los sunitas) de Damasco. Los shiíes establecieron otra dinastía en Irak hasta el año 874 en que quedó suspendida con la muerte de un descendiente de Alí,

extendidos en Irán y parte de sus países vecinos, incluidas las antiguas republicas musulmanas de la Unión Soviética, mientras que los sunitas están en el resto del mundo islámico que en total suma 1300 millones de musulmanes.

El fundamentalismo islámico, sea bajo la forma de s*alafismo* o de *wahabismo* sunitas [552]; de *shiísmo* que es la segunda mayor secta; *sufismo* que es un modo de espiritualidad que específicamente a través del 'camino de Dios' busca la santidad o la proximidad a Allah, e; Islam reaccionario, *shiíta, sunita* o como quiera se le llame al islamismo radical de cualquier secta, tiene la pretensión de que la vida personal y de las comunidades sea regida por la fe pura dictada por El Corán y la *sunna*, de modo que la misma sea similar a la que tuvieron las primeras generaciones musulmanas, para lo cual cada uno de esos enfoques religiosos construye una 'tradición artificial' particular a partir de la vida de los piadosos iniciales del Islam.

Existe una división entre el fundamentalismo islámico y el Islam institucionalizado al servicio del Estado. Así, por ejemplo, el *wahabismo*[553] desde su nacimiento hace dos siglos y medio pretende reformar esta última desviación mediante una acción vigorosa que supere la paralización política e intelectual vivida por los mahometanos desde los siglos X y XI, pero que la realidad reveló continuó siendo un esfuerzo vano hasta el siglo pasado, salvo excepciones individuales. Esta

---

Mohamed al Mahdi, por lo que todavía están en la espera de un nuevo califa de carácter mesiánico que les conduzca. Cfr. Vernet, Juan, *Op. cit.,* p. 33ss, Soler, Loli, *Op. cit.* y Kepel, Gilles, *Op. cit.*, p. 49-50 y 69.

[552] El *salafismo* y el *wahabismo* son dos sectas sunnitas, que con frecuencia los políticos y medios de comunicación occidentales identifican y tratan de manera indistinta.

[553] El *wahabismo* es una concepción religiosa y no una congregación que tiene como fundamento principal la interpretación rigurosa de las revelaciones de Allah a Mahoma y la tradición o sunna narrada por los compañeros del Profeta y las primeras generaciones musulmanas, conforme fueron recogidas a mediados del siglo XVIII por Muhammad ibn Abd el-Wahab, reforzando la idea de Allah como fuente única y centro de lo sagrado, limpiando a Dios de encarnaciones en símbolos e imágenes que dicen sus seguidores fueron asociadas al Mismo por ignorancia o intención malsana, las cuales todavía se mantienen en algunas sectas como el shiísmo y el sufismo y otras menores que en general llevan el nombre de sus creadores, todas las cuales todavía mantienen apreciable influencia entre los islamistas, especialmente en zonas rurales y apartadas. Esas 'herejías', para los salafitas, desarrollaron formas de religiosidad supersticiosa, degenerada y un misticismo popular que a conveniencia siempre ha sido autorizado por los gobernantes, especialmente por los otomanos, que fue un imperio económico y militar que se valió de la religión musulmana. El wahabismo siempre ha apuntalado el poder de la dinastía saudita de Arabia, que con el petróleo institucionalizaron su influencia en el mundo a través de la Organización de la Conferencia Islámica, donaciones a universidades y la construcción de centros religiosos y mezquitas en el extranjero, que tuvieron el beneplácito de las potencias occidentales. Cfr. Michael Burleigh: *Sangre y Rabia*, tr. Miguel Martínez-Lage y Natalia Rodríguez-Matín, Madrid, Taurus 2008 ((2008), p. 451, 477.

interpretación del Islam fue adoptada en 1745, en vida de Muhammad ibn 'Abd al-Wahab, por el emir Muhamad Ibn Saud, combatiendo las 'herejías', por ejemplo, con del desentierro de los primeros imanes y de Fátima, la hija de Mahoma, objetos de veneración de los shiítas, pero a favor de su poder y el de la dinastía saudí, que en nombre del wahabismo desde 1924 no sólo ha sido la custodio de los lugares Santos de la Meca, Medina y Jerusalén, luego de la expulsión de monarcas y gobiernos proclives a los otomanos, sino muy influyente en lo económico y en lo político dentro y fuera del mundo musulmán, desde la instalación de la monarquía Saudita que luego tuvo la protección británica, -su doctrina jurídica es poco aceptada más allá de las fronteras de la península Arábiga-. De este modo, los reyes saudíes desde la Meca han promovido constantemente la reimplantación del califato a través de la propagación del salafismo y del wahabismo, donde la organización tribal sigue teniendo gran valor, apoyándose para ello en la riqueza petrolera que permitió, por ejemplo, en los años 1980, el financiamiento de la construcción de más de 1600 mezquitas en el todo mundo y el mantenimiento, desde esos días, de grupos y organizaciones que predican tal enfoque del Islam en naciones no musulmanas, pero especialmente en el Magreb, Afganistán, Pakistán y el sudeste asiático.

El shiísmo, por su parte, ha mantenido una posición ortodoxa de su interpretación de El Corán y de la sunna, que ha frenado la posibilidad de desarrollo político e intelectual de sus pueblos, en general plegándose por muchos siglos a los gobiernos de turno del califato de los Omeya que dio paso al Abbasí y este al gobierno de los otomanos que al final de la primera guerra mundial ya había desaparecido como Imperio, cuyos restos, salvo Turquía, luego del control británico e francés entre 1920 y 1945 dieron origen países como Irán, Siria, Líbano, Jordania, Afganistán y Pakistán, entre los principales. De igual modo, el *shiísmo* vivió bajo el Gran Imperio Persa, hasta que en los años 1980 conquistó el poder de lo que quedaba del mismo, Irán, donde profundizó su enfoque de fe como forma de vida personal y social. Los shiítas, salvo excepciones como el Califato Fatimí de Túnez y Egipto durantes los siglos X y XI, sólo participaban en la vida religiosa, hasta que se convirtieron en factor político con la llegada a la antigua Persia de los *safávidas o safaris*, donde constituyeron y expandieron el Gran Imperio Persa gobernado por

shas, entre 1500 y 1722. Reza Palevi y su padre fueron *shas* impostores puestos por el poder británico que nada tenían que ver con los antiguos gobernantes *safávidas*.

La situación descrita se repite con las demás sectas religiosas del Islam, en el sentido que los gobiernos fundamentalistas, salvo en los períodos de esplendor en que reúnan autonomía y poder político, económico y militar, como los tiene régimen ayatolá de Irán, terminan por requerir apoyo de potencias extranjeras para mantenerse en el poder. Este es el caso de Arabia Saudita y los emiratos árabes del Golfo Pérsico, en el que sus reyes y emires, a pesar de tener poder económico y financiero, necesitaron de alianzas militares con Estados Unidos e Inglaterra para mantenerse en el poder, lo que se mostró conveniente, por ejemplo, para detener la invasión de Kuwait por parte del régimen civilista irakí, aunque autárquico, de Sadam Hussein, que puso en peligro la estabilidad de muchos gobiernos de la región y la existencia misma de esos países. Por el contrario, cuando la jerarquía religiosa no detenta el poder político y sobre todo el económico, las autoridades musulmanas, como las de todas las religiones, se pliegan a los gobiernos de turno, sean laicos o de otros cultos, manteniendo un islamismo institucionalizado de carácter oficialista, razón por la cual terminan apoyando a gobiernos que en el mundo islámico casi siempre han sido autocráticos, excepto si el gobierno busca el control directo o la destrucción de la religión.

3.2.2.2. Del laicismo en el mundo musulmán

Paralelo al laicismo surgido en el mundo musulmán desde principios del siglo XX, que en lo político tiene como referente a Gamal Ataturk con la conversión en 1924 de Turquía en un Estado moderno y republicano, continuada más tarde, al finalizar la segunda guerra mundial, por un proceso de descolonización debido, por un lado, principalmente al surgimiento de movimientos que reivindicaban la soberanía nacional en esas tierras y, por el otro, al elevado costo para las potencias imperiales de mantener la presencia política y militar en los protectorados y, asimismo, debido a los fuertes gastos que implicaba la administración directa de las tierras de ultramar[554]; Las pretensiones de los actores económicos privados durante

[554] En el resumen de este aparte, *el resurgir del mundo musulmán*, utilizamos como fuentes principales: Sami Naïr: *Las heridas abiertas*, tr. María Cordón, Madrid, Santillana, 2002 (1998), p

los primeros años de la posguerra mundial eran limitados como consecuencia de su destrucción (Japón, Alemania e Italia) o por la carencia de estructuras adecuadas de producción y de financiamiento suficiente (Inglaterra y Francia) y, sobre todo, porque excepto Estados Unidos y Rusia a través de la Unión Soviética el poderío militar estaba diezmado para mantener o ampliar sus intereses coloniales.

La conversión al laicismo como rector de la forma de vida ocurrida en la mayoría de las naciones shiítas del Cáucaso, los Balcanes y Centro de Asia, Azerbaiyán, Kazajistán, Uzbekistán Georgia, Tayikistán, Chechenia y otras de la antiguas repúblicas de la esfera soviética, se distingue porque algunas de ellas materialmente fueron abandonadas a su suerte, por no ser del interés de las potencias ganadoras de la primera guerra mundial que sólo vieron en ellas estepas desértica con escasa y atrasada población nativa, -el petróleo y otras riquezas fueron descubiertos posteriormente-. Situación esta que fue aprovechada en los años 1920 por la naciente Unión Soviética (Lenin y Stalin) para continuar su conquista, luego de la derrota de los otomanos y de los restos de la monarquía persa, imperios estos aliados de Alemania en la gran guerra de 1914 que por mucho tiempo venían perdiendo territorios y dominios a manos de los zares de Rusia y del Imperio Británico (Pakistán, Afganistán, Egipto, Siria, etc.). El derrumbe soviético hoy día muestra a esas naciones organizadas como Estados racionales modernos, en los que la soberanía política y el desenvolvimiento de la vida social están bajo la influencia de Rusia y, en las que sus gobiernos son independientes de la fe islámica y, en general, autocráticos. En esa parte del mundo actualmente se presenta una resistencia radical antirrusa, principalmente salafista que practica una violencia espeluznante por los honores de los atentados que cometen, especialmente los chechenios que en un principio fueron dirigidos por Dzojar Dudyev[555].

Francia e Inglaterra se repartieron el resto del Imperio Otomano y de la Gran Persia, estableciendo límites geográficos que dividieron pueblos sin considerar su etnia, costumbres, secta religiosa y lenguaje vernáculo, los cuales organizaron como colonias, enclaves y protectorados hasta la segunda guerra mundial, cuando se

---

19-33 y 36-67, 67-80, 138-144, 218-231 Kepel, Gilles, *Op. cit.*, p. 27-55, y Burleigh, Michael, *Sangre y…*, *Op. cit*., p. 127-207 y 447-534

[555] Burleigh, Michael, *Op. cit.*, p. 515

convirtieron en Estados independientes. En tales dependencias surgieron controversias de todo tipo que todavía se mantienen tanto al interior de ellas como entre si, como consecuencia del desorden planificado de su conquista, las cuales ha continuado existiendo entre los nuevos Estados luego de su independencia de las citadas potencias europeas, que como los romanos dividían para gobernar.

La independencia política de los pueblos musulmanes a veces fue propiciada voluntariamente por las potencias imperiales, Francia, Italia, Inglaterra y Holanda en el sudeste asiático, que mantuvieron su hegemonía tecnológica, económica y comercial sobre las antiguas colonias cediendo el poder político a gobiernos y monarquías convenientes, como las dinastías Saud (Arabía), Palevi (Irán), Idris (Libia), Faisal (Egipto) y Abdallah (Jordania) y, en otros casos, debido a movimientos militares y guerras encabezados por líderes como Abdul Karim Qasim (Irak), Nasser (Egipto), Bourgiba (Túnez), Boumedien (Argelia), Gaddafi (Libia) y Sukarno (Indonesia del colonialismo neerlandés), que predicaron tolerancia religiosa y un democrático orden laico de la vida social que casi siempre terminó siendo ilusorio, pues de hecho los gobiernos de las antiguas colonias devinieron regímenes autoritarios, sostenidos por militares asociados a un islamismo oficialista, que en general siempre ha sido colaborador de los gobernantes de turno, con los otomanos, las potencias imperiales, Francia, Rusia e Inglaterra, y con los gobiernos posteriores a la independencia de las antiguas colonias.

Volviendo al origen del laicismo en el mundo islámico de la última centuria, Pakistán (*país de puros* bajo el liderazgo de Muhammed Ali Jinnah y apoyado en el movimiento independentista principal de esa nación, la Liga Musulmana de la cual fue máximo dirigente, se independiza de Gran Bretaña conjuntamente con la India en 1947, con la que formaba una unidad colonial, el Virreinato de la India, e inmediatamente ese mismo año se separa de aquella formando un Estado laico que desde 1953, con Mohammed Ali Bogra, casi siempre ha sido dirigido por militares y civiles autócratas, siempre apoyados por un islamismo sunita oficialista y militante.

En general los ejércitos de las nuevas naciones han representado un liderazgo interno incuestionable, que en muchos casos ha devenido arbitro laico del sistema de vida, aunque con frecuencia han respaldado sistemas seglares de gobierno

monárquicos o autocráticos, como por ejemplo, los que existen en Marruecos, Argelia, Egipto, Jordania, Siria e Indonesia; Igual cosa sucede en las repúblicas musulmanas que formaron parte de la desmantelada Unión Soviética. Son excepción, el ejército de Irán, guardián de la revolución islámica shiíta, y las fuerzas militares de las monarquías sunitas de la península arábiga y el Golfo Pérsico.

A lo largo del siglo XX, salvo en Arabia Saudita y algunos emiratos del Golfo Pérsico, sucedió una paradójica *reislamización radical* en respuesta tanto al islamismo oficial, dogmático y replegado en si mismo que ha apoyado a los nuevos regímenes monárquicos y militares, como contra de la instrumentalización de la religión de parte de las clases dirigentes que gobiernan a los pueblos musulmanes con valores de occidente, los cuales incluyen ideas y doctrinas políticas mezcladas de principios extraños para esos pueblos, como razón, Estado, libertad, democracia e igualdad. A partir de los años 1950, los nuevos países islámicos han sido gobernados bajo proyectos económico-políticos que con sus particulares visiones van desde el socialismo (el Sha de Irán y Nasser de Egipto) a sistemas comunitaristas, (la *jaigiriya* tribal de Gaddafi en Libia) pasando por el capitalismo liberal salvaje (Dubai) y regímenes monárquicos parlamentarios de limitadas libertades y derechos (Jordania y Marruecos), todos los cuales han resultado inviables para resolver las necesidades de sus naciones, a pesar de la riqueza petrolera de algunas de ellas.

3.2.2.3. Del origen de la actual revolución islámica

El movimiento de contrarreforma de *reislamización radical*, en lo doctrinario fue originalmente encabezado de manera principal por sunitas partidarios de Hassan al-Banna, fundador en 1928 de los Hermanos Musulmanes de Egipto y luego dirigida por su discípulo Sayyid Qotb, -guía espiritual de Osama bin Laden- y en Pakistán por Maulana Mawdudi, creador y organizador en 1941 del movimiento Jamaat-e-Islami Pakistán, -hoy muy debilitado-; Ambos movimientos promueven la *jihad* para eliminar todo orden social no mahometano e imponer un sistema gobernado por leyes islámicas. Más tarde, en 1979 el ayatolá shií Rujollah Khomeini tomó el poder de Irán, aprovechando la resistencia al *sha* Reza Palevi y a los demás regímenes autocráticos postcoloniales de una nueva clase media y profesional en crisis, desempleada y frustrada respecto de los valores de occidente, debido al fracaso

político, económico y social de proyectos comunitaristas y socializantes con valores de occidente, contrarios a lo predicado por la religión y por la tradición islámica. Todo ello reactivó en muchos países del mundo musulmán un *islamismo radical* que combate la apología de la cultura occidental basada en un individualismo de la 'esencia' absoluta de la persona, la cual idealmente se perfecciona no en la religión de un Dios, sino en su condición social (individual) y en el trabajo en el sentido de Hannah Arendt: la libertad

El radicalismo islámico contra los Estados impíos, que sus líderes comparan con la lucha de Mahoma contra sus enemigos de la Meca, se apoya en valores y tradiciones nacionales, especialmente en el fortalecimiento e implantación de la escritura de los idiomas nacionales como medio de reactivación de la cultura islámica y como elemento de identidad, junto a los sentimientos de 'pueblo' y de religión, todos los cuales participan en la formación de una 'comunidad *ideológica* islámica', que rechaza al Estado racional moderno y pretende sustituir a la tradicional 'comunidad de *creyentes*' por otra basada en 'Nuestra Constitución es el Corán', que tiene como programa político la imposición de la ley del Islam, la *sharia.* Es una *revolución cultural* que busca un Estado islámico como 'sistema completo y total' apoyado en dos pilares, 'la adoración' y la 'soberanía', que Maulana Mawdadi tradujo en valores de identificación y de diferencia (en mayúsculas) entre el Bien y el Mal, lo Justo y lo Injusto, en una palabra, entre el Islam y el no Islam, de allí lo paradójico de su fundamentalismo. Dicho sistema propone un único gobierno religioso en el mundo musulmán que, entre otros, niegue la razón, prohíba la práctica de otras religiones e impida a la mujer a tener derechos plenos.

3.2.2.4. De la ley islámica, la sharía

Antes de continuar con el tema del radicalismo musulmán, por la importancia que tiene para la comprensión de este fenómeno y sobre todo para entender la vida de los musulmanes, es conveniente hacer una breve descripción de la idea de ley islámica, la *sharia*[556], la cual en contrario a la forma simple de cómo la muestran la mayoría de los investigadores occidentales cuando describen la cotidianidad de la

[556] La descripción resumida de la idea de sharía se apoya en Noël J. Coulson: *A history of islamic law*, Edinburg, University Press 2006 (1964) p. 3-5, 9, 33-62, 103-105, 202,2011, 217-226 y 217-226.

vida humana bajo el Islam, contiene varias escuelas jurídicas que dan respuesta a las necesidades legales, sociales, culturales y políticas de la vida humana, que con sus particularidades determinan la forma y las relaciones que se dan los miembros de una comunidad concreta, tanto especialmente con Allah, como ente si, porque el Islam además de un religión es un orden de vida.

El problema de la jurisprudencia islámica, principalmente de los últimos siglos con el desarrollo urbano y el avance de la ciencia, deriva de la necesidad de leyes que regulen situaciones no previstas en El Corán y la *sunna*, de modo que se requiere conciliar la relación de la fe religiosa, que sobre todo norma la vida personal y de la familia con Dios, y las fuerzas profanas de la sociedad, expresadas ambas en un enfrentamiento de posiciones extremas y difíciles de concretar por separado en la comunidad musulmana actual, cuales son por una parte un sistema de normas divinas que gobiernan la vida espiritual y social bajo el Islam, cuyas leyes son inmutables, en el sentido que no pueden ser modificadas por autoridad terrenal alguna y, por la otra, el secularismo de jurisprudencia basada en la racionalidad de la experiencia acumulada.

La *sharia* es más amplia que el inventario de normas rigurosas del 'camino de Dios' en busca de una espiritualidad inmaculada, similar al que se autoimponen, por ejemplo, los beatos católicos o se imponía a los cristianos en el apogeo de la Inquisición, pues aunque la misma recoge principios y valores primordialmente religiosos, en su formulación interviene el poder terrenal; Así, la *sharia* es un factor determinante que resiste la asimilación de los principios de vida laica en la vida de los musulmanes, pero que a su pesar observa reformas, por ejemplo, en cuanto a la herencia, la poligamia, los derechos de la mujer, el sentido de familia y el poder, la organización y responsabilidades de las tribus, que progresivamente van determinando nuevas estructuras en la vida los pueblos musulmanes.

Seis son las principales fuentes del derecho musulmán, a saber: 1) el consenso de los eruditos musulmanes; 2) el esfuerzo de la reflexión personal sobre un asunto determinado; 3) la deducción analógica de una norma aplicable a una situación concreta no regulada, a partir otra circunstancia similar que si está normada; 4) la opinión personal; 5) el recurso de crear normas conforme la equidad en el interés y

conveniencia del momento, *itishan*, y; similar a la anterior, 6) la conveniencia de que las nuevas normas guarden tres condiciones: ser irrefutables, generales y de necesidad urgente e importante, *itislah*. Las mismas participan en todas las escuelas jurídicas vigentes y, en consecuencia, en los actuales sistemas jurídicos nacionales y tribales, aunque en muchos casos con marcadas diferencias respecto de cada una de ellas.

Y, cinco son las escuelas jurídicas más importantes del islamismo temprano, las cuales todavía determinan con su influencia legal la naturaleza de la práctica cotidiana de los pueblos musulmanes. Asimismo, de ellas cuatro pertenecen a la esfera sunnita, que son: primera, la *hanafi* que se apoya especialmente en la deducción analógica y la opinión personal de un especialista en derecho, generalmente un imán y, en menor grado, en el consenso que los doctores en la ley de cualquier lugar bajo la condición que las normas sean equitativas y convenientes en el momento, esto es el *itishan* que distingue a esta corriente jurídica. La escuela de derecho *hanafi* fue la adoptada por los otomanos y todavía es seguida por la mitad de los musulmanes del mundo, comprendiendo Turquía, Siria, Asia central, la mayor parte de Afganistán, Pakistán, la India musulmana y Túnez, país este donde comparte su influencia con el *malikismo*.

Segunda, la doctrina jurídica *maliki* promovida por Malik ibn Anas, contemporáneo del Profeta, bajo cuya influencia y dirección el citado especialista inició su escuela y quien asimismo recogió una de las versiones más respetas e influyentes de los dichos y hechos de la vida de Mahoma (*hadices*)[557]. La *maliki* es una doctrina que además de las revelaciones al Mahoma y las costumbres de Medina de la época del Profeta, tiene como fuentes jurídicas la opinión personal de los especialistas en derecho, preferentemente de Medina, la deducción analógica de las

[557] Existe gran cantidad de *hadices*, nos obstante los de mayor importancia han sido los (pocos) de Abu Hanifa, de allí que la escuela jurídica *hanifi* apele a la deducción analógica, los de al-Maliki en Medina recogidos en vida de Mahoma y *Los 40 Hadice del Imam al Nawawi* que fueron compilados dos siglos más tarde más tarde por al-Bujari y Muslim. Estos últimos fueron consultados el 28-10-2010. y están disponibles en:
http://www.arabespanol.org/islam/hadiz/40.htm#awal.
Los hadices y las escuelas jurídicas desarrolladas sobre ellos y El Corán, determinan la interpretación del Islam que siguen las diferentes sectas, por lo que en este estudio para simplificar fundamentalmente nos apoyamos en la palabra revelada en El Corán, en razón del contenido religioso de cada una ellas. Sin embargo, la metodología seguida tiene un sesgo derivado del enfoque sunnita-wahabita de las Revelaciones que utilizamos en el trabajo.

leyes y especialmente la conveniencia de que las normas cumplan la condición de ser generales, incuestionables y de necesidad urgente (*itislah*). El *malikismo* jurídico aún mantiene su poder en el Magreb excepto Egipto, en África subsahariana, Yemen y partes de Siria y Turquía.

Luego está el enfoque jurídico *shafíi* qua niega el *itishan* y el *itislah*, únicamente reconoce la opinión personal y el consenso de los especialistas en derecho, el cual promociona mediante la adopción de una metodología que lo facilita; esta escuela jurídica está ubicada en Egipto, el Este de África, Indonesia, las comunidades musulmanas del sudeste asiático y Filipinas.

Y por último, entre las sunitas, está la escuela *hanbali* que reduce sus fuentes jurídicas exclusivamente a El Corán y la tradición o *sunna* de aquellos que personalmente siguieron a Mahoma, de modo que por su limitación en cuanto a las fuentes del derecho, se afianza en los hechos y palabras del Profeta (*hadices)* recogidas por sus compañeros, los cuales sirven de base para dictar normas (*fatwas*) que regulen situaciones personales y sociales no previstas. En Arabia Saudita, donde el wahabismo reformado predomina, es el lugar en que esta doctrina jurídica de amplia influencia en el mundo musulmán, es más política y económica que religiosa.

La quinta doctrina es la llamada *yafarí* que principalmente recoge las opiniones de los doce más importantes herederos temporales y espirituales de Mahoma y de su nieto Alí, dando valor superior a la infalibilidad de los *imanes* (los que están al frente) por encima de las demás fuentes del derecho en cuanto a la formulación e implantación de leyes, Esta escuela se origina en el cisma del mundo musulmán entre shiítas y sunitas La doctrina *yafarí* está presente entre los shiíes, como por ejemplo el régimen ayatolá de Irán.

3.2.2.5. De la 'primavera árabe'

Junto con la toma del poder en Irán por parte del régimen ayatolá en el año 1979, otra victoria emblemática del radicalismo musulmán fue la expulsión del poderoso ejército comunista soviético de Afganistán que en ese país dio paso a un gobierno de guerreros (*mudjaidines*) estudiosos del Islam (*talibanes*). Este hecho tuvo un efecto comunicacional importantísimo en el mundo islámico, pues mostraba la posibilidad cierta de que con la ayuda unida de todos los musulmanes se puede

derrotar a una potencia de la civilización occidental cuya ideología es la más moderna de las modernas: el Estado comunista. La historia parece va a repetirse respecto de la actual presencia en ese país del poder militar de Estados Unidos. En aquella lucha, Osama bin Laden, con la asistencia logística y mediática norteamericana, salió convertido en un líder del importante radicalismo sunita, liderazgo que luego principalmente consolidó con éxitos administrativos como promotor de la construcción de nueva infraestructura física de Sudán, durante el gobierno de Hassan al- Turabi[558], y militares y comunicacionales de terrorismo internacional, que en respuesta llevaron a Estados Unidos y sus aliados a ocupar Afganistán, el territorio más propicio de todos para una guerra asimétrica de guerrillas de donde saldrán derrotados, no importa las circunstancias, pues acabar militarmente con la resistencia afgana desde la época de Alejandro de Macedonia, como también sucede con el terrorismo del presente, se ha evidenciado infructuoso, exceptuando la conquista musulmana de los siglos XV y XVI con el genocidio *hindu khur* que forzó la conversión al Islam de los hindúes pakistaníes del este, hoy musulmanes afganos.

La muerte de bin Laden, acontecida en circunstancias poco claras y manejada con torpeza de parte de los organismos de seguridad de Estados Unidos, en lo que a comunicación y legalidad se refiere, probablemente lo eleven a niveles de héroe mitológico del islamismo, si se observan las manifestaciones de todo el mundo musulmán, incluida Indonesia que representa una quinta parte de su feligresía, Filipinas y hasta la minoría hindú de esa religión, lo que sería una nueva victoria del radicalismo islámico en el sentido de tener un mártir religioso admirado por todas las sectas radicales, que inspira la *yihad* y la lucha terrorista.

La *revolución islámica* sobrepasa motivaciones puramente políticas y se nutre de jóvenes profesionales, clase media urbana y conservadora, desempleados en su mayoría y parias, -todos frustrados y desencantados con sistemas de gobiernos monárquicos o militares que no les dejan participar de la riqueza de los Estados laicos, inmensas en muchos de los países de religión mayoritariamente islámica. De

[558] Cfr.: Burleigh, Michael, *Op. cit*., p. 485.
El libro de *Sangre y rabia* está lleno de relatos anecdóticos y de hechos como el señalado, pero carece de un análisis articulado que explique la situación social y la vida política de los pueblos afectados por el terrorismo.

igual modo, estimula la actividad misionera acompañada de asistencia social, bien sea mediante un cuerpo de predicadores o evangelizadores o como una organización de tropas yihadista de Allah. La *revolución islámica* tiene una corriente *integrista* que es financiada y apoyada por las monarquías sunitas de la Península Arábiga y, otra también fundamentalista, pero de carácter *shií,* encabezada por el régimen ayatolá de Irán, las cuales se han venido expandiendo dentro y más allá de sus respectivas fronteras. Para ambas tendencias del Islam, el terrorismo contra los regímenes laicos, la civilización occidental y los gobiernos conservadores del mundo árabe, es una expresión de su vitalidad. No obstante, la *revolución islámica radical* no ha podido continuar aprovechando la falta de acción política que para su provecho hubo en el mundo musulmán, después la caída del Sha de Irán.

En los últimos tiempos, al desencanto religioso se une el político contra la clase gobernante, groseramente corrupta, que ha sido dirigida por dictadores-fundadores de la nacionalidad postcolonial y sus herederos políticos y de sangre. El mismo ha incitado la insurgencia de la actual joven generación, que ahora conoce y reclama formas de vida y valores importados de occidente, -democracia, libertad y también patrones de consumo y de información y comunicación- así como los nefastos resultados de las revoluciones islámicas y de los regímenes islamistas. Es de observar que el problema existente ente chiítas y sunníes no es un desencanto que genere un nuevo orden de vida alrededor de principios y valores del islamismo que fundamentalmente son los mismos, por lo que no se puede comparar con lo sucedido durante el Humanismo y la Ilustración en la que surgieron órdenes seculares de vida laica, completamente distintos al religioso cristiano, por estar basados en sistemas jurídicos construidos por el hombre mediante la racionalización, entendida esta como ampliación y perfeccionamiento acumulado de la racionalidad.

El promisorio levantamiento popular árabe, la llamada ‘primavera árabe’, es de naturaleza política y contra la corrupción. El mismo ha brotado con una energía de libertad y democracia que atraviesa el mundo musulmán, que por empatía, pero de motivaciones diferentes, parece haber incitado la protesta de parte de los desamparados de países como Portugal, Grecia y de los ‘indignados’ de España y los *ocuppy* de Wall Street y otras ciudades norteamericanas, quienes venían sintiendo el

desengaño ideológico del socialismo, el fin de la historia de la experiencia del liberalismo, la decepción de la globalización, el desencanto del capitalismo y, en general, el fracaso de todas las ideologías modernas y de las experiencias basadas en ellas, incluido el debilitamiento del Estado como ideología; Los 'movimientos indignados' que existen hoy en el mundo, probablemente terminen en nada, como el mayo francés de 1968 que no hizo nada ni dejó nada y, peor aún, no están organizados ni representados políticamente y carecen de intelectuales que les guíen y defiendan o de un buen orador como Daniel Cohn Bendit, sin embargo, pudieran ser un antecedente importante que se haga presente de modo significativo en nuevas crisis. Mientras que la 'primavera árabe' está clara en sus metas, organización y estrategias.

La actual insurgencia civil del mundo árabe, iniciada en Túnez en febrero de 2011, con la revolución de los Jazmines o *intifada* de Sidi Boucid, el joven profesional universitario desempleado que se inmoló quemándose en protesta porque le habían decomisado un carro de madera en el que vendía vegetales y frutas para poder vivir, dio al traste con el gobierno de ese país y, pocos días después, con el de Mubarak en Egipto y mantiene en riesgo y amenaza a otros regímenes dictatoriales de los países musulmanes, no sólo del mundo árabe. De igual modo, la insurgencia civil se enfrenta al oficialismo religioso y al radicalismo islámico que para tratar de conquistar el poder se valen de las decepciones vividas por los pueblos durante las experiencias seglares posteriores a la independencia de las naciones del mundo musulmán, como por ejemplo, entre otros, parece pretenden el partido Hermanos Musulmanes de Egipto y los movimientos *salafitas* del Norte de África, que apoyados por Arabia Saudita pretenden conquistar el poder para organizar sus naciones conforme la prédica de las revelaciones a Mahoma de El Corán, junto a la tradición o *sunna*, bajo el entendimiento de las tres primeras generaciones de musulmanes (*salaf*).

La sociedad civil organizada en partidos políticos y ong's, con el apoyo de sus respectivos ejércitos, en algunas naciones han neutralizado los intentos de radicalización islámica, primero, en Bosnia Herzegovina, Argelia y recientemente en Túnez, Egipto y Libia tras el derrocamiento de autarquías en es tres últimos países

africanos indicados. Los ejércitos del mundo musulmán son factores de elevada ascendencia social y poder político, por actores principales de la independencia de buena parte de los países árabes y musulmanes del sudeste asiático, cuya conducta, en general, determina la suerte final de esos pueblos. Este, -el ejército- ha sido un elemento persuasivo eficaz utilizado en los países musulmanes de regímenes absolutistas, como, Irán, Jordania, Marruecos y hasta la lejana y no islámica China, para evitar que se extienda a sus países cualquier brote de protesta reivindicativo de libertad. La insurgencia popular por derechos humanos y democracia que observa el mundo árabe ha tenido una respuesta militar desigual, como muestra la conducta relativamente serena de la transición de Túnez y Egipto en contraste con la conducta de los militares pretorianos en la Libia de al Gaddafi y Yemen de Abdallah Saleh y, los patriarcales de Siria.

En efecto, la insurgencia popular liquidó el régimen de Alí Abdallah Saleh, amigo de los Estados Unidos, quien desde Ryad presentó su dimisión, la cual luego de varias renuncias por fin parece va a hacerse efectiva a finales de febrero de 2012, luego de haberla comunicado unos meses ante los gobernantes de Arabia Saudita y del Golfo Pérsico, después de un atentado en palacio que le dejó gravemente herido y del que se recuperó. Mientras que en Siria la lucha por un cambio de gobierno tiene la respuesta violenta del presidente hijo de Josef Assad, Bashar, que pudiera superar lo hecho por su padre y por Muamar el-Gaddafi en materia de violación de los derechos humanos y crímenes de lesa humanidad, razón por la que la Liga de Países Árabes en noviembre de 2011 suspendió a Siria toda ayuda económica y la obligó a prometer trato humanitarios a sus adversarios políticos, lo cual no se cumple

La apertura hacia una vida seglar y democrática del actual mundo musulmán se muestra heterogénea y llena de amenazas, debido a las diferencias e importancias que tiene, por una parte, la organización política de los países en transición, que van desde naciones en las que no existen partidos políticos (Libia, Egipto, Túnez), y formas de organización social diversas, desde tribal (Libia) a pueblos de vida social seglar de Estados gobernados por civiles con partidos en formación o en reconstitución, por ejemplo, Egipto, Túnez Siria, Irak, Afganistán y Pakistán.. Por la otra, hay que considerar el peso desigual de los ejércitos regulares en sus sociedades, que discurren

de ser débiles o inexistentes (Irak, Afganistán y Libia) a una presencia omnipresente en el ejercicio del poder y en la ejecutoria de la transición, designados en algunos casos por los líderes depuestos (Mubarak de Egipto y, Alí Abdallah Saleh en Yemen), apoyados por las potencias occidentales que pretenden seguir a gobernantes convenientes, débiles o no (la dinastía Saud de Arabia y Bouteflika en Argelia).

En respuesta, desigual por lo demás, las organizaciones religiosas de Túnez y Egipto en las primeras de cambio están sacando provecho de los procesos electorales, como se observa de los resultados en los que han salido beneficiados grupos y partidos políticos islamistas, en campañas en la que hábilmente los mismos se han separado de cualquier imagen fundamentalista, como hicieron los Hermanos Musulmanes en Egipto que fueron los primeros favorecidos con mayoría simple en la elección del nuevo parlamento, proponiendo una convivencia laica similar a la de Turquía, sorpresivamente seguido de un grupo *salafita* radical que busca prohibir las demás religiones, la cristiana copta en particular, en detrimento de la representación de la población y grupos laicos que divididos sacaron el 40% de los votos a pesar de haber abanderaron la lucha que produjo la caída del régimen de Hosni Mubarak; ello todo, en medio de revueltas populares en El Cairo, Alejandría y otras ciudades, que exigen la salida del poder de los militares 'encargados' por Mubarak, quienes se vieron obligados, vista el numero de muertos, a nombrar un nuevo primer ministro transitorio dos días antes de las elecciones, claro está, también vinculado a Mubarak de quien fue primer ministro, aunque se haya declarado opuesto a este en los últimos años. El seguirle juicio al ex-presidente egipcio, es esperanzador, diferencia del 'ajusticiamiento' propinado a Gaddafi.

La respuesta occidental ha sido diversa en relación al proceder inhumano de los gobiernos de los países musulmanes, así el régimen libio de el-Gaddafi, que era un problema europeo, tuvo por respuesta la intervención militar de la ONU y de la OTAN en 'defensa' de ese pueblo, mientras se abstuvo de actuar y hasta de opinar en el caso de Yemen, así como respecto de la situación de Siria, en la que se apela a declaraciones solemnes, probablemente porque no tiene petróleo ni gas y su pueblo está distante como para emigrar masivamente a Europa y, quizás, también, porque para la geopolítica de occidente conviene más un régimen seglar que controle a esa

nación vecina de Israel, que evite la toma del gobierno de fundamentalismos religiosos o políticos más radicales, aunque el régimen de los al-Assad sea enemigo declarado de las potencias occidentales.

Además, con el objetivo de preservar sus intereses geopolíticos, los países capitalistas ricos se valen de transferencias presupuestarias directas y ayudas materiales de todo tipo, militares inclusive, en pago de sus alianzas estratégicas y de su amistad o, al menos de su neutralidad, como sucede por ejemplo con los gobiernos de Egipto, Jordania y Yemen y en algunas de las antiguas repúblicas soviéticas de mayoría islamita. Así, Marruecos, Jordania, Argelia y Pakistán asistidos por las potencias occidentales han iniciado aperturas de participación democrática que ha quitado presión a las insurgencias civiles y religiosas radicales en esas naciones.

La reconformación que sufre el mundo musulmán es principalmente causada por factores internos de tipo ideológico, social, económico y político, que desgraciadamente producen muerte y destrucción, cuando no guerras civiles o crímenes de lesa humanidad. Es una lucha generacional, un segundo momento del resurgir de los pueblos mahometanos en lucha contra el orden de vida en vigor –luego de los movimientos de independencia que terminaron en dictaduras y autocracias despóticas, en algunos casos hereditarias-, que busca libertad, democracia, justicia y trabajo; Sin embargo, también hay grupos que desean lograr la reislamización del sistema de vida social de esos pueblos o, en casos, mantener una vida islamita ortodoxa. El éxito electoral que han tenido los grupos y partidos políticos religiosos en Túnez y Egipto presagian un 'otoño musulmán' en la vida de los pueblos que se inclinen por un orden laico de fuerte influencia islámica en sus instituciones, pero rechazando las posiciones políticas radicales de los grupos que hasta ahora han manifestado inclinación por imponer un orden de vida conforme los fundamentos del Islam.

Infortunadamente, en la transformación de los pueblos islámicos el terror político a veces se expresa en una lucha entre diferentes facciones que no desborda las fronteras nacionales. Cosa que con menor intensidad y frecuencia ha ocurrido en países que no son potencias militares importantes como Irlanda del Norte, España, Italia y Alemania en actos terroristas ejecutados por los grupos IRA, ETA, brigadas

rojas y el ejército rojo[559]. Diferentes, las organizaciones y grupos transnacionalmente organizados, por disciplina ideológica o estrategia de lucha, que luchan contra la intervención de otras culturas en suelo musulmán desarrollan sus ataques terroristas sin consideración alguna de la naturaleza de los pueblos ni de sus límites nacionales.

De allí que el problema del terrorismo parece va a seguir no sólo como consecuencia de la fricción entre culturas, sino de las luchas en el seno de las mismas, pues las manifestaciones extremistas de las controversias ideológicas -las religiosas lo son- se están librando tanto dentro como entre los ámbitos supuestamente dominados por cada una de las culturas vigentes, las cuales desgraciadamente contienen fuerzas que se oponen a la riqueza que representa un mestizaje cultural tolerante y racional. Lo dicho también aplica a países como Estados Unidos con Timothy Mc Veigh y el klu- klux-klan y Noruega con Anders Behring, que realizaron ataques terroristas por motivos, étnicos y religiosos. En algunos casos la opinión pública occidental exculpa a sus terroristas, considerándolos casos aislados ejecutados por enfermos mentales, con lo que rechazan que el terrorismo religioso surge en su seno.

3.3. Del terrorismo y de los grupos terroristas

3.3.1. La dificultad de definir qué es terrorismo

En general, en términos coloquiales o científicos, las definiciones de los *actos de terror* o *terrorismo*[560], que con frecuencia expresa el viandante común, algunos especialistas y muchos dirigentes sociales 'autorizados', presentan deficiencias en su descripción y análisis, derivadas de la falta de consideración del contexto en que se establecen los mismos.[561].

La mayoría de las ideas de lo qué es *terrorismo* están centrados en la 'característica vital' casi siempre expresada como *guerra*, que con frecuencia es usada de apoyo para identificar y evaluar los hechos violentos y las políticas pertinentes para combatirlo, como una cuestión de vida o muerte para una forma de vida, una cultura, o civilización, por ejemplo, en las guerras declaradas a los infieles,

---

[559] Michael Burleigh detalla el terrorismo político practicado por blancos europeos y los actos de terror en algunos países pequeños Cfr.: Burleigh, Michael, *Op. cit.*, p. 255ss y 353

[560] Asumimos como indistintos, los términos *terrorismo* y *actos de terror*, a pesar que estos son los hechos del primero, que es una estrategia de lucha.

[561] Cfr.: John Horgan: *Psicología del Terrorismo*, tr. Joan Trujillo Parra, Barcelona, Gedisa, 2006 (2005) p. 40

a Al Qaeda de parte de los gobiernos de Estaos unidos y de otras naciones, y, viceversa de fanáticos musulmanes al imperio, no obstante, esta interpretación falla, entre muchos aspectos, en reconocer el componente psicológico de la violencia que genera la amenaza física a personas y cosas, cuando no causan bajas y lesiones a la gente o perjuicios materiales, aunque contemple un sentido político.

El término *terrorismo* es de reciente aparición tanto en el derecho nacional, como en el internacional, el mismo aparece en los tratados internacionales a partir del año 1995[562] y con posterioridad en la mayoría de las legislaciones nacionales. Los tratados y las leyes omiten dar cuenta específica del concepto de *terrorismo político* y de los elementos que lo califican, porque de manera reveladora lo engloban como un delito de carácter penal, evitando poner de relieve el aspecto político que les motiva y los distingue de manera precisa de los actos de terror propios del derecho común, ello probablemente porque se trata de evitar conflictos respecto de los convenios de extradición y, sobre todo, controversias relacionadas con el derecho de asilo que pudiera otorgar algún Estado a los terroristas, que como asilante es quien califica los delitos como políticos para otorgar refugio de modo justificado.

Otro aspecto no menos importante que ha limitado su definición de terrorismo es el hecho que a conveniencia política, más que por razones humanitarias, se le engloba en los *crímenes contra la humanidad*, cuya definición en tratados y leyes mantiene la idea original definida por las potencias vencedoras de la segunda guerra

---

[562] Cfr.; Corte Penal Internacional, *Estatuto de Roma*, 1999 (art. 8, 2, b, i, ii, iv ,v) que entró en vigencia en el año 2002; Consultado el 27-08-2010 y disponible en: *http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf*

OEA: Convención Interamericana (OEA) contra el Terrorismo de 2002, Consultado el 27-08-2010 y disponible en; http://oas.org/juridico/spanish/firmas/a-66.html.

ONU: Convenio Internacional de la ONU para la Represión de los Atentados Terroristas Cometidos con Bombas (New York 9-12-1997); Consultado el 27-08-2010 y disponible en www.oas.org/.../sp/.../sp_per_Con_inter_repr_aten_terro_come_bombas.pdf

ONU, Convenio Internacional de de la ONU para la Represión de la Financiación del Terrorismo de New York 9-12-1999 (art. 2, 1, b). Consultado el 27-08-2010 y disponible en: http://www.cinu.org.mx/multi/ter/documentos/Cfinancsp.pdf

ONU: Convenio Internacional de la ONU para la Represión de los actos de terrorismo nuclear de 2005. Consultado el 27-08-2010 y disponible en: *http://www.cairn.info/revue-internationale-de-droit-penal-2005-3-page-485.htm*

Unión Europea: Convenio Del Consejo De Europa Para La Prevención Del Terrorismo (Convenio N° 196 Del Consejo De Europa), Hecho En Varsovia El 16 De Mayo De 2005, Consultado el 27-08-2010 y disponible en: http://www.judicatura.com/Legislacion/3135.pdf

mundial[563], con lo que se evita declarar un estado de guerra que daría condición de beligerante a quienes cometen tales actos, que incluye conforme la legislación el reconocimiento de las partes por otras naciones y de los respectivos derechos de guerra previstos en la legislación nacional e internacional.

En general, el terrorismo es entendido como todo acto destinado a causar muerte y lesiones corporales graves a un civil o a cualquier otra persona que no participe directamente en las hostilidades de una situación declarada de conflicto armado y, a los bienes materiales y a la naturaleza si se usa la energía nuclear, cuando el propósito del acto, por su naturaleza o contexto, sea intimidar a una población u obligar a un gobierno, a una organización internacional a realizar un acto o abstenerse de hacerlo. En tal sentido se observa que las legislaciones nacionales o internacionales que regulan el *terrorismo* callan respecto de los daños psicológicos que los mismos causan a las personas y a las sociedades víctimas, a pesar que ese tipo de delito esencialmente se distingue de otras agresiones a los humanos, por los efectos mentales que produce. Esta deficiencia debería ser cubierta en una nueva legislación que incluya los perjuicios psicológicos como causa para castigar los crímenes cometidos contra la población civil en cualquier momento, aunque política y militarmente el terrorismo siga siendo considerado un *crimen de guerra*[564], en cuyo último caso requiere de un estado declarado de beligerancia de parte de al menos uno de los Estados involucrados.

---

[563] '(b) CRIMENES CONTRA LA HUMANIDAD: A saber, el asesinato, la exterminación, esclavización, deportación y otros actos inhumanos cometidos contra población civil antes de la guerra o durante la misma; la persecución por motivos políticos, raciales o religiosos en ejecución de aquellos crímenes que sean competencia del Tribunal o en relación con los mismos, constituyan o no una vulneración de la legislación interna de país donde se perpetraron': ONU: *Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg*, de 8 de agosto de 1945, art. 6, recopilado por la Cátedra de Estudios Internacionales/Nazioarteko Ikasketen Cátedra Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea UPV-EHU. Consultado el 26-08-2011, y disponible en: http://www.ehu.es/ceinik/tratados/7TRATADOSRELATIVOSACRIMENESDEGUERRA/CG73.pdf

[564] '(c) CRIMENES DE GUERRA: A saber, violaciones de las leyes o usos de la guerra. En dichas violaciones se incluye el asesinato, los malos tratos o la deportación para realizar trabajos forzados o para otros objetivos en relación con la población civil de un territorio ocupado o en dicho territorio, el asesinato o malos tratos a prisioneros de guerra o a personas en alta mar, el asesinato de rehenes, el robo de bienes públicos o privados, la destrucción sin sentido de ciudades o pueblos, o la devastación no justificada por la necesidad militar, sin quedar las mismas limitadas a estos crímenes':*Ibídem*

3.3.2. De los actos de terror

Al *terrorismo* se le dan tantos significados, que aparentemente lo único que tienen en común es su connotación de despreciable. No obstante, un primer acercamiento a su definición política lo enuncia como: '*un medio para lograr algún tipo de efecto en el contexto político*'[565]. De la profundización de esta idea tan general, surgen las diferentes concepciones, que a todo evento, desde un punto de vista psicológico, debe incluir el alcance que tienen los actos de terror en el ámbito político. Esto, lo político, y las ideologías en nombre de la que se ejecutan los actos de terror, como muestra, por ejemplo, un video televisado a principios de mayo de 2004 y 'colgado' en la página web de un grupo islámico asentado en Irak, Muntada al Ansat, es lo que los distinguen de los delitos ordinarios como el asesinato por causas personales, que van desde la violación y las motivaciones sexuales, hasta las venganzas masivas hechas desde un campanario o en una universidad, que desgraciadamente con frecuencia por televisión vemos acontecen en Estados Unidos, o la muerte del juez Falcone, ejecutado en Italia por la mafia para acabar con la personificación de su enemigo, la justicia, sembrando terror judicial.

El video en cuestión muestra a una persona desaparecida un mes antes, Nicholas Berg, sentado en una silla y vestido de anaranjado, el color de la ropa de los prisioneros detenidos por el ejército norteamericano en Guantánamo y en la cárcel de Abu Gabril de Bagdad, quien se identifica y dice: '*Mi padre se llama Michael y mi madre Suzanne. Tengo un hermano y una hermana, David y Sarah y vivo en Filadelfia*'. Luego, Berg, atado de pies y manos, aparece sentado en el suelo, delante de cinco hombres erguidos, encapuchados y vestidos de negro. El del centro, a la espalda del 'prisionero' amarrado, lee en árabe un comunicado en alta voz, más tarde se identifica como al-Zarqawi. Los ojos de los dos hombres que estaban al lado de al-Zarqawi en forma metódica y discreta sólo miraban al frente, a Berg, y a las armas que cada uno de ellos sostenía.

Inmóvil permanece Berg, sentado durante la lectura, que termina en seco cuando rompe un chillido desgarrado de la garganta del camarógrafo. Apresuradamente al-Zarqawi tira al suelo unos papeles y de su túnica saca un largo

[565] Horgan, John, *Op. cit.*, p. 24.

cuchillo. Se produce un forcejeo cuando dos de los enmascarados empujan al suelo a Berg y se arrodillan sobre su espalda y piernas. Berg chilla, sus alaridos se confunden con la letanía de un coro oculto que sube en volumen y frecuencia, *Allahu-Akhbar, Allahu-Akhbar, Allahu-Akhbar*, *Allahu-Akhbar*, (Alá es el más grande). Entonces Muzad al-Zarqawi, halándole por los cabellos, tira la cabeza de Berg hacia atrás y le rebana el cuello con toscos movimientos de serrucho hasta que el largo cuchillo llega al pescuezo. En una escena final, la cabeza en vilo de Berg es mostrada, cuando es colocada al lado de su cuerpo, tieso, tendido sobre una cama[566].

Nada que decir, ... nada que hacer, …..… el 'juicio' está suspendido..…..… qué pasa? …¿realmente pasa?, …..… ¡no puede ser! , …..… ¿es real? .. …… más que real… ¡es inimaginable! ….…¡es terrorismo! …. me di cuenta al rato de ver la escena del video, sintiendo que *también yo estaba allí*[567].

Recordar la escena real vuelve a suspender el juicio, que no es *epojé* voluntario del escepticismo griego, sino falta de conciencia de la realidad. El terror aún *permanece*. El *objetivo político* fue logrado, como asimismo fue alcanzado en el más perfecto de los actos de terrorismo: el ejecutado por otro *pequeño grupo*, -propio del terrorismo- en la destrucción de las Torres Gemelas de New York y del Pentágono el 11 de septiembre del año 2000, esta vez, transmitido en tiempo real en un *escenario* que llegó a un público más numeroso, a todo el mundo, en un *espectáculo* televisado que mostraba la destrucción *simbólica* del poder financiero y militar de los Estados Unidos, como también lo procuró la muerte del Nicholas Berg en el sentido de mostrar la incapacidad del gobierno norteamericano de salvaguardar a sus ciudadanos.

Conforme el enfoque reduccionista de Jean Baudrillard, el *acontecimiento* vivido el 11 de septiembre de 2001 con el desplome de las Torres Gemelas queda comprendido bajo el fenómeno del *terrorismo*, lo que implica considerarlo desde un incidente maligno del hombre en la búsqueda del bien trascendente, hasta verlo como

---

[566] La descripción de los hechos sigue el video y el recuento del mismo relatado en John Horgan, *Op., cit*. p. 14-16 y el video Abu Musab Al-Sarkawi - Prozess zweiter Gefangener (KEINE Gewaltszenen!!) Deutsch. Consultado 26-10-2011 y disponible en. http://www.youtube.com/watch?v=mgmCECYmK6g&feature=related

[567] La reacción al asesinato Nicholas Berg es una licencia personalizada que sigue la descripción de los actos de terror que a continuación se hace.

un acto simbólico, soberano e insuperable que logra su objetivo *político* mediante una *fascinación singular* en la muerte como arma imperativa, especialmente en la del suicida-ejecutante. Es la *singularidad,* la desaparición de todo vínculo con la realidad, la interrupción del juicio, lo que define el acto absoluto de terror[568]. En vista del éxito de los terroristas en el derrumbe de las Torres Gemelas, que superó las expectativas más optimistas, la destrucción de cualquier otra construcción existente o que se edifique difícilmente será equivalente al *significado simbólico* los ataques a las Torres Gemelas y al Pentágono. La frustrada destrucción material de símbolos de poder político como la Casa Blanca y el edificio del Congreso evidencia que el poder político también interesaba a los terroristas, no obstante, su falta de destrucción quedó minimizada ante el resonante éxito político, económico y militar de la operación, que tuvo un efecto expansivo dado por los medios de comunicación y por la reacción de los gobiernos del mundo.

En el caso de New York hay un poderoso mensaje político expresado en la hiperfunción de dos fenómenos, uno, el acontecimiento (real) y la imagen que lo describe y, el otro, la imagen que en si misma deviene acontecimiento, en tanto imagen. De esa forma se produjo una 'discontinuidad y ruptura' impensada del orden social mundial en el que la imagen generó violencia contra el acontecimiento real, produciendo un *exceso* de realidad vinculada al hecho simbólico total, lo que hace que la imagen y el acontecimiento sean *inimaginables*, imposibles de representar en la mente, porque 'es a la vez no real y más que real'[569]. Según este enfoque, no serían terrorismo los *sucesos* producidos por el neoliberalismo salvaje, en términos de hambre y necesidad para los pueblos, por no ser *acontecimientos* y, mucho menos, si se considera la imposibilidad de encontrar justicia moral o un bien trascendente en el mercado, como consecuencia de una rendición de cuentas que pueda suceder al final de la vida de las personas.

Este enfoque centra el terrorismo en una *hipótesis máxima* que prima la singularidad del *simbolismo soberano* del fenómeno, porque según Baudrillard, las otras interpretaciones, religiosas concretadas en martirios, de estrategia políticas, y

[568] Jean Baudrillard: *La violencia de lo mundial* en Baudrillard, Jean y Morin Edgard: *La violencia del mundo*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2006 (2003), p. 14ss.
[569] *Ibid.*, p. 6.

psicológicas expresadas en venganzas, tienden a eliminar *la singularidad*. Una hipótesis de base teológica considera que el terrorismo es un accidente, una peripecia, hacia el fin trascendente del bien y la felicidad. Las demás hipótesis son desestimadas por el autor, en particular la política, ya que se caería en contradicción preformativa si el acto de terror se ejecuta por fines políticos, considerando el antecedente postmoderno que 'el orden social y el Estado son ya inexistentes'[570]; Si el Estado existiera, dice el autor francés, daría al terrorismo un sentido político que no lo tiene, puesto que sus consecuencias serían casi nulas o utópicas, de allí que en un análisis circular se concluya que 'aparece entonces la prueba de que el Estado no existe'.

La hipótesis *máxima* o *soberana* del devenir presenta al terrorismo como un acto de violencia más allá de lo espectacular, por considerarlo un *antagonismo* espontáneo e intrínseco del proceso de globalización, que radical 'en el corazón del mismo' e 'irreductible en su singularidad.... no tiene sentido, ni objetivos y que no se mide por sus consecuencias reales o políticas' y, porque no tiene sentido es que produce *acontecimiento*. Su táctica es producir exceso de realidad y que el sistema de globalización se desmorone por dicho exceso, mientras que su estrategia implica que nunca vencerá a los poderes reales del sistema en términos de fuerza, que es caótico por ser postmoderno. Con los postmodernos, estamos frente a modelos de simulación[571] que representan un equilibrio inestable de la vida social, que es un caos

[570] *Ibid.*, p. 10ss.

[571] Los postmodernos, metodológicamente describen la realidad social, de modo diferente al basado en la explicación de las realidades de hechos experimentales expresados en *magnitudes-variables* de la termodinámica, que por abstracción percibimos como *representaciones* en imágenes, porque la filosofía postmoderna muestra la realidad social desde la microfísica, como teoría de simulación (basada en la cuántica) de una teoría de representación (apoyada en la termodinámica) que sólo nos muestra la incertidumbre de la ubicación de las manifestaciones sociales mínimas y banales de *los elementos* que componen la sociedad, (Erwin Schorôdinger establece la ecuación que rige el comportamiento del electrón y del átomo, o sea, la irradiación luminosa que emite el átomo en frecuencias precisas, que expresa una dualidad entre ondas y partículas) que cuales ondas, conforme el *principio de incertidumbre* de la física cuántica (microfísica) de Werner van Heisenberg, se expresan de manera conjunta o en grupos como sentido de acción, y que están 'esparcidas' en el sistema conforme una distribución de probabilidad -el aspecto corpuscular y el aspecto de ondas son representaciones complementarias de una misma realidad-(*). Esto último es posibilidades de interacción de *sentidos* mínimos e insubstanciales, como el sentido imperceptible del deseo sexual, de la necesidad, del gusto impreciso por la mercancía, de un sonido, de una imagen, de una sensación, '*de pequeñas pinceladas impresionistas que compone un perspectiva existencial*'(**), como forma de describir la sociedad actual, mediante *micro-relatos*, modelos de simulación que representa un equilibrio inestable de la vida social, que es un caos organizado que va del orden al desorden, y viceversa.

que va del orden al desorden y viceversa[572], organizado por fuerzas antagónicas, pero necesarias entre si, entre el poder de la globalización y el terrorismo, que 'deben responder bajo la pena de perder su rostro'.

De allí que metodológicamente Baudrillard apele a la *singularidad* para explicar el terrorismo como explosión del sistema mundial, en tanto *totalidad*, que es caótica desde el enfoque postmoderno. En efecto, la postmodernidad interpreta al mundo como una *simulación* de la *representación* de la realidad, la *simulación* de un mundo inexistente[573], por lo que el citado autor termina diciendo:

> 'Se trata por ende de terror contra terror. Ahora bien, el terror no es la violencia. No es la violencia real, determinada, histórica, aquella que tiene una causa y un fin, es un fenómeno extremo, es decir está mas allá de su finalidad, de alguna manera: es más violento que la violencia…. no implica, esto es evidente, ninguna alternativa ideológica o política. Es en este punto precisamente que construye acontecimiento y que es objeto de un júbilo particular: en el pasaje al acto simbólico, disfrute que no encontramos jamás en lo real o en el orden real de las cosas'[574].

En fin, la teoría de la simulación, en Jean Baudrillard, trata formas de desaparición de la vida social y cultural, por ejemplo, la banalidad, la insignificancia, la transparencia y la obscenidad, como ámbitos donde la sociedad del espectáculo deviene espectáculo de la desaparición, la escena culminante y final de la representación y el inicio ineludible y fascinante de estrategias banales. Es, como

---

Los micro-relatos reivindican lo fragmentario, lo múltiple, que hace que Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard y sus secuaces ofrezcan esa otra cara más novedosa del pensamiento, que 'no es la crítica de la razón, ni la crítica de la representación, sino *el paso de la representación a la simulación*' expresada esta como probabilidades de representación (**), porque la misma es imposible: la realidad no existe y sólo quedan discursos que no la representan, vale decir, argumentación vacía, parábola, ficción, simulacro de un mundo inexistente. La microfísica del poder de Michael Foucault, por ejemplo, metodológicamente, opera de esta manera.

Esta nota es parte del borrador de un ensayo mío, que versa sobre la Física como metodología de las ciencias sociales para describir la globalización. He obviado algunas de las fuentes de referencia, para simplificar la aclaratoria.

(*) Cfr.: Stepehn Hawking: *Historia del tiempo*, tr. Carl Sagan, Madrid, Alianza, 1990 (1988), p. 88-99 y Sven Ortoli y Jean Paul. Pharabod: *El cántico de la cuántica*, tr. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2001 (1984), p. 39-52.

(**) La conclusiones entre comillas, son de Rosa María Rodríguez Magda., quien analiza la opinión de Jean Baudrillard en *Oublier a Foucault*. Cfr: Rosa María Rodríguez Magda: *La sonrisa de Saturno. El poder como simulacro*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 94.

[572] Morin, Edgard. *Complexité…*, Op. cit., p. 2-3, 6ss.

[573] Cfr.: Rodríguez Magda, Rosa María, *Op. cit*., p. 92-94.

[574] Baudrillard, Jean, op. cit. p 13-14

sintetizan el título de un ensayo de uno de sus críticos[575]: '*Banalidad y teoría de la simulación: la paradoja de hablar del 'nada que decir'*, cuando están ocurriendo los actos políticos de terror.

3.3.3. El teatro de los actos de terror

Las Técnicas de Información y Comunicación, así como los medios de comunicación que utiliza la globalización, con sus programaciones de violencia y con la difusión en tiempo real de los actos de terrorismo, materialmente han hecho de sus autores unos "encantadores mágicos" que entretienen con la fascinación de la violencia, especialmente cuando es absoluta, de muerte, y sobre todo, acto terrorista *suicida,* por quedar impune. En tal sentido, exagerando un tanto, el terrorismo ha devenido una forma de cultura del entretenimiento, una 'sociedad del espectáculo' en el que el fetiche de la mercancía es el acto de terror político[576], cuyo *disfrute* es más que real, lo que desgraciadamente no sólo se repite con el salvajismo político. Ejemplos recientes de todo eso los tenemos en: el secuestro de turistas en Mali por Al Qaeda, el video del líder rebelde checheno Doku Umarov mostrando un atentado dirigido por él en Moscú, lo sucedido a nueve turistas chinos muertos en una operación de rescate en Filipinas que fue transmitido en directo, y el asesinato en México de tres jóvenes norteamericanos[577].

---

[575] Cfr.: Fabián Gimenez Gatto: *Banalidad y teoría de la simulación: la paradoja de hablar del "nada que decir"*. Revista Metáfora Visual, México, Año 3, Número 4, Noviembre – Diciembre, 2002. Consultado el 24-07-2009 y disponible en: http://www.henciclopedia.org.uy/autores/FGimenez/Simulacion.htm

[576] 'El principio del fetichismo de la mercancía, la dominación de la sociedad por "cosas suprasensibles aunque sensibles", se cumple de modo absoluto en el espectáculo, donde reemplaza al mundo sensible una serie de imágenes que existen por encima de él, y que al mismo tiempo de hecho reconoce como sensible por excelencia': Deborg, Guy, *Op. cit*., p. 79ss.

[577] -Cembero Ignacio: *Rehenes de al Qaeda*, El País.com, 02-01-2010. Consultado el 2-09-2011 en: http://www.elpais.com/articulo/domingo/Cautivos/Qaeda/elppor/20100110elpdmg_1/Tes

- Youtube, 08/02/2011: *El líder de la guerrilla chechena reivindica la autoría del atentado en el aeropuerto de Moscú,* Consultado el 23-09-2011 y disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=-iZApDs9mZI

-Agencias, *Nueve muertos en el polémico rescate de un autobús secuestrado en Manila*, El País.com, 23-08-201. Consultado el 23-09-2011 y disponible en http://www.elpais.com/articulo/internacional/muertos/polemico/rescate/autobus/secuestrado/Manila/elpepuint/20100823elpepuint_2/Tes

- Jacobo G García, *Matan a tres jóvenes norteamericanos mientras comían tacos*, El mundo.es, México, 01-02-11 Consultado el 23-08-2011 y disponible en: wttp://www.elmundo.es/america/2011/02/09/mexico/1297213121.htm

El teatro de los actos de terror, en general, es escogido con cuidado, de modo que la impresión de impotencia y de miedo llegue a la mayor audiencia que se desea afectar, sin que el adversario, ignorante del montaje del drama en curso, pueda hacer algo al respecto. La sorpresa y la eficiencia de los bajos costos en logística y armas con respecto de los resultados obtenidos, en términos psicológicos, políticos y de comunicación, compensan y a veces superan con creces la superioridad de recursos de los enemigos del terrorismo[578].

Los actos de terror son '*acontecimientos dramáticos*' que pretenden impresionar la psiquis del espectador, mediante un *significado simbólico*, una sensación que hipnotiza, aturde, pasma y confunde. Dichos significados pueden analizarse como se hace con cualquier rito, símbolo o drama sagrado. La forma cómo se describe del terrorismo y los adjetivos que al respecto se utilizan, como por ejemplo, *simbólico, dramático* y *audiencia*, lo describe como actos de *violencia espectacular,* en el sentido de rituales religiosos o teatro de calle (*performance*) de escenificaciones de dramas que pretenden impactar la más diversa y amplia audiencia, que lo interioriza de manera individual, de allí las múltiples y diferentes significaciones simbólicas que tienen los actos de terror. El público presente o a distancia *está allí*, participando del acontecimiento a la vez como ''extra' del montaje teatral y espectador[579].

El término *performance*, además de describir la escenificación –en nuestro caso, del drama del terrorismo- refiere a la noción de *preformativo* en el sentido que le da John Austin a los actos del habla *perlocutivos* que tratan de lo que *intentamos* hacer con el otro, a través del lenguaje, conforme la intención del hablante de '*por*que' dice algo como *estrategia,* donde el otro queda como medio respecto de sus fines; en este sentido el terrorismo se trata de un acto del habla *perlocutorio*, de estrategia oculta[580].

Los actos terroristas son simples formas de comunicación que tratan de cambiar las cosas, son actos de habla perlocutivos que, como tales, pretenden de manera

---

[578] Horgan, John, *Op. cit*., p. 38.

[579] Mark Jüergensmeyer: *Terrorismo Religioso*, tr. Mónica Rubio Fernández, Madrid, Siglo XXI, 2001 (2000), p.140-147.

[580] Max Jüergensmeyer describe el terrorismo como un acto preformativo, en tanto acción 'realizativa' o 'realizadora' *(performatory*) que le da John Austin: '… realizamos *actos perlocutorios*; los que producimos o logramos *por*que decimos algo; tales como convencer, persuadir, disuadir, e incluso, digamos sorprender o confundir'. Austin, John L. 1998. *Como hacer cosas con palabras*. Conferencia IX Barcelona. Paidós, p. 153ss y nota 8 del traductor, p. 47.

instantánea transmitir perturbaciones en la psiquis de las personas a quienes se les dirigen, con lo que, en consecuencia, pueden lograr que los afectados modifiquen su estado mental y su conducta por largo tiempo. En este sentido, el terrorismo es un medio inmediato de comunicación violenta, fundamentalmente arbitrario encaminado a lograr un objetivo político posterior[581].

3.3.4. Rasgos del terrorismo

Para el terrorismo, los *medios políticos*, es decir, el reto, la demagogia, la destrucción y la muerte son los medios macabros que devienen sus *fines simbólicos*[582], en una lógica interna de largo plazo que busca alcanzar el mayor impacto físico y emocional al mayor número de gente, como el frustrado de Aun Shyrinkio en Tokio que pudo haber envenenado a más de 20.000 personas y el más completo de los atentados, hasta hoy: las Torres Gemelas. No todos los actos de terror surten beneficios políticos, pues en casos, ni siquiera logran el valor estratégico que los gobiernos identifiquen al grupo ejecutor como enemigo; las autoridades con frecuencia son quienes primero identifican a las organizaciones terroristas como tales, porque sea verdad o por conveniencia, de modo que ellas finalmente son las que infunden terror en la población, que a veces es desestimado por la misma, como consecuencia de basarse en infundíos interesados; esto último sucedió en el año 2008 con unos ataques a las embajadas de España y de Colombia, en Caracas, que el gobierno venezolano tildó de terrorismo, porque en esa época su 'enemigo' todavía no era la contrarrevolución, ni el imperio norteamericano.

El terrorismo, estrictamente hablando, carece de finalidades estratégicas de tipo político que realmente puedan concretarse por si mismas, aunque paradójicamente puedan estimular beneficios sociales con sus actos, como cuando de manera equivocada se le pudiera atribuir al aumento seguridad de los aeropuertos en la lucha contra el narcotráfico y el tráfico de especies animales y vegetales protegidas. Eso no es una finalidad del terrorismo, sólo es consecuencia de una respuesta al mismo.

En el terrorismo los fines estratégicos concretos desaparecen, sólo quedan los medios que devienen *fines simbólicos*; Esto, a pesar que sus doctrinas puedan tener

---

[581] Horgan, John, *Op. cit*., p. 25ss.
[582] Jüergensmeyer, Mark, O*p., cit.* p. 137ss.

objetivos ideológicos, que aunque siendo religiosos también son políticos, pues el terrorismo es incapaz de derrotar al Estado o a cualquier orden de vida, sobretodo, por necesitar de la existencia del mismo como medio para vivir de manera justificada, parasitando de él. En este sentido, la victoria del terrorismo es su suicidio.

El carácter simbólico y explicito del *terrorismo religioso*, frecuentemente es visto como una idea de lucha a nivel social entre la verdad devota de bien y de mal, que trasciende la realidad mundana, una *guerra cósmica*, generada más bien por el rechazo a la modernidad ilustrada, el odio a las formas de vida laica y por el miedo de los individuos a las incertidumbres de identificarse derivada del proceso de globalización[583]. El estado de guerra divina, representado por imágenes de hechos vengativos y justicieros de épicas antiguas, es uno de los principales argumentos que subyacen en los actos de violencia política espectacular. Esa guerra, que es *cósmica* porque las imágenes son hiper-reales, ya que trascienden la experiencia humana, públicamente se manifiesta desde las acciones desesperadas contra clínicas y médicos desplegadas, por caso, por los militante antiaborto de Michael Bray en Estados Unidos, quien además quería reparar la falta de respuesta de los cristianos ante los crímenes nazis, hasta la violencia en nombre de la nación *sijs* de los seguidores de Baratiya Ramata en la India, o la *yihad* de grupos como Hamás que buscan la redención política de los palestinos. En lo personal, la referida guerra en una lucha entre la fe y la falta de ella.

Asimismo, es característico del terrorismo tener dos clases de fines, ambos simbólicos, uno de violencia y terror *inmediato* concretado generalmente en blancos civiles, en la muerte de personas o en la destrucción de inmuebles, aviones o cosas en un mercado o una plaza cualquiera, que a veces se personaliza en políticos o personalidades importantes, como el asesinato del presidente de Egipto Anwar el Sadat por parte de militares integristas pertenecientes al partido islamista los Hermanos Musulmanes y, el otro, *global* identificado en gobiernos, autoridades y hasta en las sociedades que se pretenden destruir o desestabilizar política y emocionalmente, como le ocurrió al gobierno y a la población estadounidense y mundial con el derrumbe de las Torres Gemelas el 11 de Septiembre de 2001, que

[583] *Ibíd*., p. 169ss.

además de las bajas y pérdidas materiales causadas, fueron atemorizados y humillados[584].

El referido hecho, que fue el primero ejecutado por un grupo terrorista extranjero en suelo de Estados Unidos, aumentó el pasmo, la sorpresa y el sufrimiento real y psicológico directo de la población norteamericana porque en tiempo real sintió que en *su* teatro se ejecutó una obra dramática cuyos protagonistas pasivos, -victimas mortales y heridos- y los 'extras' –gente afectada psicológicamente- fueron puestos por ellos, y el auditorio, que fue mundial, esta vez fue convocado a participar como espectador activo, 'en vivo', que 'estaban allí' a través de sus medios de comunicación, con una puesta en escena de aviones y de edificaciones simbólicas de poderío económico y militar suplido por ellos.

Y, lo que es peor, los actores, no deseados de la obra, los terroristas, fueron adiestrados en escuelas norteamericanas expertas en pilotaje de aviones. En este caso las víctimas estaban y todavía siguen en contacto directo con los victimarios, los terroristas musulmanes y el mismo adversario se enfrentan en el mundo entero, sea en Afganistán o en las calles de Bagdad, en una lucha de intereses económicos y geopolíticos y, también, de defensa de formas culturales de vida, por lo que contrariamente a lo generalmente aceptado, el terrorismo no sólo es cuestión de geografía, tiene algo más, es el drama profundamente percibido y sentido que afecta por el resto de sus vidas a todos aquello que participan en él, aun como espectadores, vale decir, nos afecta a todos. Las personas que apoyan tales actos y los que no se sienten conmovidos por los mismos probablemente son menos afectadas, porque el acto singular de terror no les produce miedo, sino más bien sentimientos de justicia cumplida o, satisfacción de venganza.

En cuanto a las tecnologías de información y comunicación, en general se dice que el terrorismo utiliza los avances científicos de punta puestos en práctica, sin aclarar que dichos grupos no las dominan ni controlan, sino que se valen de aquellas que están disponibles para el consumo masivo, como por ejemplo, los GPS, las transferencias bancarias, la red de Internet. La tecnología en materia militar, es

[584] *Ibid.* p. 26ss.

relativamente sencilla y de fácil acceso, como por ejemplo, el adiestramiento en pilotear aviones a reacción o la compra de armas comunes.

El terrorismo, además de su diferencia con los actos delictivos ordinarios, se caracteriza porque las victimas, en general, son civiles que no interviene activamente en política, ni tienen responsabilidades en ella, lo que evidencia el menosprecio de los terroristas por las convenciones que regularizan las guerras. A esto se agrega que es difícil distinguir los actos de terror de muchos gobiernos y Estados que con frecuencia actúan con atrocidad contra los derechos humanos, similar a la desplegada por los terroristas[585], como por ejemplo, los bombardeos a la población de Bagdad por parte de la aviación militar norteamericana durante la guerra del Golfo, a pesar que esa ciudad está 400 kms. al norte de la 'zona de guerra' declarada por los propios Estados Unidos.

Otros rasgos del terrorismo, como herramienta táctica de la política, se pueden resumir en que[586]: produce inquietud y sensación de peligro en la población; es la forma de darse a conocer y de llamar la atención a los programas de las facciones terrorista; la idea de que una larga lucha hará que se acepten sus demandas, lo que significa que los grupos violentos deben, no sólo generar un clima de desequilibrios y riesgos sino, más importante aún, mantenerlo; le otorga poder, pues *un* solo acto terrorista exitoso es suficiente para crear inquietud y emociones duraderas de angustia y de peligro inminente, que resultan en una sensación magnificada de la capacidad de fuerza y del peligro potencial que pueden generar los terroristas, con lo que se produce otro rasgo imputable al terrorismo, que con frecuencia se identifica como *guerra psicológica*, en tanto estado de terror, porque en términos psicológicos no es terror propiamente dicho, sino inquietud la impresión que buscan sus ejecutores en su audiencia real o potencial, cuya repercusión interna y social es útil a sus propósitos[587].

3.3.5. De los grupos terroristas

Es oportuno aquí comenzar por decir que existen gobiernos que de modo enmascarado y secreto fomentan y practican un terrorismo de Estado en defensa de los fundamentos de la ideología religiosa o laica que les inspira y pretenden propagar

[585] Horgan, John. *Op. Cit.,* p. 40ss.
[586] *Ibid*., p. 25-32, 54 65 114, 118.
[587] *Ibid*., p 26-29.

e imponer y, asimismo, de los intereses que buscan y defienden. Para ello se valen tanto de 'contratistas' y 'paramilitares' promovidos, adiestrados y financiados por ellos, como de asociaciones estratégicas con bandas delincuenciales y grupos armados disidentes que apelan a los actos de terror como forma de hacer política. Representativo de esto es el escándalo Irán-Contras del año 1986, dirigido por el coronel norteamericano Oliver North, en el que de manera ilícita se triangulaban armas vendidas por USA a Irán –entonces enfrascado en la guerra con Irak- para financiar a la Contra, enemigos del gobierno sandinista de Nicaragua, con la participación de la delincuencia común que intervenía con droga que se transportaba en aviones del ejército de Estados Unidos y se vendía en este país. Igual a como actúan los gobiernos en materia de terrorismo, hay grupos económicos nacionales y transnacionales que lo hacen no sólo a través de los aparatos de algunos Estados, sino directamente en asociación estratégica con grupos con objetivos políticos o de delincuencia común. No obstante esto, es de observar que los grupos fundamentalistas autónomos son los comúnmente señalados como casi los únicos responsables de los actos de terror político; El terrorismo de las transnacionales, casi siempre por motivaciones económicas, y el de Estado parece ser más exitoso en cuanto a la discreción y evasión de sus culpas, lo que no ha permitido conocer bien su estructura y funcionamiento, razón por la cual en lo delante de manera preferente nos dedicaremos a describir el terrorismo promovido por grupos con fundamento en ideologías políticas y religiosas.

Contrariamente a la idea difundida por los enemigos de Al-Qaeda de que la misma es una organización mundial jerarquizada bajo una dirección superior en Osama Bin Laden, cada grupo terrorista, incluido Al-Qaeda, tiene su propia doctrina, medios y objetivos y opera de manera autónoma, como lo hacen las ONG's[588] y las mafias del narcotráfico, estableciendo asociaciones estratégicas de alcance trasnacional a la hora que juzguen necesario combatir un enemigo común o de realizar intercambios de todo tipo. Tales asociaciones se hacen tanto en materia de financiamiento y tareas de adoctrinamiento como de acción, logística, suministro e instrucción militar, lo que explica, por ejemplo, la alianza de ETA con las FARC para

[588] Cfr.: Beck, Ulrich *Poder y …*, *Op., cit.* p. 17-17 y Beck, Ulrich, *¿Qué es …, Op., cit.* p 69.

adiestrar miembros de la narco-guerrilla colombiana que investiga la Audiencia Nacional de España[589].

Los grupos terroristas excepcionalmente realizan asociaciones estratégicas de acción, pues casi siempre operan de manera autónoma conforme sus propias estrategias, recursos materiales y objetivos, lo que explica la dificultad de lograr su definitiva derrota por medios militares, pues la eliminación de uno de los grupos o de sus líderes, solo implica la desaparición de una célula y la sustitución de un líder por otro, como ocurrió en junio 2006 con la muerte de Muzad al Zarqawi, el asesino de Nicholas Berg, y recientemente con la de Osama bin Laden, que fue reemplazado en la cúpula de Al Qaeda por el médico egipcio Ayman al Zawhiri.

La desaparición física de Osama bin Laden pudiera sólo resultar un éxito psicológico similar al que logran los terroristas con sus actos de violencia política, vale decir, una victoria simbólica en la guerra al terrorismo, pero que en el largo plazo quizá sea un triunfo pírrico a costa de haber construido un mártir inspirador de más terrorismo. Probablemente el presidente Barak Obama, aproveche la victoria comunicacional sobre el terrorismo personificadas en la muerte de bin Laden para galvanizar su campaña por la reelección del año 2012, acelerando cumplir su promesa de retirar a Estados Unidos de Irán y Afganistán o al menos de renovar esas expectativas, ahora dándole tintes de triunfo a su salida[590], en contrario al fracaso de las incursiones militares norteamericanas al Líbano (1983) y Somalia (1995) que terminaron en retiradas vergonzantes, aunque calladas. La muerte de Anuar el Awlaki de Yemen, considerado el dirigente terrorista de mayor sabiduría ideológica del islamismo, la cual fue producida por el ataque de un avión no tripulado[591], probablemente refuerce las conclusiones anteriores

---

[589] *El Universal*, Periódico, España pedirá a Venezuela extraditar dos etarras Caracas. 22 de febrero de 2011 2010. Consultado el 24-02-2011 y disponible en: http://www.eluniversal.com/2011/02/22/espana-pedira-a-venezuela-extraditar-a-dos-etarras.shtml

[590] Adam Entous and Julian E. Barnes: *Obama set Afghan rollback*, The Wall Street Journal on line, june 23, 2011. Consultado el 26-06-2011 y disponible en: http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304657804576401702997812480.html

[591] Mark Mazzetti, Erick Schmitt, Robert F. Worth: *Two yeas manhunt led to killing of Awlaki in Yemen*, The Nuw York times, Published: September 30, 2011, Consultado el 6-10-1011 y disponible en:www.nytimes.com/2011/10/01/world/middleeast/anwar-al-awlaki-is-killed-in-yemen.html?pagewanted=all

Al Qaeda mantendrá su lucha, aunque haya perdido la capacidad de captación y canalización e experticia y recursos logísticos para fomentar y sostener la lucha del islamismo radical. Para ello, posiblemente primero con atentados al gobierno de Pakistán, por colaborar con Estados Unidos en la muerte de Osama bin Laden. Sólo el tiempo dirá la verdadera capacidad operativa que tiene Al-Qaeda, que ya antes de la muerte de su líder emblemático parecía disminuida en importancia ideológica y militar, respecto de otros grupos del mundo musulmán que apelan al terrorismo, como, por ejemplo, los grupos salafitas árabes, los *mudjadeiyin* de Afganistán, los Hermanos Musulmanes de Egipto, Hamás y Hezbolá en Palestina y el mismo régimen ayatolá de Irán.

No obstante, la importancia mediática de Al Qaeda supera con holgura la capacidad real y organizativa que le otorgan sus enemigos, las potencias occidentales con Estados Unidos a la cabeza, quienes después del 11 de septiembre de 2001 de modo conveniente para sus intereses han generado una matriz de opinión que presenta a dicho grupo como una superorganización del 'poder del mal' con ramificaciones en todo el mundo, lo que además de intereses económicos y geopolíticos 'justificó' la *guerra al terrorismo* centralizada en el objetivo de acabar con el citado grupo, como si fuera el único o fuera una organización disciplinadamente integrada que funciona bajo un mando centralizado, y no un conglomerado de células autónomas repartidas por el mundo, con todo tipo de objetivos, estrategias e interpretaciones del islamismo.

Con la amenaza del terrorismo, los exacerbados gobiernos de los países víctimas o potenciales de serlo, a veces bajo engaño, lograron la promulgación de leyes que restringen las libertades ciudadanas, permiten el secuestro y legalizan la tortura como en Abu Ghrabil y dan licencia al espionaje y al control de las comunicaciones de sus propios ciudadanos. De igual modo, obtuvieron recursos de sus contribuyentes y de los organismos internacionales para intervenir 'naciones sospechosas', cuyos resultados reales están por verse. Por lo pronto las incursiones militares bajo la bandera de la ONU y de la OTAN tienen el rechazo de la mayoría de la gente, tanto de los pueblos victimas-ocupados, como de los que pagan las mismas en dinero y vidas. La Universidad de Brown en un informe del costo de las guerras en

Irak y Afganistán para los Estados Unidos, que incluye las actividades de seguridad en Pakistán, señala que hasta el presente ha habido unas 225.000 muertes directamente ligadas con esas guerras, entre civiles, militares, contratistas, policías y periodistas, con un importe para Estados Unidos hasta 2011 de unos 3.700 millones de dólares, que pudiera llegar a los 4.400 millones[592].

La forma de los grupos terroristas para lograr sus fines, entre otros, depende de la acogida que tengan sus ideologías y de la experiencia, experticia y disponibilidad de medios materiales, especialmente para la logística y el mantenimiento operativo de la organización, pues las armas de los terroristas son baratas y se consiguen con relativa facilidad, apenas una pistola o unos saco de nitrato de amonio (urea agrícola), un detonador, un teléfono móvil y un camión alquilado es todo lo que necesitó Timothy Mc Veigh en Oklahoma City, el 19 de abril de 1995, para destruir un edificio federal, con la colaboración de un solo cómplice[593] y, también, recientemente Anders Brevick, que con la misma técnica actuó en los atentados de Oslo como un guerrero solitario que busca detener el derrumbe de Europa. En la destrucción de las Torres Gemelas, el enemigo suplió las armas a los terroristas: los aviones.

Algunos Estados y gobiernos con frecuencia se nutran del terrorismo, llegando en casos hasta fomentarlo: Al-Qaeda y los paramilitares de Colombia son un ejemplo. A veces los gobiernos son sus promotores, porque forman grupos para-militares que ejecutan acciones de coacción y represión acompañada de violencia material y psicológica que afecta a toda la población, con el objetivo de lograr por medio de un 'trabajo sucio' lo que por la vía cívica no pueden alcanzar, tal como sucedió con la voladura en febrero de 1990 de un avión de PanAm (vuelo 103) sobre Lockerbee en Escocia, aprobada y financiada por el Omar Gaddafi, lo que sirvió para atacar la residencia del líder libio y calificar a Libia de Estado forajido. Igual cosa pasó con Al-Qaeda, cuando el gobierno norteamericano no podía entrar abiertamente en el conflicto que tenía Afganistán con su invasor de la época, Rusia, y, también, en Colombia con el caso de los 'paracos' de Jorge Castañeda, que contaron con apoyo

[592] David Brooks (corresponsal): *La actual política bélica de EU costará 4.4 billones de dólares, calculan economistas*, La Jornada, México, 30 de junio de 2011, Consultado el 23-09-2011 y disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2011/06/30/mundo/025n1mun

[593] Cfr. Jüergensmeyer, Mark. *Op. cit*., p. 23-49.

militar y policial del gobierno nacional, luego de ser creados y costeados, reza la conseja general, por algunas autoridades regionales de ese país.

Es de señalar que algunos de los grupos terroristas de Afganistán 'se durmieron' con la toma del poder por el Talibán, (grupo afgano de tribus y de estudiosos del Islam) que derrotó a los rusos y luego tomó el gobierno en una guerra no convencional de guerrillas, que tuvo ayuda económica y militar internacional, de modo apreciable de Estados Unidos, la cual fue principalmente librada por *mudjahidines* islámicos (luchadores por la libertad) formados en *madrazas*, algunos de ellos organizados en grupos terroristas, como Al-Qaeda, que activó su lucha en el extranjero y en el propio Afganistán, cuando el régimen Talibán fue derrocado.

Los grupos terroristas, por ejemplo, dedican su vida a ideologías antisistemas con la intención de defenderse o de imponer las suyas mediante el derrocamiento o, al menos, la desestabilización de la autoridad y la minimización de la ideología que pretenden anular como rectora del orden social vigente, en una localidad, la nación o en el extranjero; Esto hace del terrorismo tenga un carácter *instrumental* que se concreta influyendo de manera ampliada en los procesos políticos y en el funcionamiento normal del poder que combate, con la intención de que *el miedo y la inestabilidad emocional* que el mismo encarna *permanezca* por largo tiempo grabadas en las mentes del mayor número de personas[594]. Todavía, como si fuera ayer, los colombianos recuerdan la explosión del collar de dinamita que, atado por terroristas de las FARC, tenía una mujer alrededor de su cuello en una plaza de la ciudad de Chiquinquirá, a unos 100 Km. de Bogotá, que fue televisada en vivo en el año 2000. De igual modo los norteamericanos están viendo como cosa del presente el desplome de las Torres Gemelas, que causó unas 3000 muertes, entre ellas, casi 300 de bomberos de la ciudad de New York.

Aunque las armas, que hasta el presente han utilizado el terrorismo son comunes y de tecnologías simples y conocidas, uno de los aspectos que genera más miedo y, en consecuencia, magnifica psicológicamente el poder que la gente piensa está a un fácil alcance de los terroristas, es la posibilidad de acceso a armas de destrucción masiva, químicas, biológicas o atómicas, que pudieran llegar a manos de

[594] Cfr. Horgan, John, *Op. cit*., p. 26ss,

grupos fanáticos o a Estados forajidos y chantajistas, como consecuencia de su relativo bajo costo y posible disponibilidad como consecuencia de la disolución de la Unión Soviética, que produjo el relajamiento sobre el control de las mismas y, también, por la facilidad del acceso a las tecnologías que con el avance del conocimiento son conocidas por mayor cantidad de científicos en el mundo, lo que se refleja por ejemplo en que países como India, Pakistán, Israel y Corea del Norte ya tengan bombas atómicas, y otros, como Brasil, Argentina, Canadá, Bielorrusia y Alemania ya dispongan de técnicas para producir uranio y plutonio enriquecidos[595].

Inducir, organizar y mantener la existencia de organizaciones terroristas promoviendo sensación de inseguridad psicológica de miedo por la vida humana, se ha convertido en negocio lucrativo que se ha expandido exponencialmente en los últimos años, para empresas y gobiernos. En este sentido, la posibilidad potencial de un ataque terrorista, ha sido el factor detonante en una sensación de la inseguridad, infortunadamente aumentada por intereses militares y comerciales. El miedo inducido provoca cambios en la personalidad de la gente por efecto de falta de seguridad psicológica respecto de la vida propia y de la familia y de cualquier ser humano, y de igual modo produce incertidumbre por las cosas (inseguridad física) y por la eficiencia de las instituciones sociales de seguridad de la sociedad donde se vive[596], aunque jamás se haya producido un ataque terrorista, la seguridad exigida a los aeropuertos del mundo es un ejemplo.

En efecto, la producción y dotación de equipos bélicos así como el suministro de recursos para la logística, tanto de los grupos terroristas, como de las fuerzas de orden público que buscan su control por razones sociales, geopolíticas o puramente

---

[595] Cfr. Beck, Ulrich, *Poder y*…, *Op. cit*., p.17-18 y Beck U., *Qué*…, *Op. cit*., p. 69, 77ss, 104-115 y 129ss

[596] La sensación de inseguridad de miedo al terrorismo afecta la personalidad de los individuos de modo que desarrolla una socialización restrictiva y alienante que se expresa en estados emocionales de ansiedad, incertidumbre y aprehensión que limitan el desenvolvimiento del potencial humano, dificultando el establecimiento de relaciones normales de pertenencia o de referencia en el contexto al que se pertenece. Esa sensación obliga a las personas que la experimentan a cambiar sus estilos de vida. La desprotección ante el delito se traduce en un estado físico y mental, individual y social, que socava la necesidad de sentirse seguro, que es una condición indispensable de la salud física y psicológica. Cfr.: Giancarlo Ojeda Mercado: *Inseguridad Ciudadana en jóvenes de la clase media de Lima Metropolitana*, pp 26-33, Revista Psicol Herediana 2(1), 2007 p.27-30. Consultado el 16-11-2011 y disponible en:
http://www.upch.edu.pe/fapsi/rph/NUMERO/Inseguridad.pdf

de beneficio económico, en si mismo generan una actividad mercantil que se potencia con el mantenimiento de la sensación de terrorismo que actualmente tiene el mundo, sea realmente causada o inducida de manera inescrupulosa; todo ello se traduce en una fuente de actividad económica y de riqueza para quienes saben aprovecharse de ella, gobiernos o privados. Esa riqueza deriva de la generación de empleo en labores de inteligencia y de la fabricación de equipos de detección y control de los dispositivos y armas que potencialmente puedan utilizar los terroristas, a pesar de lo barato que son las mismas y de la facilidad que hay de adquirirlas o fabricarlas.

La industria de seguridad personal y empresarial, que se ha desarrollado de manera asombrosa a nivel mundial, además de equipamiento especializado en cuanto a uniformes y medios de transporte y de seguridad en materia de comunicaciones, así como aparatos de detección de armas y explosivos en los puertos y aeropuertos, se ha extendido a instalaciones de todo tipo, públicas y privadas, especialmente sedes de oficinas gubernamentales, industrias estratégicas y bancos, entre otros. Todo, a pesar de lo barato que son los medios materiales guerra que utilizan los terroristas, de la facilidad que hay de adquirirlos o fabricarlos y al hecho de que buena parte de los atentados de terror político se hacen en espacios abiertos o en lugares de libre acceso, como, por ejemplo, autobuses, estaciones de metro y cafeterías.

Una de las características de los movimientos que en lo político apelan a los actos de terror es que los poderes de los Estados que le adversan no le reconocen como grupos beligerantes. Reconocerles tal condición supondría otorgarles legitimidad, en el sentido de que su lucha estaría generalizada en buena parte del Estado y que el grupo insurrecto tiene control de una parte del territorio y, además, organiza el funcionamiento administrativo y jurisdiccional en el territorio que controla, posee una organización militar con cadena de mando y, sobre todo, actúa conforme al derecho internacional humanitario, con lo que dejaría de ser calificado de terrorista, cosa que sin éxito propuso en 2008 el Jefe del Gobierno de Venezuela al gobierno de Colombia, respecto a las FARC.

El estado de beligerancia tiene efectos jurídicos, políticos, diplomáticos y militares que reconocen derechos de parte de terceros, no sólo a los gobiernos, sino a los grupos insurgentes involucrados que automáticamente se convierten en entes de

derecho internacional público, por lo que, en consecuencia, el conflicto deviene internacional en cuanto que las partes del mismo dejan de aplicar las leyes internas del país, entrando en vigor los acuerdos y convenciones internacionales que protegen el derecho humanitario y regulan la guerra. Un caso como ese sucedió cuando la OLP fue reconocida por la ONU como representante de la Autoridad del pueblo palestino, sin la aprobación de Israel; Cualquier Estado o ente internacional formado por Estados puede discrecionalmente otorgar status de beligerante a un grupo sedicioso, aunque el Gobierno del Estado en conflicto se oponga, como sucede con el Frente Polisario que es reconocido por el Gobierno venezolano como representante de la República Saharawi, en contra la voluntad de Marruecos.

3.4. De la psicología y el terrorismo

Desgraciadamente, la experiencia muestra que el terrorismo es una herramienta que tiene ventajas tácticas, estratégicas y psicopolíticas sobre los sistemas de vida social que adversan. Aparentemente, es fácil decir por ejemplo que el terrorismo es producto de un choque de civilizaciones, porque además de magnificar el papel de la religión que supuestamente les 'inspiran' y de minimizar la capacidad estratégica de los grupos terroristas, soslaya y da por buenas las conductas 'civilizadas' de aquellas otras culturas que destruyen los valores de la cultura agredida. En realidad la mayoría de los investigadores de la sociología y la psicología coinciden en afirmar que es muy difícil identificar las *motivaciones* de por qué un individuo se convierte en terrorista[597]. No hay criterio clínico que indique qué factores hace que un militante se implique en actividades terroristas, se desconocen cuales son las predisposiciones (posturas, actitudes), los inductores (que incitan su conducta) y los compromisos que intervienen para ello, pues, si bien a veces los terroristas justifican claramente sus acciones, en otras hacen narraciones de dogmas ideológicos y de espiritualidad religiosa muy complejos que indican que los activistas tienen poca o ninguna conciencia de estar involucrados en actos de terrorismo[598].

A pesar de la copiosa literatura que trata tanto la conducta de los terroristas como los actos de terror político, inclusive cuando el autor llegan al suicidio, no

[597] *Ibíd*., p.153ss.
[598] *Ibíd*., p. 154.

existen teorías psicológicas sobre las *motivaciones* y *rasgos de personalidad* de los terroristas apoyadas con suficientes estudios de casos experimentales que las defiendan y validen para ser completamente aceptadas por la comunidad científica y por el público general, lo que muestra la dificultad de definir las tipologías clínica[599] de los perfiles psicológicos de los terrorista que han mostrado todas las investigaciones sobre la materia[600].

En consecuencia, cualquier conclusión respecto de la relación entre psicología y terrorismo, dada la compleja naturaleza del fenómeno, obedece a casos particulares o a generalizaciones del conocimiento popular que no permiten la comprensión de la naturaleza y heterogeneidad del terrorismo, ni la explicación de la mentalidad de las personas que se convierten en terroristas, considerando, además, que para algunos investigadores en general son individuos básicamente normales, excepto cuando actúan con violencia política salvaje[601], como por ejemplo fue Barush Goldstein y muestran ser algunos miembros violentos de Hamás y el noruego Anders Behring Breivik: personas decentes abrumadas por su enorme dedicación religiosa compartida con miembros de su comunidad[602]. Los métodos sociológicos empleados para analizar el fenómeno en cuestión también son limitados en cuanto al acceso a fuentes primarias de indagación, -los terroristas- y a otras fuentes oficiales o reconocidas, como, informes gubernamentales, estudios públicos y privados de universidades e instituciones especializadas, biografías, autobiografías y entrevistas hechas por investigadores independientes.

No obstante, se puede afirmar que la conducta terrorista, como toda conducta, se produce en el contexto sociopolítico que la origina, mantiene, defiende y controla,

---

[599] En el estudio de los conceptos y clasificación de las tipologías de perfil psicológico dado por John Horgan nos apoyamos en fuentes autorizadas que facilitan su compresión, como:
- Fernándo Rísquez: *Conceptos de psicodinámica*, Caracas, MonteÁvila edit., 1982, p. 157-207
- Aquiles Guzmán en F. Amsrists, A. Guzmán y O. Kerdel: *Manual de psicología médica*, pp. 87-117. Caracas, Carhel c.a., 1979 pp. 87-100
- Organización Mundial de la Salud (O.M.S (CIE-10): *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10th Revision*, consultado el 27-09-2011 y disponible en: http://apps.who.int/classifications/apps/icd/icd10online/
- Asociación Psiquiátrica Americana: *Manual de diagnóstico y estadístico de DSM IV o de DSM4 - de desórdenes mentales*, consultado el 27-09-2011 y disponible en: http://www.depression-guide.com/lang/es/dsm4.htm

[600] Cfr. Horgan, John, *Op. cit*., p. 35ss, 62ss y 92ss.

[601] *Ibid., Op, cit., p.* 65ss., 85-102, 114- 118, 119-123 y 153ss.

[602] Cfr. Jüergensmeyer, Mark, *Op. cit*., p. 9.

por lo que lo importante para la psicología y en particular para la psicología social no es su rectitud o perversión en relación a aspiraciones políticas, ideologías o religiosas, sino las causas que la generan.

El perfil del terrorista suele describirse desde el análisis de la *personalidad individual* del mismo; pocas veces se piensa que el responsable de un acto de terror político es un 'anormal' psicópata en algún sentido, que en general puede describirse como alguien carente de voluntad para ajustarse a las normas sociales o de convivencia[603], a favor de considerarlo diferente a las demás personas, por lo que teóricamente podría ser fácil de identificar. El *psicópata* no es terrorista, pues los trastornos mentales tienen limitadas posibilidades de ser la causa de esa conducta; no necesariamente los individuos que sufren traumas sicológicos tienen conductas violentas porque la mayoría de las veces actúen motivados por fantasías personales, a diferencia de los terroristas que escogen racionalmente el escenario de sus actos y a sus víctimas por razones simbólicas. Uno de los primero estudios sobre la psicopatía del terrorista (H.H.A. Cooper) sugiere que estos, si sobreviven y son 'verdaderos', en contadas ocasiones sienten placer por el dolor que infringen y por la destrucción que ocasionan, debido a que se protegen de generar compasión hacia sus victimas inocentes, tanto, mediante el distanciamiento de su conciencia mental de la realidad y el refugio en una fe ciega de sus convicciones ideológicas y religiosas, como a través 'del abandono a una locura reconfortante'. La vida de los terroristas es dura y solitaria. [604]. Esta opinión tiene la observación (K. Heskin) de que la psicopatía, además de ser una calificación peyorativa que también pudiera aplicar a otros tipos de violencia ordinaria, tiene el inconveniente de que la psicología no ha podido distinguir de manera racional la diferencia entre la conductas de un terrorista y la de otros individuos y grupos involucrados en otras clases de violencia, sea, por ejemplo, ordinaria o de los soldados de una guerra. Otra crítica resalta la imposibilidad de saber de manera sólida qué se conoce por psicopatía, ya que en la mayoría de los casos no se ha hecho ningún diagnóstico clínico serio, debido a que casi siempre éstos se basan en fuentes secundarias de información.

---

[603] Cfr. Horgan, John , *Op, cit.,* p. 85ss.
[604] *Ibíd.*, p. 87- 89.

La circunstancia de que las investigaciones sobre la causalidad de las psicopatías en el terrorismo presenten deficiencias y no hayan sido completamente aceptadas, no es suficiente, dice Horgan, para negar 'el sentido común' de que es perfectamente 'razonable' que los individuos que se meten a terroristas tiene algún tipo de perturbación psicológica, como muestran muchos diagnósticos mentales que analizados en detalle describen psicopatías en la violencia habitual de los involucrados en crímenes políticos, como sucede con los 'actos de castigo' de parte de terroristas contra los que, según ellos, tienen una conducta 'antisocial'. En algunos casos, los terroristas en lugar de la muerte seca de las victimas prefieren la tortura brutal y la crueldad como formas de castigo, porque la sobrevivencia del torturado produce un impacto mayor y más duradero en la comunidad que se busca atemorizar (R. Carrol)[605].

A diferencia de los psicópatas, en general, los terroristas como grupo asumen la responsabilidad de los actos de destrucción y muerte que producen, -no así la culpa personal de sus ejecutorias materiales e intelectuales- con la excusa 'justificada', especialmente de sus líderes, de que los objetivos 'no militares' de la violencia política son el producto accidental necesario de acontecimientos 'desafortunados' que son defendibles desde su racionalidad de terrorista que a posteriori 'justifican' con ejemplos la ejecución de ciertos actos; esta justificación más bien se hace en los discursos ideológicos y en los entrenamientos militares, pues la mayoría de los grupos carecen de un manual del terrorista, al menos escrito, que 'justifique o legalice' sus actos, negados de legitimidad social. Esto puede explicarse, entre otros, porque verdaderamente lo que busca el terrorista es generar pánico y atención en la mayor cantidad de gente, no específicamente su muerte[606] Sin embargo el terrorismo cuando es suicida es un acto de inculpación y exculpación, a la vez.

Lo antes dicho refleja que los líderes que estimulan el terrorismo político también pudieran sufrir trastornos psicológicos, lo que lleva a analizar tanto la personalidad del brazo ejecutor de tales actos, constituido casi siempre por rangos bajos, como la de los líderes de los grupos terroristas encargados de su organización y

[605] *Ibíd.*, *Op, cit.,* p. 88.
[606] *Ibíd.*, p. 89 y 85.

dirección, quienes tienen la cualidad de identificar a potenciales ejecutores materiales del terrorismo, que deben inclusive estar dispuestos a dar la vida en cumplimiento de la misión violenta encomendada.

El líder debe tener capacidad de desarrollar entre sus subordinados: la guía de cumplir a sus órdenes de manera disciplinada e irreflexiva; concentración; confianza en si mismos y absoluta en el líder; fe en sus convicciones religiosas o ideológicas que le protejan de sentir compasión por las victimas y le aísle, o al menos le distancie, de la realidad; relaciones duraderas de cohesión y solidaridad mutua, en el sentido de compromiso y pertenencia extremos con el grupo y los ideales, valiéndose para todo ello, entre otros, de rituales compartidos, como la oración y una vida comunal, que en ocasiones es de reclusión monástica, en hermandades y *madrazas* (escuelas). En muchos casos, el tipo de valores y de dinámica del grupo, así como de la familia, las madrazas y la sociedad le inducen a unirse a la organización terrorista y a permanecer en ella y, a su abandono, también. En otros casos, líderes y ejecutores materiales, por igual, buscan atención, reconocimiento y connotación familiar y social (*fama*) que se refleja en la reivindicación del grupo y, a veces, personal de los actos violentos que cometen, en detrimento de la seguridad que proporciona el anonimato.

Todo lo anterior muestra la gran distancia que hay entre un activista terrorista y el egocentrismo patológico que caracteriza a un psicópata, pues a todo evento no conviene a la imagen de ningún grupo terrorista identificar a alguien que tenga esas deficiencias mentales como uno de sus miembros, y menos, si la organización se vale de la violencia política como medio de lucha por el poder[607].

En vista de las limitaciones y críticas acerca de la causalidad entre las psicopatías y el terrorismo, los *rasgos de personalidad* también han sido utilizados por algunos investigadores como argumento para explicar la tipología de la conducta criminal. No obstante, el enfoque de la criminalística determinista del positivismo del siglo XX niega que los criminales actúen por voluntad propia, al tiempo que propone que factores externos a la voluntad constituyen una guía bastante suficiente para analizar a cualquier delincuente, lo cual aplica tanto a los factores psicológicos, como a biológicos (personalidad, contexto, genética, etc.) o una combinación de ambos.

[607] *Ibíd.*, p.. 88.

Los diferentes métodos de investigación psicológica positivista del crimen y de la criminalidad, a pesar de que en parte han caído en desuso, dice John Horgan, representan los principales aportes científicos de la psicología a la conducta terrorista, cuya validez sigue siendo objeto uso y de análisis[608]

El mayor estudio sobre terrorismo hecho hasta 1981, *Analicen Zum Terrorimus* (AZT), realizado bajo la promoción y financiamiento del gobierno alemán, identificó un tipo de líder terrorista de personalidad muy violenta y extrovertida, con tendencia a una conducta 'inestable', desinhibida, desconsiderada, individualista, en el sentido de egocéntrica, y poco emotiva. Un segundo tipo de líder, eran personas neuróticamente hostiles, intolerantes y rechazaban la crítica, además de ser provocadores, agresivos, desconfiados y defensivos[609].

Sin embargo, el examen de los casos individuales del referido trabajo, hecho por separado por varios de los investigadores que participaron en el mismo (Steven Bollinger) y de algunos de sus críticos, (M. Crenshaw, M. Taylor) llega a resultados diferentes y hasta contradictorios, aunque coinciden en que los terroristas alemanes analizados, entre otros, estaban conscientes de justificar su conducta, tenían una sensación de control y, provenían mayoritariamente de entornos socialmente homogéneos. Asimismo, resaltan la personalidad del terrorista en un abanico de rasgos que van desde la atracción hacia la violencia por motivos agresivos inconsciente, hasta la falta de un patrón común sólido de las actitudes de atracción o de duda hacia la violencia, pasando por asociarla a rasgos de narcisismo, en este caso, según las opinión de Bollinger, debido a que ciertas deficiencias emocionales perturban a los narcisistas que buscan culpables externos de las consecuencias negativas de sus acciones[610].

La investigación de Steven Bollinger muestra que el terrorismo cautiva a individuos con inclinaciones de personalidad especificas y observa trastornos narcisistas que producen insuficiente autoestima y mala integración de la

---

[608] *Ibíd.*, p. 90ss.
[609] *Ibíd.*, p. 91ss.
[610] *Ibídem.*

personalidad, que resulta *escindida*[611] debido al *narcisismo* y a la falta de adaptación social, en este caso de los terroristas alemanes entrevistados. Asimismo, revela que ellos, narcisistas, 'habían escindido de si mismos las partes que valoraban

[611] Según Jaques Lacan, el sujeto del psicoanálisis no es el sujeto del conocimiento de la filosofía habitual, en el sentido de corresponder a la *conciencia*, sino el sujeto estructurado en torno a una separació**n** *radical*. La *escisión del sujeto* no permite a éste hacer una síntesis unificadora de su mundo interno con el mundo externo, porque otorga preeminencia a sus cualidades intrínsicamente individualistas. En el sujeto, la subjetividad está dividida, aunque se identifica de manera completa a través de su cuerpo y de la *imagen especular* que asume de si mismo en la edad de lactancia, la cual es reflejo de un imaginario de fantasías hedonista y de falsa libertad, y de falta control motriz le introyectan quimeras de deleite, que anticipan su fracaso: es la 'etapa del espejo'. En ese período de la vida se construye un *imaginario* individual de unidad e identidad, producto del proceso de la escisión que experimenta el infante, quien se transforma en una afirmación de su unidad corporal, mediante la apropiación de su imagen en el espejo. Esta afirmación le produce goce, debido al logro de la composición de su segmentación en una totalidad y una unidad imaginarias. Las fantasías o representaciones imaginarias de deleite, según dicho autor, son un factor hegemónico de la conducta, una relación de poder entre el cuerpo y la imagen, que se manifiesta en la *relación especular* del infante consigo mismo, que le devuelve una imagen invertida que no es real, esto es, un *gestalt* o exterioridad, más en constitución que constituida. Los dos aspectos de la apariencia del infante representan la afirmación mental del Yo, al mismo tiempo que pronostica su destino alienante.
El enfoque de Lacan es radical, en cuanto defiende la excentricidad (falta de integración) de la subjetividad humana. El *ego*, la imagen en que nos reconocemos a nosotros mismos, es un *alter-ego* ajeno, externo, porque originalmente somos un *cuerpo fragmentado* lleno de los más diversos deseos. 'La síntesis inicial del ego es esencialmente un alter ego: es alienada'; de igual modo, la síntesis es por siempre incapaz de superar el desacuerdo real de la ambigüedad que existe en el cuerpo del infante, lo que tiene por consecuencia importante, entre otros, el surgimiento del *narcisismo*, caracterizado por la profunda ambigüedad del imaginario, bajo la forma de tensión agresiva. La ambigüedad es producto de la necesidad de identificación con algo externo, un Otro diferente, que permita al infante constituir una identidad auto-unificada, que es un resultado de la atracción de una relación fascinante de poder entre el infante y su imagen. La *imagen especular* reflejada en la relación imaginaria siempre es diferente, trocada, -como sucede cuando uno se mira al espejo- que es la fuente de la *enajenación* o extrañamiento de la persona, esto es, la circunstancia de vida en la que el sujeto no es dueño de si mismo, ni responsable último de sus pensamientos y acciones.
Así, el sujeto fortifica la idea de imagen, de apariencia, que en casos extremos le hace transformarse en un *homus claustros*, en quien lo privado es el encierro y la separación del mundo, el divorcio de lo otro, que exalta 'lo real' producido por su propia fantasía, que son representaciones imaginarias que surgen del contacto con el mundo, con los otros. Pero esto último, la propia fantasía originada en la relación que establece con su propia imagen, es la máxima alineación que lo convierte en un hombre deshumanizado. De este modo, el individuo deja de ser ciudadano racional, al no poder identificarse de la realidad del mundo, en lo otro, en términos de Lacan: ocurre una *mimetización,* que se explica de manera breve en al aparte 4.1 de este trabajo (p 475). Cfr: Albujas, Miguel *Poder, Fantasía Neoliberal y Telecomunicaciones*, pp.28-46, Caracas, Anuario Nº 5. Ininco, 1993, p.. 39ss; Hugo Calello y Susana Neuhaus, *La Investigación en las Ciencias* Humanas,Caracas, Fondo Editorial Tropykos, 1996, p. 94ss, y; Yannis Stavrakakis: *Lacan y lo político*, tr. O. J. Guerra, de *Lacan and the Political*, pp. 13-39 de la versión original, London, Verso, (1999) cap.1, pp. 1-24, *El sujeto Lacaniano, La imposibilidad de la identidad y la centralidad de la identificación,* p. 2-7. Visto el 27-07-2010 en: http://es.scribd.com/doc/56287165/Lacan-y-Lo-Politico.

negativamente y las proyectaban sobre la sociedad, que, de esta forma, pasaba a ser el blanco de sus agresiones violentas'[612].

Por su parte, Jaimie Friedland de manera general en 1992 sintetizó varios enfoques del terrorismo, basándose en la personalidad y en cierto grado de 'anormalidades' de los terroristas:

> Estas explicaciones sostienen, por ejemplo, que la participación en el terrorismo puede atribuirse a los malos tratos infantiles. Gustav Morf, por otra parte, mantenía que el rechazo al padre y a sus valores desempeña un papel dominante en la formación del terrorista, Robert Frank observó que el terrorismo prevalece en las sociedades en las que abundan las fantasías sobre la pureza. Peter Berger atribuyó la conducta terrorista al sentimiento de realización y poder que las personas supuestamente extraen de la dedicación, compromiso y sacrificio absolutos, y de la imposición de sufrimiento y muerte[613].

De igual modo, existen otras investigaciones cuya consistencia científica también es débil para demostrar 'anormalidades' psicológicas en la *personalidad* individual de los terroristas, las cuales otorgan importancia, por ejemplo, a deficiencias vitamínicas, al funcionamiento defectuosos del oído, y a los efectos inhibidores de sustancias biológicas corporales como el ácido gamma-aminobutírico y la serotonina, que fueron extrapolados a los humanos de experimentos en ratas, pero que son teorías, todas ellas, que no han sido empíricamente probadas en personas, porque las mismas tiene muchas excepciones e inconsistencias reales que no permiten hacer predicciones con márgenes de desviación científicamente aceptables.

John Horgan, cuya obra *Psicología del Terrorismo* seguimos en este punto del trabajo, lamenta que las deficiencias metodológicas de las diferentes investigaciones, arriba resumidas, sobre la causalidad de la acción terrorista debido a psicopatías y la personalidad de los individuos que las ejecutan, rebajen la importancia de los resultados obtenidos. En efecto, esos estudios individuales, entre otros, presentan sesgos derivados de que muchos de las personas analizadas eran prisioneros que estaban sometidos a condenas o a procesos penales, no había confidencialidad, y sus

---

[612] John Horgan., *Op, cit*., p. 92-93.
[613] *Ibíd.*, *Op. cit*., p. 94.

declaraciones podían terminar siendo parte de investigaciones policiales y de juicios pendientes.

Sin embargo, en los últimos años, la literatura especializada presenta tres líneas principales de caracterización del terrorista como un individuo psicológicamente 'especial' que hacen énfasis en las hipótesis de *frustración agresión*, de *narcisismo-agresión* y de *influencias psicodinámicas*, como factores que generan conductas terroristas[614], las cuales describiremos de manera resumida.

La primera de las hipótesis, la *frustración agresión* como determinante de la acción política terrorista trata de la conducta del individuo ante la frustración o impedimento de alcanzar los objetivos personales o sociales que se ha fijado. La imposibilidad de lograr una finalidad propuesta puede tener una respuesta extrema planteada en términos de 'luchar o huir', física o psicológicamente, vale decir, escoger entre conductas alternativas de naturaleza agresiva y defensiva o no reaccionar de modo alguno, ignorando o minimizando la importancia del problema de no lograr los objetivos por medio de la llamada 'disonancia', esto es, el alejamiento con los objetivos que el individuo se había propuesto.

La hipótesis de *frustración agresión* y sus variantes inducen al terrorismo y al extremismo en casos como, por ejemplo, la situación de relativa privación de 'los desposeídos', el atractivo del terrorismo y de la violencia de parte de 'intelectuales' y de 'personas acomodadas, todos frustrados en el 'impulso' de cambiar la sociedad. Estos tipos de hipótesis son criticadas de ineficientes por considerarlas de escasa utilidad, simplistas, limitadas y cuestionables en lo individual y, también, porque transfieren el contexto individual al colectivo-social. De igual modo, la *frustración-agresión* de un individuo no explica la conducta de los terroristas arrepentidos, ni tampoco dan cuanta de lo qué es terrorismo, porque aún no ha sido establecido el proceso mediante el cual la desestabilidad psicológica y social produce el mismo.

Por su parte, la hipótesis relativa al *narcisismo-agresión* postula que el desarrollo de la personalidad terrorista se basa en el *narcisismo* como factor determinante; la misma de manera general coincide con las conclusiones de Billinger arriba resumidas. La idea de que en el 'trauma narcisista' y en la 'decepción

[614] *Ibíd.*, p. 95ss.

narcisista' se encuentran los factores psicológicos que determinan la conducta terrorista es muy popular y se ha extendido después de la investigación AZT del gobierno alemán de 1981. Este enfoque teórico defendido por Richard Pearlstein pretende cumplir las insuficiencias de la hipótesis de *frustración agresión* dando quince razones de por qué el narcisismo hace que la gente se involucre en el terrorismo[615]. No obstante, dicho estudio carece de suficientes datos empíricos- sólo nueve casos seleccionados- y reitera resultados de investigaciones ya realizadas al respecto, en el sentido de que únicamente existen vagas señales de correlación entre el narcisismo y la agresión desplegada por un terrorista; esos estudios anteriores al de Pearlstein fueron objeto de críticas conceptuales y metodológicas, en cuanto a carencia de rigor científico y, asimismo, porque mostraban la ausencia de narcisismo o la existencia de 'similitudes' con el mismo, entre las características psicológicas de la personalidad de un terrorista.

La tercera hipótesis, referente a las *influencias psicodinámicas* en la personalidad del terrorista, deriva de enfoques actualizados de las teorías de *psicología psicodinámica* sobre la conducta humana de Sigmund Freud, aplicados al fenómeno del terrorismo. Estos enfoques, sutiles en sus diferencias, están muy extendidos y son los que gozan de mayor aceptación, especialmente debido a la influencia que tienen las familias y las escuelas en la formación de la personalidad en el período de niñez, particularmente en el caso del terrorismo religioso islámico que tiene en las *madrazas* ámbitos propicios para su prosperidad. Para Freud la conducta de un individuo surge en la infancia, en especial durante la primera, como consecuencia de conflictos de deseos reales o imaginarios del niño, inconscientes y ocultos, que no pudo resolver ese período de su vida.

La hipótesis de *influencias psicodinámicas* en la personalidad tiene muchas críticas que han hecho que su importancia en el tiempo se haya reducido[616]. A pesar

---

[615] 'El narcisismo puede considerarse como una serie de orientaciones psicoanalíticas, impulsos o patrones de conducta que están sujetos total o principalmente al interés por el ego, y no al interés por objetos. El narcisismo también puede verse como un forma de relacionarse el individuo con el mundo externo de los objetos centrada total o muy mayoritariamente en todo aquello que le proporciona suficiente satisfacción, reafirmación del ego o compensación […] el narcisismo debe definirse como una <<herramienta>> intrapsíquica reguladora con la que el individuo protege lo propio contra los daños'. Cfr.: Richard Pearlstein, citado en Horgan*.,* John, *Op, cit.,* p. 98.

[616] *Ibíd., Op, cit*., p. 99-100.

de que en las madrazas materialmente se enseña una sola asignatura: el Islam, su contexto e influencia no parecen ser muy determinantes, si se considera, por ejemplo, que a fines de los años 1990, en Pakistán, país donde existen en mayor cantidad, había unas 2000 de ellas, de las cuales aproximadamente 40 eran consideradas centros que podían influir en la formación de algunos activistas del Islam dispuestos a involucrarse en la violencia política[617].

Uno de los enfoques que apoya la hipótesis de las *influencias psicodinámicas*, producto del estudio de un (1) caso, manifiesta que el individuo analizado, un connotado terrorista alemán de los años 1980, probablemente no represente a un terrorista idealmente 'verdadero', en el sentido de tener una rigurosa consagración a la destrucción sanguinaria y cruel, ni tampoco ser extremadamente fanático en lo político, sino que parece ser alguien que 'siempre actuó por impulsos inconscientes de infligir daño y destrucción al enemigo odiado', en su caso, personas del orden establecido, es decir 'figuras paternas'. El investigador Konrad Kellen concluye que el mismo diagnóstico aplica a Carlos Ilich Ramírez, -El Chacal- haciendo la salvedad de que, según sus propias declaraciones, éste no tenía los mismos impulsos inconscientes al parricidio; parece que Carlos dijo que su padre era 'cruel y poderoso'[618].

Otro elemento atractivo de la personalidad del terrorista que ha sido objeto de investigación es la *identificación* o *identidad* y, luego, la *identidad negativa*, en el desarrollo del infante, que fue propuesta por Erik Erickson siguiendo a Sigmund Freud. Según esta teoría, el niño sufre una cadena de conflictos críticos que debe superar de manera sucesiva para que su personalidad quede completamente integrada. La falta de resolución de esos conflictos se manifestará como problemas psicológicos durante el resto de la vida de la persona. En este sentido, otros autores (Jerrold Post y A. Kaplan) señalan que en la constitución de la personalidad es fundamental la necesidad de 'pertenencia' a un grupo, lo que también es válido respecto de los grupos terroristas. En este caso, el desarrollo de la personalidad se fomenta en un proceso de identificación dentro de la estructura del grupo, a través de las relaciones

[617] Naïr, Samir, *Op. cit*., p. 99-100
[618] *Ibídem*.

interpersonales, de las ideologías y de las estrategias terroristas propias de la organización[619].

En el desarrollo de su *identidad*, dice Erickson según M. Crenshaw, el individuo busca tanto sentirse completo-integrado como la *fidelidad*, esto es, darle sentido a las cosas como necesidad de tener fe en algo o en otro y, además, obtener su confianza, por lo que las ideologías son factores que protegen la identidad. Asimismo, el contexto político de la clandestinidad promueve necesidades de compromiso y de fidelidad de los individuos, especialmente de los más jóvenes, y aprovecha las 'reservas de ira' de quienes no tienen algo en que creer, ni nadie en quien confiar. La crisis de identidad, que se expresa por problemas de identificación en situaciones de ambigüedad, fragmentación y contradicción, inducen a los adolescentes a ser proclives a 'totalismos' o a identidades colectivas 'totalistas' que pregonan seguridad y certeza. 'En estos colectivos, un joven con problemas no sólo encuentra una identidad, sino también una explicación para sus dificultades y una promesa para su futuro'[620].

La anterior explicación psicodinámica de las motivaciones de los terroristas es de carácter teórico y, al igual que algunos casos investigados en terroristas norteamericanos, muestra que el proceso de *identificación* tiene una utilidad limitada para explicar y entender los estímulos que generan las conductas terroristas. Los estudios de hipótesis psicodinámicas arrojan resultados vagos y de escaso valor predictivo, lo que se debe, entre otros, a que: las teorías psicodinámica son indemostrables; el proceso de identificación es difícil de analizar completamente desde la primera niñez, y; al hecho que en el mismo interviene tanto el mundo propio del terrorista, como el exterior.

De manera diferente, existen líneas de investigación que declaran a los terroristas analizados (canadienses, alemanes irlandeses) como personas fundamentalmente normales en cuanto a inteligencia y estabilidad mental, que provienen de entornos estables y tienen una educación relativamente más alta que los delincuentes comunes; todo basado en la validez de análisis de casos que no prueban

---

[619] *Ibid., Op, cit*., p. 101ss.
[620] Interpretación de M. Crenshaw de la teoría de las motivaciones de un terrorista de Erik Erickson, *Ibíd*., p. 101-102.

anormalidades o que muestran normalidad, así como en el progreso de investigaciones de la criminalística y la psicología forense, que cada día se apoyan más en la psicología social para explicar las influencias de factores condicionantes de conductas violentas extremas, en un proceso de adopción progresiva de actitudes y valores, de apoyos y hasta de la práctica de las mismas. Este enfoque del carácter normal de los terroristas considera que los casos analizados no presentaban patologías concretas de paranoia, psicopatías, fanatismo, o cualquier otro fenómeno neurótico o psicótico que determinen su conducta terrorista. En síntesis, según los estudiosos que defienden este enfoque, la investigación del terrorismo necesariamente no tienen porqué discutirse siguiendo las teorías positivistas y las hipótesis de '*particularidad psicológica'*, ni tampoco dando mucho peso a la influencia que ejercen las psicopatías, los trastornos de personalidad y los diferentes rasgos psicológicos[621]. La atracción por el terrorismo no fomenta trastornos mentales, ni estos generan terrorismo[622].

Por otra parte, el pensamiento sobre la conducta terrorista sigue siendo reduccionista pues casi nunca considera la inmensa heterogeneidad del mismo, que abarca verlo haciendo énfasis en el carácter del terrorista sus aspiraciones y estrategias, hasta elementos 'no psicológicos' del terrorismo, como objetivos últimos, organización, estructura y logística, pueden ser difíciles de detectar y comprender[623]

Desafortunadamente, la investigación social está en deuda y no contamos con información de estudios reconocidos sobre la psicología de los terroristas formados en otros entornos, como por ejemplo, en las madrazas y la vida social religiosa islámica, que permitan comparar los resultados divergentes más arriba mostrados, derivados de análisis hechos a terrositas occidentales. La heterogeneidad del terrorismo, en el que es determinante el contexto particular de cada una de las estructuras, su organización y motivaciones individuales y los grupos específicos de un período determinado, no permite lograr una teoría psicológica coherente que explique el mismo

[621] *Ibíd*., p. 102ss.
[622] *Ibíd*., p. 109 y 114ss.
[623] *Ibíd*., p. 117.

El hecho que 'todavía somos 'primitivos' en la comprensión de la psicología del terrorismo'[624], como se ha visto en los diferentes y controvertidos enfoques antes descritos, especialmente en cuanto a las motivaciones mentales de la conducta de los terroristas, hace que tratemos de describir de manera teórica la acción terrorista desde un enfoque que 'justifica', desde su 'racionalidad', a los ejecutores y simpatizantes de dichos actos políticos, los cuales cuando son realizados por fanáticos fundamentalistas son de naturaleza religiosa, aunque se hagan en nombre de ideologías seglares, sin embargo, no toda conducta religiosa o ideológica es fanática o fundamentalista, como más adelante mostramos. En la racionalidad del terrorismo seguiremos el hilo conductor de la *Teoría de opción racional* de John Elster, sin tomar en cuenta los aspectos exclusivos que motivan a algunos activistas a cometer tales actos de violencia política, ni tampoco las causas que median para que sus ejecutores lleguen al suicidio, como acto supremo de perfección o liberación, inducido o no. Pero antes es conveniente mostrar algunos aspectos generales de la organización y funcionamiento de los terroristas.

3.5. Una idea de fundamentalismo

Parafraseando lo dicho por Carlos Max al inicio de *El Manifiesto Comunista*, Carlos Khon Wacher nos dice al comienzo de uno de sus ensayos que el *fundamentalismo* parece ser el fantasma que recorre el mundo actual, a pesar de la importancia del mismo y del hecho que desde siempre forma parte de la vida social del hombre, aunque dicho término comenzara a usarse a principios del siglo XX[625].

Hasta ahora no sólo se carece de una definición razonablemente precisa de lo qué es fundamentalismo, sino que se le confunde con términos como fanatismo, extremismo o dogmatismo. En general, se acepta como fundamentalista la conducta que regresa a las fuentes y que textualmente está apegada a la infalibilidad de las prédicas y prácticas dictadas un texto religioso autorizado, como El Corán o La Biblia, cuyos respectivos contenidos literales reafirman modos tradicionalistas de entendimiento, identificación y de conducta que son independientes de las condiciones de tiempo y lugar en que el individuo se encuentre. Este es un enfoque

[624] *Ibíd*., P. 65
[625] Carlos Khon W.: *¿Es posible definir el fundamentalismo como una ideología política?*, pp. 63-78, Caracas, Extramuros (revista) FHE, UCV, Nº 6, Dic. 1992, p. 64.

historicista difundido por los diccionarios y fuentes no especializadas, el cual es aceptado de manera general. El mismo, como vimos al inicio de este capitulo, vincula la aparición del fundamentalismo como una manifestación de la defensa estricta de la religión cristiana activada por el protestantismo norteamericano, en coincidencia con la Primera Guerra Mundial.

Lo dicho anteriormente restringe la idea de fundamentalismo a los aspectos religiosos del protestantismo y del islamismo, desestimando tanto al resto de las religiones y sectas monoteístas de *El Libro*, como a las religiones no monoteístas y a la aproximación secular de ideologías que tienen significativos aspectos de tipo religioso, los cuales le otorgan características particulares de fenómeno y de política, como por ejemplo, el nacionalsocialismo y el comunismo[626].

La dificultad de lograr una definición precisa de fundamentalismo ha hecho que se apele a las experiencias históricas y a proyecciones teóricas, como medio para esclarecerlo y, también, para ilustrar y limitar el contexto de dicho fenómeno. Este método, sin embargo, muchas veces termina en explicaciones contradictorias. La metodología generalmente usada para describir la noción de fundamentalismo da cuenta de algunos hechos históricos que ayudan a una mejor comprensión de la idea del mismo; al efecto seguiremos el enfoque del profesor Carlos Khon en el que subyace la idea de *mito*, en el sentido que le da Juan Nuño, como factor determinante en la constitución de la vida social alrededor de las filosofías, las cuales abarcan las religiones; todas ellas se basan en mitos[627].

---

[626] *Ibídem.*

[627] El *mito* es una especie de *metáfora* que es un primer alejamiento del objeto de la realidad que expresa, constituye un meta-lenguaje de nivel superior que expresa un doble distanciamiento de la realidad; En efecto, el mismo, después de ser utilizado como medio -metáfora *explícita*- por la Filosofía de Platón se ocultó a través de su asimilación al leguaje ordenado y sistemático, quedando *implícito* en el mismo, dando de ese modo la idea de restituir la idea básica de la expresión, el sentido último del mensaje filosófico, que es el signo. El *mito* es el referente remoto del producto cultural filosófico y además el modelo que sustenta y organiza los diversos sistemas filosóficos. De igual modo, los mitos son el fundamento y patrón para explicar y clasificar las filosofías, ideologías y religiones, de modo que pudieran determinar la clasificación de filosofías en 'familias de sistemas filosóficas', cuya esquematización no significa que cada sistema de una familia tenga una estructura similar, sino que cada una de ellas a su manera expresa un mismo 'fondo de creencias'. Cfr. Juan Nuño, *Los Mitos filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p 9-40.
Para Juan Nuño, 'El mito es la expresión no reflexiva de una toma de posición ante el mundo; más que una creencia, el fundamento de una creencia. Sólo que es también la forma poética, el relato, la palabra (mythos), mención o fórmulas mágicas, 'mantra'. No puede hablarse de mito sin referencia a su expresión. Ahí es donde la filosofía da un paso más que las religiones positivas. No sólo expresa

No obstante, una aproximación general de lo qué es fundamentalismo, desde un enfoque de tipo conductual, lo concibe más que *una actitud,* en el sentido de disposición temporal de ánimo, una praxis de sentido, 'una postura de vida que deviene acción'[628], vale decir, un compromiso firme de confrontar la realidad cuando esta no responde a las características de una única cultura, a una forma de vida específica y particular, a una religión determinada, a un grupo étnico específico, o a condiciones de lugar y tiempo históricos concretos. Sin embargo, el *fundamentalismo* ha sido desde siempre un elemento importante de todas las civilizaciones, en cuanto que especialmente ha estado orientado al mantenimiento de una identidad político-cultural autónoma.

Desde la llegada mitológica de *Kronos* al gobierno del mundo hasta nuestros días, muchos han mantenido la idea concretada en el partido Kach del Rabino Meir Kahane[629] de que, como dice Platón, el propósito del *estadista* es 'intentar el retorno del mundo hacia Dios, o por lo menos, el apartarse de Dios lo menos posible; el de mantener viva en la memoria las instituciones del 'artífice y padre' del mundo'[630]. Eso, no obstante, que la filosofía platónica siempre ha pretendido reemplazar la corrección de las leyes físicas y morales de la naturaleza (*nomos*) por la certeza racional (*episteme*), evitando la imposición caprichosa de la opinión (*doxa*) de los individuos.

El enfoque de Platón, no es una concepción dogmática del fundamentalismo que remite las normas sociales a la tradición y a las costumbres, -de hecho su vida y escritos muestran cambios de postura- sino que por el contrario aboga por *el logos* propuesto por él, como fundamento de transformación y organización de la sociedad, la cual también puede incorporar ideas afines o diferentes, que en parte caracterizan

---

el fondo mítico en lenguaje conceptual, sino que resume y absorbe los mitos en fórmulas racionales': *Ibíd.*, p. 39.

[628] Cfr.: Khon, Carlos, *¿Es posible…*, *Op. Cit.,* p. 64.

[629] 'La redención podría llegar en seguida y con radiante gloria si actuáramos de acuerdo con lo que ha sido ordenado por Dios…. En esta era decisiva, nuestra disposición a dejar de lado nuestros tenores del hombre a favor del temor a Dios… es el principal criterio de la verdadera fe judía': Mehir Kahane: *Leslikim Beeineijem* (Jerusalem, 5740), p. 244-245; extracto citado por Aviezer Ravitzky '*El fenómeno del Kahaganismo: Toma de conciencia y realidad política*, en Dispersión y Unidad (segunda época), Nº 3. verano 1986, p. 32. Transcripto por Khon W., Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 66.

[630] Platón. *El político*, *Obras completas*, edit. y trad. Juan David García Bacca, Caracas. UCV Vol. II, p. 311-318 y 348-355, transcripto en Khon, Carlos, . *¿Es posible…*, *Op. cit.* p. 66ss

corrientes de pensamiento, como las doctrinarias, las conservadoras y las fanáticas, entre otras[631].

Lo dicho por Platón, junto con otros principios y valores de su enfoque de la vida griega y otros aportados por el Viejo Testamento y por los Patriarcas de la Cristiandad, especialmente por Pablo de Tarso, fueron incorporados como dogmas que dieron fundamento a la Doctrina Cristiana, hasta el ajuste de la misma producido por la influencia aristotélica introducida por Tomás de Aquino. El incumplimiento de los dogmas de la fe cristiana produjo a principios del siglo VIII la persecución de los *herejes* y el respectivo 'justificado castigo' aplicado durante la *Inquisición* impuesta por fundamentalistas cristianos, cuyos argumentos dogmáticos fueron adoptados por la Iglesia, considerando la filosofía platónica y, sobre todo, el neoplatonismo de Plotino interpretado por Agustín de Hipona.

En lenguaje cotidiano, son fundamentalistas los pueblos de conducta literalmente apegada a cualquier religión, de modo que para el común, por ejemplo, son dogmáticas las personas que siguen las creencias inapelables de las doctrinas de *El Libro*, en los diversos *ismos*, islamismos, cristianismos y formas de judaísmo, así como de ideologías como el fascismo, el comunismo y el liberalismo radical. De manera particular, para los judíos los dogmas derivan de la *La Tanaj* o Biblia (hebrea) y del Talmud; la primera está constituida por tres clases de fuente, a saber: la *Torá* (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio), el Libro de los Patriarcas (*Nevi'im*) (José, Jueces, Samuel, etc.,) y los Escritos o Hagiógrafos (*Ketuvim*) formado por salmos, proverbios, etc.[632]. En tanto El Talmud está compuesto por las leyes o instrucciones (*Mishná*) escritas por sabios con base a la tradición oral de la Torah, mas la *Guemará* que son las explicaciones de expertos de la *Mishná*. La Torah entre otros refleja el dogma de la 'Tierra Prometida' del pueblo de Israel, la cual sigue produciendo tantos problemas a la paz del mundo, por lo que la noción de fundamentalismo como un regreso a los dogmas de las religiones monoteístas del Oriente Medio debe ser objeto de clarificación.

---

631 Cfr.: Khon, Carlos , *Op. cit*., p. 66ss.

632 La Biblia (versión hebrea), tr. Enrique Moisés Katznelson (editor), *Pentateuco*, tr. Zadof y Abraham Rosenblum, *Números* (*ketuvim*) y *Hagiografos* (*escritos*), tr. Enrique Moisés Katznelson Buenos Aires, editorial Yehuda, 1971, aclaratoria del Editor en el Tomo del Pentateuco

No todo dogmatismo ni toda doctrina es fundamentalismo. En efecto los miembros del partido *Agudat Israel*, perennemente doctrinarios y dogmáticos en el estilo de vida que llevan, se han sometido a la democracia del Estado, hasta ahora evitando tratar de imponer sus fundamentos religiosos al resto de los judíos, que son distintos a los establecidos mediante el consenso político-civil que actualmente regula la vida del Estado de Israel. Esta controversia se avivó con motivo de la emisión de un nuevo tipo de *national card*, en la que algunos grupos abogaron para que el documento de identidad sólo fuera emitida a los judíos que vivieran en Israel, logrando que el mismo contenga las características biométricas de la persona (voluntaria en los primeros dos años), lo que se pudiera prestar a futuras discriminaciones de naturaleza étnica y a estafas por Internet, argumentaron sus opositores, que no obstante consiguieron se rechazara la denominación 'israelita' (miembro del pueblo de Israel) a todos los ciudadanos del Estado de Israel (israelíes)[633].

De modo similar, los seguidores del partido *Kach* del reverendo-fundador Meir Kahane actuaron como fundamentalistas al regreso del funeral de uno de sus líderes, el médico Baruch Goldstein, muerto en un tumulto provocado por él en el ataque perpetrado el 25 de febrero de 1994 a palestinos musulmanes que se encontraban orando en la Tumba de los Patriarcas de Hebrón, en el que muchos feligreses fueron masacrados bajo la justificación de que dicha barbarie se hacía en cumplimiento del deber establecido por la teología judía, por los precedentes históricos y por los ejemplos bíblicos. La justificación fue que, según los partidarios de Kahane, el pueblo elegido de Israel se encuentra atrapado en una guerra cultural, política y militar en la que el partido *Kach* no sólo lucha por la supervivencia política del Estado de Israel, sino defiende una forma de vida conforme el enfoque ancestral y sionista de la sociedad judía; por eso, luego del funeral, los partidarios del *Kach* se consolaron manifestando que la sangre gentil derramada valía menos que la de los judíos y celebraron las muertes 'impías` viendo las fotografías de los cuerpos árabes mutilados

[633] Dan Izenberg, *Supreme Court to decide if there is an 'Israeli nation*, The Jerusalem Post , 07 march 2010, Consultado el 16-02-2011 y disponible en: http://www.jpost.com/Israel/Article.aspx?id=170360

en la referida masacre[634]. Todo, no obstante haber violado algunos preceptos fundamentales de la doctrina judía, como la redención mesiánica del 'pueblo elegido' en el Estado de Israel, ya que la misma necesariamente no está determinada en lo dicho en las Sagradas Escrituras, en el sentido de que necesariamente deba haber un Estado judío perpetuo, para que ocurra la redención de ese pueblo. El parido *Kach* fue legamente proscrito en 1984 pero sus seguidores siguen activos[635] y, gente como el rabino Yitzhak Shapira que adhiere las ideas de Kahane publicó en 2009 un libro (*The King's Torah*) en el que dice que es permitido a los judíos matar no judíos que amenacen al pueblo de Israel, incluidos niños[636].

Por su parte, Menahem Begin, conservador, negó los fundamentalismos de religión, raza y cultura, cuando firmó el tratado de Paz palestino-israelí con Yasser Arafat en el se convenía para Israel un territorio menor al establecido en las Sagradas Escrituras como la 'Tierra Prometida'. Sólo Menahem Begin supo si la firma del Tratado de Wye River la hizo por ser conservador o por seguir una conducta estratégica, en vista de la presión de la opinión mundial, especialmente del gobierno de los Estados Unidos, país que todavía no había sido atacado en su territorio por algún movimiento pro-árabe solidario del pueblo palestino. Actos como la masacre del Templo de de los Patriarcas y las manifestaciones en contra de la paz que surgieron después de la muerte de Isaac Rabin en 1995, para mucha gente supuso, incluidos muchos judíos, una conmoción de la idea difundida de Israel como pueblo pacífico y tolerante[637].

---

634 Cfr.: Mark Jüergensmeyer, Op. cit., p. 9, 12, 51ss y 203.

635 La cadena de televisión EURONEWS informó 27-10-2011 el enfrentamiento físico en los territorios ocupados por Israel entre árabes de religión judía y defensores de las posiciones fundamentalistas del partido Kach, proscrito en 1994. El enfrentamiento se produjo con motivo de la conmemoración de los 20 años de la muerte de Michael Kahane en New York, que fue autorizada por el gobierno judío-sionista de Benjamin Netanyahu y las máximas autoridades judiciales de Estado de Israel, en una comunidad judía de origen árabe de Cisjordania, cuyos miembros, a pesar de ser ciudadanos de Israel fueron acusados de ser fieles a su raza y quinta columna de grupos terroristas pro-palestinos que desean destruir el Estado judío. Noticia también recogida en Uhm el Fahm (Israel), *Violencia entre policía israelí y árabes en aniversario de Kahane,* (dpa), El País.*cr,* 27/10/2010. Consultado el 14-06-201 y disponible en: http://www.elpais.cr/frontend/noticia_detalle/2/34912

636 Jewish Telegraphic Agency (JTA): *Rabbi's book says Jews can kill gentiles*, 9 November 2009, Consultado el 26-07-2011 y disponible en: http://www.jta.org/news/article/2009/11/09/1009034/rabbis-book-says-jews-can-kill-gentiles

637 Jüergensmeyer, Mark, *Op. cit*., p. 51ss.

El fundamentalismo surge como acción política necesaria que deriva de un hecho determinado o, de una doctrina basada en un mito fundamentante de una filosofía, por tanto religión o ideología, como factor que consolida la constitución política de una sociedad[638]. Decir: 'Yo soy el Eterno, tu Dios, Que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de siervos'[639] refiere a un hecho concreto que fundamenta la cohesión política del pueblo de Israel, religado por su creencias bíblicas, es diferente de 'Yo soy tu Dios, el creador del Universo', o de como dice la oración católica de El Credo: 'Creo en Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra,…', que son una expresión abstracta de Dios que no implica una acción política o *un mito político* que fundamente la constitución política de un grupo social en este caso alrededor de la religión cristiana. El hecho-mito fundamantante arriba descrito para el pueblo de Israel pudiera explicar el fundamentalismo político que defiende el sionismo, en cuanto a la condición exclusiva de ser ciudadano israelí a través de la *creencia* en la fe judía, que en casos extremos debe acompañarse de la sangre transmitida por la madre, como predican los religiosos ortodoxos y muchos de los seguidores del partido Likud. La cohesión de los cristianos es más débil, probablemente, porque desde el siglo II la comunidad de Jesús aceptó abiertamente gentes de otras razas y religiones y, también, porque concibieron que el nuevo pacto con Dios Puro y Trino se perfecciona con el beneplácito y el sometimiento a Éste. Con la llegada de la modernidad, la mayoría de las sociedades de Europa arriaron las banderas religiosas y se plegaron a las del (dios) Estado, como eje ideal de vida social, con lo que consintieron la primacía de la religión laica de los Estados en las cuestiones mundanas.

El sentimiento profundo de las masas, que según Sigmund Freud, son influenciables y crédulas, hace que ellas sólo reaccionen a estímulos muy intensos, como el miedo y la felicidad, o a imágenes articuladoras inverosímiles de carácter fantástico, lo que hace inútil tratar de modificar su conducta mediante argumentos

---

[638] Khon W., Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 67
[639] La Biblia (versión hebrea), *Op. cit*., Éx. XX [2]

lógicos[640]. El sentimiento de revancha y de vanagloria, probablemente, hicieron que el pueblo alemán legitimara la autoridad de Hitler y, asimismo, que la masa germánica realizara 'acciones colectivas disciplinadas' dirigidas al logro de la gesta gloriosa de imponer al mundo la (supuesta) superioridad de su raza.

El líder, siguiendo a Maquiavelo debe tratar de mantener al pueblo dentro de limites de obediencia, sin preocuparse de la legitimidad de sus acciones, porque para un príncipe, que juiciosamente no debe contar sino con lo que tiene por si mismo, vale más hacerse temer, sin llegar a ser odiado, que ser amado. Es por ello que el príncipe debe desestimar que la masa, compuesta por ingratos, inconstantes, hipócritas y codiciosos, le reproche su crueldad.

La masa, dice el florentino, actúa conforme a la naturaleza que acabamos de decir tienen sus componentes, quienes, irreflexivamente apoyan al líder o dan al traste con el gobierno, aún cuando se les conduzca adecuadamente, por lo para que la acción del príncipe sea eficaz debe ser como las conducta del león y de la zorra, la fuerza y la astucia, de modo que su gobierno sea seguro. Si la masa se deja conducir, la gestión del príncipe es realizable y firme, en cuyo caso el líder con sabiduría debe mostrar respeto y tolerancia hacia la misma, o mejor aún, convertirse en el abanderado de sus deseos, de modo que evite el desprecio y que se le aborrezca[641].

La obediencia disciplinada de la religión ha sido la fuente de grandeza de los Estados o la causa de su decadencia, esto último cuando se relaja la conducta religiosa a la sumisión controlada. La eficiencia de la acción política de una religión deriva de las tradiciones morales de un pueblo. En tal sentido, 'la religión desde siempre ha sido la base de un Estado solidamente establecido'[642], sintetiza Carlos Khon la opiniones coincidentes casi al calco de Tito Livio y Maquiavelo, para quien el empleo 'pagano' de la religión es lo más efectivo en el funcionamiento de las

---

[640] Cfr.: párrafo trascripto de Freud, Sygmund: *Psicología de las masas*., Obras completas. Vol. I. Madrid, Edit. Biblioteca Nueva, 1948, p. 1.145, y la interpretación del mismo en Khon W., Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit.*, p. 68.

[641] Cfr.: Niccolo Maquiavelo: *El príncipe*, Madrid, Édime, 1972 (1532), p. 99-117, y comentarios de Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 69-71

[642] Khon Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit.*, p. 70.

instituciones políticas[643], criterios que siglos después concuerdan con lo dicho por el reverendo Rabino Abraham Isaac Kuk(1865-1935) en su apología del sionismo[644].

Muchas doctrinas que autorizan la violencia y la exaltación épica de los feligreses que actúan en defensa de su población y, en consecuencia, de la religión que la cohesiona e identifica; Defensa esa que, por amor a la religión o patriotismo si la doctrina es seglar, moralmente todos sus miembros están obligados a defender. Esto ha hecho que algunos dirigentes tomen la iniciativa de defender el pacto político y la redención, cumpliendo prescripciones de mandatos religiosos[645]. Tales religiones, no evitan la venganza, ni glorifican a los débiles, ni consideran el sufrimiento como un medio para lograr la salvación, como ocurre, por caso, al menos en doctrina, con el cristianismo y su principio de justicia divina.

Por otra parte, para Ernst Cassirer, las religiones, sean civiles o de divinidad, han dejado de ser un fin en sí mismas al convertirse en medios al servicio de los dirigentes políticos. Las religiones dejaron de ser el fundamento de la vida social para convertirse en instrumento de poder en la lucha política[646]; Es por eso que líderes como, por ejemplo, Constantino, Oliver Cromwell, la Familia Saud de Arabia, Stalin

---

[643] 'Los príncipes y las repúblicas que quieren vivir sin que se corrompan las costumbre, deben cuidar, ante todo, de la pureza de la religión y sus ceremonias, y de que siempre sean venerados, porque el indicio más seguro de la ruina de un Estado es ver despreciado en él el culto divino y –más adelante reitera- como la observancia de los mandatos de la religión es la causa de la grandeza de un Estado, del mismo modo el descuido de las mismas es la ocasión de su decadencia'. Cfr. párrafo transcripto en Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 69, de Maquiavelo Niccolo, *El príncipe*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970, p. 28ss

[644] '… el principio básico en la observancia de los mandamientos de nuestros sabios es el hecho de que toda la nación la ha aceptado de modo tal, que el honor de la nación, su influencia histórica, y su cualidad divina, eterna, están encarnadas en aquellos. Por consiguiente, todo lo que es más querido, ya que a voluntad y el carácter general de la nación se revelan de esta formas': Kuk, Abraham Isaac: "*The ritual of judaism*" en S. Noveck (ed.*): Contemporary jwish thougts*: *A reader* [Clinton, (Mass): B'nai Brith Great Book Series, vol. IV, 1963), p. 109]. Párrafo transcripto en Khon Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 70.

[645] Habla Meir Kahane, líder de la 'Liga de Defensa Judía': '… El Estado de Israel no es una creación 'política'. Es una creación religiosa. Ninguna fuerza en el mundo podría haber impedido su establecimiento, ni existe poder que pueda destruirlo. Es el comienzo de la ira divina. Su venganza contra las naciones que ignoraron su existencia (refiere a Jehová). La Redención de Israel es una obligación de la fe, un (cumplimiento del) mandamiento de suprimir toda profanación del Nombre ….' Paréntesis de Carlos Khon. Extracto de Mehir KAHANE, trascripto por Aviezer Ravitzky. ´El fenómeno del Kahanismo. Toma de Conciencia y realidad política', en *Dispersión y Unidad* (Segunda época). Nº 3, verano de 1968. p. 32, y copiado en Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 71.

[646] Cfr. párrafo de Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, México, FCE, 1968, p 165, transcripto en Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 71.

y Fidel Castro con su religión marxista-leninista, Mahmud Ahmanideyad y los ayatolá del actual régimen *shiíta* persa y, los Reyes Católicos, se han valido de ellas para respectivamente reformar el Estado, controlar sociedades, ampliar su poder y evitar levantamientos populares.

En el primer tercio del siglo XIX, en pleno apogeo del positivismo, cuando la razón científica se imponía como ideología sobre el pensamiento Ilustrado y sobre la teología cristiana que desde el siglo XVI venía de una larga crisis que daba al traste con la importancia social y política que tenían las diversas iglesias de Jesús, paradójicamente, Friedrich Schleiermacher en *Sobre la religión* definió lo qué es religión mediante la conocida expresión: *el sentimiento de absoluta dependencia*. Pero es el caso que el *mito* está en todas las filosofías, incluidas las ideologías laicas y las religiones, por lo que el *sentimiento religioso*, la filosofía y el Estado han sido los mitos políticos más poderosos que han organizado la vida social del hombre a través de la historia, no obstante que el último de ellos, el Estado, para Gregory Lukacs (*Historia y conciencia de clase*), es expresión de *falsa conciencia*[647]. Igualmente, para el citado pensador húngaro, una ideología mitológica, vale decir, una teoría que se funde en hechos heroicos, sobrenaturales y remotos, es siempre expresión de una ubicación histórico-real irracional, por lo que el mito queda forzosamente inscrito en la noción de ideología.

Así, por ejemplo, son emblemáticos los fracasos de las experiencias del marxismo, cuyas profecías en la práctica no se cumplieron en los socialismos reales soviético, chino, vietnamita y de las repúblicas del Este de Europa, en cuanto a lograr los objetivos que propone la revolución de una ideología social que dice ser racionalmente científica, conforme el determinismo histórico que la sustenta. En la Unión Soviética, la dialéctica histórica marxista pretendió superar el capitalismo sin pasar por la etapa burguesa. Para algunos reconocidos críticos de dicha doctrina política, -renegados les llamaba Lenin[648]- la razón del fracaso del marxismo entre

---

[647] Gregory Luckacs, *Historia y conciencia de clase*, La Habana, editorial ciencias sociales, 1990 (1919-1923) p. 146ss., consultado el 14-07-2009 y disponible en: http://es.scribd.com/doc/2434550/Georg-Lukacs-Historia-y-conciencia-de-clase

[648] Cfr Vladimir Ilich Lenin: *La enfermedad Infantil del "izquierdismo" en el Comunismo*, tr. Instituto de Marxismo-Leninismo P.C.U.S., Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, sin fecha de edición (años 1960), p. 4.

otros se debió a que sus predicciones, que por naturaleza tienen un plazo y una validez que pueden ser constatadas, se evidenciaron fallidas al ser contrastadas contra la realidad. Al respecto, Albert Camus señala que las profecías, que son de plazo largo e indeterminado, tienen la ventaja de la fortaleza de las religiones que procede de la imposibilidad de hacerles prueba a las creencias[649]. No se cumplió la *predicción* del mito máximo del marxismo: la sociedad comunista, sin clases sociales ni Estado, en la que cada quien produce según sus capacidades y recibe conforme sus necesidades, de allí que de esa 'religión' sólo queden sus profecías como esperanza.

Mientras, Milan Kundera, novelista checo expulsado del partido comunista de su país, más brutal, dice que durante la época de transición de Checoslovaquia al comunismo, *la revolución* más que con el escepticismo y con la racionalidad tenía que ver con una gran fe colectiva parecida a la que se tiene con las religiones de devoción divina, de modo que las personas renunciaban a su identidad como Yo, a favor de algo superior. Las ideas terrenales de Marx se asumieron con un significado semejante al divino que se tiene de los Mandamientos de Dios y de los Evangelios, por lo que las ideas del marxismo devinieron intocables, sagradas, preceptos todopoderosos y eternos, que generaron *ritos* y *sentimientos religiosos*[650]**.** Lo dicho por Kundera, como diría Lukcas, es que los principios e ideas del marxismo son *falsa conciencia,* mitos de identificación en el imaginario colectivo de valores y de símbolos de poder social revolucionario, que en lo político hace que los sujetos queden atados y voluntariamente sometidos a ritos y a sentimientos religiosos supuestamente perfectos, cuya perfección el individuo busca alcanzar, pero que nunca logra, porque la realidad revela a las ideas marxistas como profecías santas sólo realizables por la esperanza.

Más aún, el propio Vladimir Ilich Lenin, libre de toda sospecha, desde el lado opuesto a los 'renegados', dice que la revolución, además de la lucha de clases y de las cualidades morales e intelectuales superiores que deben tener sus dirigentes (heroísmo, firmeza, sacrificio) para asegurar el reconocimiento de los partidos

---

[649] Cfr.: extracto de Camús, Albert. 1978. *El hombre rebelde*. Buenos Aires.. Edit Losada, p. 175, transcripto y comentado en Carlos Khon, Op. cit., p. 72.

[650] Cfr. cita de Milan Kundera, *La broma*, Caracas, ed. Seix barral, 1984, p. 240, trascripto y comentado por Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 72.

comunistas de ser la vanguardia real del proletariado, debe promover la creación de un nuevo orden espiritual que se imponga en toda la sociedad[651], esto es, según el leninismo, la religión comunista del dios Estado, cuyo profeta legítimo es el partido personificado en el comité central y encarnado en su líder máximo.

Para Lenin, la fuerza de la burguesía opresora, -enemiga del proletariado identificada por él y no por Marx- no sólo deriva del ejercicio del poder del capital internacional, sino de formas de control mental y espiritual, mediante, o por ejemplo, el control de las rutinas y de las relaciones de organización de la producción y de la vida, del conocimiento y manejo de los *secretos* de los métodos, -que deben ser objeto de apropiación por parte de la clase obrera- de los medios y las posibilidades de la administración y de una instrucción superior, porque, según él, todo ese control se fundamenta en la '*fuerza de la costumbre*, en la fuerza de la *pequeña producción*' que continuamente genera más capitalismo y burguesía[652]. Esto pudiera explicar que el sistema de producción instrumentado por algunos países del mundo Islámico y de Latinoamérica, bajo el liberalismo, haya hecho que algunos de esos pueblos fueran conducidos a una situación de atomización y resquebrajamiento de las relaciones, instituciones y vínculos sociales y políticos que hizo propicia la constitución de masas dirigidas por líderes carismáticos, en un contexto similar al descrito por Hannah Arendt, en coincidencia con el fin de la Primera Guerra Mundial [653].

El leninismo mejor que ninguna otra doctrina estructura dos elementos necesarios en el fundamentalismo, aunque no suficientes, que son la *disciplina*, que conlleva generosidad y sacrificio, y la *masa*, que requiere cohesión absoluta, o sea, comunión plena, en términos habitualmente usados por las religiones[654]. Ambos

---

[651] '… para que el partido (comunista) sea realmente el 'destacamento de vanguardia' (del proletariado) y asegure su dirección sobre las masas, se requiere el libre reconocimiento por parte de éstas de las cualidades morales e intelectuales de sus dirigentes, tales como: 'fidelidad a la revolución', 'firmeza', espíritu de lucha', 'heroísmo', y, en general, a través de su capacidad de vincularse, aproximarse y, hasta cierto punto, si quieren, fundirse con las más grandes masas trabajadoras…'. Lenin. V. I: *¿Qué hacer*?, en *Obras Escogidas* (Buenos Aires. Edit. Lenguas extranjeras de Moscú, n. d.) Vol. I. p. 258 (paréntesis de Carlos Khon). Transcripto por Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p 73.

[652] Cfr.: Lenin, Vladimir Ilich , Op. cit.; p. p. 6.

[653] Cfr. Hannah Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, versión española de Guillermo Solana, México, Taurus, 2004 (1951*)*, p. 396ss.

[654] En el enfoque de este punto Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 74, se apoya en Arendt, Hannah, *Los orígenes*…, *Op. c*it., p. 399-408.

factores diluyen al individuo en un *todo* social expresado como: 'el proletariado' para los marxistas, 'la raza aria' nazi, 'el pueblo elegido' de los hebreos, 'el Islam' de los musulmanes, 'la nación' de los nacionalistas, entre otros, instituidos en una entidad mítica, única y superior para concretar la misión confiada por el '*pacto divino*' de cada doctrina. Todo grupo que discrepe de los dogmas del fundamentalismo es considerado una secta sacrílega que debe ser destruida o, al menos, neutralizada por la voluntad general (roussoneana) encarnada en Hitler, Stalin, Meir Kahane, Shoto Asahara en Japón[655], o cualquiera que cumpla las funciones de salvador del *todo social* y de la *doctrina verdadera*.

El mito del 'todo social' y la pérdida de la propia identidad del individuo expresada en una personificación idealizada son factores vigorosos que estimulan en el individuo la incorporación plena a una masa social. El fundamentalismo, sigue Hannah Arendt, estructura dos elementos necesarios en la conformación de la masa, aunque no suficientes, *la disciplina* y el *efecto manada*, que son factores que diluyen al individuo en un 'todo social' apoyado sobre una entidad mítica, excelsa y exclusiva, que ilusoriamente define la misión superior confiada por el 'pacto divino' de cada doctrina, expresado, según el caso, en la raza aria, el pueblo elegido, el proletariado, el Islam, la nación, incluidos la justicia y la emancipación del hombre, como mitos del Estado racional, entre otros. En el imaginario colectivo, cada 'todo social', por un lado, es un mito de identificación de individuos abandonados por su 'propio yo' que sustenta a la doctrina misma y, por el otro, es el símbolo de poder que individualmente los componentes del la masa sienten que no poseen, que en lo político hace que los mismos queden voluntariamente docilizados y atados a una 'falsa conciencia' de mitos, ritos y sentimientos que su 'sentido común' les dice son

[655] Shoto Asahara fue el líder fundador del movimiento Aum Shirinkyo, cuyos seguidores comulgaban una doctrina religiosa creada por él de fuertes aspectos del budismo tibetano, como la muerte misericordiosa y la '*phoa* de que la conciencia puede transferirse de los vivos a los muertos, para elevar su mérito espiritual' y, asimismo, consideraba que cualquier cosa que él dijera era una verdad absoluta. Asahara profetizó un envenenamiento masivo por gas nervioso a finales del siglo XX, –se dijo era gas *sarin*- que en parte algunos de sus seguidores, acatando sus instrucciones, hicieron realidad en marzo de 1995 en una estación del metro de Tokio. Afortunadamente el acto de terror falló y 20.000 víctimas potenciales se redujeron a una docena de muertes. Aum Shirinkyo decía haber desarrollado medios de defensa contra las armas de destrucción masiva para proteger a *toda* la gente de bien, de un enfrentamiento cósmico entre el bien y el mal, –*Armagedón*- con efectos de holocausto para la humanidad. Cfr. Jüergensmeyer, Mark, *Op. cit*., p. 117-134

supuestamente superiores, cuya perfección todos buscamos, pero que nunca se alcanza porque la realidad muestra a los mitos religiosos como profecías santas imposibles de lograr.

En la masa, los individuos tienen un valor instrumental que se perfecciona en un sistema impersonal de acción, que en el caso del totalitarismo, en tanto la expresión más acabada del fundamentalismo que ha conocido la historia, hace que cada individuo sea una pieza superflua del engranaje de un orden social industrial técnicamente avanzado, eficaz y preciso, cuyos procedimientos deben cumplirse estrictamente. Lo descrito, desgraciadamente para la humanidad, bajo 'la industria de la muerte' del régimen nacional-socialista alemán, se tradujo en 'la banalidad del mal', en el que la violación de los derechos humanos no tenía consecuencias para los criminales, mientras que para las víctimas era algo irremediable y normal.

No todo fundamentalismo es totalitarismo, categoría esta exclusiva del régimen nazi y en menor grado del comunismo soviético con los *gulags*. El terror político no sólo es del totalitarismo, porque el mismo también es practicado por algunos fundamentalistas docilizados bajo una forma de vida moralmente legitimada por la consecución del principio dogmático superior, 'el todo social', en nombre del que se ejecuta.

El dogma es una idea radical que da origen y sustenta a una doctrina que tiene la lógica de no poder ser refutada por el pensamiento crítico, por lo que los individuos de la masa quedan neutralizados por la lógica de todo dogma: no pensar. El 'terror total', es la lógica del totalitarismo como sistema que busca que los hombres sean superfluos, eliminando o sacrificando a los individuos en favor del 'todo social'.

Conforme las anteriores consideraciones, una segunda aproximación de qué es fundamentalismo, bastante general por lo demás, lo entiende como cualquier sumisión de los individuos a un principio puro y radical que los sometidos consideran superior a ellos mismos, el cual legitima un orden social, ideal o concreto, en tanto mandato moral que abarca el ámbito de una sociedad. Los sometidos, -'docilizados' les considera Foucault cuando se trata de la razón como medio de subordinación- acatan el sometimiento a principios hegemónicos del poder político del Estado,

cuando se trata de formas de vida laica, lo que en lenguaje de Hobbes se puede sintetizar como '*Bebemots* (borregos) tutelados por un *Leviatán* (El Estado)' [656].

3.5.1. El totalitarismo: expresión extrema del fundamentalismo

El fundamentalismo, sigue Carlos Khon beneficiado del pensamientote de Hannah Arendt, responde a una habilidosa conjugación de dos principios de psicología política, *la obediencia a la autoridad*, cuyo fundamento teórico tiene varias hipótesis, entre las que se encuentran: la *mistificación*, debido a que los sujetos de la sociedad moderna, individualizados por la subjetividad derivada de la dispersión cultural y política que ha observado el mundo en el último siglo, son propensos a las idealizaciones y están listos a buscar sustitutos a su falta de coherencia, un *caudillo,* muchas veces carismático, que identificándose con las aspiraciones frustradas, esto es, las ansiedades existenciales insatisfechas de los individuos y de la sociedad (justicia, seguridad, equidad, oportunidades, etc.) logra identificarse con ellas hasta llegar a convertirse en objeto de devoción, que en casos puede alcanzar una *idolatría* que le atribuye cualidades *mesiánicas*. La sustitución de 'la vida *centrada en si mismo* por una vida *sin yo*'[657] genera una falta de autoestima que conduce a los frustrados y a los decepcionados a descargar las responsabilidades personales en el líder o caudillo *idealizado*, en tanto encarnación de la masa, aún en detrimento de su libertad, engrosando la masa de algún movimiento que articule algunas de las causas insatisfechas.

El *mito* y la *personificación idealizada* son factores eficientes que estimulan la adhesión de los individuos al cuerpo social. Los mismos hacen que los individuos canalicen su espíritu de lucha mostrando deseos de *perder su identidad* y su diferenciación individual, inclusive de personas cultas[658], con el objetivo de alcanzar 'una completa asimilación dentro del cuerpo colectivo', vale decir, el *mito* y la *personificación idealizada* incitan el deseo de identificarse en la masa como '*un sin yo*', y no en o la multitud o en el pueblo, que plurales y múltiples formados de personas racionales internamente diferentes y capaces de actuar en común y de

[656] Cfr. Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 74.
[657] *Ibíd*., p. 74ss. y Arendt, Hannah, *Los orígenes*…, *Op., cit*., p. 395ss.
[658] ' …un individualismo y una complejidad altamente diferenciados no impedían e incluso a veces favorecían, el abandono de si mismo en la masa que facilitaron los movimientos de masas': Arendt, Hanna, *Los orígenes*…, *Op. cit*., p. 398.

gobernarse respectivamente directamente a si misma o, a través del ejercicio de la soberanía transferida a un poder jerarquizado, a unos pocos o un líder que manda. Lo anterior ocurre no sólo en ciertos movimientos religiosos como, por ejemplo, el budismo Lama de Nepal y el fundamentalismo del Islam shiíta de Irán, aunque su acción estratégica sea transnacional[659], sino con las masas fanáticas de artistas populares y de ídolos y equipos deportivos. En lo político, las experiencias de las *masas* de la primera mitad del pasado siglo, comunistas (Lenin), totalitarias (Hitler), fascistas (Mussolini, Franco, Perón) y los intentos anárquicas de Rusia, Francia y España, parecen seguir representadas en tendencias políticas centrados en nacionalismos y en otras corrientes políticas, raciales o de fe, como por ejemplo, ETA y la defensa de la independencia política del país vasco, el movimiento Tamil de Sri Lanka, militarmente derrotado en año 2008, y el movimiento Aum Shirinkyo de Japón, así como en los sistemas totalitarios, fascistas y autocráticos de Corea del Norte, China, Cuba y Vietnam y, también, en algunos sectores latinoamericanos que siguen liderazgos populistas.

El otro principio de psicología política de la masa que acoge el fundamentalismo es el *efecto manada,* el cual expresa la inclinación que tiene el hombre-masa de unirse a la mayoría en la búsqueda de seguridad, sensación esta que una vez conseguida, además, le aporta un sentimiento de poder, que no percibe de manera consciente[660]. No obstante, la cualidad distintiva del hombre-masa no es su falta de instrucción y de cultura, ni su estado de subdesarrollo relativo derivado de insuficientes posibilidades de educación, 'sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales normales', lo que explica que hombres cultos, científicos y pensadores se sintieran atraídas por los movimientos de las masas y se abandonaran a si mismo en ellas[661].

Hannah Arendt en *Los Orígenes del Totalitarismo* explica el *efecto manada* como un fenómeno de *solidaridad negativa* que surgió en la sociedad de la primera

---

[659] En Irán, por ejemplo, el régimen ayatolá está estratégicamente asociado a movimientos shiítas como Hezbolá de Palestina y a Jamaat'al Tawhid wal-Jihd, (grupo monoteísta *shiíta* y *jihadista* fundado en el reino hachemita de Jordania por el asesino de Nicholas Berg, Abu Musam el Zarqawi), cuya ejecución es descrito en la p 340.

[660] Cfr. Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 75.

[661] Cfr. Arendt, Hannah, *Los orígenes.*…, *Op. cit.*, p. 398.

post-guerra europea[662], la cual permite al hombre asimilado a la masa *'proclamar su nueva y violenta oposición'* a un mundo que observa el derrumbe de los vínculos y de las instituciones sociales y políticas[663]. El hombre individual debilita su instinto de auto-conservación y una vez plenamente asimilado a la masa carece de valor, mientras que esta se fortalece con el arraigo del individuo a ella; por el contrario, el individuo fortifica su autoestima cuando actúa, como un 'Yo en si mismo', en detrimento del poder de la masa, que se debilita.

El hombre contemporáneo, insatisfecho y desesperado por las consecuencias del neoliberalismo y de la caída del socialismo real, busca soluciones mágicas que lo defiendan del 'teatro del absurdo' que le ha tocado vivir y le otorguen el mundo de paz que desea. Esto, Carlos Marx lo explica mediante su *teoría de la consolación* de las masas, en la que los individuos tienen la quimera introyectada de vivir en un *país imaginario* con un ideario superior, una *doctrina de fe,* vacía de contenido racional y ético. La situación de *caos* de los años noventa, más que vivida por los pueblos de Latinoamérica, fue sufrido por una *masa,* en el sentido de Antonio Gramsci, en tanto colectivo incoherente, acrítico, con 'sentido común' de un pensamiento pensado y no crítico de 'buen sentido', que ignorante, frustrado y enfurecido hizo que aparecieran *lideres carismáticos* que, respondiendo a las aspiraciones frustradas y a las expectativas fantásticas de la masa, ofrecieran por respuesta un *país imaginario* con doctrinas poderosas encarnadas en ellos, faltas de moral, -por ser las de una clase, el proletariado, la burguesía o el estamento militar- y de racionalidad suficiente.

Considerando desde un enfoque *estético* la existencia de sólo dos formas ideales estrictas y extremas de poder político, *hegemónico* y de *deliberación y consenso*, fundamentalmente sustentadas de manera respectiva por las emociones y la racionalidad, Hitler y Mussolini en sus respectivos escenarios políticos

---

[662] *Ibíd*., p. 396ss.

[663] Hannah Arendt dice: 'La caída de los tabiques que protegían a las clases (sociales) (como consecuencia de la atomización que produjo la guerra mundial), trasformó a las dormidas mayorías existentes en una masa inorganizada e inestructurada de furiosos individuos, que no tenían nada en común excepto su vaga aprensión a que las esperanzas de los miembros de los partidos se hallaban condenadas, que, en consecuencia, los miembros más respetados, diferenciados y representativos de la comunidad eran imbéciles y que todos los poderes existentes no eran (necesariamente) malos, sino más bien estúpidos y fraudulentos….,': paréntesis de Carlos Khon incluido en la trascripción que hace del citado párrafo, en Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 75.

nacionalsocialista y fascista, actuaron no como líderes que ejercieron poderes carismáticos especiales de seducción sobre las masas, sino como representantes de masas desencantadas (Weber), cuyos millones de adeptos tenían deseos, ansias y emociones insatisfechas y frustradas cuya satisfacción había sido previamente reclamada, por lo que, las masas no fueron manipuladas por dichos líderes, sino que ellos fueron sus delegados[664].

En la acción de las masas, dice Pareto en su *Tratado de Sociología General*, existen significativos factores no racionalmente lógicos de la conducta humana que posibilitan la vinculación de los componentes emocionales de la misma con un líder que les haga sentir que él encarna sus aspiraciones y que les haga 'ver' los 'desencantos', que en otras condiciones 'no verían' ni sentirían con la misma intensidad; Tales condiciones de desencanto también son necesarias para que surja un líder o delegado carismático. Sin embargo, la política de poder hegemónico necesariamente no puede y menos 'debe ser' la alternativa de solución a los problemas de los pueblos 'desencantados' que justifiquen conductas morales aberrantes, por inhumanas, que puedan poner en práctica líderes carismáticos brutales que se sienten seres mesiánicos. Tanto el líder mismo, como la concentración de poder que detente, no son una necesidad racional (formal), y menos aún moralmente irremediable a los males de los pueblos, sino el producto de las 'desviaciones' de modelos o 'tipos ideales' racionales de orden social de los que habla Weber, que identifica 'las desviaciones' con *lo irracional*, con las emociones. La *racionalidad*, en la que intervienen las emociones y los deseos, aunque sirva para explicar los modelos y experiencias de poderes hegemónicos, no justifica moralmente su desempeño, cuando los mismos se oponen al *consenso* democrático de reconocimiento de la dignidad del otro[665].

---

[664] Crf: Aníbal Romero: *Fascismo y nazismo como ideologías míticas*, Caracas, Argos, N° 39, diciembre 2003, p. 31-47Confrontado el 17-02-2010.y disponible en: http://www.argos.dsm.usb.ve/archivo/39/2.pdf

[665] Se hace esta aclaratoria porque con frecuencia en los últimos tiempos algunos opinadores políticos han confundido las condiciones para que surja un líder carismático en algunos países de Latinoamérica, con la justificación de un modelo hegemónico de poder centralizado en el líder, argumentando falsamente el paralelismo de que el 'imperialismo' y los judíos habían humillado al pueblo alemán, que se sentía desesperado y frustrado por las condiciones de la Paz de Versalles, así como desencantado del orden de vida que tenía, hasta que esas circunstancia fueron superadas con

La abnegación, que induce el sentimiento de que uno es desechable, de que uno mismo no importa, dejó de ser individual para ser sentimiento de la masa. El fenómeno de la *solidaridad negativa* deriva de la pérdida tajante de interés de parte de los componentes de la masa por si mismo, como producto, tanto, de la indiferencia cínica, fastidiada o aburrida ante el mal ajeno, de la repugnancia y del desprecio general al estado de cosas, incluso hacia las normas razonables y simples de interés común, como de la propensión a adoptar generalidades imaginarias, fantasías articuladoras, como guías de la vida. Es por ello que Himmler, conociendo bien los diversos estratos sociales de donde provenían sus hombres de la guardia personal de Hitler, la SS, y la mentalidad de los mismos, dijo que no estaba interesado en 'problemas cotidianos', sino sólo 'en cuestiones ideológicas importantes de "décadas y siglos",…'[666].

La *solidaridad negativa*' acentúa el valor instrumental de los componentes de la masa, que se perfecciona en un sistema de desempeño impersonal, eficiente y exacto, formado por individuos adiestrados, expertos en las más novedosas tecnológicas y métodos, en constante proceso de perfeccionamiento, todo lo cual les convierte en piezas que ajustan sus funciones a objetivos cuyos procedimientos deben cumplirse estrictamente. Es *la banalidad del mal* definida por Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén*, en la que la violación a los derechos humanos es aceptada por las victimas sometidas como algo inexorable y normal, mientras que para los operadores del sistema, sus acciones no tienen consecuencias de ningún tipo, para nadie, pues bajo dicha concepción lo común, lo habitual, es aceptar que ellos -los victimarios- sólo son una pieza del engranaje que dispone de la vida de *no*-personas desechables. El sistema así concebido por el nazismo se concretó en la industria de la muerte que imperó en la Alemania nazi.

---

los 'beneficios' de la recuperación del 'orgullo alemán' y de la producción industrial instrumentados por el gobierno y el poder nacional-socialista fuertemente concentrado en Hitler, obviando en su discurso los 'beneficios' de la 'industria de la muerte' y el hecho que los latinoamericanos no están 'desencantados' del sistema democrático, sino desilusionados de sus dirigentes y de los partidos políticos, por su corrupción y por el agotamiento de su mensaje, como demuestran las elecciones políticas y las encuestas de opinión realizadas en la región, en los últimos años.

[666] Cfr.: Arendt, Hannah. *Los orígenes…*, *Op. cit.*, p.397ss.

El fundamentalismo, sea religioso o laico, se instrumentaliza definitivamente en una comunidad o grupo social cuando la necesidad de satisfacer la *ansiedad* existencial, vale decir, las aspiraciones frustradas de una vida coherente que mantenga la defensa gregaria de los individuos en la masa, se transforma por una 'extraña emoción racional'[667] en un mecanismo de cohesión y coacción. Así, el fundamentalismo se concreta en brazo ejecutor de un proyecto político o religioso que predica haber sido elegido providencialmente y estar predestinado para lograr la emancipación, en tanto 'redención' de la masa. Es por eso que el fundamentalismo demanda de sus seguidores el sometimiento a su autoridad, para incluso suprimir normativas morales admitidas de manera cotidiana y general, por 'más comúnmente aceptadas, formales, o trascendentes, que ellas pudieran ser'[668]. El *fundamentalismo de la masa*, carente de pensamiento crítico, constituye unos de los principales factores que conducen a un sistema totalitario de gobierno.

Asimismo, la ausencia de toda *crítica* es consustancial al fundamentalismo, incluyendo en algunos casos su falta de 'racionalidad científica'. La *crítica* casi siempre es rechazada, reprimida y hasta objeto de persecución por considerársele apostasías, herejías o paganismos; En el fundamentalismo, su omisión implica la cesión, voluntaria o no, de la autoridad de toda iniciativa política, social y cultural a un poder jerarquizado piramidalmente que establece rígidos principios, doctrinas, objetivos y métodos que a todo evento deben cumplirse, aunque algunos sistemas fundamentalistas, en algunos aspectos menores puedan permitir cierta autonomía.

El carácter piramidal del fundamentalismo implica que cualquier cambio de las reglas de la *praxis* reconocida del sistema deberá siempre ser gestada desde adentro y desde la cima de la estructura de poder. En relación a los actos de terror, en la práctica, la mayoría de los movimientos fundamentalistas Islámicos, que apelan a tal medio político, frecuentemente, delegan la iniciativa de su ejecución a individuos o a

---

[667] Siguiendo la *Teoría de la opción opcional* de Jon Elster descrita en su libro *Egonomic, Op .cit.*, y Jon Elster; *Sobre las Pasiones*, tr. Diego Feijóo, Barcelona, Paidós, 2001 (1999), p. 136-143, que describimos en el capítulo 4 preferimos la expresión 'extraña emoción racional' en lugar de 'paradójica pasión de racionalidad' utilizada por el profesor Carlos Khon para describir que la instrumentalización del fundamentalismo ocurre cuando 'se trueca la ansiedad existencial por una paradójica pasión de racionalidad, que se expresa en un proyecto político, social o cultural coherentemente diseñado'*. (*) Khon, Carlos. *¿Es posible…, Op., cit.* p. 76.

[668] *Ibídem.*

grupos, aunque señalen al enemigo real o simbólico que se debe destruir o atacar, sean por ejemplo, una religión, una cultura, el poder militar, un imperio, el capitalismo expresado en el mercado y las finanzas, o una personalidad, simbólicamente representados, de manera respectiva en: el Metro de Moscú[669], las Torres Gemelas de La Tumba de los Patriarcas de Hebrón, el AMIA de Buenos Aires, un buque de la armada norteamericana en Yemen del Sur, la Duma o Benazir Bhutto, la ex-primer ministro y líder pakistaní asesinada el 27 de diciembre de 2007 en un ataque terrorista cuya responsabilidad fue reclamada por Al Qaeda, conforme declaración del máximo jefe de las operaciones afganas de esa organización[670].

Por último, todo fundamentalismo tiene un *thelos*, un carácter distintivo, *mesiánico*, que termina concretando totalitarismos. En este sentido, los movimientos fundamentalistas se diferencian de los doctrinarismos del centro, de los conservadurismos de derecha y de los fanatismos de cualquier tipo, salvo que ellos no sean fundamentalistas. El nacional-socialismo alemán era mesiánico, no así el fascismo italiano[671].

El mesianismo de los movimientos fundamentalistas hace que sus miembros tengan como objetivo superior 'la salvación del hombre' que se logra de manera trascendente 'en otra vida', bajo la condición de que en esta haya cumplido con las obligaciones y tareas que le haya impuesto el movimiento (la revolución), dentro de los principios y dogmas que determinan la pertenencia al mismo. En este aspecto, son ejemplos de fundamentalismo: el *marxismo* que ofrece la sociedad sin clases, identificada por Marx como *reino de la libertad*; los seguidores de algunas *sectas cristianas*, como las Iglesias Evangélicas, Carismáticas y Pentecostales, La Iglesia Cristiana Adventista y La Iglesia Adventista del Séptimo Día, que predican el cumplimientos de sus *dogmas* y *el Inminente Segundo regreso de Jesús* como término

---

[669] El 01-04-1010, dos atentados terroristas en el Metro de Moscú fueron ejecutados por mujeres suicidas, que dejaron un saldo de por lo menos 39 muertos y decenas de heridos. Cfr. Artem Zagorodnov y Ben Aris: *Atentado Terrorista: El terror se apodera de Moscú,* Rusia Hoy, 1 de abril de 2010, Consultado el 06-04-2010 y disponible en: http://es.rbth.ru/articles/2010/04/01/terror_se_apodera_de_moscu.html

[670] Mustafa Abu al Yazid, comandante de Qaeda en Afganistán: *Al Qaeda takes credit for Bhutto assassination*, 27-12-2007, Long War Jourrnal, entrevista de Bill Roggio, Consultado 27-06-2010 y disponible en: http://www.longwarjournal.org/archives/2007/12/al_qaeda_takes_credi.php

[671] Cfr. Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p. 76ss.

para entrar al reino de los cielos; algunos grupos extremistas de Israel que predican que el nuevo Estado Judío es un mandato divino de su religión, para que el 'Pueblo elegido' logre la independencia política y militar[672], y; la revolución Islámica que busca la redención de 'la comunidad ideológica de creyentes islámicos', justificando la yihad y el martirio.

Finalmente, Bertrand Henry Levi señala que el hombre civilizado no ha conseguido mejor vínculo social que la tradicional ligadura religioso[673],sean por caso, el Estado seglar de la civilización occidental para la Modernidad, la ciencia y la tecnología en el positivismo o la raza aria en la Alemania nazi, porque el fundamentalismo constituye la novedad de *nuestra* época, aunque de inmediato se diga que se debe especificar que 'la crisis de lo Sagrado es lo principal y decisivo', pues lo sagrado de las religiones, sociológicamente hablando, siempre son los valores y principios fundamentantes que dogmáticamente asumimos como indiscutibles y superiores para regular el orden de vida que escogemos, lo que actualmente aplica a las religiones del mundo, inclusive las ideologías seculares.

3.6. Del fundamentalismo y la globalización

Con metodología diferente a la usada en la descripción de la idea de fundamentalismo antes explicado, basada en experiencias del pasado, Anthony

---

672 '...la guerra demostró al mundo entero que en el Medio Oriente existe un solo pueblo poseedor de una fuerza militar que puede considerarse como potencia', artículo del Rabino Dov Lior del movimiento B'nai Akiva , para la revista *Zeraim*. ´La aniquilación de los nidos de la maldad es sólo el principio del proceso que llevará finalmente a la aniquilación de la maldad en todo el mundo. La realidad actual demostró que el Estado de Israel es la fuerza del mundo', artículo de Amos Oz, artículo reproducido por *Nuevo mundo israelita*. Caracas 8-15 diciembre de 1986. Pág. 10-11. Nota 18 del ensayo Khon, Carlos, *¿Es posible*…, *Op. cit*., p 77.

673 '… Occidente no ha cesado, desde su más lejana aurora, de festejar el Poder en el espejo de lo Divino. No ha encontrado hasta ahora mejor vínculo social que el clásico vínculo religioso. La política nunca es otra cosa que una figura de la Religión […] ¿De dónde sacaba su dogmática el Estado teocrático, sino del formulario de los Padres y de los mantenedores del derecho canónico?, ¿De dónde continúa bebiendo el moderno Príncipe sonriente, sino del depósito de amonestaciones y promesas que San Agustín y otros habían catalogado antaño? Si el Poder es el mal, si desea el mal, si piensa el mal, han sido necesario dos mil años de creencias y de devociones para exorcizar sus efectos y censurar su progreso …

¿Constituye el totalitarismo [¿i.e. 'el fundamentalismo'?] la novedad de nuestra época? Ciertamente, pero hay que puntualizar en seguida que la crisis de lo Sagrado es lo principal y decisivo. ¿El Estado bárbaro es además presentimiento de nuestro futuro? Si.

Vuélvase a estudiar la historia de las religiones para comprender lo que nos acaece y para comenzar a circunscribir la definición del hecho del totalitarismo….': Bertrand Henry. Levy. 1976. *La barbarie con rostro humano*. Caracas. Monte Ávila Editores. Pág. 136- 137, citado por Carlos Khon, *¿Es posible*…, *Op. cit.*, p. 77-78.

Giddens describe el mismo de manera ideal como un factor propio del proceso de globalización que vivimos, porque según él, en la transición actual, como en todos los grandes cambios sociales se derrumban las tradiciones, de donde ha surgido un fundamentalismo que se enfrenta a la tolerancia de la diversidad cultural cosmopolita. El fundamentalismo, que es diferente del fanatismo y al autoritarismo, no entiende ni acepta la complejidad del proceso de cosmopolitización expresada en interrelaciones transversales de todo tipo, que de manera libre y democrática se extienden en el mundo, por lo que se refugia en la tradición renovada y purificada, en contextos de cultura, religión, nacionalismo o identidad étnica, llegando al uso de la violencia[674].

Conforme la opinión de varios autores que Giddens comenta, el fundamentalismo no es un fenómeno nacionalmente limitado, sino de alcance trasnacional (Gellne, Ernst) vinculado a la expansión de los medios de comunicación de masas (Ahmed, Akbar)[675]

Las tradiciones religiosas están emocionalmente vinculadas con las creencias, que en la sociedad cosmopolita, como nunca antes, se enfrenta a la racionalidad de gran cantidad de gente que someten a crítica los rituales, ceremonias y escenificaciones, que ahora, dice Giddens, requieren de la mezcla de racionalidades para mantenerse en un sociedad cada vez más destradicionalizada. El enfrentamiento entre el cosmopolitanismo y la fundamentalismo es una lucha de avances de la reflexión libre, que presenta la desventaja de un aumento de las adicciones y las compulsiones, y retrocesos de la autonomía y la libertad[676].

La idea de la adicciones es una realidad de la globalización que se entiende más allá de los alcohólicos anónimos y del consumo de drogas, llegando a todas las actividades que se convierten en nuevas rutinas por más cotidianas que sean, se es adicto a la comida, el sexo, el trabajo, etc., de modo diferente a como estaban estructuradas esa conductas por las tradiciones y costumbres de antes, por lo que la

---

[674] Anthony Giddens: *Un mundo desbocado,* tr. Pedro Cienfuegos, Buenos Aires, Taurus, 2000 (1999), p.16ss.
[675] *Ibíd.*, p.102
[676] *Ibíd.*, p.58

adicción es una expresión de la autonomía congelada que aparece cuando es alterada por la *ansiedad*, en lugar ser motivada de la *reflexión*[677].

Lo propio de la tradición es que el pasado estructura el presente por medio de las creencias y de los sentimientos colectivos compartidos, de modo similar, el adicto es dependiente del pasado en el sentido que no puede liberarse de los hábitos de vida que en un momento escogió[678].

El conflicto ente adicción y libertad es un extremos de la globalización, el otro es el choque de la actitud cosmopolita y el fundamentalismo, y viceversa, la actitud fundamentalista frente al cosmopolitanismo. El fundamentalismo no siempre ha existido porque para el sociólogo británico, coincidiendo con la idea de B. H. Levy, es una respuesta a 'las influencias globalizadoras que vemos a nuestro alrededor'[679].

Es por ello que en la explicación de su noción del citado fenómeno lo determina como un término que se comienza a usar en los inicios del siglo XX como una vuelta a principio y valores de escrituras y textos básicos entendidos en su significado literal exacto. El fundamentalismo da importancia y fuerza a 'los guardianes de la tradición', que generalmente están encabezados por elementos del clero y otros 'interpretes privilegiados' que ganan poder secular y religioso. El origen y la figura de los 'interpretes privilegiados', así como su vinculación con los demás individuos de la comunidad no es explicada, lo que parece una deficiencia de la explicación sociológica de la controvertida palabra fundamentalismo.

No obstante, el autor hace una definición del citado fenómeno, para él objetiva, a saber: 'es *tradición acorralada*, tradición defendida a la antigua usanza' de verdad ritual. Así concebido, el fundamentalismo está desvinculado de las creencias, religiosas o de cualquier tipo, lo importante es cómo defender las mismas, vale decir, cómo sostener la verdad de las creencias; de igual modo, 'no depende de lo que la gente cree sino, como las tradiciones, de por qué lo creen y cómo lo justifican', por lo que el fundamentalismo tiene un alcance que la devoción y seguimiento estricto de

---

[677] Jon Elster en *Sobre las pasiones*, , tr. Diego Feijóo, Barcelona, Paidós, 2001 (1999). cap 3, profundiza el estudio de la *adicción* en el tratamiento que hace sobre la relación de los estados afectivos y la conducta, que no tratamos en el capítulo 4 de este trabajo, porque el mismo sólo alcanza el análisis de la justificación de la racionalidad de la acción terrorista, para sus ejecutores.
[678] Anthony Giddens, *Un mundo… Op. cit*., p.59
[679] *Ibíd.,* p. 60

los dogmas religiosos, incluye cualquier clase de fervor, político, social, cultural político, etc.,[680] pues puede crecer apoyado en cualquier clase de tradición..

El fundamentalismo rechaza el diálogo, aunque plantea interrogantes al proceso de globalización, entre las que quizá la mas importante es si se puede vivir en un mundo en que nada es sagrado, que nuestro autor contesta de modo ideal diciendo que es imposible, argumentando que la respuesta cosmopolita debe estar guiada por la tolerancia y y valores universales.

Giddens termina afirmando que frente al problema del fundamentalismo actual, bajo cualquiera de las formas que adopte, religiosa, étnica, nacionalista o directamente política, y de las modalidades de acción que tenga, necesitamos compromisos morales que trasciendan las diferencias de la cotidianidad que debemos llevar de modo apasionado donde haya vacíos de ética, que de modo particular refiere a la *tolerancia* inherente al cosmopolitanismo, la cual para el sociólogo inglés es bastante abstracta. Y, remata con la idea que nadie tiene por lo que vivir si no tiene algo por lo que merezca morir[681].

3.7. Del fanatismo

Antes de entrar a explicar el tema del *fanatismo*, con el que frecuentemente se identifica a los terroristas, es conveniente distinguir, aunque sea de manera atropellada, qué es un fundamentalista de los individuos que despliegan otros tipos de conducta a quienes erróneamente se les califica de tales, para lo cual seguiremos las descripciones simples que hace Ariel Segal. En tal sentido, un *dogmático* es un sujeto que tiene una actitud apoyada en una norma absoluta, religiosa o no; de allí que no siempre el dogmatismo se da en el ámbito de una fe devota, se puede ser dogmático respecto de cualquier disciplina o ciencia, pudiendo abarcar inclusive las ciencias ocultas como la astrología y la alquimia; no todo dogmatismo es necesariamente fundamentalista. Por su parte, el *doctrinario* está consagrado a una disciplina o saber sistemático, a una doctrina que defiende más en la teoría que en la práctica, mientras

[680] *Ibíd*., p. 61-62.
[681] *Ibídem*.

fanático es aquel defiende irreflexivamente un posición cualquiera, sea entre otras, ortodoxa, dogmática, deportiva, tradicional o cultural [682].

Son *ortodoxos* los tradicionalistas, pero no todos estos son ortodoxos, quienes se caracterizan por cumplir *todas* las normas, políticas, de tradición social o de cualquier tipo, por lo que, por ejemplo, cuando son cristianos, judíos o mahometanos rechazan el aborto y el divorcio A diferencia, los *tradicionalistas* son selectivos en cuanto a cuales partes de las reglas sociales, de las doctrinas o de los dogmas son sacrosantas en cuanto que no deben ser violadas. El ortodoxo cumple todas las normas, no alguna(s) como el tradicionalista. Por su parte, fundamentalista es todo sujeto con una actitud que bien sea dogmática, doctrinaria, ortodoxa o tradicionalista y que además sea fanática en el sentido de irracionalmente defender sus convicciones o, que sea intolerante respecto de posiciones o de normas de cualquier naturaleza de otra persona, por no someterlas a pensamiento crítico; así, por ejemplo, se es fanático deportivo, de ídolos populares, fetiches, líderes sociales y políticos, y de principios, valores y normas religiosas o no, que se consideran indiscutibles, absolutas. De las ideas antes resaltadas, a continuación sólo trataremos el *fanatismo* religioso-político.

3.7.1. Fanatismo político

Aunque los actos de terror político por sí solos no son un método exitoso para alcanzar el poder, aquellos fanáticos terroristas que logran llegar a los gobiernos, algunas veces logran 'limpiar' su imagen de tales, pasando a ser identificados como hombres de Estado debido al cargo que desempeñan, llegando hasta ser 'honrados' con el premio Nobel de la Paz, como ocurrió en 1978 con Menahem Begin, comandante-fundador del grupo paramilitar sionista *Irgun* que luchó contra la ocupación británica de Judea, quien en uno de sus actos de terror dinamitó el Hotel Rey David de Jerusalén en 1946, causando casi 100 muertos y más de cincuenta heridos, todos civiles, y, también, con Yaser Arafat, líder fundador de *Al Fatah*, –acrónimo de *Movimiento de Liberación de Palestina*- brazo armado que años más tarde, pacificado, se convirtió en la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), a quien entre muchos de sus actos de terrorismo se le imputa el ataque contra

[682] (Ariel Segal: Fanatismo y totalitarismo, seminario dictado en el Instituto de Hermenéutica, Dirección de Postgrados, UCV, Caracas, 2009).

la escuela judía de Maalot en la que en 1974 mató más de una veintena de párvulos. Ambos líderes probablemente cambiaron de actitud y de postura de vida ante el 'enemigo' y quizá ante algunas de sus respectivas convicciones sociales', cuando los palestinos reconocieron el Estado de Israel y los israelíes el estado de beligerancia de la OLP y a la Autoridad Palestina, después. Por su lado, Moanar Gadaffi, a pesar de haber autorizado y financiado la voladura del vuelo PanAm 113 sobre Lockerbee, se convirtió en un socio conveniente para los intereses europeos, aunque impresentable, cuyo verdadero talante fue nuevamente desnudado a la vista de la comunidad internacional, sólo después de la matanza de civiles en la insurgencia popular de 2011 que finalizó con su derrocamiento.

Paradójicamente, ciertos grupos fanáticos mantienen la imagen de terroristas, a pesar de que, como por ejemplo Hamás y Hezbolá, tengan respaldo popular y hayan ganado elecciones por mayoría democrática. La acusación de parte de Israel y de muchos gobiernos del mundo respecto de que las citadas organizaciones políticas mantienen y ejecutan actos terroristas ha servido de justificación a invasiones punitiva judías a los territorios palestinos y a El Líbano, como la ocurrido a Gaza durante el año 2009, que produjo más de 1500 muertes palestinas, miles de heridos y daños materiales mediante bombardeos a esa zona, que durarán, al decir los actuales gobernantes israelíes, mientras los palestinos no expulsen a Hamás y Hezbolá del gobierno palestino. La respuesta, en reciprocidad fanática, parece indicar que estos grupos políticos seguirán sus acciones mientras los israelíes no cambien su actitud de mantener el muro de Gaza, de continuar el cerco comercial y humanitario que ahoga al pueblo palestino y prolongar sus bombardeos 'selectivos' que producen muertes civiles de gente militarmente no deliberante.

Los ataques mutuos que se hacen palestinos e israelíes son acciones de fuerza no sólo dirigidas a que sus respectivos enemigos cambien de *actitud* a través del miedo y a buscar que modifiquen los fundamentos (dogmas) que sustentan tanto su postura individual, como su orden de vida social, sino que es un enfrentamiento entre fanáticos que realmente buscan la posesión de la Tierra Prometida amparada por el 'todo social', respectivamente expresados como 'pueblo elegido' e Islam.

Lo anterior muestra que la imagen de terrorista en un conflicto, sea por causas reales o infundadas, es promovida y mantenida por sus enemigos y adversarios, a través de los medios masivos de comunicación que utilizan la publicidad y de la propaganda como instrumentos a favor de intereses de dominación económica, política y cultural, sean los mismos justificados o no.

Por otra parte, la imagen de terrorista que tienen algunos gobernantes autócratas a veces es mantenida desde sus posiciones de gobierno para dar la sensación de tener un poder de destrucción superior al que realmente poseen, especialmente cuando potencialmente pueden tener acceso a armas de destrucción masiva, sean biológicas o nucleares. Esto les permite negociar con ventaja para obtener beneficios y ayudas humanitarias en pago a la promesa de una conducta de paz controlada por tratados de internacionales, como por ejemplo, hicieron Kim il Sun de Corea del Norte, que ha recibido alimentos en los últimos cinco años por haber retrasado su programa de energía nuclear con fines militares y el *presidente iraní* Ahmadineyad que por la misma razón ha cosechado ventajas económicas de la Unión Europea. En el caso de Saddam Hussein, la estrategia se revirtió en su contra, como se evidencia de las dos invasiones que sufrió su país con un intervalo de diez años, justificadas por falsas evidencias suministradas por los cuerpo de inteligencia de Estados Unidos e Inglaterra que él alimentaba, haciendo ver que Irak estaba a punto de construir una bomba atómica, lo que su enemigos 'probaron' ser una amenaza inminente para la paz mundial, con lo que lograron el mandato de la ONU para la invadir ese país.

La imagen interesada de que la resistencia iraquí o afgana contra de la presencia militar de tropas de la ONU, así como la inculpación propagandística de que casi todo acto de terror que ocurre en el mundo está dirigida y ejecutada por la organización terrorista Al Qaeda, permiten a Estados Unidos y sus aliados, como también lo hacen Rusia y sus aliados en su ámbito de influencia, sacar provecho económico, no sólo de la seguridad de la explotación del petróleo, sino de las actividades logísticas de mantener la ocupación militar y económica en países geopolíticamente favorables a sus intereses, facilitando las inversiones de sus empresas con la asistencia de 'contratistas' con fachadas de todo tipo, seguridad, suministro, educación, sanidad, tecnologías agrícolas, etc., alusiones que identifican a verdaderos grupos

paramilitares y de inteligencia. Esto es diferente de los convenios, ayudas y transferencias presupuestarias permanentes de Estados Unidos a Israel, al que consideran su aliado 'natural', que se amplía a países como Egipto Jordania, Marruecos y Yemen para que mantengan una posición de neutralidad pasiva frente al Estado judío, en la intención de las potencias occidentales de ser los operadores políticos y militares decisorios en la zona.

3.7.2. De la ideología y el terror

El fanatismo siempre acompaña a todos los fundamentalismos, los cuales, vista la carencia de pensamiento crítico de parte de la masa, constituyen unos de los factores intrínsecos de los sistemas totalitaristas de gobierno (p. 395). La creencia de la política como factor de potencia superior en la transformación de la sociedad frente a la falta de agilidad propia de la deliberación y el compromiso plural a través de procedimientos democráticos, que con frecuencia se revelan lentos e ineficaces en alcanzar objetivos claros, nos dice V. Camps apoyada en Norberto Bobbio en su ensayo *Teoría y práctica de la ética en el siglo XXI*, ha servido de sustento para que surjan soluciones fundamentalistas, radicales y exaltadas, que en el siglo pasado se concretaron, por ejemplo, en el nacionalsocialismo, el comunismo y el fascismo[683].

Los principios ideológico-políticos también motivan los actos de terror, a través del miedo, sin embargo, el totalitarismo y el terrorismo tienen finalidades diferentes, a pesar de tener en común el uso del terror. Las ideologías políticas son recientes en la vida del hombre, pues tienen menos de tres siglos organizando de la vida social. El poder político, a decir de H. Arendt, no siempre ha derivado del derecho legitimado democráticamente y, mucho menos ha sido eficaz en conseguir los cambios y los objetivos superiores de vida material e ideal que las sociedades desean. Esto se resalta en el caso de las doctrinas de concentración de poder basadas en una 'idea fundamental', como, por ejemplo, la superioridad de la raza germánica o, la lucha de clases debido a la explotación de la burguesía, que sirvieron de base ideológica para que surgieran fundamentalismos que desembocaron en los totalitarismo del pasado

[683] Camps, Victoria, Teoría y práctica de la ética en el siglo XXI, pp. 115-142, Undécimas Conferencias Aranguren Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, Isegoría nº 28, 2003, p. 136. Consultado el 26-07- 2009 y disponible en: isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/509/509

siglo, los cuales se establecieron sobre una (*i*)legalidad que desafía la legitimad de la justicia en la Tierra. Las experiencias de los totalitarismos del siglo XX fueron fundadas en la ley hegeliana de la *historia*, es decir la libertad reconocida por un Estado, en cuya situación se establece una relación entre burócratas y ciudadanos, o en la ley de la Naturaleza, las cuales, como toda teoría, de haber sido ejecutadas de manera adecuada hubieran podido producir la Humanidad como resultado final[684]; la experiencia, sin embargo, las reveló catastróficas para la humanidad.

Hannah Arendt identifica la ideología y el terror (político nazi) como esencia del totalitarismo[685]. La naturaleza de las ideologías, dice, tiene la curiosa lógica de todos los *ismos*, la suposición de que todo pasa y se puede explicar conforme la 'idea' radical que le da origen y sustento, de modo que el movimiento dialéctico queda suspendido porque prohíbe la contradicción a la premisa de la 'idea' fundamental, -vale decir, la 'idea' no puede someterse a pensamiento crítico, lo que hace que la misma se convierta en una forma simplistas de devoción que llega a conclusiones 'fructíferas', que no se trata del interés propio, de la ambición de poder de un solo hombre o del bienestar de todos, sino en el sentido que la 'idea' es disuelta (devorada) por la lógica en que ella es puesta en práctica. 'La fuerza coactiva de la lógica es movilizada para evitar que nadie comience a pensar', de modo que el poder de los individuos, convertidos en masa por la práctica de la lógica de la 'idea', queda neutralizado.

El terror total, que tiene como objetivo último la fabricación de la Humanidad la 'elimina a los individuos a favor de la especie, sacrifica las 'partes' a favor del 'todo', deviene la esencia del gobierno totalitario, y no opera a favor o en contra de la gente, porque se admite que él – el terror total- entrega energía a las fuerzas de la historia o de la naturaleza para activar adecuadamente su lógica, su movimiento[686]. Por encima del dominio despótico sobre los hombres, el totalitarismo busca como forma de supremacía y control social un sistema en el que los mismos sean superfluos[687], esto es, busca un sistema totalitario dinamizado por el terror total como instrumento que

[684] Arendt, Hannah, *Los orígenes*…, *Op. cit*., p. 559-568.
[685] Ibíd., p. 568-574.
[686] Ibíd., p. 564-567.
[687] Ibíd., p. 554ss.

convierta la población en una masa de modo que esta llegue al extremo de reconocerse en *la banalidad del mal*, cuando el individuo, en soledad, pierde su identidad y se siente abandonado por su 'propio yo'[688]. No obstante, el terror político no es exclusivo del totalitarismo, pues su aplicación es ejecutada por los enfermos de fanatismo que existen entre los feligreses de todas las religiones e *idologías* políticas, por lo que el mismo es cosa del presente.

3.7.3. Del fanático y del fanatismo religioso

En la explicación del término *fanático* recurrimos a la concepción teórica de cómo el mismo es determinado por Richard M Hare en su obra *Moral Thinking*,[689] pero apoyándonos principalmente en la doctrina del Islam para describir al fanatismo religioso, así como en ejemplos de recientes actuaciones de algunos fanáticos devotos de esa religión, a diferencia de cuando explicamos el fundamentalismo (ver p.360ss), en cuya descripción primordialmente acudimos a varios preceptos de La Biblia y a conductas desplegadas en los últimos treinta años por fundamentalistas de algunos grupos judíos, políticos y religiosos.

Contrario a la poca importancia comunicacional y política dada en los últimos años al fundamentalismo racial y religioso de los europeos y norteamericanos, el fundamentalismo y el fanatismo de algunos cristianos sigue vigente, expresado en manifestaciones aparentemente aisladas de individuos o de grupos racistas como el klu klux klan, las milicias de Michigan o de Montana y los 'skin heads' neonazis norteamericanos y europeos, que en Alemania causan preocupación a la primer ministro de Ángela Merkel quien informó al mundo en noviembre de 2011 que su gobierno piensa demandar la ilegalización de uno de esos grupos extremistas constituido como partido político, el cual había penetrado a la Agencia Federal de Defensa de la Constitución que en su 'ceguera' había considerado los 'actos ilegales legales' del grupo porque nunca vio a sus miembros haber cometido crímenes y otros delitos por más de trece años, incluidos unos diez asesinatos de inmigrantes,

---

[688] 'La soledad no es la vida solitaria, la vida solitaria requiere estar solo, mientras que la soledad se revela más agudamente en compañía de los demás…. La vida solitaria puede convertirse en soledad; esto sucede cundo yo mismo soy abandonado por mi propio yo': Arendt, Hannah, Los orígenes.., Op. cit., p. 576- 577.

[689] Cfr. Richard M. Hare: *Moral Thinking: Fanatiscism and Amoralism*, Oxford. UK, Oxford University Press, 1981, Chapter 10 p. 172-187.

musulmanes turcos en su mayoría, mediante disparo de bala y otros crímenes cometidos con métodos sutiles de alta profesionalidad que se están investigando[690].

De igual modo, el mundo fue sorprendido el 23 de julio 2011 por la agresividad del pacífico pueblo noruego, que de forma reactiva olvidó el multiculturalismo que emblemáticamente pregona la civilización occidental y dejó ver los sentimientos de desprecio hacia los inmigrantes árabes y de rechazo a la cultura y a la religión musulmana que calladamente atraviesan Europa, culpando de modo precipitado al islamismo radical de la muerte de 77 de sus conciudadanos, asesinados con dos horas de diferencia por la misma persona, el noruego Anders Behring Breivik, mediante la explosión en Oslo de un artefacto construido con urea agrícola, -similar al dispositivo utilizado en 1985 por el fanático protestante Timothy Mc Veigh en la ciudad de Oklahoma para matar 166 personas volando un edificio Federal- y luego el ametrallamiento de jóvenes en la isla de Otoya, vecina a la capital noruega.

Desafortunadamente, los actos de violencia terrorista amparados en una interpretación literal y aislada de algún fundamento de las fuentes del cristianismo, como por ejemplo observan algunos versículos que promueven en uso de armas para la defensa (de la fe) de Jesús[691], junto a las manifestaciones anti-inmigrante de extremistas radicales de derecha, organizados y con recursos económicos y comunicacionales, muestran la presencia de un fundamentalismo cristiano y racial, que está extendido, mal entendido y peor atendido por los propios europeos y norteamericanos, cuya expresión criminal ha sido esporádica, aunque efectiva por el número de muertes y el efecto comunicacional.

En general, la civilización occidental hasta ahora se ha negado abiertamente en aceptar como problema la existencia en su seno de significativos fanatismos y fundamentalismos étnico-cristianos que promocionan y utilizan la violencia, cuyos partidarios, simpatizantes y ejecutores informan por Internet y otros medios 'sus doctrinas', llegando al extremo de inclusive de orientar cómo de manera sencilla se puede construir un pequeño arsenal mediante la compra legal de armas y la

[690] Reuter: *Investigan vínculos Gobierno neo-nazis*, Últimas Noticias, Caracas, 15-11-2011, p. 54

[691] 'Él (Simón Pedro) le dijo (a Jesús): Señor dispuesto estoy a ir contigo no sólo a la cárcel, sino también a la muerte', Paréntesis míos, Lucas 22:33. 'Y les dijo (Jesús): Pues ahora, el que tiene bolsa, tómela, y también la alforja; y el que no tiene espada, venda su capa y compre una ':Lucas 22:36

fabricación doméstica de artefactos explosivos, con materiales comunes, como entre muchos muestra el *manifesto 2083 - A European Declaration of Independence*, de Anders Behring Breivik[692]. El éxito real y mediático de los recientes actos terror de Noruega pudiera dar inicio a una toma de conciencia de la verdadera profundidad del referido problema, por parte de los gobiernos y de los pueblos de la cultura occidental, los cuales por lo pronto muestran mayor preocupación por el destino del euro y la solución de la crisis económica-financiera que les aqueja.

Los fundamentalistas cristianos, como todos, son fanáticos que tienen una postura, una actitud, consecuente con un principio político, social, cultural o religioso, que en su caso no sólo es étnico y religioso, sino cultural y social. El primero de estos dos últimos se expresa, por ejemplo, en el rechazo legal al uso de la *burka* y, en Suiza, a la construcción de minaretes en las mezquitas y, los segundos en la negativa de otorgar *status* de ciudadanos a los hijos de inmigrantes ilegales nacidos en Estaos Unidos y en algunos países de Europa, y en el no reconocimiento de derechos a servicios de salud pública y de jubilación, a pesar de que siendo trabajadores ilegales en algunos países cotizan impuestos como cualquier trabajador ciudadano o extranjero residente de los mismos.

El hilo conductor escogido para explicar al fanático y al fanatismo religiosos obedece a la importancia que en este momento tiene para la humanidad el enfrentamiento entre la modernidad occidental y las formas de vida basadas en la religión musulmana, expresada como lucha de culturas, el problema de la

---

[692] En particular, el fundamentalismo de Anders Behring Breivik aboga por un nacionalismo y una herencia cultural europeo-cristiana defendida por hermandades de templarios justicieros de esa raza y credo, dispuestos al sacrificio pero no al suicidio, considerando que el islamismo, como el comunismo y el nazismo, es una doctrina que promueve el totalitarismo y el control del mundo, la cual debe combatirse volviendo a los principios religiosos y formas de vida familiar tradicionales de Europa, v.g. las mujeres amas de casa y la prohibición de la homosexualidad, entre otros; Para ello, según él, se debe destruir la expansión musulmana, que se vale de las doctrinas políticas deficientes y corruptas en vigor, las cuales están basadas en una idea de 'corrección política' normativa que se apoya, dice, en la 'teoría crítica' de razón instrumental y tecnológica y luego lingüística que promovieron los fascistas y especialmente los marxistas del siglo XX (incluida principalmente la escuela de Frankfurt) . La 'corrección política', sigue el terrorista noruego, destruye la cultura y los valores occidentales estimulando la 'sensibilidad', la 'tolerancia' y el 'multiculturalismo', al tiempo que permite la invasión pacífica del islamismo a través de la inmigración.
Cfr.: Anders Behring Breivik: *An European declaration of Independence*, *manifesto 2083*, Consultado el 27-07-2010 y disponible en: http://www.kevinislaughter.com/wp-content/uploads/2083+-+European+Declaration+of+Independence.pdf

revoluciones populares de los pueblos árabes que eclosionaron a finales de enero del 2011 y la controversia palestino-israelí, en el que subyace como justificación y fundamento el históricamente presente conflicto judío-islámico por la 'Tierra Prometida'[693] que tiene en peligro la paz y destino del hombre.

Aunque los factores de poder enfrentados en el Medio Oriente poseen armas de destrucción masiva, químicas, biológicas y nucleares, o, desesperadamente están en procura de ellas[694], no significa que olvidemos la existencia de otros tipos de fundamentalismos y de fanatismos, políticos, religiosos y laicos, que perturban la paz de los pueblos. Las diferencias entre musulmanes y judíos, registra como uno de sus primeros antecedente el asedio y conquista en el año 625 de la fortalezas del clan Banu Qaynuca o Quariza, compuesta por judío y otros hipócritas (infieles)[695].

En la controversia árabe-judía actual por la Tierra Prometida no se incluye la religión cristiana, porque desde hace mucho tiempo la misma dejó de ser beligerante en el citada controversia, en el sentido de estar directamente involucrada en combatir a otras doctrinas de fe por razones de poder, expansión o defensa religiosa, utilizando medios militares de violencia y de guerra; su último brazo ejecutor no fue el IRA (Ejército Republicano Irlandés), como pudieran considerar aquellos que ignoran que dicho movimiento integrado por practicantes católicos defiende un enfoque nacionalista de religión seglar, en su lucha por la independencia política del Irlanda

---

[693] El problema palestino-israelí, religiosamente hablando, comenzó cuando Dios hizo el 'pacto divino' con el hombre, a través de Abraham, a quien convierte en judío: Génesis XII [1] 'Y dijo el Eterno a Abraham: 'Ve para ti y tu tierra y tu parentela, y la casa paterna, a la tierra que te señalaré (Judea). [2] Y te haré por pueblo grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás una bendición. [3] Y bendeciré a tus bendecidores y a tus maldicientes bendeciré y se beneficiarán en ti todos los linajes de la tierra '. Paréntesis míos.

Por su parte, El Corán dice: '¿Acaso estabais allí, presentes, cuando le vino la muerte a Yacub (Jacob)? Cuando dijo a sus hijos ¿Qué adoraréis cuando yo ya no esté?. Dijeron: Adoraremos a tu Dios y al Dios de tus padres: Ibrahim, Isamail e Isaac, que es un Dios Único; y a Él estaremos sometidos'. Paréntesis mió. Paréntesis míos, *Sura de la Vaca* 2- 132. 'Esa es una comunidad que ya pasó (la judía), tiene lo que se ganó y vosotros tendréis lo que os ganéis. Y no se os pedirán explicaciones de lo que hicieron'. Paréntesis míos, *Sura de la Vaca* 2-133 repetido en (2-140). La comunidad refiere a los creyentes en Allah, Yaveh, Dios, a través de la palabra de Ibrahim y los profetas de El Señor (incluidos Jesús), en cuyo mensaje revelado a Mahoma, dice el Profeta, no se hace distinción (2-135).

'Dirán los hombres necios; ¿Qué les apartó de la dirección hacia la que miraba?*. Di: De Allah son el oriente y el occidente y Él es el que guía quien quiere hacia el camino recto. * [Se refiere a Jerusalén, que era la dirección –alqibla- hacia la que rezaban los musulmanes antes de establecerse en la Meca]'. *Sura de la Vaca* 2- 141.

[694] Ulrich Beck: *La sociedad de riesgo global*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 56.

[695] Vernet Juan: *El Corán*, prólogo y traducción Vernet Juan, Barcelona, Cirbis, 2003, p. 17-18

del Norte, a la que se oponen sus coterráneos 'orangistas' protestantes que buscan mantener el control británico sobre el pueblo norirlandés. En cuanto a la intromisión de Estados Unidos y de los gobiernos europeos en los problemas de Oriente Medio, Rusia incluida, aunque lo hacen en nombre de la civilización occidental, -no del cristianismo- la verdad es que esa intervención tiene por finalidad defender intereses más económicos y políticos que de defensa de una cultura y una religión, en un encuentro violento que ventila el modo vida del mundo islámico bien para que se mantenga apegado a la religión mahometana o para haga racional-moderna con el apoyo parte de su propia gente.

La descripción y las causas del *fanático* y del *fanatismo religioso* que hacemos resulta reduccionista, como todas las teorías al respecto. Así, simplificando, fanático es alguien que defiende *ideas o principios* que tiene íntimamente encarnados, que cuando son morales le hace un *fanático religioso* que tiene convicciones *fuertes*[696]. Los actos de terror realizados en nombre del Islam por guerreros de la fe (*mujahidines*) o por simples defensores moralmente obligados a salvaguardar sus creencias y a repeler la intervención de su cultura, son acciones *fanáticas* no valederas desde la racionalidad occidental, aunque las mismas son explicables y tienen justificación para quienes las realizan, patrocinan y apoyan.

Conocer las causas internas y externas de la intolerancia que provocan la *actitud* moral insensible ante la muerte y la desolación que producen los fanáticos terroristas, requiere del conocimiento de las características de los mismos y de los mecanismos que explican el porqué se hacen actos de terror, como por ejemplo, los ataques de grupos judíos e islamistas que ya se han señalado en este trabajo, entre otros, el 11 de septiembre, el asesinato de Nicholas Berg, el vuelo de PanAm sobre Lockerbee, y, asimismo, los ejecutados por milicias maronitas –aliados de Israel contra la OLP en el Líbano- instigadas y militarmente apoyadas por el entonces ministro de la defensa de Israel Moshe Aaron que fue declarado responsable de la masacre de entre 800 y 3500 refugiados palestinos en los campos Sabra y Chatila[697] o los bombardeos selectivos

[696] Hare, Richard M., *Moral Thinking*, *Op. cit*., p. 170ss
[697] Thomas M, Friedman: *The Beirut Massacre: The Four Days*, The New York Times, September, 26, 1982, Consultado el 24-07-2010 y disponible en: http://www.nytimes.com/1982/09/26/world/the-beirut-massacre-the-four-days.html

del gobierno israelí 'dirigidos' a terroristas pero que casi siempre dan en un blanco que es la población civil palestina, o el 'asalto' nocturno realizado el 31 de mayo de 2010 por agentes del cuerpos elite del ejército israelí a una flotilla humanitaria de barcos de bandera turca, ordenado por el presidente Benjamín Netanyahu, que tuvo un saldo, del lado de la caravana, de nueve muertos y varios heridos con armas de fuego que dejaron tatuajes de quemaduras en las cabeza de los asesinados, así como cientos de prisioneros que desde aguas internacionales fueron llevados a cárceles de Israel, en helicópteros y lanchas de asalto; del lado del ejercito judío, sólo algunos arañazos[698]. Un año después la marina israelí volvió a repeler en altamar otra flotilla con ayuda humanitaria para los palestinos, pero con menos violencia.

3.7.4. Definición y clases de fanático, el a-moralista y el pensamiento crítico

El *fanático* de cualquier tipo sigue ciegamente y defiende una idea, religiosa, cultural, deportiva, etc. El mismo, escindido de la realidad, es incapaz de percibir el daño y hasta la muerte humana que causa, pues para él, el enemigo, 'el infiel', es contingente, un incidente lejano detrás de lo que simboliza aquello en contra de lo que según sus convicciones verdaderamente defiende. El fanático no ve sino sus principios ideales y las órdenes íntimamente asumidas que *impulsan* su acción de manera intuitiva.

El desprecio por la vida de un hombre concreto, además de ser un crimen que no mata ideas, sino gente[699], expresa desprecio por la humanidad en la que todo hombre se identifica, porque reduce la misma a mero símbolo. Con ello el fanático directamente político o el religioso, que es el que en este trabajo centramos la descripción, muestra que posee una moral fuertemente arraigada de principios eternos, absolutos e indiscutidos, en algunos casos de origen mitológico o divino, que le fueron introyectados durante su niñez, especialmente en la familia, en las escuelas

---

[698] Emine Saner: *Gaza Flotilla: protesters' story*, articule history, Guardian.co.uk, June 5, 2010, UK edition, , consultado el 24-07-2010 y disponible en: http://www.guardian.co.uk/theguardian/2010/jun/05/gaza-flotilla-protesters-story.
Isabel Kershner: *Israel Intercepts Two Boats Bound for Gaza, The*, The New York Times, November 4, 2011. Consultado el 6-12-2011 y disponible en: http://www.nytimes.com/2011/11/05/world/middleeast/israel-intercepts-two-boats-bound-for-gaza.html?_r=1

[699] Castillión en su polémica con Calvino, dijo: 'Matar a un hombre por sus ideas no es defender una doctrina, es matar a un hombre': Camps, Victoria, *Teoría y práctica*…, *Op. cit.*, p. 137.

y en las madrazas, en el más perverso de los sentidos, porque considerando las limitaciones del hombre en el mundo desconoce de la flexibilidad, las excepciones y los ajustes que el *pensamiento crítico* hace al pensamiento moral intuitivo. El uso y la disposición de utilizar el *pensamiento crítico* permite definir los tipos de fanático y al a-moralista y su justificación, que hacemos siguiendo el discurso de Richard M. Hare.

Tanto el *fanático* como el *amoralista* son definidos por Hare desde un pensamiento moral *utilitarista*, (hay otros tipos de pensamiento, prudencial, evaluativo, prescriptivo, etc.) que considera que los juicios morales implican inclinación a preferencias concretas que maximicen ideales en términos de utilidad, vale decir, preferencias (prescriptivas) de satisfacciones máximas concretas[700]. Así, un terrorista judío o musulmán que busca toda la 'Tierra Prometida' puede consentir los daños causados a sus enemigos de raza y religión, despreciando si la acción excede o no el perjuicio material que busque causar, incluyendo el que pueda ocasionar a sí mismo, a los miembros de su familia y a su propio pueblo.

Pensamiento crítico es un método estrictamente formal que descansa en la escogencia de alternativas morales prescriptivas[701], el cual evalúa la *universalidad* y la *prescriptividad* de un juicio moral conforme una lógica que gobierna al principio moral que lo apoya, ambas propiedades son compartidas con otros juicios de valoración no moral. La *universalidad* implica que caemos en contradicción si hacemos diferentes juicios morales en situaciones que admitimos son idénticas en sus propiedades descriptivas universales. En este caso 'diferente', para Hare, significa que si dos o más juicios morales aplican para la misma situación deberían ser inconsistentes los unos con los otros[702].

La *prescriptividad* de un pensamiento moral supone al menos un *imperativo*, entendido en el sentido de algo que es un mandato, si solo y sólo si, para algún acto A, alguna persona P, en una situación S, admite (oralmente) lo que decimos, y no, si

---

[700] Hare, Richard M., *Moral…*, *Op. cit*., p. 169.

[701] 'Our method, because it is purely formal, relies on nothing but the choice between alternative prescriptions, some universal and some singular, given that the parties start with the prescriptions they do start with. These prescriptions are all the expressions of preferences. None has grater authority or dignity than another, so far as the reasoning goes': Hare, Richard M., *Moral Thinking*, *Op. cit*., p. 170

[702] *Ibíd*., p. 20ss..

en S, hace A, con lo que lógicamente la persona P debe estar siendo insincero. En contra del *pensamiento crítico* no se puede oponer que sus argumentos no tienen efecto sobre alguien que no los entiende o que no admite los hechos sustentados por él.

Para Richard M. Hare, un fanático completamente informado e impecablemente lógico, como exige el pensamiento moral crítico, deja de serlo, si no es capaz de rechazar el método de aplicación de prescripciones morales utilitarias preferentes[703].

El autor británico hace una distinción de los *fanáticos* en *impuros* y *puros*[704]. Los primeros son individuos incapaces de distinguir y de comparar entre las distintas oportunidades de escogencia y, además, no están dispuestos a comprometerse con el *pensamiento crítico*, lo que refleja la inhabilidad o el rechazo que tiene para enfrentar los hechos de la realidad o de pensar claro, o por cualquier otra razón, lo que explica que utilice medios inmorales para los fines que busca.

El *fanático impuro* existe en el mundo en grandes cantidades y genera muchos problemas reales, desde los partidarios de los equipos de fútbol a los totalitarismos políticos, pasando por algunos seguidores de enfoques restrictivos de las artes y del saber. Las jóvenes esposas de musulmanes, que llevan bajo su ropa una bomba amarrada a sus cuerpos y la hacen explotar en lugares públicos para causar destrucción y muerte a otras persona, son unas *fanáticas impuras* por ser inhábiles de juzgar la dimensión y alcance de sus actos suicidas en contraste con otras alternativas de solución a los problemas de intervención externa a sus pueblos y culturas y, también, porque tienen falta de disposición y de deseo de esclarecer las posibilidades de los principios morales que tienen a la mano, expresadas en escogencias reales. El miedo a fallar y la presión proveniente de la comunidad a que pertenecen, así como de las autoridades que respetan o las dominan, esposos, padres o líderes grupales, son entre otros elementos que impiden el pensamiento crítico.

Para un *fanático impuro*, sea ejecutante, promotor o solidario, un acto de terror se justifica porque simplemente no tiene capacidad de tener una opinión al respecto, y porque si la tiene, no se compromete a realizarle una crítica en contra de un criterio

[703] *Ibíd*., p. 176ss.
[704] *Ibíd*., p. 170-171.

utilitarista, esto es, equiparar y comparar la decisión que tome entre todas alternativas que tenga a su alcance, como a diferencia haría una persona moral utilitarista..

Un *fanático puro* es alguien capaz y deseoso de pensar críticamente, pero que mantiene una opinión moral diferente a la de un utilitarista, esto puede suceder de dos maneras, una, que frente a sus oponentes conserve su opinión moral y no pueda ser removido de su posición por argumentos críticos, probando que sus opiniones son verdaderamente diferentes a las que un utilitarista pudiera alcanzar. La otra, que quizá no presente dificultad teórica, es que al enfrentar la opinión moral del *fanático puro* al pensamiento crítico finalmente resulte que no es tan inconsistente con el utilitarismo. Este segundo tipo de *fanático puro*, que sólo pudiera existir en la especulación lógica de especialistas, no existe en la realidad y se confunde con el *fanático impuro*. El alcance y naturaleza práctica de este trabajo limita entrar en una descripción más profunda de las características del fanático puro.

Por su parte, el *amoralista* simplemente es un individuo indiferente que está vacío del deseo de pensar moralmente, tanto de modo general, como en aquellas ocasiones particulares en que tenga que confrontar éticamente la conducta de un individuo, por lo que no está interesado en conocer u opinar acerca del alcance de los pensamientos morales, sean universales o *universalizables*, o particulares, patriotas, locales o 'modulares', entendidos éstos últimos en el sentido de una moralidad de estancos limitados, como por ejemplo son las éticas profesionales. El amoralista carece del deseo de asumir y defender un pensamiento moral, pues el sólo hecho de expresar una posición moral implica una posición normativa, que como tal es ética. El amoralista en la práctica no existe[705].

3.7.5. De la actitud del fanático

Hemos visto que un terrorista excepcionalmente es un individuo con traumas mentales, que por lo general es una persona normal que voluntariamente actúa solo o como combatiente de un grupo, que defiende una posición de vida conforme los fundamentos o dogmas que le identifican y patrocinan su *actitud moral*, la cual puede desencadenar en conducta violenta contra de aquellos que se oponen a los principios

[705] *Ibídem.*

y valores de vida social que defiende e identifica. Esto hace necesario abundar un poco más acerca del origen de la actitud o postura de moral de vida

'Las raíces del fanatismo se encuentran en el intuicionismo y en el rechazo o la inhabilidad de pensar críticamente'[706]. Una parte importante de la educación moral radica en la adquisición de *actitudes morales* de modo que queden bien implantadas, como por ejemplo, estableciendo en todos repulsión moral al asesinato y otras formas de violencia física a las personas y a la naturaleza, como desean los padres y educadores para que el niño quede equipado de instrumentos, -las actitudes morales- que le permitan enfrentar las situaciones morales de la vida, de modo que su conducta sea buena;

Sin embargo, el proceso de educación moral puede generar muchas deficiencias derivadas de la falta de instrucción respecto a la necesidad de aplicar pensamiento crítico a las actitudes morales, ya que no todas las adoptadas son sabias en escoger la mejor, por buena. Las actitudes implantadas en la gente en cuanto a la intolerancia, política, racial o religiosa, que han caracterizado algunas culturas, son instituciones dañinas en la formación (educación) de la gente, no obstante, las críticas que genere esta afirmación entre filósofos intuicionistas de cualquier cultura que defiendan las intuiciones como algo sacrosanto. En resumen, pues, un parte necesaria de la (buena) educación radica en la adquisición de *actitudes morales*, vale decir, disposiciones a tener *intuiciones* con un cierto contenido moral y los *sentimientos morales* que le son asociados. Las intuiciones casi ni intervienen en la conducta fanática, que básicamente depende del pensamiento crítico del individuo[707]. Fanático religioso es, pues, aquel que tiene actitud moral devota de una fe por haberla incorporado generalmente a través de una buena 'educación en principios'.

Un *fanático impuro*, que es el que nos ocupa en este trabajo para evitar especulaciones teóricas, puede tener principios morales incorrectos, en el sentido que los mismos sean contrarios o, malos a los derechos humanos, no obstante, esa no es la causa habitual del fanatismo, sino que es la *actitud* ante esos principios[708].

---

[706] 'The roots of fanaticism lie in intuitionism and in the refusal or inability to think critically': Hare Richard M., *Moral Thinking*, *Op. cit*., p. 172ss.
[707] *Ibídem.*
[708] *Ibíd.*, p. 173

Los principios morales, por ser ideales, tienen poca utilidad práctica, pues la acción *autónoma* que apegada a alguno de ellos realice un individuo, debe tanto validarse contra la realidad de los hechos, en la situación en que se haga, como interpretar el principio moral que sustenta la conducta, esto es, debe haber *superveniencia* o *consecuencialidad* entre la acción y el juicio moral que la respalda. Un fanático puede actuar conforme a sus intuiciones, pero si las mismas son mal utilizadas, porque las sigue al pie de la letra, su actuación es fanática y por tanto, moralmente incorrecta, no es buena en si misma. Es necesaria la mediación del pensamiento crítico para que la práctica tenga corrección moral. Así, por ejemplo, un pacifista, que se apega estrictamente a principios que prohíban la violencia y la muerte, haciendo caso omiso a otros importantes principios que le obligan a desobedecer la no-violencia, es fanático si irracionalmente, sin crítica racional, pone la preferencia de su principio moral por encimas de los otras, que probablemente pudieran aplicar mejor moralmente [709].

El hecho de tener intuiciones morales no significa ser fanático. Un individuo ordinario debe apegarse a sus intuiciones morales en caso de que fácilmente no pueda acudir al pensamiento crítico, por encontrarse por ejemplo ante una situación estresante. Del mismo modo, no es fanático omitir el pensamiento crítico debido al temor de equivocarse, en una situación particular de tensión emocional y relativa ignorancia. Esas dificultades desaparecen cuando críticamente se revisan las decisiones en las respectivas situaciones dadas.

3.7.6. La noción de pensamiento moral de Richard Hare

El *pensamiento moral* concebido por Hare tiene dos niveles, un pensamiento *prima facie* en el que los principios se adquieren mediante una buena educación, en tanto adquisición de *actitudes morales,* que se implantan firmemente en la persona durante su niñez, expresadas, por ejemplo, en tener *actitudes* o *disposiciones* a tener *intuiciones* con un cierto contenido asociado a *sentimientos morales*, y actuar conforme a las mismas, o sea, actuar siguiendo intuiciones morales.

El contenido de las actitudes morales, adquiridas *prima facie*, necesariamente no comprenden intuiciones que siempre nos lleven a buenos juicios morales, como

[709] *Ibíd*., p. 174-176

sucede, por ejemplo, con aquellos que actúan apegados a actitudes intolerantes, profundamente arraigadas, de tipo religioso, étnico o político que caracterizan a ciertas culturas. De allí la necesidad del otro nivel de pensamiento moral, *el pensamiento crítico*, como arbitro capaz de resolver la diferencia de utilidad entre dos o más principios morales, en el sentido de contrastar cuál es la mejor de entre varias preferencias de satisfacción[710].

Un ejemplo de lo anterior, señalado por Hare, ocurre, *ceteris paribus*, en la situación de un médico que atiende a un paciente irrecuperable en estado terminal, que sufre dolores colosales, y puede tratar *mantenerle la vida* interviniéndolo quirúrgicamente, a sabiendas que las posibilidades de sobrevivencia a la salida del quirófano son casi nulas, y de sobrevivir, en todo caso pasaría, sin facultades mentales, a terapia intensiva para artificialmente estimularle el funcionamiento vegetativo de su cuerpo hasta su deceso físico o, aplicarle otro principio, *calmarle el dolor*, sin acto quirúrgico, manteniéndole sedado con drogas fuertes hasta que llegue su transición.

La comparación y equiparación es necesaria, pues ningún principio tiene valor absoluto, ni ningún derecho es superior a otro, aunque muchos pensarán que el derecho a la vida es el más supremo[711], sin embargo, un enfermo sufriendo intensos dolores puede querer más la muerte que vivir una infernal calidad de vida, como consecuencia de dolores tan agudos que con frecuencia le produzcan pérdidas de la conciencia y desvanecimientos. Aunque se decida por uno cualquiera de los principios señalados o que resuelva no hacer nada, el médico es un fanático si es *incapaz* de equiparar y de poner al mismo nivel un principio con el otro, para escoger el mejor de entre de ellos, y, si *no desea* contrastar los principios entre ellos y contra de la experiencia científicamente aceptada y porque tampoco quiera considerar las disponibilidades de recursos humanos y materiales que tenga el hospital.

En el ejemplo, ante el problema que tiene el médico de que la escogencia de una alternativa representa la anulación de la otra, el médico puede considerar que atenuar el dolor con drogas farmacológicas para que el paciente no sufra, es lo mismo que

[710] *Ibíd*., p. 172.
[711] *Ibíd*., p. 179.

negar el valor del derecho humano a la vida, mientras que si decide acabarle la existencia o mermársela, dejándole en estado vegetativo, puede pensar que el valor de esa vida especifica no merece vivirse por las horrendas calamidades que le tocaría sufrir a esa persona particular. El médico, que quiere evitar las consecuencias de escoger cualquiera de los dos principios, puede estimar que la situación no es un problema de meras preferencias y las anula, aumentando su propia preferencia, esto es, su *convicción moral* de una de ellas, lo que significaría que las *convicciones morales* son superiores a las meras preferencias. Pero es el caso que, primero, las convicciones morales no son anulables a nivel intuitivo, porque están en conflicto entre ellas y, segundo, porque en este caso el conflicto no es entre un principio moral y una preferencia personal, o sea, la convicción de una persona, en este caso, el médico[712]

Las preferencias con frecuencia son variables, lo que supone un problema si no se les otorgan a todas ellas igual peso y fortaleza, debido a que las mismas resisten cualquier análisis lógico y, a los hechos, también. De igual modo, las preferencias pueden apelar a la separación de niveles del pensamiento crítico o al rechazo de ejemplos fantásticos, ante cualquier consecuencia contraria a la intuición[713].

Conforme la formalidad del método de Richard Hare, los hechos del ejemplo anterior revelan que el conflicto del médico está en la escogencia entre dos prescripciones racionales *universalizables*, una que dice que en esa situación concreta debe mantenerse vivo al paciente y la otra evitarle el sufrimiento. Es un problema entre dos prescripciones, porque todas las prescripciones son expresiones de preferencia, en tanto medie el razonamiento. Ninguna de las dos preferencias, por sí misma, es más moral que la otra, sólo lo es cuando se la elige como universal. Así, la anulación de las preferencias a favor de una de sus convicciones, no es un argumento que ayude en la justificación del fanático.

Las alternativas únicamente son universalizables cuando se las piensa en casos concretos muy similares o equivalentes, pero no en situaciones abstractas. Esto distingue la ética práctica, que es casuística, vale decir, la moralidad de las

[712] *Ibíd*., p. 178ss.
[713] *Ibíd*., p. 180.

particularidades específicas de los principios que deben aplicarse a una situación, de la moralidad de los principios últimos puros de Kant, para quien, dice Hare, no podía haber conflicto entre principios morales, porque el maestro de Königsberg afirmaba que las máximas únicamente eran abstractas[714], carácter este que más bien sería condición de posibilidad u hoja de ruta que funcionaría como una aspiración de actuación moral.

3.7.7. El fanático y la razón práctica

Para la ética práctica sólo contar con principios puros y abstractos es un error, porque desde un enfoque kantiano, el subjetivismo además de la auto-identificación del sujeto, considera un discurso diferente basado en un conocimiento de si mismo de carácter empírico por el que el sujeto se auto-identifica como un Yo de *razón práctica*. La razón práctica apela a leyes universales como la libertad, la justicia y la paz, para determinar, de manera autónoma, la voluntad del sujeto de tener principios que organicen su conducta con respecto a él mismo, que en general se identifica como *moral*- y que cuando es con relación a los demás, *ética*. Ese conocimiento empírico del deber ser no busca conocer los principios que determinan la conducta, sino que sólo se interesa en la voluntad de organizar nuestras acciones[715]. De allí que la ética abstracta y la ética práctica sean complementarias. Es de observar que ambas ideas de identidad, del conocimiento de Yo mismo, identifican al sujeto (kantiano) como un todo formado como persona empírica (*homo phenomenon*) y racional (*homo noumenon*).

La ética casuística evita la discusión entre principios morales puros, ya que no reflexiona acerca de la corrección o la incorrección general de los mismos, sino acerca de *la mejor escogencia universalizable que dignifique la condición humana* de la persona concreta. El fanático se apega visceralmente a *su* principio moral ideal, sin interpretar la *universabilidad* ni la *prescriptividad* del mismo, porque está *incapacitado* para someter su principio a la crítica y, también, porque *no tiene deseo* de hacerlo, de allí su *inmoralidad*. Un individuo sería un *inmoral* si le falta todo tipo de capacidad para escoger entre alternativas de utilidad en una situación concreta y,

---

[714] Cfr. Kant, Immanuel, *Fundamentación…*, *Op. cit.,* A 125, p. 165.
[715] *Ibíd*., A 97, p 140.

además, si no lo hace por no tener deseos; al *a*moral le falta deseo de someter el juicio moral al pensamiento crítico, vale decir, no tiene apetito de pensar moralmente, en general ni en una ocasión particular[716].

El ser racional moral no actúa de manera instintiva conforme lo que desea para él o para un grupo, sino que lo hace éticamente, vale decir, reflexionado, dando razones de por qué en su conducta utiliza la alternativa de preferencia que piensa es más conveniente para todos, de entre las varias que tiene a su alcance. Las intuiciones de un fanático pueden ser correctas, pero están moralmente mal aplicadas en caso que sigan una convicción moral intuitiva, sin pensamiento crítico.

El fanático tiene una concepción estricta de los principios morales que asume. De seguir lo dicho por Kant respecto a la relación entre la ética pura y la ética práctica, la rígida intolerancia del individuo en defensa de *su* principio moral abstracto acaba conduciéndole a su propia aniquilación como sujeto, o destruyendo la identificación ajena, vale decir, la destrucción y negación de si mismo y la del otro, por identificarse en el principio, y no en la otredad.

La incapacidad de un individuo de distinguir lo que ante todo es bueno preservar, porque nunca debe ser considerado una cosa útil como medio, la *dignidad* de las personas sobre todo es lo que lo desde un enfoque kantiano le hace *inmoral*, pero no indiferente o *amoral*. En los actos de terror, el medio deviene fin y el fin se esfuma, porque a este no se le puede comparar con el medio[717], ni con nada. Es por ello que los terroristas desprecian y son indiferentes a la vida y sólo se interesan por los únicos 'fines verdaderos', para ellos: sus ideales y principios.

El fanático tiene fuertes convicciones y no tiene dudas en cuanto a los medios que utiliza para alcanzar sus fines, que pueden inmorales llegando a ser la muerte humana o cualquier otro hecho inimaginable, así pues, tiene ideas claras, en el sentido que sabe que hacer, porque la religión que profesa le evita el trabajo de escoger la conducta de su vida, como por ejemplo sucede con los terroristas islámicos[718]. De

---

[716] Cfr.: Hare, Richard M., *Moral*…, *Op. cit*., p. 182ss.
[717] Cfr.Camps, Victoria, *Teoría y práctica*…, *Op. cit*., p. 137.
[718] 'Se os ha prescrito combatir*, aunque os sea odioso, pero puede que os disguste algo que sea bien para vosotros y que améis algo que es un mal. Allah sabe y vosotros no sabéis'. *[Contra los que se niegan a creer]. *El Noble Corán. Sura de la vaca,* (2-214).

igual modo, la moral del fanático es de principios absolutos, axiomáticos, que en consecuencia son concluyentes e irrefutables, por lo que su moralidad, desde un enfoque kantiano, es una ética execrable, si es que en ese sentido no deja de serlo, ya que ignora el valor, -el imperativo categórico- de la *dignidad* que se debe a las personas; de allí que el fanático no sufra la desmoralización que aparentemente ha venido sufriendo el mundo en los últimos siglos, como consecuencia, por ejemplo, de que las personas han devenido, entre otros, mercancías o componentes de una masa.

Los verdaderos terroristas que ejecutan sus actos de terror, no son tales por obediencia debida a quien se la ordena, sino porque su acción refleja de su parte falta de pensamiento moral crítico. No son las doctrinas, ni las ideas las que son incorrectas, sino los pensamientos visceralmente internalizados que estimulan acciones en las que no media el pensamiento crítico, las cuales, por tanto, son conductas fanáticas. Como resume Victoria Camps basándose en el pensamiento de Richard Hare: 'no es el contenido de los principios lo que hace fanática a una persona, sino su actitud ante los principios'[719]. Esta afirmación también aplica en el caso de los mercenarios que estén dotados o no de buenas estrategias y conocimientos para producir terror, cuya actitud está motivada no por principios morales, sino por el goce de las recompensas materiales ofrecidas en pago de los servicios prestados en la ejecución de actos de violencia terrorista; los mercenarios auténticos sólo actúan por razones económicas.

La expresión de V. Camps arriba transcripta y la noción de fundamentalismo dada en el este trabajo (aparte 3.5, p. 360) pueden llevar a decir que el *fanático fundamentalista* es un *inmoral* que tiene convicciones fuertes de los principios y dogmas de una ideología, sea religiosa o laica, de modo que el viandante descuidado puede erróneamente saltar a la conclusión reduccionista de que las causas del fanatismo religioso únicamente son las *creencias* literales en los principios y valores de las ideologías y religiones, que supuestamente estimulan su conducta, en una conclusión equivocada que no considera la *actitud moral* del fanático Por eso es que

'Matadlos donde quiera que los encontréis y expulsadlos de donde os hayan expulsado. La oposición (a vuestra creencia) es más grave que matar. No luchéis con ellos junto a la 'Mezquita Inviolable' si ellos no lo hacen, pero si os atacan, matadlos; esa es la recompensa de los incrédulos'. *El Noble Corán. Sura de la vaca* (2-190).

[719] Camps, Victoria, *Teoría y práctica*…, *Op. cit*., p. 137.

Hare señala que ni las ideas expresadas en principios morales, ni lo malo en si mismo, son los que fallan, sino la *actitud* ante el pensamiento visceralmente asumido que fija esas ideas como intuiciones, sin aclarar sus aspectos, vale decir, el fanático falla al adoptar *creencias* en principios morales, sin someterlas al pensamiento crítico. Someter los principios morales a la crítica es averiguar *la opción racional* que moralmente es más útil.

El fanático tiene principios morales que incitan su *ardor moral*, no obstante ser la *actitud* ante los principios lo que cuenta para su conducta. Esto nos obliga a enunciar, aunque sea de manera general, uno de los problemas más largamente debatido que ha tenido la racionalidad a través de los tiempos, cual es, las incoherencias y perplejidades de la existencia del hombre derivada de las limitaciones de su capacidad de conocer y de actuar conforme a sus juicios, en oposición a la idea de Sócrates de que conocer el bien implica practicarlo. Así, por ejemplo, para Baruch Spinoza, relata Victoria Camps, el conocimiento de la moral, de lo que es bueno o malo, no reprime las emociones porque carece de poder suficiente para vencerlas; las emociones sólo pueden ser superadas por otras pasiones más fuertes, no porque sean verdaderas, sino en tanto produzcan mayores sentimientos de alegría o de tristeza[720]. Este enfoque, que responde a una ética de *poder*, se funda en la idea de que el fin propio del conocimiento es 'lo que puede el cuerpo' y la subsiguiente activación de esa potencialidad finita. Por tanto, conocer el bien no es suficiente, porque por un lado la verdad imaginada debe mostrar una *fuerza* especial y, por el otro, el poder del hombre tiene limitaciones. Estas dos razones se imbrican y afectan recíprocamente.

El conocimiento racional puro no genera el *deseo* de alcanzar lo más útil para todos, porque del 'debe' no se deduce del 'es', vale decir, del conocimiento abstracto no se infiere la práctica, lo que muestra inconsistente y ambigua a la *verdad* de la ética abstracta, porque ella es pura y está constituida por ideas (abstractas) 'de la naturaleza humana en general'[721]; '*en la ética* –dice Aristóteles- *se da a conocer la verdad de una manera un tanto burda y sumaria*'[722]. De allí que la supuesta verdad de los valores, como la justicia, la libertad y la paz, entre otros, terminen en

[720] Victoria Camps: *Ética, retórica y política*, México, Grijalbo, 1985, p.35-54.
[721] *Ibíd*., p. 36.
[722] Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, 1.3. 1049b, citado en Camps, Victoria, *Ética…*, *Op. cit.* p. 36.

perplejidades que difícilmente motivan la conducta del hombre. 'El ideal de por si tiene poco poder de convicción', como consecuencia de que el mismo es impreciso y carece de suficiente fuerza de persuasión para imponer sacrificios, como los que, por ejemplo, asumen los terroristas cuando son llevados de sus pasiones. En este caso, los juicios morales de bien se presentan débiles en nuestra imaginación, no tienen magnetismo para superar las convicciones pasionales: 'la voluntad es débil y hace lo que no debe'[723]. Una cosa es conocer los principios morales y otra seguir los mismos.

Todo lo anterior, por una parte, hace que el sujeto derive la búsqueda de la razón hacia los sentimientos y las emociones, que es la parte menos racional que tiene como medio para valorar sus acciones, cuyo uso levanta una interrogante acerca de la capacidad hegemónica de la razón para que el sujeto se dé un sentido. Es *la crisis de la razón Ilustrada* que se identifica con la crisis de la modernidad, así como con la crisis de la postmodernidad, porque ninguno de esos modelos de vida social puede dar cuenta completa de la realidad a través de los sentimientos y de las emociones. La razón subjetiva se muestra incapaz de explicar, de imponer un sentido y de dar significación fuera de ella: es la 'muerte del sujeto' que produjo el deslizamiento del saber hacia la filosofía de *razón práctica* en la que la acción del hombre es determinada por el *saber práctico*. El cual tiene por objeto la *acción humana*, que puede cambiar, ser diferente[724].

La *Teoría de la opción racional* de Jon Elster pretende resolver el problema de las perplejidades de la ética abstracta en las situaciones de la vida cotidiana, razón por la cual más adelante acudiremos a ella con la finalidad de dar cuenta de la conducta que explica la acción de los terroristas religiosos, así como la racionalidad práctica que debe apoyar las acciones de quienes se oponen a esa forma de lucha política.

3.7.8. De la catequización violenta en las religiones del Medio Oriente

Las religiones derivadas de La Biblia y de El Corán en sus diferentes corrientes, en general, asumen como verdad la palabra con significado sobrenatural revelada por un Dios único, de allí su monoteísmo, que a través de un interprete autorizado, un profeta, como por ejemplo, Moisés y Mahoma, o Dios mismo hecho Persona en Jesús

[723] Cfr.: Camps, Victoria, *Ética y retórica…*, *Op. cit.* p. 37.
[724] Cfr.:Adela Cortina: *Presentación*, en Cortina, Adela, (directora), *10 palabras clave en Ética*, Pamplona, Verbo Divino, 1998, p.12ss.

como defiende el credo cristiano, señala los dogmas que se deben creer y las normas y ritos que en la vida se deben seguir con miras a una salvación trascendente. Las doctrinas religiosas son contingentes en el sentido que las mismas no siempre sólo se fundamentan inequívocamente en la palabra expresa de Dios, sino en tradiciones e interpretaciones autorizadas que pueden camiar en el tiempo. Por ejemplo, en las religiones derivadas de El Libro, la doctrina hebrea, vimos, se expresa en la *Tanaj* (Viejo Testamento) formada por *La Torá* (el Pentateuco, el libro de los Patriarcas y los Escritos o Hagiógrafos), la cual constituye la tradición escrita y , asimismo, el Talmud o tradición oral de leyes creadas por rabinos estudiosos de la Torah, que contiene la compilación de la Ley mosaica (*Mishná*) y las discusiones e interpretaciones sobre esta realizadas en Jerusalén y principalmente en Babilonia, durante los tres o cuatro siglos siguientes a la ocupación romana de Judea (año70 d.C)

Mientras que para los cristianos, la religión se apoya en el Viejo Testamento, en las narraciones de los cuatro Apóstoles Juan, Lucas, Pablo y Mateo que escribieron los Evangelios del Nuevo Testamento, quienes aunque no todos conocieran a Dios hecho hombre, son reconocidos como fuentes autorizadas porque recogieron los hechos notorios y la palabra de Su vida, narrada por testigos presenciales que Le escucharon y vieron y, también, en las interpretaciones de expertos acreditados a las que voluntariamente se someten los feligreses de la religión cristiana, hechas entre otros, por Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, los Papas y Los Concilios de la Iglesia.

Y para el Islamismo, la doctrina está constituida por *El Noble Corán* que es la Revelación de la palabra de Dios transmitida a Mahoma, porque para esa religión la mirada de los demás hombres no alcanza ver a Allah[725], así como por los hechos y dichos de la vida del referido Profeta (*hadices*) recogidos más de cien años después de su muerte, por la tradición o *sunna*, -un sistema de usos y costumbres legales y

[725] 'No es propio que Allah le hable a ningún ser humano, excepto por inspiración, o a través de un velo, o por medio de enviar un mensajero, que le inspire con Su permiso lo que Él quiera. Verdaderamente Él es el Excelso, el Sabio'. *Sura de la consulta* (42-48).
'La vista no Le alcanza, pero Él abarca toda visión; Él es el Sutil, el Conocedor de lo más recóndito'. *Sura de los Rebaño* (6-105).

sociales- y, además, por la interpretación que de El Corán[726] y de la tradición hacen personas doctas que desentrañan el derecho islámico, la *sharia*, interpretada desde los preceptos del Islamismo por *ayatolá*, *ulemas* e *imanes*, de los cuales son especialmente importantes aquellos que vivieron de los siglos VII a X. Las tres religiones pretenden el origen divino de sus principios, leyes y dogmas, muchas veces apoyados a través de una deducción lógica de las fuentes autorizadas de las respetivas religiones, hecha por sabios y expertos especialistas.

Para el Islam lo *sagrado* es El Corán, su autoría es *revelación divina*, mientras que para judíos y cristianos es *inspiración* respectivamente iluminada por Jehová y por Dios Uno y Trino, en cuanto a la conducta que debe seguir el hombre en su vida personal y social. Las tres religiones en cuestión, entre otros, predican: seguir una buena conducta durante el paso por la vida terrenal; la certeza de la resurrección y del Juicio Final, y; la existencia de un Dios único, aunque para los cristianos tenga tres expresiones, Padre, Hijo y Espíritu.

El Corán (17-22 a 39) [727] al igual que los Mandamientos exige a los hombres formas de conducta, pero que a diferencia de los Mandamientos de la Torah, Ex. XX [1-18], y del Decálogo de la Biblia cristiana (*Éx.* 20:1-17), no están descritos como un elenco sistemático y completo de prescripciones de vida personal, social y espiritual. Asimismo, establece deberes con respecto a los parientes, que son destacados con relación a la madre (46-15 a18 y 31-14 y 15), las mujeres (49- 11) y los hermanos de religión (49-10 a 12 y 3-100). La aplicación de castigos al adulterio y a la apostasía es común al Islam y a las religiones de la Torah y de los Evangelios, en el sentido que son repudiados, no así en cuanto a las penas que se deben imponer a quienes los cometan, que para judíos y cristianos son dictadas por Dios y en el caso del islamismo pueden ser por hombres (*imanes* y *ulemas*) que interpretan su palabra revelada en leyes (fatwas o fatuas); en tal sentido, para los cristianos apegados a su

[726] En este trabajo, visto su naturaliza específica y limitada, la versión de El Noble Corán del Rey Fahd es la principal fuente religiosa autorizada que utilizamos para describir los valores del Islamismo, que se completa con los *hadices*, la *sunna* y la *sharia*, los cuales a veces prescriben castigos más fuertes que las Revelaciones hechas al Profeta por Allah.

[727] 'Es cierto que esta recitación guía la vida y trae para los creyentes que practican las acciones de rectitud las buenas nuevas de que tendrán enormes recompensas. *Corán'. *Sura del viaje nocturno* (17-9)

religión tales castigos corresponden a la justicia divina[728], aunque en el pasado fueron objeto de la justicia terrenal expresada, por ejemplo, como castigo de la inquisición de la fe en el garrote vil, la tortura y la estigmatización con fuego en la cara en el adulterio de la mujer.

Existen fundamentalistas y fanáticos de todas las ideologías y religiones. En un reduccionismo extremo, se pudiera concluir que la defensa fanática de la llamada Tierra Prometida o Palestina hace imposible la paz entre judíos y musulmanes porque gente de cada una de esas religiones reclaman el derecho sagrado sobre la 'media luna de las tierras fértiles' del Oriente Medio, negando el pensamiento crítico racional, con la intención exclusiva de hacer cambiar la actitud del 'enemigo', que no del adversario, a través del miedo y la violencia. Por su parte, el Apóstol Pablo, leído puntualmente, con la Restauración de Israel y la llegada de Jesús, -El Libertado-– también reclamó la misma tierra para los cristianos[729] que aplazaron sus pretensiones luego de las derrotas sufridas por los Cruzados a manos de Saladino a fines del siglo XII. Los principios religiosos que defienden quienes creen que la denominada Palestina o Tierra Prometida les pertenece, siguiendo a Richard M Hare, no son los responsables de la conducta intolerante que muestran los fanáticos intransigentes de las referidas religiones, sino que es su actitud por la posesión de esas tierras.

En particular, cuando los fanáticos judíos e islamistas, respectivamente, asumen al pie de la letra algunos de los principios de La Torah y del Corán, sin someterlos a los principios del pensamiento crítico, promueven la *guerra santa*, como también lo hicieron los cristianos de la Edad Media con apego a la interpretación dogmática que hacían de los Evangelios, el Nuevo Testamento y otras fuentes autorizadas de esa religión, cuando organizaron las Cruzadas para reconquistar 'sus' Lugares Sagrados. No obstante, el fundamentalismo y el fanatismo de algunos cristianos sigue presente,

---

[728] La Biblia (cristiana): Levítico, 19:10-20; Ezequiel; 16:37; 2a. Tesalonicenses, 2:3, y; Epístola a Hebreos, 13:4.

[729] La Restauración de Israel: 'y así, todo Israel será salvo, como dice la Escritura: Vendrá de Sión el Libertador; alejará de Jacob las impiedades'. 'Y esta será mi Alianza con ellos, cuando haya borrado sus pecados'. Romanos 11: 26 y 27

'Tan terrible era el espectáculo, que el mismo Moisés dijo: *Espantado estoy* y temblando.' 'Vosotros, en cambio, os habéis acercado al monte Sión, a la ciudad de Dios vivo, la Jerusalén celestial, y a miríadas de ángeles, reunión solemne' ' y asamblea de los primogénitos inscritos en los cielos, y a Dios, juez universal, y a los espíritus de los justos llegados ya a su consumación,' ' y a Jesús, mediador de una nueva Alianza, …'. Epístola a Hebreos 12:21-24.

como se observa de los ya comentados actos de terrorismo cometidos por Timothy Mc Veigh en Oklahoma City y recientemente por Anders Behring Breivik en Oslo.

Los textos fundamentales de las tres religiones en comento favorecen la práctica de adoración y la propagación pacífica de la fe de sus respectivos Dioses. El judaísmo, que en general es visto como una doctrina persuasiva de elección voluntaria[730] que incita a los creyentes a hablar de Jehová en sus familias y a propagar

[730] La conversión, forzosa o no, es materia sensible para el judaísmo actual, especialmente para el sionismo que niega hechos de catequización y de conquista de otras etnias por parte de los judíos, a veces violenta, como por ejemplo, sucedió con la persecución y masacre de cristianos hecha por la tribu de judíos conversos himayarita, que controló las montañas de Yemen (antiguo Reino de Saba) y el Cuerno de África hasta fines del siglo V d.C., luego que haber conquistado esos territorios de los sabeos a principios del siglo IV d.C, Cfr.: Sholmo Sand: *the invention of jwish people*, tr. Yoel Lotan, London, Verso. 2009 (2008), p 196-205
Los himarayitas se convirtieron masivamente al judaísmo y se organizaron en tribus, entre ellas la banu kuariza que vivía en los alrededores de Medina y se enfrentó a Mahoma, resultando derrotada y liquidados sus hombres. Cfr.; Rufus Learsi: *Historia del pueblo judío*, tr. Aída Aisenson y Luís Fabricant, Biblioteca Israel en castellano, Vol. LVIII, Buenos Aires, ed. Israel, 1959, p. 234-235.
Sholmo Sand, apoyándose en importantes historiadores judíos como Theodor Mommsen (Premio Nóbel de literatura de 1902), Heinrich Graetz, Ben Zion Dinur, Salo Baron y Uriel Rapaport (profesor de la Universidad de Jerusalén) y expertos en lingüística como Paul Wexler que analizó el origen y evolución del yiddish, sostiene que los judíos no siempre fueron puros, exclusivos, sin cruce con otras razas, al tiempo que plantea que el sionismo, entre otros, niega reconocer que los himarayitas y los bereberes del noroeste de África fueron penetrados por los judíos formando diferentes reinos que probablemente fueron proselitizados y practicaron un judaísmo poco riguroso, entre los últimos destaca los Dejura de la tribu de Aurés (cercano a la actual Trípoli) que en los años 680 d.C. fue liderada por la reina al Kahina (Judith, la sacerdotiza judía) que se enfrentó a los invasores musulmanes que venían del este, cuyo hijo converso al Islam años más tarde dirigió la invasión musulmana a España, donde floreció el judaísmo y una fuerte tolerancia con los cristianos y los musulmanes en el poder. Por otra parte, los jázaros que ocuparon la actual Ucrania y algunas regiones vecinas del Cáucaso fueron etnias proselitizadas al judaísmo en diferentes momentos de la historia, a veces por medio de la guerra y la violencia, por lo que en lo religioso quedaron formando parte del pueblo de Israel. El reino judío de los jázaros subsistió varios siglos hasta que sus súbditos fueron expulsados hacia el oeste y norte de Europa por los mongoles en el siglo XIII de los Balcanes y tierras de los eslovenos. De igual modo, el historiador Sholmo Sands se apoya en David Ben Gurión, ex primer ministro, considerado el padre del Estado de Israel y del segundo presidente de este país, el historiador Yitzhak Ben Zvi, quienes en los años 1920 afirmaron que los palestinos que vivían en esas tierras, eran judíos de raza que primero se convirtieron al cristianismo y luego al Islam, por la fuerza o por conveniencia, para no pagar impuestos. La pureza de sangre judía de los palestinos fue desestimada en los últimos años de la ocupación británica de Palestina, cuando de modo conveniente para el nacionalismo sionista la condición judía se centró más en la religión que en la etnia. Cfr.: Sand, Sholmo, *Op. cit.,* p 185-187, 201-208, 210-249
Ben Gurión ideó un sionismo basado en el retorno a la tierra palestina, una estructura social de vida comunal y la lengua yiddish como factor de cohesión social, todo lo cual fue adoptado por el Estado de Israel. Cfr.: Paul Johnson: *La historia de los judíos*, tr. Aníbal Leal, Barcelona, Ed. Vergara, 2003 (1987), p. 527-528.
Otro argumento es que eran demasiados los judíos que vivían en Europa a finales de la Edad Media, para sólo ser producto de la reproducción de la pequeña población existente cuando Judea fue conquistada por los romanos, después de la destrucción del segundo Templo de Jerusalén. Esto, coincide, por ejemplo, con el hecho que Iván El Terrible rechazara a los judíos, produciendo 'un

la palabra de Él (*Deu*. VI [6-9]). El cristianismo llama *maestro* a Jesús, quien a sus primeros Apóstoles (enviados) les dijo que hicieran discípulos en todo el mundo y les adoctrinaran en las cosas ciertas que Él había enseñado (*Mat.* 28:16-20). Por su parte, El Corán prohíbe la coacción en materia de fe (2, 256). Sin embargo, en los textos sagrados también existen pasajes que interpretados de manera literal y entresacada de su contexto muestran a las referidas confesiones como religiones que amparan la violencia, como medio de catequización y de venganza contra quienes no temen o aman a su respectivo Dios.

Ejemplo de lo último se observa en la Biblia cuando dice que Josué durante su salida de Egipto mató a Amalec y a su pueblo[731]; afirmación bíblica esta que también es aceptada por los cristianos, especialmente aquellos que siguen ciertas tendencias ortodoxas del protestantismo que principalmente se apoya en el Viejo Testamento. Aunque la catequización violenta no está contenida expresamente en el Nuevo Testamento, el estamento político del catolicismo a partir de la siglo VII d.C impulsó la misma, por ejemplo, con la inquisición extendida durante el Imperio Carolingio, la expulsión de los 'moros' y de los judíos de algunos países de la Europa mediterránea y, sobre todo, mediante la colonización religiosa y cultural de América y África por medio de disposiciones religiosas y políticas que terminaron dividendo a las

---

formidable aumento de población ' en Polonia, Lituania y Ucrania, que entre los años 1500 y 1575 en esos países pasó de 20 o 30 mil a siete millones. Cfr.; Rufus Laersi, *Op. cit*., p. 301

Para el Sholmo Sands, la idea de pueblo judío promovida por el sionismo es un mito y la Torah es la metáfora en que se apoya su creación, junto a una historia y una cultura reconstruidas con base a una diáspora exiliada que nunca fue expulsada de su tierra, que a partir del siglo XIX se juntó para constituir un nacionalismo sionista ideal, a partir de un mito étnico y religioso. La controvertida posición de Sholmo Sand ha sido tanto negada como apoyada con pruebas de ADN, lo que en definitiva sólo confirma que el Estado de Israel es el único que se preocupa por la pureza étnica, en una discusión política por identificar a sus ciudadanos bien como *israelitas* que tienen la condición exclusiva de ser judío de religión, raza o ambas, o *israelíes*, ciudadanos del Estado de Israel. Cfr.: Sand, Sholmo, *Op. cit.,* p. 48ss, 121-128, 318.

[731] 'Y le dijo Samuel a Saúl: …..[2] Y así dice el Eterno de los ejércitos: <<Me acuerdo de lo que Amalec hizo a Israel, cómo se interpuso en el camino cuando (Israel) salió de Egipto, ahora ve y hiere a Amalec y destruye completamente todo lo que poseen, sin dejar nada. Mata tanto a hombres como a mujer, a niño como a lactante, a buey y oveja, camello y asno>>'. 1ro. Samuel XV[1]. 'Y obró valientemente, e hirió a los amalecitas, y libró a Israel de manos de los que lo arruinaban'. 1ro. Samuel XIV [48]. 'Y debilitó Josué a Amalec y a su pueblo, al filo de espada'. 'Y dijo el Eterno a Josué: "Escribe esto para recordación en el libro y pon en oídos de Josué que borrar, borraré la memoria de Amalec de debajo de los cielos". 'Y dijo: "Porque la mano (juró) sobre el trono de Dios, guerra del Eterno contra Amalec, de generación en generación". Éxodo XVII [13, 14, 15]

población, inclusive de Europa, en estratos racistas por el tipo de origen y de sangre, puro o mestizo, y también por el continente de nacimiento de las personas.

Por otra parte, la *yihad* (el esfuerzo guerrero) en vigor, como la de siempre, es frecuentemente interpretada como un mandato divino que ordena a los creyentes del Islam la conquista del mundo en nombre de Allah[732], so pena de castigo. La misma se basa, entre otros, en preceptos que, fuera del tiempo del Ramadán, autorizan dar muerte al infiel únicamente por derecho, esto es, aplicando el *Talión* cuando la persona haya asesinado -aunque Allah lo haya prohibido- o se oponga a la paz benefactora del Islam, pero que igualmente en la 'aleya de las espadas' (9-5) prevé dejarle seguir con su vida, si es convertido, vale decir, si cumple con la oración y con el diezmo[733].

El último aspecto del citado versículo es visto por islamistas pacifistas como un acto de tolerancia, en el sentido que la oración (*salat*) puede ser la de la fe de los *asociadores* -judíos, cristianos y tribus idólatras y paganas- y el diezmo (*sakat*), en el sentido de dar ayudas a otro (*Infaq*), para los no islamistas deja de ser tal y puede ser visto como un impuesto a pagar por capitidisminucio, -el sakat tiene ambos significados, donación voluntaria e impuesto- todo porque la lucha por Allah trata de controlar, más que de convertir, a aquellos infieles que no Le siguen[734]. Evitar la condición de disminuidos y el correspondiente pago de impuesto fue una de las causas de la conversión de asociadores judíos al Islam.

No obstante, el sentido literal de la aleya de las espadas más bien revela al Islam como una religión que promueve la catequización de los infieles, como también

---

[732] '¡Vosotros que creéis! ¿Qué os pasa que cuando se os dice: salid a luchar en el camino de Allah, os aferráis a la tierra?'. ¿Acaso os complace más la vida de este mundo que la Última¿ El disfrute de la vida de este mundo es poca cosa en comparación con la Última. *Sura At-Twaba*. (9-38).
'Si no salís a luchar, Él os castigará con un doloroso castigo y os reemplazará por otros, sin que Le perjudiquéis en nada. Allah tiene poder sobre todas las cosas'. *Sura At-Twaba.* (9-39).

[733] 'Y cuando hayan pasado los meses inviolables, matad a los asociadores (los que niegan a Allah como Dios Uno, sin compañero o nada asociado) donde quiera que los halléis. Capturadlos, sitiadlos y tendedles toda clase de emboscadas; pero si se retractan, establecen el 'salat' (la oración) y entregan el 'zakat', (diezmo a los pobres para lograr la purificación y el crecimiento) dejad que sigan su camino. Verdaderamente Allah es Perdonador y Compasivo'. *[Esta es la aleya conocida con el nombre de "ayatus-saif" (aleya de las espadas) que abroga todas las disposiciones anteriores concernientes a las relaciones con los no musulmanes]'. *Sura at- Twaba* (9-5).

[734] Alí Bulaç, *Religión*, *terrorismo y necesidad de una ética Global*. en Ergun Çapan (compilador): *Terrorismo y ataques suicidas*, pp. 61-75, editado y corregido por Juan Pedro Andújar García y F. Mehmet Signir, tr. Alí Larakí, New Jersey, publicado por The Lifth, Inc., 2005, p. 63

respectivamente lo hacen, por ejemplo, la Torah y el Antiguo Testamento en el libro Deuteronomio 6:6-9 y el Evangelista Marcos (*Mar.*16:15), aunque según el caso sin amenaza de muerte para los incrédulos de las religiones judía y cristiana; fueron tradiciones posteriores las que impusieron en estas religiones martirios y penas de muerte como medio de conversión.

3.7.8.1. Del significado de yihad

Los musulmanes pacifistas, además del Corán, se apoyan en la sunna y los hadices que sirven a sus razones de que el Islam predica una conducta justa y que el mismo, por ejemplo condena los ataques guerreros a civiles e inocentes (5-9) inclusive a la gente de su misma religión (49-6) y (48-25). No obstante algunos de sus defensores a veces a conveniencia olvidan hechos violentos en los que intervino Mahoma, como sucedió con la muerte por decapitación de los (judíos) banu quarizas que rechazaron su sometimiento al Profeta (ver p.393).

Con el ánimo de mostrar al Islam como una doctrina de paz, algunos especialistas dicen que la acepción original de *yihad* ha cambiado hasta llegar a significar para los occidentales, principalmente influidos por los medios de comunicación, violencia política terrorista y guerra en el sentido de expansión islámica por razones de creencia religiosa y de voluntad de aumentar el poder económico, político y militar; Para los islamistas, dice el sociólogo y teólogo turco, dicho término es polisémico y desde hace mucho tiempo, además de guerra por expansión de poder, abarca significados como, batalla en una lucha real, rebelión, conflicto y, estado de guerra interna o entre dos o más grupos (*muharaba*). Esta última acepción y batalla (*qiral*) aparecen en El Corán[735].

Etimológicamente, entonces, la noción de yihad refiere al esfuerzo científico e intelectual para llegar a juicios a partir de las fuentes del Islam. Mientras *muharaba*, que comparte raíz lingüística (*yahd*) con yihad, más bien refiere a lucha interna como método para lograr la purificación y madurez espiritual, -propia del sufismo- en el camino de Allah, de modo que el esfuerzo del individuo supere la voluntad de su ego (*nafs)*, que es el deseo y las pasiones de la parte mundana del hombre, la ambición, el egoísmo la sensualidad y el sexo, entre otros. Sintetizado ambos criterios, yihad es el

[735] Ibíd., p. 63-64.

esfuerzo intelectual y metódico para alcanzar la purificación en el camino de Allah, lo que es una interpretación pacifista del término en cuestión que aparentemente no explica la legitimidad de los ataques terroristas ni las guerras que ocurren entre sectas religiosas, tribus y naciones musulmanas[736].

La finalidad de la humanidad, conforme a estas ideas, es poner la naturaleza espiritual que mora en el corazón por encima de la mundana, de modo que el individuo se convierta en una persona perfecta y madura, vale decir, que el individuo pueda alcanzar alto grado de moral y espiritualidad.

De lo anterior, al menos en cuanto al significado lingüístico, se concluye que la violencia y el terrorismo buscan legitimidad en los fundamentos de un Islam etimológicamente puro. Es por esto que los que apoyan este enfoque pacifista consideran una contradicción la expresión 'yihad islámica', diciendo para ello que el significado de la palabra yihad como guerra es un asunto de derecho internacional que concierne a los Estados en protección de la vida islámica y de rechazo a las pretensiones ilegítimas extranjeras, conforme a la justificación que hagan las doctrinas jurídicas de Islam.

De ese modo la yihad depende del gobierno, bajo la condición de estar legitimada por una *fatwa*, si el Estado es musulmán -no laico aunque la mayoría en lo religioso sea musulmana-. En este caso, existe una yihad legal mientras dure la necesidad y la obligación de repeler al enemigo fuera de las fronteras islámicas, con el objetivo de lograr un resultado justo y merecido, por lo que así la yihad es un recurso extremo de defensa. La justa defensa de su cultura y de su territorio parece ser el argumento que en su lucha esgrimen actualmente los terroristas y algunos grupos fundamentalistas palestinos en contra de la existencia de Israel y de la presencia de las potencias occidentales en el mundo musulmán, el cual en reciprocidad tiene similares respuestas de violencia de parte de israelitas y occidentales fanáticos, incluidos algunos gobernantes del Estado de Israel y de las potencias de la OTAN. Por tanto, la yihad como defensa no es una actitud continua de guerra, una guerra santa, una guerra en contra de los no musulmanes o una lucha armada por la expansión de los territorios musulmanes. Sin embargo, la historia y la

[736] *Ibíd*., p. 66.

religión contrarían este enfoque 'defensivo', -más que pasivo- de los motivos legítimos de la yihad en cuanto a la conquista y catequización musulmana de otros pueblos[737].

El argumento defensivo arriba resumido recuerda la descripción de 'pueblo de paz' que en general dan muchos historiadores a los descendientes de la tribu de Israel, cuya supervivencia y ocupación de otras tierras se debió, dicen, a procesos de penetración cultural como consecuencia de la expulsión y exilio judío de la Tierra Prometida, pero que salvo excepciones casi nunca señalan que en algunos casos la misma fue voluntad de colonización violenta o de conversión forzosa de otras gentes. La ocupación de Palestina y la expansión del Estado de Israel después de su independencia, especialmente luego de la guerra de 1967, pareciera negar la referida explicación pacifista, según la opinión de parte de los historiadores y líderes judíos que hemos consultado para este estudio, resumida en la nota al pie 730 (p. 411)

Cualquiera sea el significado etimológico de la palabra *yihad*, la misma adopta cuatro dimensiones, a saber: 1) *defensiva*, pues de las 34 veces que la misma y sus conjugaciones se repite en El Corán, únicamente 4 acepciones se refieren concretamente a guerra activa; 2) *psicológica*, que los sufistas y no violentos usan valiéndose del término espiritual *muyahada* en tres aspectos, a saber, guerra contra el enemigo que es la yihad guerrera, contra el Diablo y, como austeridad contra las pasiones y deseos mundanos, en 10 versículos de El Corán; 3) *intelectual*, que es expresada bajo los términos *iytyhad* (interpretación) y. *tafakkur* (contemplación) que significa esfuerzo intelectual para logar una meta difícil, haciendo uso de todas sus facultades intelectuales en las cuestiones de la vida religiosa o no, y; última, 4) la dimensión *social* de yihad que implica combatir las injusticias ayudando a la comunidad en que se vive o en la que el musulmán se identifica[738]

Infortunadamente, el problema no es de semántica lingüística, porque a los militares y terroristas de cualquier credo poco les importa el significado puro que se le otorgue a palabras y expresiones como yihad, guerra justa, limpieza étnica, muerte

---

[737] *Ibíd.*, p 67-72

[738] Bekir Karliğa: *Religión, terrorismo y la necesidad de ética global*, en Ergün Çapan (compilador), *Terrorismo y ataques suicidas*, pp. 46-60, editado y corregido por Juan Pedro Andújar García y F. Mehmet Signir, tr. Alí Larakí, New Jersey, publicado por The Ligh, Inc., 2005, p 49-50

a los islamitas y un sinnúmero de otras similares, en cuanto a la connotación criminal que pudieran tener, estén o no en los fundamentos de una religión, pues los terroristas y violentos que matando inocentes actúan violando los derechos humanos, lo hacen no por el significado gramatical de los mismos, sino conforme la actitud que les incitan tales términos, porque no los someten a la razón, al pensamiento crítico. Las religiones, dijimos en otra parte, no son culpables de los crímenes ejecutados en su nombre por fanáticos.

Es menester decir que las aleyas que apoyan la *yihad* guerrera, que literalmente interpretadas de manera aislada decretan conductas fanáticas violentas sobre los infieles, aplican a un hecho concreto ocurrido en un contexto histórico específico de lucha, análogo al pasaje del Nuevo Testamento de la expulsión de los mercaderes del Templo por parte de Jesús, en Jerusalén; En consecuencia, su contenido debe analizarse usando otros versículos que buscan completar su comprensión plena, la cual es de paz y respeto a la casa de Dios que exigió Jesús. Igual cosa se observa por ejemplo en la aleya La Retractación- (9-4)[739] de la *Sura at Twaba*,[740] que expresa tolerancia hacia los no responsables de agresiones a los seguidores del Profeta. En efecto, las 486 'aleyas guerreras' estaban principalmente dirigidas a los *asociadores* de la Meca que traicionaron el pacto de paz convenido con Mahoma (9-3); Es más, según otros versículos de la referida *sura*, los musulmanes deben dar permisos y salvoconductos a los que no les hayan agredido y llevarlos a lugar seguro, en caso que les sea solicitada su protección (9-6)[741] y, asimismo, deben abstenerse de atacar primero a los infieles que cumplan el pacto (9-7).

---

[739] 'A excepción de aquellos asociadores con los que hayáis hecho pacto y no hayan faltado nada ni hayan apoyado a nadie contra vosotros. Con ellos cumpliréis el pacto hasta su conclusión, es cierto que Allah ama a los que Le temen'. *Sura at- Twaba* (9, 4).

[740] La *Sura at Twaba* no está encabezada por la 'basmala': 'En el nombre de Allah, el Misericordiosos, el Compasivo', porque en tiempos del profeta la misma iba conectada a la sura anterior de El Corán, denominada 'de los Botines de Guerra', que también trata de asuntos relacionados con la lucha contra los infieles que expulsaron a Mahoma de la Meca, tanto de la época de la *Hégira* como la posterior a ella. En los comienzos del Islamismo había discrepancia acerca de si dicha sura era una o dos; su separación explica la falta de 'basmala'. Sin embargo, 'según Alí b. Abi Talib, la 'basmala' es una garantía de seguridad y esta sura descendió con la espada, es decir, con las aleyas concernientes a la lucha, por ello no comienza con la 'basmala. Cfr.: Nota aclaratoria de la *Sura at-Twaba*, -La Retractación-. El Noble Corán, *Op. cit*., p. 295.

[741] ¿Y si alguno de los asociadores busca tu protección, recíbelo hasta que haya escuchado la palabra de Allah y luego hazlo llegar hasta un lugar en el que esté seguro. Eso es porque ellos son gente que no sabe.*[esta aleya está considerada por algunos abrogada en su juicio legal]'. *Sura at-Twaba* (9-6).

En nuestros días, afortunadamente es común a la mayoría de los musulmanes y a las interpretaciones reconocidas del Islam considerar al mismo una religión pacifica[742]. En tal sentido, se tiene la idea de que la *yihad*, en tanto 'esfuerzo sagrado', debe realizarse *en* Allah y no sólo *para* Él, por lo que dicho esfuerzo debe realizarse *en* lo divino[743], esto es, en condiciones espirituales de armonía, evitando caer en violencia en la defensa de Allah, lo que sólo debe suceder cuando se responda a una agresión, pero sin propasarse, 'Allah no ama a los que se exceden' (2-189) [744]; Esto, en principio niega la idea fundamental de la *doctrina yihadista radical* respecto de la necesidad de una lucha en contra de los no creyentes y extraños a los pueblos y territorios musulmanes, que justifica la muerte de inocentes por el sólo hecho rechazar al Islam, porque la lectura literal de El Corán dice que Allah guía al guerrero de la fe contra sus enemigos externos (9-1 a 5), no obstante, en la versión de El Corán que usamos, la citada aleya que limita los excesos en la guerra está *abrogada* por la aleya de las espadas (9-5), según una nota a la misma. De igual modo, Allah tutela el camino correcto del *ego* (*nafs*) de los devotos del Islam (*muslim*) que es el mayor de los enemigos (el *nafs al ammara*, 'nafs imperante', alma con cualidades animales, vale decir, las pasiones), que tiene cada quien (12-53), que logra redimirse a través del alma (*nafs al-lawwama*) que se reprocha (75-2)

El fin no justifica los medios expresados en la muerte de inocentes no basadas en lo divino, esto es, en el propósito correcto de conducir a su ejecutor por el camino que le lleve a Allah. En los casos que esto no ocurra estaríamos en presencia de un esfuerzo no islámico. El fin y los medios son principios divinos. Lo visto contradictoriamente justifica la muerte de los *no* inocentes porque se oponen al Islam, vale decir, a los no creyentes que en los tiempos del Profeta eran 'los asociadores' (católicos y judíos) y miembros de otras religiones.

---

[742] Cfr.: Reza Shah-Kazemi: *De la espiritualidad del yihad a la ideología del yihadismo*, fragmento extraído del libro *Yihad múltiple yihad* (ed. Oozebap 2009). Artículo consultado el 31-03-2011 y disponible en Webislam http://www.webislam.com/?idt=19072

[743] 'A los que luchan por Nosotros, les guiaremos a Nuestro camino, es decir que Allah está con los que hacen bien'. *Sura de la Araña* (29-69)

[744] 'Y combatid en el camino de Allah a quienes os combaten, pero no os propaséis; es cierto que Allah no ama a los que se exceden *[Esta aleya está abrogada por la aleya nº 5 de la sura 9, conocida como aleya de las espadas]'. *Sura de la vaca* (2-189)

3.7.8.2. De la abrogación de aleyas en El Corán

Antes de seguir adelante, es preciso aclarar que El Corán contiene la figura de la *abrogación*[745], según la cual, las aleyas son *abrogadas*, en el sentido de ser sustituidas en su interpretación por versículos coránicos abrogantes que le fueron revelados al Profeta con posterioridad a las aleyas abrogadas, dadas a conocer primero[746]. Conforme el procedimiento de la abrogación, que también encuentra figuras similares en los sistemas religiosos judío y cristiano, si algún pasaje de El Corán fue olvidado por los creyentes o, posteriormente se daba algún texto (*aleya*) que contradecía a uno más antiguo, el último dado a la luz por el Profeta pasaba a ser el que tenía valor, de modo que el más viejo quedaba sustituido, con lo que así se evitan diferencias de interpretación y contradicciones obscenas. Sin embargo, se presenta la dificultad dogmática de que la ordenación cronológica de El Corán ha sido muy difícil de determinar, por lo que hay ambigüedad acerca de la vigencia de muchas de los versículos. Las aleyas de la Meca son las más antiguas, pero es el caso que a la versión definitiva de El Corán le faltan algunas aleyas de Mahoma, llamadas olvidadas, y, además, que el orden del Texto Revelado es producto del trabajo de compiladores que ordenaron los versículos conforme diferentes criterios, por lo que la cronología y vigencia de algunas de las *aleyas* todavía está en discusión.

La abrogación puede hacerse de una vez, como por ejemplo, sucede con la aleya de la época de Medina '*ayatus- saif*',- aleya de las espadas (9-5)- que los enemigos del Islam con frecuencia resaltan como expresión de extremo fanatismo inhumano, porque la misma, aclara la versión *wahabita* de El Corán del Rey Fahd, abroga todos los versículos de El Corán que predican las relaciones de tolerancia, comprensión y paz hacia los no musulmanes[747]. Entre otros preceptos de humanidad, casi todos revelados en el período mecano, los referidos valores humanos hacia los impíos del Islam tienen expresión en la aleya (16-125) que predica el diálogo y el razonamiento

[745] 'No hay signo que suprimamos o hagamos olvidar sin traer en su lugar algo similar o mejor. ¿Acaso no sabes que Allah es Poderoso sobre todas las cosas?'. *Sura de la vaca* (2-105).
[746] Juan Vernet: *El Corán*, Traducción y Prólogo, Barcelona, Corbis, 2003, p. 24ss.
[747] Ver nota aclaratoria original de la aleya (9-5) (*), en la nota 733, p. 413.

como medios para convencer a los no creyentes del Islam[748], desestimando, en consecuencia, la violencia desmedida, que en todo caso debe ser proporcional y sólo en respuesta a perjuicios recibidos (16-126)[749]. Asimismo, la abrogación puede ser por partes[750], como sucedió en el caso de la prohibición del consumo de alcohol, que se hizo conforme a las aleyas (2- 217), (2-219), (4-43) y (5-90ss.).

Las revelaciones a Mahoma del período de la Meca, en general, tratan de manera destacada la persuasión como medio de propagar la palabra de Allah, mientras que las aleyas posteriores a la *hégira* del Profeta, (período expulsión de La Meca) reveladas en Medina, dan preferencia a la beligerancia y a la acción física del creyente en el Islam, al *guerrero de la fe*, como instrumento de Allah para propagar Su fe en el sendero de Dios. Los versículos redactados durante la misión profética en Medina son más autoritarios, violentos, vengativos y opresores porque Mahoma allí era ya un hombre de poder y liderazgo que no tenía que convencer, por lo que mientras en la Meca había dicho ¡Oh hombres!, en Medina dijo ¡Oh los que creéis!, e identifica a sus adversarios inculpándolos: ¡Oh judíos, ¡Oh hipócritas![751].

Por otra parte, las enseñanzas directas del la vida del Profeta que constituyen la tradición o *sunna* recogidas en *hadices*, sus máximas, dichos y acciones, contadas por sus compañeros y compiladas por sabios que les sucedieron, en algunos casos pueden abrogar preceptos del Corán, conforme ha sido ratificado en *fatwas* (pronunciamiento legal) que tratan de aclarar la tradición o la jurisprudencia de la ley religiosa islámica (*figh*). Esto, por ejemplo ha ocurrido en muchos países donde la *sharia* todavía es el fundamento del derecho, con el adulterio con el castigo de 100 azotes para la mujer (24-2), ya derogado (abrogado) en la legislaciones de muchas sectas, así como el encierro o la muerte por lapidación (4-15), sustituyéndolas por condenas menos violentos y degradantes, aunque desafortunadamente dichos castigos todavía se practican en algunos lugares, conforme la costumbre impuesta por el

---

[748] 'Llama al camino de tu Señor por medio de la Sabiduría, la buena exhortación y convenciéndolos de la mejor manera, verdaderamente tu Señor conoce a quien se extravía y conoce a los guiados'. *Sura de la Abeja* (16-125).

[749] 'Y si castigáis, hacedlo en la misma medida en que fuisteis dañados, pero si tenéis paciencia, esto es lo mejor para los que la tienen'. *Sura de la Abeja* (16-126)

[750] Vernet, Juan, *Op. c*it., p.. 19 y 24.

[751] *Ibíd.,* p. 45.

segundo califa Omar ibn al-Jattâb, que a su vez sigue una tradición del Profeta. En algunas sociedades islámicas, los brutales castigos de muerte, extirpación, mutilación, azotes, ablación, lapidación, etc., previstos en El Corán o en la *sunna*, han sido abolidos o reducidos sin aparente explicación doctrinaria; Esto, probablemente se deba a que en El Corán, como en toda religión, hay que distinguir entre una parte dogmática escrita y otra consuetudinaria que cambia con las tradiciones de cada tiempo, de la mera cita doctrinaria no se deduce la existencia permanente de una institución, eso sucede en el cristianismo y el judaísmo, por ejemplo, respecto de la esclavitud que señalan sus libros sagrados[752].

Muchas de las *aleyas* que prescriben la muerte al infiel y otras que tratan el tema de la intransigencia respecto de los no creyentes en Allah, desde hace varios siglos, han venido siendo, si no abrogadas por autoridades islamistas competentes y más humanitarias, al menos aplazadas por los seguidores vehementes del Islam, como consecuencia de que disponen de información adicional, como por ejemplo, falta de poder físico para imponer su causa, temor a la opinión y represalias de la comunidad nacional y mundial, o por respetar los derechos humanos que se han dados los pueblos a través de las normas sociales, lo que muestra que la jerarquía religiosa del Islam asume una *opción racional* de paz.

La interpretación de la religión musulmana además se complica porque el significado literal de las aleyas ha cambiado en el tiempo, por lo que, en consecuencia, tienen interpretaciones diferentes digamos en situación, esto es en un contexto de tiempo y lugar determinados. Lo anterior dificulta sobremanera la justificación religiosa y moral de la conducta de los islamistas, especialmente cuando esta se debe juzgar a través de algunas aleyas conflictivas, en el sentido de difícil, como las que incitan a la guerra (2-189 a 192)

3.7.8.3. Del guerrero de la fe

No obstante la justificación anterior de que el esfuerzo sagrado no es agresivo, existe la percepción general en el mundo no islámico de que los principios y la práctica musulmana del *yihad* aprueban la conducta violenta en defensa estricta de la palabra revelada de Allah. Afirmación esta que es contraria a la opinión de muchos de

[752] *Ibíd.*, p. 51

los feligreses de esa religión y, también, al criterio de juristas respetados del Islam en cuanto a la fundamentación de la legitimidad y legalidad de la misma, que según la mayoría de los juristas se ha distorsionado en cuanto a su esencia y responsabilidad; Bajo esta argumentación, con frecuencia, algunos de sus defensores apelan a hechos históricos que muestran la tolerancia y compasión de los musulmanes hacia los no creyentes, cuando han tenido el control del poder. Lo anterior plantea el problema de distinguir el yihad falso del verdadero, definido este como aquel que predica misericordia y moderación[753], términos subjetivos al arbitrio de quien interpreta los actos que se realicen en nombre del Islam, según se sea simpatizante o víctima de actos agresivos realizados en nombre de Allah.

El problema real de la violencia terrorista que se 'inspira' en los fundamentos del Islam no aplica a la mayoría de los feligreses de ese credo, sino a la figura del *guerrero por la fe* prevista en el Corán, que se presenta como paradigma conforme el ejemplo de la vida de Mahoma y de las tradiciones reconocidas por fuentes autorizadas de esa religión. El *guerrero del Islam* de manera literal está previamente exculpado de sus actos de matar infieles en nombre de Allah: 'Y no los matasteis vosotros, Allah los mató'(8-17)[754]. El mismo, con las motivaciones de defensa de su cultura o de lucha contra la explotación y la pobreza socioeconómica que pudieran explicar su conducta y, también, basado en creencias introyectadas que originan el porqué de su actitud, guerrea activamente por el regreso a sistemas de vida religioso anteriores a la modernidad, pero de manera paradójica, empleando los medios y técnicas de la globalización. En rigor, el Islam durante varios siglos no fue un culto de salvación porque en la práctica, hasta mediados del siglo XVIII, se mostró como una religión de guerra, conquista y catequización que luego comenzó a decaer como revolución de sus creyentes.[755].

---

[753] 'Por una misericordia de Allah, fuiste suave con ellos; si hubieras sido áspero, de corazón duro, se habrían alejado de tu alrededor. Así pues, perdónalos, pide perdón por ellos y consúltales en las decisiones, y cuando hayas decidido, confíate a Allah. Es vedad que Allah ama a los que ponen su confianza en Él'. *Sura de la familia Imran* (3-159)

[754] 'Y no los matasteis vosotros, Allah los mató. Ni tirabas tú cuando tirabas sino que era Allah quien tiraba. Para probar a los creyentes con una hermosa prueba procedente de Él. Es cierto que Allah es Quien oye y Quien sabe'. El Noble Corán. *Sura de los Botines de Guerra* (8-17).

[755] Cfr. Naïr, Samir, *Op. cit.,* p. 41

De manera literal, Allah promete, a través de Él, la protección y la salvación libre de miseria y de dolor a los fieles que sigan el camino de El Noble Corán[756], pero indisolublemente unido a la promesa del dominio de la religión islamita de todas las gentes en el tiempo[757] y de las más altas recompensas celestiales y de gloria por la guerra santa contra todos los infieles (18-31) (9-112) (9-19 a 22). Esto ha sido explotado por los enemigos del Islam, especialmente a través de las técnicas de información y comunicación, en una controversia que a veces desestima que El Corán también promueve que sus partidarios practiquen la paz (25-63), la tolerancia de quien perdona y se reconcilia (42-40) y la responsabilidad para con el otro (4-74)[758].

Un ejemplo que muestra des-información interesada contra del islamismo se observa de la relevancia comunicacional que entre los occidentales se otorga a las 'delicias celestiales' que, además del reconocimiento familiar y social, esperan a los mártires musulmanes que se suicidan en un acto de terror político, quienes pasan a ser objeto admiración y veneración en altares con sus fotografías y ejemplo de gloria para sus allegados y para su comunidad. Esas recompensas celestiales justifican 'el suicidio fanáticos musulmanes', repiten el común de los no islamistas, especialmente 'especialistas' occidentales en la cultura del mundo musulmán[759], en una posición que evita aceptar que si bien es cierto que por una parte, algunos versículos guerreros de El Corán, *hadices* reconocidos del Profeta y algunas *fatwas* basadas en ellos incitan la

---

[756] 'Cuando os cubrió como protección un sueño que venía de Él e hizo caer sobre vosotros agua del cielo para con ella purificaros, quitaros la suciedad de Shaytan, (genio seductor) dar la firmeza a vuestros corazones y afianzar así vuestros pasos'. Paréntesis mío. El Noble Corán, *Sura de los Botines de Guerra* (8-11).

[757] 'Él es quien ha enviado a su mensajero con la guía y la verdadera práctica de Adoración para hacerla prevalecer sobre todas las demás, por mucho que les pese a los asociadores'. El Noble Corán, *Sura de las Filas* (61-9).

[758] 'Los siervos del Misericordioso son aquellos que caminan por la tierra humildemente y que cuando los ignorantes les dirigen la palabra, dicen: paz'. *Sura de las filas* (25-63)
'pero quien tenga paciencia y perdone … Eso es parte de los asuntos que hay que asumir con resolución'. *Sura de la Consulta* (42-40).
'¿Y cómo es que no combatís en el camino de Allah, mientras esos hombres, mujeres y niños oprimidos, dicen: ¡Señor Nuestro! Sácanos de esta ciudad* cuyas gentes son injustas y danos procedente de Ti, un protector y un auxiliador? *Meca'. *Sura de las filas* (61-19).

[759] 'Todo lo que está prohibido en este mundo está permitido en el Jardín del Edén. El Jardín del Edén lo tiene todo: Dios, libertad, el profeta Mahoma y mis amigos, los *shaids* (suicidas mártires) […] Hay setenta y dos vírgenes. Hay muchas cosas que no puedo describir […] Lo encontraré todo en el Jardín del Edén, un río de miel, un río de cerveza y alcohol…': cita transcripta por Burleigh, Michael, *Op. cit.*, p. 505 tomada de Anat Berko y Edna Erez, <<Ordinary peopele>> and Death work>>: Palestinian suicide Bombers as Victimazers and Victims, *Violentia and Victims*, 20 (2006), pp. 603-623.

inmolación como acto de sacrificio por la fe, que no debe implicar que se trate bien y con justicia a los no directamente involucrados en la guerra (60-8) por la otra, el sacrificio supremo de mártires por la religión no ha sido ni es exclusivo del Islam, pues muchos santos, paradigmas y héroes religiosos o civiles-patriotas, según el caso, han sido y son admirados por los seguidores de credos religiosos y las ideologías políticas por las que se inmolaron, el Estado y la idea de patria ente ellas.

En cuanto la imagen popular de las 'delicias' de las 72 vírgenes en recompensa a una vida de mártir, cabe observar que ellas no parecen justificar el suicidio de mujeres guerreras de la fe ejecutado por las 'viudas negras' de la resistencia islámica del Cáucaso, pues su doctrina no se las han ofrecido efebos. Ellas son viudas, hermanas, hijas, y sobrinas de combatientes contra Rusia, q explotan bombas en ese país[760]. El guerrero de la fe no tiene género, simplemente es un fanático con una postura religiosa de vida que le impulsa su acción.

En varias aleyas, la verdad del Islam ordena el bien (5-10), la justicia (5-9) y todo lo que se haga en el sentido de la generosidad para con el prójimo mediante el *zakat*, uno de los pilares del Islam que aparece en más de 80 aleyas, el cual obliga de compartir lo que de material se tiene con los pobres de la Comunidad, así como evitar la indecencia y la envidia, cuyos mandatos también se reúnen en precepto (16-90)[761], no obstante, Allah rechaza el diezmo de los infieles[762]. Los referidos principios morales no se oponen, ni aplican por ejemplo, para la acción realizada por un terrorista, porque esta está consentida de antemano cuando se hace por derecho a la defensa de la fe o en resistencia a la injusticia (defensa del oprimido), v.g. la presencia de otras religiones y culturas en suelo musulmán, lo que contraría derechos humanos fundamentales a la vida y a la libertad de culto. Respecto a la muerte por lapidación de la mujer infiel es oportuno aclarar que no aparece en El Corán, pues fue

---

[760] Laura J. Caro, *Las 'viudas negras', la nueva arma de los terroristas*, Madrid, 30-06-03 El País.com,, Consultado el 06-04-201 y disponible en: http://www.elpais.com/articulo/internacional/viudas/negras/nueva/arma/terroristas/elpepiint/20100330elpepiint_3/Tes

[761] 'Ciertamente, Dios ordena la justicia, hacer el bien, y la generosidad para con el prójimo; y prohíbe la indecencia y todo lo que va en contra de la *razón, así como la envidia; y os exhorta con insistencia para que tengáis todo esto presente'. Sura de la abeja* (16-90);

[762] 'Di: gastad de buen grado o a disgusto porque no se os aceptará. Sois gente que se ha salido de la obediencia'. *Sura at- Twaba* (9-53)

establecida en la tradición musulmana por el segundo califa Omar ibn al-Jattâb antes de la definitiva compilación del mismo. Mientras, ese tipo de muerte por adulterio para el hombre y la mujer y la falta de virginidad prometida de la novia, si está establecido en la Biblia en sus interpretaciones judía y cristiana (*Deut*. 21:23-24).

La doctrina del Islam admite la posesión de riquezas de parte de las personas, como algo no mal visto, mientras que las mismas sean adquiridas, manejadas y disfrutadas conforme El Corán, aunque el mismo considere más digno abstenerse de ella o no demostrarla, al menos[763]. Paradójicamente algunos presidentes comunistas que no creen en la propiedad privada, como, por ejemplo, Fidel Castro de Cuba y Alexander Lukashenko, presidente de Bielorrusia y también, Mahmud Ahmadineyad de Irán y Kim Jong-il de Corea del Norte, estratégicamente han establecido lazos y convenios coyunturales con regímenes autocráticos y grupos terroristas musulmanes por el solo hecho, para los primeros, de tener como enemigo común a los Estados Unidos e Inglaterra, en tanto representantes máximos del sistema capitalista, y, para los segundos, porque las referidas potencias históricamente han intervenido y siguen entrometiéndose en la cultura y en territorios de pueblos islámicos.

Para un terrorista fundamentalista, que fanáticamente siga El Corán, la *tolerancia* puede verse como una grave falta a su religión, porque la interpretación literal de algunas aleyas la rechazan, por lo que, en consecuencia, pudiera desconocerse tanto el principio moral de la dignidad de la persona, como la inclusión libre e igual de todos los humanos en la vida en comunidad[764]. Según algunos de esos versículos coránicos, los apostatas, los impíos y los infieles no merecen respeto, sino

---

[763] '!Ay de aquel que amasa riqueza y la considera como salvaguardia, creyendo que su riqueza le hará vivir eternamente! ¡Que va! ¡Ciertamente, en la Otra Vida será arrojado a un tormento demoledor!'. *Sura del murmurador* (104-2 a 4)

[764] 'Verdaderamente las peores criaturas ante Allah son los que niegan y no creen'. *Sura de los Botines de Guerra* (8-56)
'Quisieran que renegaseis como ellos han renegado y que fueseis iguales. No los toméis como amigos aliados hasta que no hayan emigrado en el camino de Allah. Y si se desentienden, atrapadlos y matadlos donde quiera que los encontréis y no toméis aliado ni auxiliar de entre ellos' (4-88). 'A excepción de aquéllos que se unan a una gente con la que tengáis algún pacto o vengan a vosotros con el pecho encogido por tener que combatir contra vosotros o contra su gente' (4-89). 'Si Allah hubiera querido les hubiera dado poder sobre vosotros y os habrían combatido. Y si se retiran y no os combaten y os ofrecen la paz …Allah no os da ningún medio de ir contra ellos'(4-90). *Sura de los Botines de Guerra* (4-88 a 90).

la muerte, el sometimiento y la servidumbre, salvo que no se opongan a la fe de los guerreros del Islam y ofrezcan la paz.

La falta de suficiente tolerancia no es exclusiva de los fanáticos del Islam, cotidianamente la observamos en la vida social de personas, poblaciones e instituciones pertenecientes a todas las religiones e ideologías, así como en los respectivos ideales que las fundamentan. Lo anterior se muestra en hechos enmascarados por algunos fundamentos de las doctrinas religiosas como, por ejemplo, en el cristianismo, la expulsión a latigazos de los mercaderes del Templo de Jerusalén por parte de Jesús[765], aunque los cristianos la justifiquen como un acto de purificación y saneamiento del mismo, así como en el judaísmo, la cólera de Jehová en la expulsión de los primeros moradores del Paraíso y, también, en la venganza por Su ira a los pueblos que 'embriagué y derramé en tierra su sangre'[766] y, también de Mahoma, que sintiéndose traicionado por los judíos de la tribu Banu Nadir marchó contra ellos, les sitió durante veinte días hasta que capitularon y les expulsó al exilio[767], a diferencia del tratamiento que dio a la tribu Banu Qurayza, cuyos miembros no consiguieron las mismas condiciones de sus aliados, los Aws[768], porque los hombres no convertidos al Islam fueron decapitados y sus mujeres y niños vendidos como esclavos, episodio éste muy controvertido de la vida de El Profeta, porque numerosas de sus biografías omiten o niegan que las ejecuciones hayan sido decididas por él.

De manera simple, para la doctrina islámica, el mundo se divide en dos ámbitos aparentemente incompatibles entre si, por un lado, la Casa del Islam, *Dar al Islam*, que es donde reside la comunidad organizada en lo político-religioso, la *Umma*, que se rige por la ley del Islam o s*haria*, bajo la tutela de líderes político-religiosos, califas (vicarios de Allah), imanes, ayatolá, etc. La otra, es la Casa de la Guerra, *Dar*

---

[765] Cfr.; Marcos 11:15-18; Lucas 19:45; Juan 2:13-2, y; Mateo 21:12-17.

[766] La expresión transcrita de Isaías 62: 6 de la Biblia católica es recogida en la Biblia (hebrea) que utilizamos como fuente, en Isaías LXII: [3] He pisado yo solo el lagar, y de los pueblos no había nadie conmigo, y entonces los pisé en Mi ira, y los atrapé en mi indignación, y su sangre salpicó Mis ropas, tiñéndose toda Mi vestimenta. [4] Porque el día de Mi venganza que había en Mi corazón, y Mi año de redención, han venido. Y miré y no había nadie a quien ayudar. Y observé asombrado, y no había nadie a quien sostener. [5] Por lo tanto mi propia brazo me trajo salvación…

[767] Cfr.: El Noble Corán, nota aclaratoria de la *Sura de la Concentración.*. Op. cit. p. 928

[768] Cfr.: Vernet, Juan, *Op. cit.,* p. 19

al Harb, el ámbito en el que deben convertirse los infieles que habitan en ella, este es el espacio donde se expresa la intención justificada de la expansión religiosa y el aspecto físico de la yihad. Sin embargo, la conquista del mundo y de los infieles debe hacerse primero mediante el diálogo (2-25) (9-3) y la defensa proporcional a la agresión recibida (2-189)[769].

En el Islamismo, la guerra sólo se justifica como respuesta a la agresión de los no creyentes, fanáticos o no, que como ya se indicó establece la 'aleya de las espadas' (9-5), lo que con frecuencia es asumido equivocadamente en el sentido que el Islam tiene por objetivo sobrepasar las demás religiones a través de la yihad en el camino a Allah, por lo que el 'esfuerzo guerrero' *es la única manera alcanzar la dominación del Islam*[770]**.** Este es el argumento guerrero-religioso con el que algunos líderes, grupos, partidos políticos y gobiernos musulmanes radicales y fanáticos, como Jamaat-e-Islami de Pakistán, Al Qaeda, Hamás, el islamismo radical shiíta de Irán o el Grupo Salafita para la Predicación y el Combate (GSPC) de Argelia que ha generado una guerra no declarada con más de 100.000 muertos en los últimos 10 años, justifican e lucha contra la agresión cultural de occidente, rusa, inglesa norteamericana o francesa, que cuando es militar interviene todavía más violentamente el orden de vida de pueblos musulmanes, regidos o no por los valores y principios del Islam. Los actuales *guerreros de la fe*, entre otros, persiguen la reafirmación de la identidad de su cultura, 'la revancha de Dios', como señala el título de un libro de Gilles Kepel, mediante la purificación militante de las demás doctrinas y de las instituciones religiosas de la civilización entera.

Sin embargo, durante el último siglo, la catequización pacífica de otros pueblos, mediante ideas, educación, solidaridad social y gente (inmigrantes), se ha evidenciado

---

[769] 'Y combatid en el camino de Allah a quienes os combatan a vosotros pero no os propaséis; es cierto que Allah no ama a los que se exceden. * [Esta aleya está abrogada en su contenido legal por la aleya n.º 5 de la sura 9, conocida como aleya de las espadas]'. El Noble Corán,*Sura de la vaca* (2-189).

[770] 'Jihad in the Path of Allah is the Only Way for Islam's Domination Over the World; 'There are 486 Verses in the Koran that are Called Jihadi Verses'; 'An Islamic Living is Incomplete Without the Craving for Jihad' […]'and Longing for martyrdom; The Fact is That the Story of Muslims' Rise in the World is Attached with Jihad'. MEMRI, The Middle East Media Research Institute: *In Speeches and Meetings in Pakistani Towns, Clerics and Jamaat-e-Islami Leaders Justify Martyrdom…*, Special Dispach No. 2836, march, 2, 2010. Consultado el 27-07-2010 y disponible en: http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/4007.htm

más exitosa que la conversión forzosa, como se observa, por ejemplo, en la reislamización intensiva, eficiente y discreta que ha adelantado la 'asociación para propagación de la fe musulmana', la *tabligh*, que predica abandonar la vida cotidiana impía por un mimetismo que tiene como paradigma al Profeta y sus virtudes. La *tabligh* ha crecido y penetrado exitosamente en la vida de casi todos las naciones del mundo, incluso sustituyendo a organizaciones musulmanas menos exitosas, desde Indonesia, India y Pakistán a New York y los Ángeles, y de Turquía a Nigeria[771].

El Islam, como el cristianismo y el judaísmo, engloba toda la vida del creyente, desde su nacimiento hasta más allá de su transición con la muerte, abarca en uno solo todos los ámbitos de la vida, íntimos del individuo y de la comunidad, porque no existe separación entre los espacios privado y publico, así como tampoco hay desunión ente lo político y lo religioso. El Islam es total, abarca la totalidad de la vida social y cualquier conducta está sujeta a normas políticas que al mismo tiempo son reglas de comportamiento religioso, con independencia de que las *sharias* o leyes islámicas afecten el espacio jurídico, político o personal. Lo religioso lo incluye todo[772].

3.7.8.4. Del martirio y el suicidio en acción terrorista

A pesar de que El Corán expresamente prohíbe el suicidio (4-29) y ni siquiera lo incita, algunos *ulemas*, doctores de *la sharia* o ley islámica, justifican el heroísmo guerrero y su martirio en épocas de guerra, no obstante que de conformidad con el derecho islámico un terrorista suicida comete varios delitos con los ataque-suicidas, como por ejemplo, asesinato de civiles, mutilaciones y heridas a personas comunes, así como destrucción de materiales y bienes civiles. En el mundo musulmán, los actos suicidas de terror anteriores a los que se han desatado actualmente, como consecuencia del conflicto árabe-israelí y de la intervención occidental en el Medio Oriente, tienen antecedentes muy lejanos, -el último hace más de siglo y medio- y casi nunca fueron plenamente convalidados por los líderes y seguidores de dicha

---

[771] Cfr.: Giles Kepel, *Op. cit*. p. 58.

[772] Cfr.: Muhammad Munir: *Ataques suicidas y derecho islámico*. International Review of the Red Cross., Marzo de 2008, Nº 869 de la versión original, p. 2ss., Consultado el 25 03-2010 y disponible en:
http://www.icrc.org/Web/spa/sitespa0.nsf/htmlall/review-869-p71/$File/Munir%20final.pdf
http://www.icrc.org/eng/resources/international-review/review-880-afghanistan/review-880-all.pdf

doctrina religiosa[773]. En todo momento y circunstancia el suicidio es contrario al Islam, sea en tiempos de guerra o de paz, argumentan juristas religiosos y expertos seglares del mundo musulmán diciendo que los mismos difaman al Islam[774], posición no siempre compartida por líderes religiosos y sociales de esa religión

En el año 1983, la resistencia libanesa -*Yihad Islámica*, organización *shií* precursora de Hezbolá- realizó varios ataques de terrorismo político a la embajada de Estados Unidos y a cuarteles de Francia y de USA en El Líbano, con un saldo de más de 350 muertos. Dicho actos fueron ejecutados por *mártires*, así los calificó Ruhollah Khomeini, máximo líder espiritual, *imán* (*shií*) de Irán, quien los autorizó y encomió diciendo que esos mártires habían derrotado a Estados Unidos y a Israel, lo que había sido un gran triunfo para Allah. Para muchos analistas, esta declaración mostró el camino de la violencia e infundió el espíritu de mártir por parte del referido Imán más importante y reconocido de todos los shiíes[775].

Los shiítas deben aceptar el dictamen de un guía o autoridad suprema de una comunidad, autorizado en jurisprudencia musulmana, cuyo pronunciamiento no tiene posibilidades de disenso, haciéndose ley en su comunidad, al menos en lo religioso. El líder principal de la comunidad shií libanesa de la época y mentor espiritual de Hezbolá, Sayyid Fadlallah, (muerto en julio de 2010), terminó justificando los referidos ataques, diciendo que no era terrorismo lo que cualquier musulmán hace con medios rudimentarios y no convencionales para combatir potencias agresoras, con lo que aparentemente para el citado líder shií no hay diferencia ente morir en una batalla después de matar enemigos e ir a matarlos muriendo en sacrificio con ellos, en defensa de un territorio, la cultura, un pueblo o de fe una fe que se sienten propios[776].

A pesar de que siempre hubo actos terroristas cometidos por grupos musulmanes y judíos, aún antes del reconocimiento del Estado de Israel, los mismos posteriormente se mantuvieron con ataques ejecutados por el Al Fatah de Yasser

---

[773] *Ibíd.*, p. 3- 9

[774] Cfr. Çapan, Ergün, *Los ataques suicidas al Islam*, en Ergün Çapan (compilador), *Terrorismo y ataques suicidas*, pp. 97-111, editado y corregido por Juan Pedro Andújar García y F. Mehmet Signir, tr. Alí Larakí, New Jersey, publicado por The Ligth, Inc., 2005, p. 99, 101, 110 y 111.
Existe numerosa literatura que comparte la citada conclusión, entre la que se encuentran varios analistas turcos, cuyas opiniones están recogidas en el libro antes citado

[775] Cf.: Munir, Muhammad, *Op. cit.*, p.3.

[776] *Ibíd* p. 4-5.

Arafat y por fanáticos judíos como el Dr. Goldstein en la masacre del Templo de los Patriarcas de Hebrón y el ejército israelí en sus ofensivas 'selectivas' contra el pueblo palestino, en lo que le resta de territorio, en El Líbano donde se encuentra refugiado y en Jordania y Egipto y el resto del mundo mediante operaciones encubiertas.

No fue sino hasta 1992, como arriba se dijo, que se desencadenó la multiplicación de 'operaciones de mártires' de parte de miembros de movimientos de resistencia palestinos, cuyas víctimas y ejecutores han sido civiles. Las 'operaciones de sacrificio' contra la intromisión material de potencias extranjeras en tierras musulmana han ido escalando y se han propagado por todo el mundo, entre otros, como consecuencia de la ocupación de las Naciones Unidas al Líbano en los años 1980, la invasión y guerra de Estados Unidos contra Irak y, asimismo, por la ocupación de Afganistán primero de los rusos primero y después los norteamericanos y otras potencias en nombre de la OTAN, lo que tuvo respuestas terroristas 'justificadas' no necesariamente de venganza específica, como por ejemplo, los ataque suicidas a un cuartel del ejercito norteamericano en Beirut, a las torres gemelas y el Pentágono en New York y Washington, a las embajadas Estadounidenses en Tanzania, Somalia y Sudán, en los ataques a la Duma al metro y a teatros de Moscú, estos últimos dos cometidos por 'viudas negras' que se convierten en terroristas suicidas en los conflictos entre Azerbaiyán y musulmanes radicales chechenios contra Rusia; En síntesis es una escalada terrorista, algunos mediados del suicidio de sus actores, que abarca el conflicto entre India y Pakistán por Cachemira que ha llegado a Bali, Madrid, New York, Yemen, Filipinas y hasta a países del África subsahariana, como Nigeria, con ataques criminares en diciembre de 2011 a iglesias cristianas del norte de ese país.

Aunque literalmente El Corán autoriza y ordena matar al enemigo infiel, pero preservando los extremos establecidos por las leyes del Islam, no hay fundamentación islámica que valide las 'operaciones de martirio' y los actos de terrorismo, no obstante, existen opiniones encontradas entre importantes líderes del Islam en cuanto a su justificación. Ambas clases de acción son aprobadas por algunos musulmanes con diversos argumentos, especialmente, por ejemplo, cuando se trata de defender la tierra ocupada por extranjeros. El fallecido Ayatollah Fadlallah del Líbano, que

rehazaba el terrorismo, salvo por defensa de la tierra ocupada, y Muqtada as-Sadr, líder religioso shií y comandante de un grupo de liberación Mehdiel de Irak, coinciden con los talibanes sunitas de Afganistán en cuanto que todos deben luchar contra la presencia norteamericana en esos países. Algunos *ulemas*, *ayatolás* e *imanes* han condenado el ataque a las Torres Gemelas porque según ellos fue ejecutado por gente que no tenía nada que hacer en una tierra que estaba tranquila. Mientras, otros justifican la muerte de civiles y la autoaniquilación en la lucha contra la intervención física y cultural de formas de vida diferentes a la islámica[777], con una interpretación aparentemente errada del principio de reciprocidad con Allah que establece El Corán (16-121): 'Agradecido con Sus dones, Él lo escogió y lo guió a un camino recto'.

Respecto del ataque a las Torres Gemelas no existe unanimidad de criterio, porque muchos líderes espirituales y doctos en la *sharia,* suníes, shiíes y de otras sectas, tanto lo aprobaron como lo desaprobaron. Por otra parte, por ejemplo, en la guerra del golfo de 1990, la familia real de Arabia Saudita incitó a las autoridades islámicas para que promulgaran una '*fatwa*' que justificara la presencia en la Meca de soldados paganos norteamericanos, ingleses y de otras naciones, diciendo que ello no contradecía los preceptos del Corán. Esto prueba que en el mundo musulmán los intereses de los gobiernos de los Estados, prevalecen sobre los religiosos[778], cosa que sucede con todos los gobiernos, coincidan o no con los intereses de sus gobernados.

Para los musulmanes, la palabra martirio tiene un significado diferente al dado por la cultura occidental. El mismo implica ser testigo de las verdades del mundo invisible en el camino de Allah, a través de la introspección interna, por lo que sólo es una metáfora llamar mártires (*testigos*) a quienes han ofrendado sus vidas en la causa de Allah. Son 'testigos' (*mártires*) porque dan fe de la verdad en la que creyeron y por la que arriesgaron sus vidas para alcanzarla[779].

Los 'testigos' (*mártires*) deben haber seguido las obligaciones que Allah haya establecido a sus creyentes en el camino de la bendición divina por haber muerto o haber sido asesinados en defensa del cumplimiento del camino establecido hacia y

---

[777] *Ibíd.*, p. 4-8
[778] *Ibídem.*
[779] Hikmet Yüceoğlu; *Una definición de martirio ¿Puede un terrorista ser mártir?,* en Ergün Çapan (compilador), *Terrorismo y ataques suicidas*, pp. 83-96, editado y corregido por Juan Pedro Andújar García y F. Mehmet Signir, tr. Alí Larakí, New Jersey, publicado por The Ligth, Inc., 2005, p 83-84

por Allah, o porque murieron *en* Allah, en defensa de lo que Allah les obligó proteger, conforme El Corán y los hadices de Mahoma, v.g. el territorio, la cultura y la fe islámicas. El Islam considera tres tipos de mártires, conforme las condiciones en que un musulmán muere o es matado, a saber: 'mártir perfecto', 'mártir en la vida' y 'mártir de la próxima vida'[780].

Son seis las condiciones de 'martirio perfecto' de un muerto o asesinado en el camino de Allah: 1) ser musulmán; 2) ser responsable de los actos de la vida, vale decir, estar mentalmente sano y haber llegado a la pubertad, aunque la obligatoriedad de este último aspecto tiene diversas interpretaciones, según que el impúber haya o no muerto luchando contra los infieles pubertad. Al respecto Mahoma autorizó un entierro de 'mártir perfecto' a alguien que no había alcanzado la pubertad; 3) pureza en cuanto a la ablución (limpieza del cuerpo), por tanto las mujeres en menstruación y en postparto ni los hombres sin ablución son mártires perfectos, aunque esta condición en opuesta a la opinión de connotados juristas del Islam que, amparados en una dispensa dada a un fiel por el Profeta, dicen que el sacrificio limpia las impureza; 4) 'no haber sido matado por una causa justa', según esto los criminales legalmente ajusticiados y los muertos por el talión son mártires perfectos; 5) Morir en el campo de batalla o apartado del lugar donde recibieron las heridas mortales, si todavía se celebra la batalla, en defensa del camino de Allah o cumpliendo las obligaciones de sumisión que Él haya impuesto, y; 6) ser víctima de un asesinato en que la causa no sea el talión, -sangre por sangre en este caso- por lo que aquellas muertes culposas donde no se debe aplicar el talión no son 'martirios perfectos'.

'Mártir de esta vida' es aquel cuya intención no es cumplir la voluntad de Allah, vale decir, Sus Revelaciones y hadices, en cuya condición entre otros están los desertores, ladrones y saqueadores, los que luchan por ideologías que contradicen el Islam y los que combaten por la vanagloria. Este tipo de mártir no recibe la bendición funeraria[781].

Sólo los 'mártires perfectos' son objeto de una bendición funeraria donde no se les hace la ablución, ni se les envuelve el cuerpo en un sudario, ni se les reza la

[780] *Ibíd.*, p. 85-87
[781] *Ibíd.*, p. 88-91

oración fúnebre, liturgia esta última que es objeto de diversas interpretaciones[782]. Con la primera información dada por el gobierno de Estados Unidos sobre la muerte en combate de Osama Bin Laden, para sus seguidores, se concretaron las condiciones de un 'martirio perfecto', cuya bendición funeraria no se cumplió porque a su cuerpo se le dio un entierro con oración y envoltura en sudario, no obstante no estar autorizados religiosamente para hacerlo, -no había musulmanes en el barco desde el cual, dijeron, enterraron su cadáver en el mar, luego de ser matado en tierra-. Los errores cometidos en la información dada por el gobierno de Estados Unidos acerca de la liturgia funeraria exacerbó la ira de los islamistas, porque que la consideraron una burla que despreciaba a su religión y al gentilicio musulmán.

Mientras, el 'mártir de la otra vida' es aquel individuo que muere en el camino del 'martirio perfecto', pero a falta de cumplir una de las seis condiciones del mismo; esta clase de mártir incluye a quienes Mahoma calificó de mártires y a los que mueren sin ser matados. Mahoma que murió envenenado y luego Omar son los paradigmas cimeros de los 'mártires de la otra vida', Alí y Abu Bkr, que murió con el Profeta por la misma causa material, también están en esta categoría, la cual prevé una bendición funeraria con ablución, envoltura del cuerpo en sudario y oración fúnebre.

En concordancia con las condiciones de 'martirio', a veces algunos ulemas, imanes y ayatolá emiten fatwas que justifican los ataque suicidas, bajo tres circunstancias y que la muerte sea en estado guerra de ejércitos enfrentados, cuales son: que el ejecutor necesariamente tenga posibilidades de salvarse, no morir en acción y, tercera, la muerte no fue deseada y fue producida por el otro bando. Mahoma iba a batalla protegido con los aperos de guerrero, cuidando no morir ni ser matado. La pretensión de efectividad no es excusa para ejecutar ataques suicidas[783].

En relación al suicidio y la muerte de civiles no combatientes como deberes válidos en la *yihad* guerrera, parece apresurado llegar a la conclusión de que la doctrina Islámica esté sufriendo un cambio que favorezca su justificación, como han querido hacer ver tanto sus defensores y promotores, como la mayoría de los agresores y detractores de la vida y cultura islámicas. Esto aplica en menor grado para

[782] *Ibíd*., p.85
[783] *Ibíd*., p. 92-93

la jurisprudencia y la vida política musulmanas, pues algunos guías espirituales y líderes políticos de diferentes naciones, influenciados por acontecimientos violatorios de la vida y de la cultura islámica y por el sentimiento anti-occidental sus gentes, aparentemente están cediendo a la opinión de aquellos que desean reconocer positivamente a los suicidas y a todos los miembros de la yihad militar que combate la ocupación territorial de cualquier de las naciones musulmanas[784].

3.7.8.5. De la dignidad y el honor en el Islam

Durante mucho tiempo, salvo casos excepcionales, las jerarquías máximas de las tres religiones monoteístas han predicado preceptos y argumentos doctrinarios que propenden la paz. Con ello, las autoridades religiosas niegan o difieren el cumplimento de las prédicas que inciten, autoricen o justifiquen violencia hacia los no creyentes, aunque los pasajes entresacados de sus respectivas fuentes autorizadas de fe que sirven de apoyo a los violentos sean por mandato divino o paradigmas de vida de sus dioses, elegidos e intérpretes.

Lo anterior no significa que de manera aislada pueda haber algunos líderes religiosos que apelen a la violencia como medio de lucha política, como por ejemplo sucedió con: los señalados ayatolás Ruhollah Khomeini y Fadallah; Camilo Torres y algunos sacerdotes cristianos guerrilleros de Latinoamérica durante los años sesenta y setenta del siglo pasado; el rabino radical ortodoxo Manis Friedam que en junio de 2009 declaró que, según su interpretación de los valores de La Torah, la única forma de lucha moral es destruir los lugares sagrados de los enemigos, matando a sus hombres mujeres y niños durante las guerras[785], y; Maulana Talha Al-Saif, actual líder del pequeño partido islamista Jamaat-e-Islami fundado por Mawlana Mawdudi en 1941, que aglutina la alianza de grupos político-religiosos de Cachemira y Pakistán, combate las doctrinas seculares de occidente y propone una vida en el camino del Islam, todo para terminar justificando el martirio de los suicidas y pregonar que la espada y la *yihad*, -permitidas en tiempos de Mahoma- son los medios de expansión del Islam que todavía se deben mantener, al tiempo que lamenta

[784] Cfr.: Munir, Muhammad, *Op. cit*., p. 4ss.

[785] Manis Friedman, (rabino), declaración: *Chabad rabbi*: *Jews should kill Arab men, women and children during war*, por The Forward and Nathaniel Popper, Haaret.com, Publicado el 09-06-09, Consultado el 23-6-2010 y disponible en: http://www.haaretz.com/news/chabad-rabbi-jews-should-kill-arab-men-women-and-children-during-war-1.277616

que de modo distorsionado, según él, se diga que la ampliación del poder del Islamismo en el mundo sólo se debió a la moralidad del mismo[786].

La diferencia entre la cultura occidental y la musulmana pudiera explicarse, entre muchas razones, en la circunstancia que la primera, siguiendo entre otros a Pablo de Tarso y a Immanuel Kant, otorga preferencia a *la dignidad* como el principio último de autonomía y libertad que intrínsicamente define a la persona humana, mientras que para la segunda es la exaltación del *honor* en el sentido descrito por Taylor, de conducta apoyada en las creencias normativas de las fuentes de la fe y en los dictados del estamento en el poder que organiza el orden social apegado a una interpretación rigurosa de la religión (p. 201-218), el cual en el mundo islámico está fuertemente establecido que todavía en algunos países es de orden monárquico o absoluto del estamento religioso, Aabia Saudita, Oman, Katar Irán, son ejemplo de ello, todo lo cual aparentemente pudiera determinar que al honor como elemento de identificación de un musulmán, por sobre el reconocimiento basado en la dignidad.

Los cinco principios indispensables que rigen y preservan el orden de vida islámico son: religión, vida, mente, descendencia y propiedad, por lo tanto, la vida humana no debe ser vulnerada, 'el honor no puede se mancillado' ni la propiedad confiscada[787].

El valor de la dignidad en el islamismo es con frecuencia asimilado al *honor* que otorga la conducta de una persona, a si mismo, a la familia y a la comunidad a la que pertenece, especialmente la religiosa. El *honor* es de especial y significativa relevancia en la mujer musulmana, cuya posición y conducta preteridas respecto del hombre son fijadas en estrictas normas por El Corán, que a veces se traducen en un derecho y jurisprudencia interpretados por juristas expertos del Islam (*figh*), reñido con los valores humanos, pues por ejemplo, las mujeres quedan sujetas a la dependencia del hombre y a ser azotada por el esposo. Ante la minusvalía de la mujer islámica, los defensores del *stato quo* religioso responden con frecuencia diciendo que esa situación es incomprensible para alguien externo al Islam, con la

[786] Cfr.: Declaración de Maulana Talha Al-Saif, citada en MEMRI, The Middle East Media Research Institute: *In Speeches …Op. cit.*
[787] Çapan, Ergün; *Op. cit.,* p.97

argumentación socorrida cada vez que se discute cualquier aspecto de la religión musulmana con un fundamentalista de esa religión, de que para comprender El Corán se debe tanto leerlo e interpretarlo en idioma árabe, como ser fervoroso practicante del Islam. Esta 'justificación' denota el rechazo de hacer crítica a la racionalidad de las normas y principio contenidos en las Revelaciones al Profeta. Por otra parte, las autoridades religiosas islámicas muestran una condición superior de poder que vela el cumplimiento por parte de la feligresía de las interpretaciones que hacen e imponen a la comunidad, sin permitir la discusión pública de las mismas, inclusive entre musulmanes, cosa que en general también sucede en toda religión.

Esta realidad se constata cuando se revisan los derechos humanos en el Islam de los países que siguen la Declaración del Cairo de 1990 de la Organización para la Cooperación Islámica, que define a los mismos condicionados a la sumisión a Allah y a una dignidad del individuo garantizada a la guarda y respeto de la 'verdadera fe' en el camino de la perfección humana (Allah) y, de igual modo, obliga que los mismos deben seguir la sharía islámica[788], la cual tiene muchas escuelas o interpretaciones jurídicas del derecho (cinco de ellas se describen brevemente en 3.2.2, p. 316ss), por lo que en consecuencia los derechos humanos en el Islam tienen discrepancias, lagunas e inclusive contradicciones entre los diferentes enfoques de la sharía y de cada una de ellos con respecto del contenido universal no discriminatorio de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948..

El honor parece tener tanto un sentido interno de la satisfacción íntima de orgullo, como externo (estético) producto de la gracia, de la magnanimidad de otras personas que el sujeto piensa le confieren *fama*, -distinción y prestigio- por la acción que ha realizado, todo lo cual estimula la conducta pública. Esta hipótesis, que sobrepasa el tema de este trabajo, pudiera ser objeto de investigación, por ser la identidad en el honor, 'en teoría', una de las causas que pudiera explicar, al menos en parte, la conducta de algunos de los terroristas musulmanes y la tolerancia mostrada por gobernantes mahometanos hacia los ateos y creyentes de otras religiones, en

[788] Organización para la Cooperación Islámica: *Declaración del Cairo 5 de agosto de 1990*, Art 1, 22, 24, y 25 Consultado el 16-12-2011 y disponible en: http://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/es/1215197982506/Estructura_C/1215198072922/Detalle.html

períodos y circunstancias en que el islamismo ha dominado otras culturas. Esto, -la tolerancia cuando se tiene poder- no obstante, en la práctica, también aplica a todas las religiones a las que nos hemos referido en el trabajo, cuando no se interpretan y aplican de modo radical, como sucedió por ejemplo con la expulsión de judíos y árabes musulmanes en la España de los Reyes católicos Isabel y Fernando y sus descendientes; El hombre, como animal político, busca el poder y no siempre la tolerancia, el bien y la justicia, aunque su identidad esté basada en el reconocimiento de la dignidad, propia y de los demás.

En resumen, el radicalismo religioso está presente en el mundo expresado en conductas violentas de gente apegada fanáticamente a las religiones y también a la defensa de una vida seglar ideal, sean cristianos, judíos, musulmanes o de otros credos e ideologías, que se produce tanto entre miembros de colectividades con una misma filosofía, como entre grupos y pueblos fundamentalistas con doctrinas diferentes. El hecho que una comunidad imponga sobre otra su poder no implica la *colonización* integral de pueblos con diferente cultura y religión sobre las que por un tiempo se tenga control económico, militar y político, como evidencia, por ejemplo, las experiencias imperiales de Inglaterra sobre el sub-continente Indio y el Medio Oriente y de Francia sobre el sudeste asiático y el *magreb* africano, donde el idioma cotidiano siguió siendo el nativo y la educación y la vida social en muchos casos era dirigidas por *ulemas* que a nivel local siguieron ejecutando funciones de autoridad político-judicial, de modo que el Islam se convirtió en la referencia religiosa que preservó y todavía de manera significativa mantiene la personalidad de los hindúes, pakistaníes egipcios, tunecinos, etc., frente a la expansión cultural de occidente[789].

Las actitudes de colonizados y colonizadores, ante los valores de los ideales que respectivamente dicen defender, es lo que determina el fanatismo de algunas personas y grupos y, en consecuencia, muchas veces, su justificación. La intolerancia expresada en una ruptura de la comunicación de los violentos con el mundo exterior, por estar encerrados en si mismos o por la falta de información acerca de la inviabilidad militar de sus proyectos, les hace recurrir, desde su enfoque a la *opción*

[789] Kepel, Gilles, *Op. cit.*, p. 27-55.y Naïr, Sami, *Op. cit.,* p. 43ss,

racional óptima, a la espectacularidad de actos terroristas como forma justificada de lucha política.

La vida social constituida con base a las normas que impone el Islam, como todos los ordenes de vida basado en una religión divina, se muestra como un sistema social premoderno en que el poder político impuesto todavía no se genera en un ámbito de *vita activa* en el que intervenga el juicio intersubjetivo, en tanto pensamiento (lenguaje) verdadero que se concreta en un '*sensus comunis*' de los ciudadanos de una comunidad política.

3.8. Del discurso moral como medio de violencia política

Conforme lo visto a través de este capítulo, podemos decir, apoyándonos en una ponencia del profesor José Luís Da Silva que tiene por título *El argumento moral como instrumento de violencia*, que esta cuenta con un discurso moral que la justifica, con lo que la moral se instrumentaliza en factor 'eficaz de violencia y discriminación'[790], así lo muestran las actuaciones de radicales irreflexivo como las descritas a lo largo del trabajo cuando ejecutan la violencia como medio político para imponer su fuerza en nombre de unos ideales, sean cristianos judíos, musulmanes, nacionalistas, nacionalistas, de las Naciones Unidas, la OTAN o cualquiera de sus miembros. Esto coloca a la moral como medio de ofensa e intolerancia, de posiciones radicales fundamentalistas y nacionalistas, e inclusive defensora del consumismo, y hasta la pone como factor que conviene con los daños al medio ambiente.

Con un parecido discurso moral, los bandos defensores de sistemas religiosos de vida o seglar de valores éticos democráticos universales no censurarían a primera vista una acción punitiva de violencia contra el enemigo, que estaría excusada con el argumento de ser un fin justificado por la necesidad, ello debido tanto a la convicción individual de sujetos carentes de pensamiento crítico, como a aprobación tácita de la sabiduría popular de sus respectivas comunidades. Necesidad política fundamentalista esa que a conveniencia siempre argumentan sus interesados es de sobrevivencia, defensa de la ética y los derechos humanos y de salvaguarda de las respectivas formas

[790] Cfr.: Cfr. José Luís Da Silva: *El argumento moral como instrumento de violencia*, Manuscrito de la Ponencia presentada en el XVI Congreso Internacional de Filosofía. "Filosofía: razón y violencia". Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex) Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Toluca, Estado de México. 26 de octubre de 2011. (24 al 28 de octubre).

de vida, entre otras, aunque los medios utilizados sean los menos ofensivos para lograr el fin buscado con el castigo. Con tales argumentos la acción punitiva queda excusada, más que legitimada, para los pueblos agresores, debido a la debilidad de los organismos y tratados internacionales o la ausencia de un Estado y de un gobierno globales que hagan justicia a través del derecho, con lo que el proceder del sujeto tiene aprobación moral garantizada por el silencio social. En lo moral, sólo un imperativo categórico aprobaría una acción humana basada en la necesidad, lo cual no opera cuando el proceder violento del agente es avalada por la ética de la sapiencia popular del grupo o comunidad en que el sujeto se identifica.

Diferente, con frecuencia una comunidad prefiere un sistema social en el que impere la estabilidad por sobre la necesidad, la cual de ordinario intuitivamente los individuos componentes de la misma perciben generadora de violencia, cuya aparición guarda relación directa con la precariedad de la situación económico-social que sufren y de la impunidad que sienten y sufren individualmente y como grupo social. En estos casos, los miembros de una comunidad de cambio ordenado no admiten a la necesidad como factor determinante de las conductas sociales, porque piensan que la violencia -política en nuestro caso- les llevaría a una situación de caos general que requerirán para su control de la actuación de instituciones de todo tipo, como el Estados y las ong´s, mediante la aplicación de políticas plausibles en lo económico social y político.

En general, las dos posiciones cuando son radicales generan un *ethos* colectivo cuyas respectivas morales, buscan de manera principal, la primera, sumisión a los designios religiosos, vida comunal libre de los egoísmos de la naturaleza humana, inclusión, poder colectivo y otros valores que cuando se identifican como ‘izquierda’ tienen como método de imposición la revolución, que incluso puede llegar a ‘legitimar’ la muerte humana de inocentes no beligerantes, de allí la afinidad de los grupos terroristas religiosos con los movimientos políticos revolucionarios que apelan al terror. Mientras, la segunda posición moral enfrenta a las primeras a través de la defensa de paradigmas como por ejemplo el estado de derecho, la seguridad física y jurídica, el desarrollo económico y social y la iniciativa individual. Estos grupos coexisten en las ciudades de Latinoamérica, la India y otros países, en cuyos

cinturones de pobreza muchas veces no han llegado los valores de la civilización occidental, por lo que tienen una forma de vida opaca basado en la fuerza y valores humanos controvertidos que es oculta a la comunidad que detenta el poder, 'de dónde salió esa gente tan fea' preguntaba un comentarista de televisión, cuando un gobierno populista de Latinoamérica que para sus fines autocráticos y utilizó esa forma de vida, permitiendo la imposición al grupo de valores democráticos de una comprensión distinta, por llamarla de alguna forma, de la libertad, la vida humana, el bien común e inclusive la política en la que la Constitución es mostrada pero no utilizada por ambos grupos para resolver sus roces bajo una interpretación interesada que la fractura y evidencia vacía, pues por momentos ni siquiera la misma ha servido para resolver el problema de la tolerancia de los grupos en discordia, que en su radicalidad a veces evitan inclusive estar de acuerdo en que no se acuerdan.

Los individuos que defienden a ultranza cualquiera de ambas posiciones, en general, no oponen cuestionamientos importantes a los paradigmas sociales de sus respectivos grupos, porque kantianamente hablando, sigue el profesor Da Silva, han desarrollado una heteronimia, una voluntad ajena a la razón del sujeto, que les exime hacer autocrítica moral respecto de sus acciones violentas, debido a que la ética en vigor justifica cualquier conducta que siga la moral del grupo o comunidad a la pertenece, 'el proceder heterónomo resulta sensato y transparente porque está apegado a prescripciones simbólicamente reconocidas por una comunidad'.

La heteronimia de los sujetos es vista como deformaciones, en el sentido de anormalidades, en una sociedad que tiene como horizonte de vida principios universales indiscutibles como la paz y los derechos humanos.

Afortunadamente, las actitudes radicales descritas son asumidas por escasos miembros de ambos grupos, religiosos o seglares, pues las mayorías consideran a las acciones que siguen esas actitudes (fundamentalistas) formas de violencia implícita o explicita que debe ser rechazada por peligrosa e injustificable.

Pero es el caso que no existe correlación perfecta entre los principios universales de la ética y las normas amparadas por los preceptos morales del *ethos* del grupo o comunidad, cuya diferencia siente el sujeto de la mayoría no perteneciente a cualquiera de los grupos arriba definidos, que lo pone en una situación de

desconcierto y debilidad a la hora de reflexionar de manera autónoma para conocer y evaluar por si mismo su situación moral. Es una tragedia personal en la que, en términos ya estudiados, el sujeto confronta su conducta moral patriótica, su eticidad, basada en principios que buscan la cohesión comunitaria, como por ejemplo, raza, clase, fe, herejía y contaminación, que legitiman ciertos actos, frente a la ética cosmopolita de principios universales, como la igualdad y la fraternidad que pretenden ser factores unificadores de la sociedad universal. La historia muestra que en nombre de tales principios por igual se han cometido crímenes contra la humanidad, como los gulag soviéticos, la industria de la muerte nazista y la guillotina de la revolución francesa, y recientemente Al Qaeda con sus atentados terroristas y la OTAN y el gobierno israelí con los bombardeos a poblaciones civiles, con excusas que ponen al discurso moral al servicio de la violencia.

En consecuencia, en materia de violencia, la misión moral de un ciudadano (patriota) está falta de argumentación racional en cuanto a la violencia política, su discurso moral está debilitado si propone una valoración que justifique la violencia, pues para él, vimos, sólo cuentan las excusas, porque sus referentes históricos, educativos, filosóficos, culturales y políticos son mediáticos, lo que explica la fragilidad reflexiva de un tal ciudadano.

El ciudadano estaría comprometido entre las limitaciones a su proceder impuestas por la cotidianidad normativa del grupo o comunidad, y las garantías jurídicas propias de las democracias modernas fundadas en principios universales y los derechos humanos, lo que pone en situación de minusvalía los valores democráticos y sus instituciones cuando se asumen conductas basadas en normas justificadas de un *ethos* colectivo, con base a la religión, la raza o la clase, que se pretende hacer universalizable, como ocurre con la intención de aquellos que intentan imponer su fuerza a través de la colonización de otros pueblos o la catequización de 'infieles', las cuales pueden generar violencia .

Planteadas así las cosas, parece que estamos frente al problema ético que pretende resolver Karl Otto Apel y su partidaria Adela Cortina, a través de una ética multicultural expresada en el principio 'nosotros deliberamos en público', pero sin indicarnos una vía o un recurso específico que aclare la aporía del discurso moral

como medio minimizar de la violencia, para cuyo esclarecimiento, a título enunciativo, el profesor Da Silva sugiere tres vías de aproximación a través de las que el individuo busca explicarse a si mismo como sujeto ético; De ellas sólo consideraremos la que sigue el pensamiento de Hannah Arendt que está relacionada con la pregunta ¿Quién eres tú?[791], que dice el proponente ajusta cualquier intento de universabilizar la ética; proposición esta que sólo la trataremos de manera muy limitada y breve en cuanto a uno de sus aspectos. Sin embargo, la ponencia analizada indica que los medios de comunicación potencian los problemas de los enfoques éticos, especialmente de los universalizables, y son deficientes en el esclarecimiento y solución de la instrumentalización de la moral por parte de la violencia y, además, adelanta a la educación como herramienta para dotar a los individuos de autonomía reflexiva que les haga hombres libres y responsables.

La vida social constituida con base a las normas que impone el judaísmo, el cristianismo o el Islam en las comunidades regidas por esas doctrinas, como todo sistema de vida social basado en una religión divina, se muestran como un sistema social premoderno en que el poder político impuesto no se genera en un ámbito de *vita activa* en el que interviene el juicio intersubjetivo, en tanto pensamiento representativo verdadero que se solidifica en un sentido común (*sensus comunis*) político compartido por todos los ciudadanos de una comunidad constituida en Estado[792].

En el orden de vida moderno, nos dice Hannah Arendt en *La condición humana*, el poder político del Estado se forma con la *actividad* del hombre en el espacio

---

[791] Las otras estrategias propuestas son: 'retomar el reto propuesto por Foucault para el hombre actual, cuando recomienda la crítica de las prácticas como bisagra entre la automodelización del sujeto y las normas morales establecidas, en el entendido de que no hay ni un yo fundacional y mucho menos una pretendida ética universal' y 'Valerse de las prácticas filosóficas para discutir al tiempo que diferenciar intereses particulares y colectivos, con el fin de apropiarse la vida de valores que les sean consustanciales, según lo sugerido por Adorno'.

[792] El contenido de este y los siguientes párrafos se apoya en la lectura de Hanna Arendt, *La condición humana Op. cit*., p. 205-276, y de dos ensayos que explican aspectos importantes de la obra de la filósofo judío-alemana: Carlos Khon: *Claves aredtianas para el análisis del Totalitarismo*, en Carlos Khon y Rodolfo Rico (compiladores): *El totalitarismo del siglo XXI*, pp. 33-52, Caracas, UCV, Vice-rectorado académico, 2009, y; Carlos Khon: *La confluencia entre el juicio y el 'sensu comunis' en la deliberación política según Hannah Arendt*, Caracas, pp.9-32, Apuntes Filosóficos, Nº 26, UCV, Escuela de Filosofía, 2005.

público a través de un contrato de 'mutua promesa'[793] en el sentido de compromisos horizontales de derechos, obligaciones y responsabilidades de los ciudadanos en su pretensión de mantener y defender su libertad, especialmente frente al Estado, desplegando para ello la cualidad de ser iguales en la deliberación en tanto juicio reflexivo del discurso democrático, pero distintos a los demás hombres que hayan existido, que existan o habrán de existir.

La concepción aredtiana de *actividad* se entiende como acción indisolublemente unida a un discurso de sentido, que lo distingue de la necesidad de la *labor* y de la utilidad propia del *trabajo*, porque donde el discurso y la acción se despliegan generan modos de ser humano que distingue a los hombres *qua* hombres (humanos), esto es, ser distintos de objetos físicos de existencia meramente corporal[794].

La filosofía de Hannah Arendt propone evitar el 'leguaje congelado' a la hora de considerar los acontecimientos históricos significativos, por lo que el significado de los conceptos que debemos utilizar deben derivarse y articularse a partir de experiencias cotidianas relevantes de formas de interacción humana. Con ello, se obvia el uso de conceptos fuera del contexto histórico corriente que fueron formados por discursos unidos a la acción que en su sentido y significación originales de tiempo espacio y contenido dejaron estar presentes en la vida social, por lo que los conceptos de la relación dialógica reflexiva cotidiana deben estar formados por los participantes activos en el discurso, político y moral en nuestro caso, vale decir, resumiendo, los conceptos sólo tienen significado pleno *en situación*, si se nos admite el término de la condición histórica. Lo dicho asegura a la filosofía de la autora, la *validez* de la capacidad de '*interpretar* hermeneúticamente el significado de la praxis y discursos políticos' y morales en una trama de interrelaciones que considera las implicaciones y efectos que producen las experiencias habituales objeto de análisis[795].

El espacio público se forma cada vez que los hombres se agrupan a través del discurso y la acción, es un 'espacio de aparición' humana y política en el que la libertad implica el compromiso de que todos los ciudadanos que se preocupan por las cosas del mundo pueden participar en el debate que decide y organiza las formas de

[793] Arendt, Hanna, *La condición…*, *Op. cit*., p 263.
[794] *Ibíd*., p 25-210.
[795] Cfr.: Khon, Carlos: *La confluencia…*, *Op. cit.,* p. 12, 30

gobernar la comunidad, de lo contrario se le viola su dignidad. La esfera pública existe potencialmente, no necesariamente, ni eternamente, y se constituye cuando los hombres se reúnen en 'contigüidad humana', mientras que desaparece con la disgregación de ellos y también con la disolución de sus actividades[796].

El espacio público es donde los hombres participan activamente los unos con los otros en la tarea de decidir cuestiones que le son comunes, mediante acuerdos concertados y solidarios de promesas vinculantes de los ciudadanos que participan en la gestión de los asuntos colectivos. El poder es el factor que sustenta la existencia del espacio público, debido a su carácter de siempre ser potencial, vale decir, no estar concretado, ni ser intercambiable, cuantificable y confiable, como la fuerza que niega la condición humana . El mismo se puede dividir y aún así aumentar su potencialidad como sucede con la división de poderes concebida por Montesquieu en *El Espíritu de las Leyes*, en sociedades en que el mismo busca equilibrios entre los pesos y contrapesos de los poderes en que tradicionalmente se descompone, judicial, legislativo y ejecutivo.

Acerca de los conceptos de los principios morales, Theodor Adorno había dado una opinión que concuerda con lo más tarde dicho por Hannah Arendt respecto del 'lenguaje congelado'. El profesor Da Silva resume la opinión que el filósofo alemán describe en el libro *Problems of Moral Philosophy*:

> (Los conceptos de los principio morales) '...son depósito de reflexiones y aciertos en los modos de entender el mundo y que nutren las costumbres y tradiciones de los pueblos formalizando códigos de conductas y recomendaciones morales ajustados a los tiempos, pero que olvidan que fueron encarnados en un tiempo y un lugar determinado y, por ello, sus defensores -a nuestro juicio- buscan diluir, de manera inocente o no, la fecha de su caducidad o expiración histórica'.

De este modo, para Theodor Adorno los principios morales son conceptos congelados factores de peligro de las éticas universales, sobre las cuales debemos estar alertas, porque son peligrosas. En consecuencia, el individuo en el despliegue de su actividad debe hacer el esfuerzo de construir un discurso ético mediante el principio moral dialógico de Apel ajustado por el pensamiento de Hannah Arendt, 'nosotros deliberamos en el espacio público', en el que la *actitud de la tolerancia* se

[796] Cfr.: Arendt, Hanna, *La condición…*, *Op. cit.*, p. 209, 225-226, 229-230 y Khon Carlos, *Claves..*, *Op., cit.*, p 38-39

ponga en marcha a través de la *voluntad individual* de aplicar en la deliberación esta postura de vida derivada de la convicción aprendida a través de la educación, especialmente en la familia y la escuela, la cual debe ser realizada por muchos; La libertad hay que ganarla con esfuerzo.

En cuanto a la voluntad individual, esta parece ser la *voluntad de poder*; Al respecto, Hannah Arendt afirma que la soberanía acordada por un grupo que permanece unido por el propósito convenido de que las promesas son legítimas y vinculantes, y no por una voluntad idéntica que de alguna manera inspire a sus miembros, en el sentido de iluminarles, tiene con ventaja superioridad sobre los grupos sin ataduras, libres del todo; Superioridad en cuestión que deriva de la voluntad de poder, la voluntad de querer ser más, como factor 'capaz de disponer del futuro como si fuera el presente, es decir, la enorme y en verdad milagrosa ampliación en la que el poder puede ser efectivo'. No obstante la filósofo hace la crítica a Nietzsche de que éste veía en la voluntad de poder del individuo aislado el origen de todo poder, lo cual califica de 'prejuicio moderno', pero sin embargo reconociéndole al autor del *Zaratrusta* y *La ciencia gaya*, que 'vio en la facultad de las promesas (la memoria de la <<voluntad>>, como la llamó) la distinción misma que deslinda la vida humana de la animal'[797].

El problema del argumento moral como medio de violencia deja abierto un trabajo filosófico que analice de modo profundo y menos atropellado la aporía en cuestión.

3.9. La tolerancia y la pena de muerte al terrorista

El terrorista no es beligerante porque su actuación de violencia no la ejecuta como ciudadano civil ni como soldado de un ejercito regular en una guerra convencional declarada, sino como combatiente-militante de un movimiento pretende cambiar o al menos subvertir el orden social establecido, lo que lo distingue como revolucionario; por ello es que las acciones terroristas son considerados crímenes objeto de persecución por el derecho penal nacional e internacional. En tal sentido, se pudiera establecer una comparación de la relación del derecho con el terrorismo,

[797] Arendt, Hanna, *La condición…*, *Op. cit.*, p. 263.

similar a la elaborada por Norberto Bobbio respecto del derecho y la guerra[798], en cuanto que las acciones de terror político son *fuentes* y *objeto* del derecho, y hasta *antitesis* del mismo en el caso del derecho revolucionario o el que promueva el movimiento disidente, pero no así un *medio* para realizar el derecho establecido. Tema que dejamos planteado par un estudio que supera el objeto de este trabajo. El derecho penal recoge como libertades negativas las eticidades mínimas de convivencia pacífica de un orden social.

El interés de usar medios inmorales que caracteriza al fanático terrorista le convierte no sólo en un ser inflexible, sino en nihilista en el sentido que niega la existencia y toda significación del bien común y del mal en sus actos, con lo que sería un relativista ético, primero, y luego un escéptico; esto es lo que explica su falta de aprecio por los derechos humanos. Con ello, los principios o ideales de los fanáticos fundamentalistas responsables de violencia política terminan empañados por la crueldad del terror[799].

La lucha contra el terrorismo por medio de la ética, que es una lucha de la racionalidad humanizadora contra la barbarie, conforme el reduccionismo que según Isaías Berlin erróneamente hacen los filósofos, supone dos aspectos: primero, distinguirse de los terroristas manteniendo una disposición radical de no utilizar medios inmorales o injustos; no se debe combatir el uso de medios éticos obscenos, ilegales e ilegítimos con la misma clase de medios. Y segundo, mostrar una actitud de flexibilidad de los principios éticos, expresada en una tolerancia 'bien entendida', en el sentido político-práctico, de modo que la misma, deje de ser un obstáculo frente al terrorismo, como sucede cuando se la considera de manera abstracta, que con frecuencia termina transformando la disposición moral tolerante en una actitud de

---

[798] '… la guerra como antitesis del derecho, como medio para realizar el derecho, como objeto del derecho, como fuente del derecho. Estos cuatro modos parecen contrastar entre sí, pero el contraste es aparente. Ni siquiera se trata, como incluso podría suponerse, de cuatro puntos de vista diferentes sobre la guerra. Se trata, simplemente de cuatro modos diferentes de entender el derecho y por tanto del hecho de que en las cuatro relaciones indicadas el término derecho presenta cuatro acepciones': Norberto Bobbio: *El problema de la guerra y las vías de la paz*, tr. Jorge Binaghi, Barcelona, Fedisa, 1981 (1989), p. 95

[799] Cfr.: Norberto Bobbio: *El tiempo de los derechos*, tr. Rafael de Asis Roig, Madrid, Sistema, 1991. versión electrónica en Rapidshare, p. 247. Consultado el 28-04-2008, disponible en: https://rs144l33.rapidshare.com/#!download|144tl5|242262002|EL_TIEMPO_DE_LOS_DERECHOS_-_NORBERTO_BOBBIO.pdf|3650|R~6FEAE46ACDB989B093711F9377CFDC51|0|0 http://www.pensamientopenal.com.ar/16062009/filosofia01.pdf

indiferencia ligada al debilitamiento de la voluntad en la defensa de una moral crítica efectiva[800].

3.9.1 La tolerancia como procedimiento ético práctico

La idea absoluta de *tolerancia* implica permitir cualquier cosa que el otro haga, lo que se sale de los límites de lo moral, cuyo exceso está previsto en las leyes penales, que en general están sustentadas en principios de eticidad mínima que reducen la moral al derecho positivo. Mientras que el fanático tiene convicciones fuertes de los dogmas y principios que estimulan su actitud, el indiferente carece de fortaleza en sus convicciones morales para defenderlas, debido a su desmoralización.

Aunque la tolerancia es un valor formal de los Estados de derecho y de la democracia, los ciudadanos, nacionalistas y cosmopolitas por igual, cada vez más reaccionan con una *actitud* intolerante contra lo que les disgusta e interrumpe con violencia sus rutinas de vida normal y segura. El rechazo del otro se ha revelado una conducta frecuente que rompe el principio democrático que regula la tolerancia, que se expresa como discriminación, como se observa, por ejemplo, en a la inmigración del África subsahariana llega a los países magrebíes, y la ambas regiones en Europa, la exclusión de los palestinos de los territorios ocupados por Israel, la segregación de los musulmanes que combaten a los cristianos coptos en Egipto, y viceversa en todos los casos, y un largo etcétera de la historia y de la actualidad. El rechazo al otro no es exclusivo de los regímenes que niegan la democracia y el estado de derecho, así lo demuestran por ejemplo en cuanto a la raza, utus y tutsis, tibetanos y chinos de todas las etnias y de estas ente si, criollos e indígenas, negros e hindúes en África, europeos arios y mediterráneos, eslavos y turcos, entre otros muchos.

La justicia es un horizonte que se expresa en teorías comprehensivas que como tales son objeto de contradicción, por lo que es correcto sostener convicciones y defenderlas de manera crítica, no hacerlo sería caer en *indiferencia* moral en sus dos sentidos: falta de contenido ético y disminución de la voluntad moral, vale decir, desmoralización. La falta de conciencia moral es suplida por la fuerza de la ley, que en materia de terrorismo, crímenes de lesa humanidad y violación de derechos

[800] *Ibíd.,* p. 245.

fundamentales son objeto de persecución a través de los tribunales nacionales e internacionales amparados en el derecho.

La *formalidad* del derecho, nos dice Weber, es lo propio del Estado, cosa que hemos aceptado racional, sustituyendo lo sustantivo por lo procedimental en la administración de justicia y en el derecho que se quieren tener. La justicia procedimental, -o adjetiva como la llaman los abogados- debe tratar de mantenerse para evitar efectos colaterales perversos para la sociedad, por ejemplo, convirtiendo terroristas en mártires, cuando se confunde y se considera ilegítimo el ejercicio de la justicia sustantiva apoyada en eticidades mínimas, en caso que estas, por caso, considere el principio moral de proporcionalidad de la pena por el daño causado a la víctima, circunstancia en la cual la vindicta pública moralmente y legalmente reclama la justicia como igualdad, porque la fuerza intimidatoria de la pena capital establecida por ley para los individuos de la sociedad es similar al daño causado, pero mayor a cualquier otra pena que se le pueda dar al criminal, como por ejemplo la cadena perpetua. En consecuencia, aunque sea legal, parece contrario a la moral que la justicia procedimental del derecho sustituya a la justicia sustantiva basada en eticidades mínimas; pretender lo contrario es creer en una tolerancia abstracta, retórica, limitada en el sentido de sólo ser tolerante con los intolerantes[801], lo que hace a la justicia ilusoria. La tolerancia práctica debe ser ilimitada a ser intolerante con los intolerantes en cuanto a flexibilizar principios morales, pues la desmoralización fortifica la posición intolerante del fanático, la cual se mantiene si no entra en el análisis racional de la misma.

No se es intolerante, sigue Bobbio, por defender malas razones, o por no dejar que los demás fundamenten sus 'verdades', que pueden ser muchas, -no hay una sola absoluta-sino por no importarle la verdad, que es lo que identifica al fanático que actúa conforme 'la verdad' del impulso o principio que defiende, sin someterla a pensamiento crítico. 'La antítesis indiferencia-fanatismo' no se refleja fielmente en la antítesis esencialmente práctica, tolerancia-intolerancia', pues no se puede ser intolerante sin no ser fanático[802], resume Norberto Bobbio.

---

[801] *Ibíd.,* p. 245 y 253.
[802] Cfr.: Bobbio, Norberto, *El tiempo… Op., cit.* p. 246-247

'La tolerancia es el efecto de una contraprestación, […] el resultado de un cálculo que nada tiene que ver con la verdad'[803]. Es un medio de persuasión que además de razones de *método* tiene una razón moral: el respeto a las opiniones del otro, que termina en el derecho del hablante a disentir de esas opiniones. Esto es la coexistencia cooperativa en un orden social que busca conocerse a si mismo, como pluralista, a través de la deliberación como procedimiento democrático, expresado en la reciprocidad de ser tolerantes a cambio de ser tolerados.

El disenso y el consenso político, que son propios del pluralismo y de la democracia, también contienen la precondición de la ética *procedimental* del discurso de la responsabilidad de respetar lo acordado (Apel). El consenso permite compartir aquello que vincula y el disenso hace que se enriquezca el discurso, pero si el mismo no se respeta de modo responsable, tampoco se respetan las decisiones del discurso racional con lo que aparecen nuevas minorías, que conduce al establecimiento de una relación social de *pluralidad,* que es política, porque ésta –la política- 'se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres[804], como dice Hanna Arendt.

La tolerancia, en tanto procedimiento superior del discurso de un orden plural para imponer sus decisiones, una vez logrado el consenso, no sólo desestima aquellas argumentaciones que no lo sean, sino que no acepta la violencia como medio de imponer una decisión. El pluralismo implica enfrentar conductas que *violan los derechos* de las *identidades* colectivas minoritarias, que dice Bobbio, son débiles en el espacio público, por lo que desde este enfoque, la tolerancia no se muestra como una razón de prudencia política, como un cálculo de utilidades políticas y sociales, ni como el absoluto de la verdad, sino como la *escogencia de un procedimiento* universal que se aplica en el contexto plural de la vida social, para facilitar la democracia y la libertad. De ese modo la tolerancia deviene *condición* de interacción en el espacio público, en la que intervienen individuos y grupos sociales diferentes. Así, entre la política y la tolerancia se establece una relación normativa procedimental que facilita la convivencia y el reconocimiento público de las minorías[805].

---

[803] *Ibídem.*
[804] Cfr.: Hannah Arendt, (trabajos compilados por Úrsula Ludz): *¿Qué es la política?,* Int. Fina Birulés, tr. Rosa Salas Carbó, Barcelona 1997 (1993). p. 45
[805] Cfr.: Bobbio, Norberto, *El tiempo…Op., cit.* p. 247-249

Además de razones de método, la tolerancia tiene por razón ética el respeto al otro, que cuando se le considera implica tanto apego a mi propia verdad, como que cualquier tipo de verdad no me es indiferente. Esto representa un conflicto entre dos principios morales, uno que me induce a hacer valer mi verdad sobre las demás y, otro, de respeto o benevolencia por las otras personas. El hecho de adoptar una verdad, acordada libre y democráticamente, que no se corresponda con la mía, implica que la tolerancia no sólo se busca por ser útil en lo social o eficaz en lo político, sino porque es lo moralmente obligatorio en cuanto responde al imperativo interior de que mi libertad sea reconocida.

Las relaciones normativas de convivencia, la tolerancia en tanto ética hecha derecho procedimental que busca justicia, están encaminadas a *controlar* la violencia, tanto, través de la *influencia*, que es un modo control por el que se induce la elección de conducta del otro, a través de la disuasión, el desaliento y el condicionamiento (intimidación), como, del *poder* coercitivo que controla la conducta del otro a actuar con libertad plena, valiéndose de la violencia física, el impedimento legal y la amenaza de sanciones graves. Tradicionalmente, la violencia física es la que en general contempla la intervención jurídica como forma de control social para proteger los derechos de la gente[806].

3.9.2. De la pena de muerte al terrorista

Los sistemas jurídicos nacionales e internacionales principalmente preocupados por la promoción, control y garantía de los derechos humanos[807], en general, han tratado de establecer penas diversas para controlar los actos de terror político que afectan a los Estados y transversalmente a la sociedad mundial, la mayoría de las cuales han sido aceptadas materialmente por todo el mundo, en algún momento, pese a la controvertida eficiencia que han mostrado casi todas de ellas, si no para en lograr la paz, al menos para controlar la criminalidad, que centramos en el terrorismo. La pena capital por ser emblemática de la justicia penal, desde siempre ha sido objeto de discusión y análisis, en cuanto a su justificación y eficacia.

---

[806] Cfr.: Bobbio, Norberto, *El problema…Op., cit.* p. 145-146
[807] *Ibíd.,* p. 147

La pena de muerte ha sido algo tan legítima y natural como creer en la no violencia[808]. Para Aristóteles era un mal menor que necesariamente debe pagar el criminal con el castigo natural, *-padecer* lo que ha hecho- si es incurable. Platón le da el sentido de trueque. Mientras que para Cesare Beccaria tiene por finalidad intimidar en el sentido de impedir se repitan daños a los ciudadanos y, *corregir* desanimando a la gente que produzcan perjuicios, todo sustentado sobre la certeza de la pena de muerte y la intensidad de la misma, que es menos penosa que la cadena perpetua que acaba con la libertad del criminal por el resto de la vida. La infalibilidad de la justicia es intimidatoria. Las penas no necesitan ser crueles, lo que requiere es eficacia legislativa y judicial. La certeza del castigo es la mejor razón para no cometer delitos. Ambas razones son utilitaristas: la pena de muerte es útil a la sociedad.

Contradictoriamente, el autor de *De los delitos y las penas* argumenta que la misma no se justifica por una razón contractualista, porque bajo este enfoque: si el hombre vive en sociedad civilizada para escapar del estado de naturaleza, dándose leyes, resulta inconcebible que el pacto social otorgue poderes para ejecutar lo que justifica el propio contrato de convivencia social, por lo que la pena de muerte no es útil ni necesaria[809].

Para Kant, sigue Bobbio, la función de la pena de muerte no es *retributiva* para la sociedad, sino *correctiva* para hacer justicia, de modo que haya igualdad entre el delito y el castigo, esto es, un imperativo categórico de medio-fin, -no hipotético-. El deber de la pena de muerte corresponde al Estado y no hay parangón entre la vida y la muerte que justifique la conmutación de la pena[810]. Hegel, por su parte, dice que la pena de muerte es la única forma de redimir al criminal, porque ese castigo le 'honra', al reconocerle racional.

Sorprende que un personaje como Robespierre, que encabezó *el terror* de la revolución francesa que inclusive acabó con él mismo, haciendo verdad que la revolución engulle a sus hijos, de manera persuasiva condenara la pena de muerte con la argumentación apoyada en ejemplos de Montesquieu de que la misma no era efectiva como intimidación que supone la disminución de los delitos que prescriben

[808] Cfr.: Bobbio, Norberto, *El tiempo… Op., cit.* p. 203-208
[809] *Ibíd.*, p. 205-206.
[810] *Ibíd.*, p. 207.

tal castigo, y asimismo, que rechazara el argumento que del consenso y la justicia y termina aduciendo en su contra los errores judiciales. El infausto Robespierre, contradictoriamente, comparte el pensamiento de Beccaria en cuanto que la medida de las penas refleja el grado de civilización de los pueblos y la crueldad revela su carácter bárbaro.

El suplicio, 'la multiplicación de la pena', es el arte de practicar muchas ejecuciones al culpable mediante largos y refinados, en el sentido de horripilantes, procedimientos de tortura que Foucault describe vividamente en *Vigilar* y *Castigar*. El suplicio se expresa de dos maneras, siendo *infamante* por las cicatrices y la connotación deshonrosa que manchan física y moralmente al culpable, y, *clamorosa* porque la pena se hace conocida por todos, que en algunas épocas fue inclusive festejada en las plazas públicas[811]. La mayoría de los Estados han ido eliminando el suplico como castigo, por ser contrario a los derechos humanos, manteniéndose en muy pocos lugares, como en Irak, Arabia Sauditas, algunos emiratos del golfo Pérsico y parte de Sudán , en los que todavía permiten la muerte de una persona tapiada por piedras. De igual modo, la publicidad de las ejecuciones ha disminuido, que casi siempre se cumple con discreción, excepto que se quiera dar connotación, más que intimidatoria o correctiva, política, como sucedió con el ahorcamiento de Saddan Hussein, hace pocos años en Irak

Los párrafos anteriores muestran dos posiciones sobre la pena de muerte, todavía vigentes, la lucha entre el abolicionismo y el antiabolicionismo, que ha tenido consecuencias en cuanto a la intensidad y tipos de castigos que en los ajusticiamientos se da al penado, los mismos han dejado de ser tan infamantes y clamorosos como lo fueron en otros tiempos, salvo en lo *resonante* que en general se observa en los procesos sumarios del 'derecho de las revoluciones' triunfantes, v.g. China, en los primeros años, y Cuba, también, que repitió lo clamoroso con el proceso al General Ochoa.

Hoy día, cuando se ajusticia a alguien, los Estados y los gobiernos presentan la imagen, de tener que hacer un doloso deber, -eso es lo que se espera de ellos en una sociedad civilizada- cosa que no se cumplió en los años 1950 con la muerte en la

[811] *Ibíd.*, p. 208-210

silla eléctrica dictada contra los Rosenberg por haberle entregado a Rusia los secretos de la bomba atómica, -recientemente puesto en duda- y menos con la muerte de Osama bin Laden, en la que ni siquiera se cumplió la justicia procedimental.

De 'la pena de muerte' aplicada al citado musulmán, -terrorista, para los occidentales y, libertador de Afganistán y héroe de la resistencia islámica contra la invasión comunista y yanqui de occidente, para sus simpatizantes- resumimos las contradictorias declaraciones del Presidente y de los portavoces del gobierno de Estados Unidos, justificando el 'ajusticiamiento' de modo utilitarista, más o menos en estos términos: el *terrorista Osama bin Laden está 'bien muerto'* (legítimamente), *aunque no fue bien matado* (judicialmente). *El mundo y América duermen tranquilos, logramos la paz* (¿?): el talión clamoroso al servicio de una nación que pide desagravio y venganza, un ejército despolarizado debido a la falta de éxito contundente o al menos comunicacionalmente positivo, en el extranjero, y un presidente con la popularidad en baja. El país más poderosa del mundo, supuestamente con la mejor inteligencia geopolítica y militar –obviemos el oximoron inteligencia militar- no supo manejar, conforme los principios procedimentales y formales de justicia que dice defender, el destino de un prisionero confeso de haber cometido el delito de terrorismo más grande y perfecto que hasta la fecha ha conocido la humanidad. A lo anterior se debe agregar blasfemia cometida en cuanto a la bendición funeraria de 'mártir perfecto' que según sus seguidores correspondía a Bin Laden, por haber muerto combatiendo en defensa del Islam, posteriormente se dijo que su cadáver fue objeto de debido rito musulmán con oración fúnebre y envoltura del cuerpo, lo que le negaba la bendición de 'martirio perfecto', generando rabia a los musulmanes por la deshonra que se le había hecho.

El mal manejo de la muerte de Bin Laden pudiera ser explicable, que no justificable, en la Bolivia de un gobierno débil como el del Presidente Banzer en época de la 'guerra fría', que bajo presión internacional por el juicio que se le llevaba al filósofo francés Regis Debré, capturado como miembro de la guerrilla dirigida por el Ernesto Guevara en ese país suramericano, dio al 'Che' por órdenes del Departamento de Estado norteamericano sin enjuiciamiento legal. En ambos casos se perdió la oportunidad que la razón y la ética práctica tuvieran una victoria plena

contra la violencia política, al quedar empañadas por la negación de seguir un proceso legal y legítimo de justicia. Lo que distingue la civilización de la barbarie, o al menos del fanatismo, en materia de justicia es el debido proceso, el cual es consustancial al Estado racional de derecho.

Existen dos enfoques tradicionales de la *función* de la justicia respecto de la pena capital: una, *retributiva*, de justicia como igualdad expresada en: quien quita la vida a otro, no la respeta y, en consecuencia, no tiene derecho a la suya, el trueque platónico, el talión, y; otra, *intimidatoria*, que trata de desanimar a otra gente en cometer los mismos delitos que fundamentan el ajusticiamiento que acabe la vida de un culpable; función esta que justifica la pena de muerte, cuando la intimidación de cualquier otra pena es insuficiente para definitivamente desalentar la intención de perpetrar los mismos delitos que fundamentan el castigo de ejecución a muerte[812]. Esta función parece justificar la pena capital a los terroristas irremediables, por fanáticos intolerante, imposibles de corrección, que con sus actos hayan causado la muerte, pues constituirían una amenaza cierta de destrucción de la vida y de los derechos humanos de aquellos que comulguen o no con sus posiciones inflexibles.

Ambas concepciones de la pena de muerte, se oponen entre si, en la primera –la función de la justicia como igualdad- corresponde a una concepción *ética* de los principios de la justicia, y la segunda implica una idea ética *utilitarista* (retributiva) de la justicia. Esta última concepción ética es la que defienden los abolicionistas y es la que en general ha prevalecido en el mundo occidental, especialmente en el anglosajón, mientras que los antiabolicionistas apelan a la primera, entre ellos 'el gran' Kant y el 'todavía más grande' Hegel, como les califica Bobbio.

De igual modo, existen otras justificaciones acerca de la pena de muerte, para aprobarla o rechazarla: la pena como *expiación* con la muerte es entendida como limpieza de la culpa con sangre, que defienden desde sus respectivos enfoque abolicionistas y antiabolicionistas; como *corrección*, que implica la prohibición absoluta de la misma porque todo criminal es socialmente redimible, por lo que si se ejecuta la pena se elimina la posibilidad de probar la recuperabilidad moral del ajusticiado que no tendría la oportunidad ser útil trabajando, criterio este seguido por

[812] *Ibíd.*, p. 211

los nazis que en los campos de concentración colocaban escrito en la entrada, arriba: *Arbeit machtfrei* (El trabajo los hace libres). Y, tercero, como *defensa social*, que en general sostiene que 'el mejor modo de defenderse de los criminales más peligrosos es el de eliminarlos', idea esta de defensa de la pena comúnmente socorrida a la hora de juzgar a los terroristas.

No obstante, dice Bobbio, todas las teorías sobre la pena de muerte se reducen a las concepciones ética y utilitarista más arriba señaladas, que son las principales, porque constituyen dos modos opuestos de juzgar el bien y el mal. La diferencias de esos enfoques en cuanto al bien radica en que el mismo respectivamente es entendido como un principio ético (Kant) o, como *utilidad* conveniente para el mayor número de afectados por la acción de la justicia, posición esta última que corresponde al utilitarismo clásico (ver p. 275-276) que en sus días defendieron Beccaria y Bentham. En relación a la explicación de la oposición de las concepciones ética y utilitarista del mal, el filósofo italiano señala:

> Una cosa es decir que no se debe hacer el mal porque existe una norma que lo prohíbe (por ejemplo, los diez mandamientos), otra, decir que no conviene hacer el mal porque tiene funestas consecuencias para la convivencia humana. Dos criterios distintos y que no coinciden, porque puede darse muy bien que una acción juzgada como mala, teniendo en cuenta los principios, tenga consecuencias utilitariamente buenas, y viceversa[813].

De manera resumida, las diferencias de opinión respecto de la pena de muerte están en *función* de la justicia derivada de la misma, los que patrocinan la pena de muerte siguen la concepción *ética de los principios* de la justicia, mientras los abolicionistas se apoyan en la ética *utilitarista*. Para los primeros, la pena de muerte es justa y, para los segundos la pena capital no es útil. Justa, para los primeros que la promueven, independientemente de su utilidad, con lo que el castigado queda instrumentalizado, reducido a medio. Inútil para los otros, sin importar la justicia que pueda significar la ejecución del terrorista, en nuestro caso[814]. El reduccionismo hecho por Bobbio, en cuanto a la pena de muerte, aparentemente identifica esta última posición con el *utilitarismo ampliado* que patrocina Peter Singer.

---

[813] *Ibíd.*, p. 213.
[814] *Ibíd.*, p. 214.

La experiencia y las investigaciones y encuestas realizadas muestran que no se ha probado la eficacia de la pena de muerte como medio intimidatorio para controlar a una sociedad[815]; no se han hecho investigaciones para el caso del terrorismo.

Por el contrario, el condicionamiento, el desaliento y la disuasión, que son estrategias generalmente usadas en la tolerancia como procedimiento normativo para lograr la paz, dependen de la disposición del fanático terrorista a iniciar la deliberación sometiendo su criterio dogmático a la crítica todos los participantes activos de la comunidad, lo que se ha evidenciado eficiente en el control del terrorismo, por ejemplo, con el M-19 de Colombia, el Ira de Irlanda y las Brigadas Rojas de Italia, pero eso si, luego de largos procesos de negociación, más que de deliberación, cuando los grupos terroristas estaban materialmente controlados por la violencia física del poder militar y policial de los Estados.

Sorprendentemente, Norberto Bobbio, a pesar del profundo análisis que hace de los enfoques en pro y en contra de la pena de muerte, invocando un razonamiento abstracto se decanta por la alternativa del mandamiento: no matarás[816], aparentemente habiendo olvidado, entre otros, Auschwitz, Treblinka, los gulags, las hambrunas impuestas a los ucranianos por Stalin, las purgas de Mao, los *jemeres* rojos de Cambodia y, desconociendo – no se le puede culpar por eso- porque no habían ocurrido antes de la publicación de sus libros consultados para esta trabajo, la matanza de Rwanda y las Torres Gemelas, todos acontecimientos que conmovieron la condición humana durante la vida del citado autor.

Las ideologías modernas han propiciado la negociación de delegados-representantes, sustituyendo la deliberación pública directa de los ciudadanos en el tratamiento de los asuntos de la vida social, produciendo el alejamiento de la política de parte de estos en beneficio de actores colectivos que defienden la libre competencia de intereses por razones de Estado y algunos, todavía, por la razón del dios mercado, las cuales oprimen a la persona e imponen conductas en todos los ámbitos y detalles de la vida; el uso de razones sociales y humanas por parte los delegados es muy débil. Esto ha conducido a una tensión de extremos expresados por

[815] *Ibíd.* p. 214-217
[816] *Ibíd.*, p. 117

un lado en la libertad y, por el otro, en la omnipresencia del Estado o del mercado, que han sido perjudiciales para la democracia en términos de derecho a disentir, al reclamo y a la desobediencia civil, que son esenciales a la misma.

La tensión entre la libertad ciudadana frente al poder del Estado o del mercado, que pretenden controlarla, disminuyendo la autonomía, ha traducido a la política en un procedimiento que, tanto discute intereses privados de individuos, como derechos subjetivos, debido a que los ciudadanos se identifican cada vez más en un individualismo de los intereses que les atañen y, no en fines generalizables. Lo que requiere, a decir del profesor Khon, de una ideología diferente a las vigentes que incorpore al individuo directamente en el ejercicio de la política en el espacio político en el que tiene responsabilidades, -no sólo en el acto de sufragar- de modo que se convierta en *ciudadano participativo* de la misma. Lo afirmado en este párrafo muestra que las preocupaciones del citado profesor respecto del Estado y del liberalismo también se hicieron realidad en la globalización que vivimos[817].

Desafortunadamente, parece que las mismas razones del debilitamiento que ha sufrido la política en los últimos años aplican a la impotencia de la tolerancia como procedimiento ético para resolver los problemas concretos del hombre en sociedad, lo que particularmente ocurre con el terrorismo, en el que las personas son actores pasivos de los actos del terror, frágiles victimas propiciatorias que principalmente sólo participan con el miedo y la callada solidaridad humana de individuos que en su mayoría son indiferentes a la política y a la lucha activa contra el terrorismo. El mundo vive un individualismo de intereses propios, débilmente sensible con la comunidad a la que se pertenece y más todavía con el resto del mundo. Los fines éticos y reales de los ciudadanos son personales y patriotas, pero delgados y débiles en exceso a la hora de ser generalizables a otros pueblos y culturas. 'Los dolores ajenos son llevaderos,… por los demás', reza un adagio popular.

El terrorismo, para su prevención y control, requiere de todos los medios de 1) *influencia*, 2) *poder*, y 3) de *tolerancia* entendida como método ético y político de resolver diferencias y llegar a acuerdos mínimos de vida civilizada y democrática. En

[817] Cfr.: Khon W., Carlos: *Presupuestos…*, *Op. .cit.,* p. 149-151

el tratamiento del problema del terrorismo, la experiencia muestra que la negociación a través de delegados ha facilitado acuerdos que alcanzaron la paz en las sociedades.

No obstante, siempre se debe tener presente que si los fanáticos políticos, por su condición de intransigentes, mantienen tanto sus intenciones de apelar a los actos de terror, como a efectivamente ejecutarlos y apoyarlos, corresponde al Estado, en respuesta racional, en el primer caso, utilizar *la influencia*, esto es, la disuasión, el desaliento y el condicionamiento para que el fanático negocie y modifique su actitud o su intención, de modo que se convierta en simpatizante o actor político pacífico y civilizado. Y, en el segundo, enfrentar la acción terrorista mediante formalidad de la justicia procedimental del poder exclusivo que detenta el Estado y, de ser necesario, la violencia física legal y legítima, la cual debe ser proporcional a los perjuicios causados y aplicada de modo personalísimo a los responsables de tales actos, intelectuales y materiales, pero jamás discrecionalmente a líderes y seguidores de la religión que los motivan, ni a la comunidad a la que pertenezcan, por este mismo hecho, cuando los deseos de compensación y vindicta se desencadenen.

El Estado racional, por antonomasia, debe ser sereno y pertinaz en cumplir sus razones, cosa esta última que frecuentemente olvidan los responsables de administrar su poder. El castigo puede llegar a la pena de muerte, que en el caso del terrorista parece proceder conforme a las justificaciones arriba expuestas, tanto desde el enfoque de la ética de la justicia basada en los principios, como de la ética de las utilidades, ambas expresadas través de una justicia legítima y legal en la concreción de eliminar graves peligros para la sociedad, cuando el terrorista culpable es un fanático implacable e inflexible, cuya vida y actitud directamente impliquen peligros ciertos para la vida de las personas y para un orden social establecido. La ejecución justa de un terrorista aparentemente es un factor intimidatorio de influencia nula en el control y disminución del terrorismo, pero si es injusta puede convertirse en acicate del mismo.

La .ética de las utilidades parece más pertinente para justificar la pena de muerte, porque posibilita mantener la vida de aquellos criminales, terroristas en nuestro caso, que pública y efectivamente se arrepientan, con todo y el riego que representa juzgar el engaño o el disimulo (*taqiya*) de los culpables para salvar su

existencia. No todo es teoría, en muchos casos representantes delegados de la justicia negocian la vida de los terroristas por información valiosa en la persecución del terrorismo, inclusive a sabiendas que no hay arrepentimiento verdadero.

En la lucha contra el terrorismo la deliberación y el acuerdo debe ser activamente participativa y democrática, aunque las negociaciones para la paz la lleven delegados legítimamente autorizados, respaldados por la comunidad y el derecho. La democracia participativa es inviable a la hora de negociar con terroristas, que lo son porque por su condición de fanáticos no siempre se responsabilizan de actuar conforme lo acordado en defensa de paz y de derechos humanos, pues no son verdaderos demócratas.

Así como todavía no se ha probado una relación científica de causalidad entre la psicología y el terrorismo, tampoco los deseos quiméricos de terceros basados en posturas conservadoras, religiosas o de éticas idealistas, han mostrado producir efectos sobre la conducta de los terroristas para que depongan sus métodos violentos de lucha política; Incumbe a la sociedad, a través del Estado racional, concretar su defensa con una ética práctica que no haga ilusoria a la justicia.

CAPÍTULO 4

LA OPCIÓN RACIONAL: UNA VÍA DE LA ÉTICA PRÁCTICA CONTRA EL TERRORISMO ACTUAL

Jon Elster, sustituyendo la explicación estructural de la vida social mediante leyes sociales legaliformes[818], apela a *mecanismos causales*[819] de decisión como medios para describir el funcionamiento de la sociedad a partir de los *cambios locales adaptativos* de los *individuos*[820], similares a los que ocurren en biología con la evolución de las especies, que para el hombre, entre otros, considera la relación que hay entre los *deseos* inducidos por las *creencias* y las *oportunidades*, como factores que determinan la *acción racional* del individuo. La teoría de la opción racional de Elster permite dar cuenta de la conducta racional de una persona, inclusive si es terrorista, en cuyo caso el mecanismo causal de la misma puede explicar la justificación para sus autores, dirigentes y simpatizantes que tiene un acto de violencia política.

El enfoque analítico-marxista de *racionalidad* de Elster aparentemente pretende unificar el marxismo con una visión unidimensional subjetiva de los procesos históricos. El modelo en cuestión es una concepción metodológica que otorga validez *universal* a tendencias *individuales* y permite explicar tanto el orden histórico-social, como buscar las causas de transformación del hombre a través de *intenciones* de maximización de utilidades, rechazando el enfoque de "sociedad cerrada', en la que los individuos faltos de crítica humana quedan diluidos en una clase social, el proletariado, que otorga preferencias a ese estamento y al sentido común como

---

[818] Las leyes legaliformes que explican los fenómenos sociales, para Jon Elster, son leyes equivalentes a las explicaciones *funcionalistas* propias de la biología que son capaces de dar cuenta tanto de los hechos sociales, como de predecirlos antes que ocurran. Cfr.: Elster; Jon, *Ulises*…, *Op. cit.*, p. 8-10.

[819] Los *mecanismos causales* son modelos simples y generales de escaso poder predictivo que dan cuenta de por qué sucedió un acontecimiento y que, igualmente, explican la relación que hay entre dos acontecimientos y cómo operó la causalidad existentes entre ambos. Cfr. Jon Elster,: *Egonomics*, tr. Irene Cudich, Barcelona, Gedisa, 1997 (1997) p. 34, 36ss y 72ss; Elster, Jon: *Alquimias de la mente*, tr. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2002 (1999) p.21-28.

[820] 'En las ciencias sociales no hay lugar para la explicación intencional. Defiendo (y condiciono) esta afirmación. … en biología puede hacerse una distinción entre causalidad sub-funcional (mutaciones, envejecimiento) y causalidad supra-funcional (efecto derrame, beneficiosos o nocivos, de adaptaciones individuales)': Elster; Jon, *Ulises*…, *Op*., *cit*., p. 9.

apoyos para explicar el desarrollo histórico de la vida social. Carlos Marx negaba las teorías de elección del consumidor[821]. A diferencia, la teoría de Elster propone la concurrencia de una teoría social histórica omniabarcante, una *Weltanschauung*, junto a su individualismo metodológico en el que se produce una reducción de los fenómenos globales a fenómenos individuales. Esto hace que toda explicación válida de los fenómenos sociales deba estar ajustada a la causalidad de las acciones del ser humano, sólo en tanto personas individual.

El enfoque metodológico individualista que propone nuestro autor evita interpretaciones de racionalidad idealistas de la realidad social, basadas en absolutos, culturas, clases sociales o en grupos de cualquier tipo. Esta característica de la teoría en estudio, entre otros, facilita describir los fenómenos sociales producidos de manera específica por la acción individual, como por ejemplo los actos de terror; razón por la cual en este trabajo nos centraremos en describir la hipótesis de conducta individualista bajo la teoría de toma de decisiones de Elster, sin entrar en consideraciones acerca de la pertinencia metodológica de su enfoque de individualismo analítico para dar cuenta adecuada de la actividad y organización de la vida social.

La teoría de *opción* o *escogencia racional* es una teoría normativa o prescriptiva que tiene un conjunto de premisas que de manera gruesa se puede resumir en dos ideas: las acciones de la persona son racionales y, la vida social sólo puede ser entendida a través de la acción individual de sus miembros componentes. En ambas premisas subyace la idea de una conducta económica del hombre capaz de hacer decisiones y seguir acciones estratégicas y consistentes que buscan maximizar su utilidad, eligiendo la que considere mejor de entre un abanico de preferencias a su alcance: Conforme lo dicho, existe una racionalidad utilitaria-maximizadora. La conducta económica es concebida como una racionalidad normativa utilitaria sin precios, *egonomic*, en la que la acción del hombre está orientada y dirigida de la mejor manera posible por la finalidad de alcanzar los objetivos deseados, mediante el análisis y la interacción de las motivaciones que dan cuenta de la mayoría de las conductas humanas: las normas sociales, las emociones y las acciones.

---

[821] *Ibíd.*, p. 211.

No obstante, la hipótesis de Elster, como todas las teorías sociales, tiene limitaciones en cuanto a su capacidad de predicción de un hecho particular y falta de propiedad en relación a la certeza que no fallen las predicciones[822]. Asimismo, la teoría en cuestión deja en consideración que la acción para lograr lo útil para un individuo, por conveniente, sea máximo o no, no siempre se corresponde con los principios morales de la sociedad, lo que coincide con la opinión de Norberto Bobbio (ver p.455).

4.1. Racionalidad perfecta

La *racionalidad de la acción colectiva* es una acción derivada que determina a la sociedad como una suma de individuos o de motivaciones individuales cuyo ordenamiento interactivo es en buena parte contingente. No se puede predecir cuando ocurrirán las motivaciones individuales necesarias para producir fenómenos de grupo, como por ejemplo se observa con las revoluciones que en estos momentos adelantan la mayoría de los pueblos árabes contra gobiernos autócratas que les ahogan sus libertades.

La noción de *racionalidad colectiva*, así como la de *racionalidad individual* según Jon Elster, escapa de ser un concepto absoluto o de lógica pura, por cuanto en su formación intervienen concepciones no puras de absolutos o logicismos de la misma, como por ejemplo, los deseos y las pasiones[823]. Ello, entre otras cosas, porque Elster parte de información manejable para tomar decisiones. La racionalidad de Elster es imaginable para ilimitado conocimiento.

La *racionalidad perfecta* determina a un actor como persona *racional* cuando actúa conforme a *preferencias congruentes* -constantes y apegadas a decisiones pasadas- y *completas* a lo largo del tiempo, considerando en este sentido todas las *posibilidades* de acción, incluidas su falta de ejercicio. Así, el actor, de manera consciente, está obligado a tomar en cuenta, a la vez, la *elección estratégica de sucesiones*, que son las preferencias incongruentes de tiempo, –la espera o un paso atrás para avanzar dos- y *su sucesión de elecciones* en las que interviene el cambio endógeno (íntimo) de preferencias que pudiera tener la persona, en particular, como

[822] *Ibíd.*, p. 8-10
[823] *Ibíd.*, p., 11-16,39

consecuencia de su relación con el medio ambiente del cual forma parte y ayuda a formar en una dinámica de relaciones con el mundo externo, en el que actúan individuos con motivaciones e intenciones y expectativas de distinta índole. Ambas condiciones de racionalidad de la conducta, las *preferencias congruentes* y la *elección estratégica de sucesiones* son propias de los humanos[824].

> El rasgo característico del hombre no es la capacidad programada para utilizar estrategias indirectas o para adoptar la conducta de *espera* en situaciones especiales sino, antes bien una capacidad generalizada de *maximización global* que se aplica aun en situaciones cualitativamente nuevas…. La conducta *globalmente maximizadora* en el hombre queda explicada por su capacidad de relacionarse con el futuro y con lo simplemente posible. (Itálicas mías)[825].

De igual modo, el comportamiento ajustado a la racionalidad perfecta incluye las preferencias y expectativas racionales e irracionales de los otros, -'todas las alternativas, todos los futuros'- ya que considera que ciertas preferencias requieren de la cooperación de los otros[826].

La *racionalidad común* de la conducta es actuar de acuerdo con un conjunto de preferencias completo y transitivo. La preferencia de un individuo que actué de esta forma puede ser predicha por él mismo y por otras personas, si no cambia sus preferencias[827].

La transitoriedad de las preferencias afectan las decisiones cuando se tiene nueva información que generan cambios en las alternativas de escogencia, como sucedió con el sinistro de la planta atómica de Fukushima causada por un maremoto,

---

[824] *Ibíd.*, p. 34-35.
[825] *Ibíd*., p. 34.
[826] Thomas J. Sargent, ganó el premio Nóbel de economía 2011 especialmente por sus trabajos de econometría, cuyos modelos incluyen las estrategias esperadas de los gobiernos y de otros agentes económicos, a través de expectativas de comportamiento expresadas en variables macroeconómicas, como, por ejemplo, las futuras tasas de redescuento que fijen los bancos centrales o el consumo privado, con lo que se determinan los efectos esperados que, *ceteris paribus*, facilitan la toma de decisiones respecto de la política económica (matemáticamente) más conveniente. No obstante, debemos considerar –por estar interesado en la materia- que los modelos econométricos sólo son una herramienta de decisión política que deben tomarse con prudencia. La economía es una ciencia del comportamiento humano ante el problema económico de escasez de recursos, en el que intervienen necesidades, gustos, recursos limitados, creencias, deseos, expectativas y experiencias de muchos agentes, los cuales no siempre están bien estimados o incluidos en los modelos, v.g. las conductas de dirigentes y pueblos ante un problema político, que vemos en rechazo de los griegos a sus líderes y partidos para formar un gobierno que enfrente su actual crisis de todo tipo, o por la sobrevenencia de acontecimientos (maremoto de Fukushima) que anulan las estimaciones de los modelos
[827] *Ibíd*., p. 66ss, 101, y 115ss., 123ss, 188, 199ss 244ss.

cambiado las posibilidades inminentes de desarrollo expansivo de la energía nuclear, cuya instrumentación no sólo se paralizó sino que se prohibió seguir usando en la mayoría de los países; Ante tan inesperado hecho natural, los modelos de decisiones públicas no fallaron, simplemente no consideraron en este caso un infortunio, como ese, imposible de preveer. La información nueva no siempre tiene que ser de esta envergadura, simplemente requieren ser significativas para el actor

4.2. La racionalidad imperfecta

No obstante lo dicho en el aparte anterior, la razón maximizadora es insuficiente para dar cuenta de cómo y por qué la gente decide sus elecciones preferentes, por lo que Jon Elster se inclina por la *racionalidad imperfecta* que a la vez se ocupa de la *razón* y de las *pasiones*[828]. Estas últimas implican la existencia de flaquezas de voluntad que llevan al individuo al amarre de las mismas para poder obtener los fines deseados[829].

Las estrategias indirectas, en general, pretenden que el hombre supere las debilidades de su voluntad mediante técnicas como, por ejemplo, apuestas íntimas y adquisición de 'compromisos previos', vale decir, atarse a si mismo, como hizo Ulises en su regreso a Ítaca para evitar el canto de la sirenas, con el cometido de que ni sus *estados emocionales* ni el mundo exterior modifiquen una conducta apegada a la racionalidad, de modo que así pudiera alcanzar sus expectativas[830].

Por el contrario, como veremos, cuando el individuo se ata a *deseos* y creencias irracionales que incitan la *actitud,* -predisposición preparatoria a sólo responder a estímulos- y las *disposiciones emocionales* producidas en el individuo por pasiones imposibles o difíciles de controlar voluntariamente, desencadenan acciones físicas y

---

[828] Jon Elster en su obra, probablemente con el ánimo de simplificación, casi siempre engloba los *estados afectivos* y los identifica, de manera indistinta, como una cualquiera de las categorías en que los distingue la psicología médica, los *sentimientos,* las *pasiones* y las *emociones* que es la forma más utilizada por el autor. Las emociones son estados afectivos de aparición *brusca, pasajeros* y de sensación muy *intensa* que cuando es superior a lo normal se identifica como 'shock emocional'; los sentimientos son estados afectivos *duraderos* y de *intensidad más baja* que las emociones, y; las *pasiones* participan de las características de los sentimientos en el sentido de ser *duraderos*, como por ejemplo, el odio, los celos y el amor, y de las emociones en cuanto que su *intensidad superior* a estas. Cfr: Aquiles Guzmán: *Los estados afectivos. Psicopatologías de los estados afectivos*, en Félix José Amarista, coordinador A. Guzmán y O. Kerdel: *Manual de psicología médica*, pp. 87-117. Caracas, Carhel c.a., 1979, p. 87-88.

[829] Cfr.: Jon Elster, *Ulises y…*, *Op. cit.* p. 66ss.

[830] *Ibíd.*, p. 71-82.

mentales no guiadas por mecanismos racionales en los que interviene el exterior. Cuando los deseos y las creencias de un sujeto son de violencia se traducen en emociones difíciles de amarrar, -de controlar por la racionalidad o segundo nivel de pensamiento, como diría Richard Hare- si no median estrategias indirectas de racionalidad.

La conducta *globalmente maximizadora* se expresa en términos de la *utilidad* (subjetiva) esperada para la persona, por lo que la *racionalidad imperfecta* antes descrita parece coincidir con la racionalidad instrumental de las éticas prácticas utilitaristas, como por ejemplo, la defendida por Richard M. Hare y Peter Singer, que mostramos en el capítulo 2 de este trabajo. En efecto, una persona conviene con enfoques prácticos de moralidad utilitaria cuando mediada de conciencia escoge la mejor alternativa esperada de entre todas las posibilidades de acción que tiene, aunque en Elster necesariamente no sea cumpliendo con principios en si mismo morales, como por ejemplo, el código ético vigente de general aceptación expresado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Sin embargo, un enfoque económico de las preferencias, no significa que su explicación siempre sea suficiente porque impliquen limitaciones estructurales, -la tradición, la selección natural o el azar-, ya que no siempre los artículos o actividades preferentes obedecen a una racionalidad económica cuantificable, pues en algunos casos pueden seguir una *racionalidad no económica*, porque las preferencias no son medios de cambio que se pueden compensar las unas por las otras (*principio arquímedico de las preferencias*) [831], como por ejemplo en la situación en que intervienen el honor y la dignidad, que no tienen precio.

Irracionalidad es la falta de cualquiera de las características de la conducta *racional imperfecta*; la falta de amarres voluntarios a las emociones, las *incongruencias* de la mente y las *inconsistencias* en las preferencias en el tiempo de la acción y la incorrección de la *estrategia en la sucesión* de las mismas puede hacer del individuo un actor *irracional.* Sostener una estrategia, manteniendo las suposiciones y expectativas iniciales, puede ser irracional por estar fundada en la creencia un mundo (parámetro) constante, esto es la racionalidad paramétrica,

[831] *Ibíd.*, p. 212-213.

diferente de la estratégica[832] que considera el cambio endógeno del individuo y del mundo que le es externo. Lo importante es elegir las buenas razones, que entre otros considera la experiencia, la enseñanza y la información, para cambiar de opinión respecto a las preferencias. La irracionalidad puede ser colectiva, aunque individualmente para cada actor se cumplan las condiciones de racionalidad arriba señaladas[833].

Según la referida metodología individualista de las ciencias sociales, las personas tienen *creencias* de cómo es el mundo, así como *deseos* de cómo ansían que las cosas sean en el mismo, o sobre lo que quieren hacer para que las cosas sean como anhelan[834]. Por ejemplo, los terroristas *desean* una derrota de sus enemigos, al menos simbólica, y *creen* que el terror, producto de la muerte de civiles inocentes desvinculados de los centros de poder, es el mejor medio para lograr impresionar miedo en la psiquis en una población determinada, así como, sembrar desconfianza e inseguridad en su sistema de vida, o, por caso, *creemos* que la Luna gira sobre si misma y *deseamos* que su rotación pare en 'luna llena' para tener todo el tiempo mejor iluminación natural nocturna. En el primer ejemplo los deseos están fundados en creencias bien informadas, mientras que en el segundo sólo son producto de la imaginación.

La acción de la persona racional está orientada y dirigida de la mejor manera posible por la finalidad de alcanzar los objetivos deseados, mediante el análisis crítico de las *motivaciones* que dan cuenta de la mayoría de las conductas humanas, las cuales están basadas en las normas sociales, las emociones, las creencias y también en las expectativas presentes y esperadas de las acciones, tanto propias como de los demás[835]. Sin embargo, es de resaltar que el tipo de conducta motivado por los factores señalados no es exhaustiva ni deriva de principios últimos, pues el propósito que tiene la teoría de Elster es facilitar la comprensión la conducta humana, lo que a veces, por ser explicada mediante mecanismos causales, presenta problemas a la hora de justificar su valor cuando se la confronta a principios puros universales, como la

---

[832] *Ibíd.*, p. 197-198
[833] *Ibíd.*, p. 39-40 y 261-297.
[834] Cfr.: Elster, Jon, *Egonomics, Op. cit.*, p. 43-44 y 110ss.
[835] Cfr.: Elster, Jon, *Ulises y…*, *Op. cit.*, p.110ss.

ética, por ejemplo. En el caso del las actos de terror, sus actores adoptan racionalmente la opción estratégica óptima preferente que para ellos tenga las mejores consecuencias políticas.

4.3. Racionalidad de la conducta

La *opción racional* de la conducta[836] es una teoría formativa que norma o prescribe a las personas 'cómo elegir y actuar de la mejor manera posible para lograr sus objetivos', la cual también muestra, como agregado de menor importancia, una explicación de tipo descriptiva de la conducta humana, que se diferencia de la conducta visceral, patológica del individuo, porque aquella incluye la racionalidad[837]. Según lo dicho, en nuestro caso, es optima la conducta que tiene como objetivo la violencia ejecutada por terroristas que adoptan *racionalmente*, -en el sentido que le otorga la teoría de Elster- la opción estratégica preferente que tenga las mejores consecuencias políticas para él, aunque no haga consideraciones éticas superiores acerca de los derechos humanos de las víctimas, entre las que voluntariamente o no puede estar incluido.

'*Deseo*' y '*creencia*' son estados psicológicos que se diferencian porque las últimas se dirigen al mundo. Los *deseos* expresan cómo *debería* ser la realidad para que nos satisfaga, los mismos pueden ser racionales o irracionales y su justificación no tiene sentido, esto es, ellos no pueden calificarse de ser verdaderos o de falsos. En tanto, las *creencias* son representaciones de la realidad que nos dicen *cómo* es el mundo, sea verdad o falso, por lo que las creencias apoyadas en deseos pueden ser verdaderas o su contrario. Las concepciones de *creencia* y de *deseo,* al igual que la noción de *racionalidad*, son subjetivas y sus respectivas condiciones de verdad están íntimamente relacionadas.

Elster explica su modelo 'reducido' de opción racional óptima de una acción apoyado en un gráfico[838] en el que las flechas tienen tanto una interpretación causal como normativa. Las flechas cortadas señalan que la relación causal no es admisible sobre bases normativas.

---

[836] Cfr.: Elster, Jon, *Egonomic, Op. cit*., p. 112ss., 90ss, y 128ss. y Elster, Jon, *Sobre las…*, *Op. cit*., p. 131-157

[837] Cfr.: Elster, Jon, *Egonomic*, *Op. cit*., p. 112.

[838] *Ibíd*., p. 111, y Elster, Jon, *Sobre…, Op. cit*., p.137

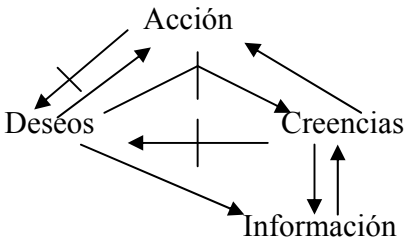


Figura 1. Modelo básico de elección racional

Una acción para ser *racional* debe cumplir un proceso de optimización de modo que la misma cumpla tres condiciones, a saber[839]: primero, que sea el mejor medio para cumplir los deseos de la persona-agente, considerando sus *creencias* basadas en la causalidad, especialmente de aquellas que permiten a las personas deducir medios a fines bien fundamentados. La *opción racional* de una acción, para ser tal, requiere estar fundada en una *creencia* que sea el mejor medio para satisfacer los *deseos* de la persona, conforme las diversas *creencias* de que disponga la misma. Las acciones no intervienen directamente en la formación de deseos.

Segundo, las *creencias* deben ser insuperables, vale decir, óptimas en el sentido de que para ser *racionales* deben fundamentarse en toda la *información* de que disponga el agente, especialmente en cuanto a las *oportunidades* de acción que la persona tenga al alcance para ejecutar cuestiones reales o plausibles, (conexiones generales legaliformes) las cuales dependen a su vez de la *información* que la persona-agente posea.

En general, la *opción racional* se establece en *deseos* y oportunidades, que son independientes entre si, y no en términos de deseos y creencias. El contenido de las creencias basado en información es lo que distingue a una creencia de otra, esto es, las creencias se diferencian por el sentido de la oración o proposición que enuncia sus contenidos. Los terrorista que el 11 de marzo de 2004 pusieron 13 artefactos explosivos en cuatro trenes que se dirigían a la estación Atocha de Madrid, tuvieron una primera creencia cuando escucharon detonaciones y se enteraron que en la citada estación habían muerto 191 persona y y sufrido heridas 1858: 'Explotaron todas las bombas' probablemente creyeron, activando la oportunidad de esconderse, pero a los pocos días cuando se enteraron que dos de los artefactos fueron estalladas de

[839] Cfr.: Elster, Jon. *Egonomics*, *Op. cit*., p. 137ss.

manera controlada por la policía y un tercero desactivado, tuvieron una segunda creencia de que fueron descubiertos, por las huellas dactilares que dejaron en las mochilas y en la de dinamita y, también, por la información de celular de la bomba desarmada, por lo que posiblemente escogieron la alternativa de esconderse y, una vez descubiertos y rodeados, suicidarse explotando dinamita, por encima de la oportunidad de ser juzgados; la inmolación, para ellos, fue la opción óptima racional, entre las oportunidades de acción de que disponían, basadas en las creencias de ser imposible el escape a la muerte trataban de huir y a una condena de penas acumuladas por terrorismo de 30 años por cada crimen, conforme la ley de la época, hoy es 40 años, sin considerar otros delitos, que sumarían miles de años para cada uno de los culpables, los cuales, de hecho, cuando la condena es de más del doble de la pena, materialmente se convierten en cadenas perpetuas; probablemente desconocían que los terroristas de la ETA en general cumplen el 40% de las penas y que la cárcel como castigo en España no puede ser de más de 40 años[840], o pudieron también considerar esta información, como base para una creencia razonable que motivara su acción.

En tercer lugar, una creencia no deviene racional por el solo hecho de estar bien fundada sobre información disponible, sino que requiere de un proceso acopio de gran cantidad de información óptima que se debe comparar para escoger la mejor. El proceso de formación de las creencias o estimación de las alternativas de oportunidades es *íntimo,* pero este carácter de la acción decidida no decreta que la conducta sea necesariamente irracional. Ser racional no significa que la acción logre los objetivos propuestos. La racionalidad en realidad nos dice que no existen motivos, después de ocurrido el hecho, para pensar que se debió escoger otra acción; de allí que una creencia racional no necesariamente se puede corresponder con la verdad, porque la única condición que tiene la acción de conducta tomada para ser racional, es que debe estar fundamentada en *toda la información* disponible, que entre otras incluye la experiencia. Conforme la noción antedicha, la voladura de las

[840] ABC.es, Agencias: El *gobierno eleva a 40 años de cárcel para los terroristas*, Madrid, consultado el 03-04-2010 y disponible en http://www.abc.es/hemeroteca/historico-03-01-2003/Nacional/el-gobierno-eleva-a-40-a%C3%B1os-de-carcel-la-pena-maxima-para-los-brterroristas-y-solo-reinsertara-a-colaboradores-activos_153397.html

Torres Gemelas fue un acto racional si lo que se buscaba era un acto de terror simbólico que mostrara la debilidad de gobierno norteamericano y producir miedo a escala mundial, asimismo desde el punto de vista terrorista, también lo fue el complot denominado Bojinka dirigido a destruir al mismo tiempo once aviones de pasajeros en vuelos transoceánicos norteamericanos, que nunca se concretó porque su promotor Ranzi Yusef fue apresado con el computador que describía el plan, luego de haber colocado con el mismo método descrito en el diseño del complot una bomba 'casera' en el baño de un avión, delito por el que fue condenado[841].

Las creencias acerca de las *oportunidades* que tiene el agente, en si mismas se consideran racionales porque están apoyadas en la información que tiene el sujeto, sea de asuntos reales o conexiones generales legaliformes. Las mismas son racionales cuando responden a procesos óptimos de formación para obtener la *información* que las sustentan, en cuanto al tiempo, energía y recursos utilizados para conseguir que la misma, de modo que sea suficiente, oportuna y pertinente. La dificultad se plantea a la hora de determinar el óptimo de información a recabar. Las creencias de las personas son importantes, dependen de la eficiencia de la inversión, en esfuerzo, tiempo y recursos, en cuanto a lograr el valor esperado de la información; No tratar de conseguir información por no invertir, energía, recursos o tiempo –que es una variable importante en la oportunidad de la toma de decisiones- es una *acción irracional*. Las creencias alimentan la formación a largo plazo de otras creencias verdaderas, más que ningún otro procedimiento, no obstante, las mismas sufren influencias distorsionantes que las socavan.

En una conducta apegada a los mecanismos causales de una opción racional, la acción tiene relación con los *deseos* del agente, los cuales informan acerca de la importancia que para el sujeto tiene la decisión a tomar, vale decir, que la jerarquía de los deseos del agente también entra en las estimaciones de las oportunidades de decisión de conducta a seguir, de allí que Elster diga que 'los agentes pasan a formar parte del proceso de la formación de las creencias'[842]. Pero, para que los deseos sean racionales, el individuo tiene que tomar en cuenta, por una parte, que los mismos

[841] Cfr.: Jüergensmeyer, Max, *Op. cit*., p. 149-150
[842] Cfr.: Elster, Jon. *Egonomics*, *Op. cit*., p. 46.

carezcan de influencias indirectas sobre las *creencias* –la flecha fracturada cruzada por el segmento indica que ese sentido de vinculación de deseos a creencias es inadmisible, y, por la otra, que ellos a su vez no se hayan formado con arreglo a influjos directo de creencias[843] (en el gráfico la negación se representa con segmentos que cortan las flechas que relacionan creencias y deseos). En ambos casos, de haber relación causal entre deseos y creencias personales, la acción es irracional. Los deseos son inadmisibles en la formación de creencias razonables.

Lo anterior niega como racional cualquier acción de un terrorista ejecutada con apoyo en creencias formadas en *deseos* motivados por su disposición temporal, su *actitud*, de conseguir la perfección imaginaria de algún paradigma religioso, como un santo, un guerrero épico, un héroe, un mártir, o ideales de justicia, moral o de otro tipo. Así, por ejemplo, si obviamos la falta de causalidad científicamente probada entre la psicología y el terrorismo y seguimos la teoría de la *escisión* de la personalidad del sujeto de Jacques Lacan[844], con el creyente fanático ocurre una *mimetización* religiosa que implica la anulación del sujeto, que al escindirse destruye el espacio privado donde surge la razón. Además, esas fantasías o representaciones imaginarias paradigmáticas, según dicho autor, son un factor hegemónico de la conducta que se manifiesta en una *relación especular* del niño consigo mismo, que le devuelve una imagen que no es real, sino que es perfecta y refleja su degradación irremediable ante la perfección que se debe alcanzar, expresada en su imagen[845].

El deseo de alcanzar la imagen especular de la *perfección* (imposible) pudiera incentivar la acción de un fanático o de un fundamentalista de tratar de alcanzar la misma, buscando justicia en caso de ser esta el ideal perfecto, a través de los actos de terror o, emulando la conducta épica de su paradigma que de ser guerrera de un líder, héroe o mártir puede llegar al heroísmo y al sacrificio personal. Este aparentemente no es el caso de los mercenarios y de los sicarios profesionales que desestiman buscar la perfección de *su* imagen de poder con sus actos criminales, porque su

---

[843] *Ibíd.*, p. 46ss, 112ss..
[844] La *escisión del sujeto* de Jacques Lacan fue descrita de manera breve en la nota al pie 611 p. 353.
[845] Cfr.; Calello, Hugo y Neuhaus, Susana, *La Investigación…*, *Op. cit*., p. 94ss, y Albujas, Miguel, *Poder, Fantasía…*, *Op. cit*., p. 39ss.

estímulo principal es cobrar 'el trabajo' realizado, salvándose sin dejar pruebas en su contra, ni propaganda personal

En las decisiones de los fanáticos, los deseos y creencias se vinculan estrechamente, de allí la irracionalidad que siempre tienen las mismas, especialmente cuando se trata de actos de violencia política inhumana[846]. El deseo de lograr fines políticos simbólicos no es la mejor alternativa racional para conseguir el fin último de concretar poder real de dominación, para con él imponer unos ideales[847]. No obstante, para los terroristas, la decisión pudiera considerarse 'racional' si el deseo (objetivo) buscado está orientado por la creencia de conseguir propagar en la acción una imagen de 'poder simbólico' amparado por ideales.

Finalmente la acción ética siempre requiere de medidas y valores. El valor de la creencia y de la información no garantiza que la acción sea realizable de modo racional. Asimismo, el nivel del resultado logrado refleja, tanto, el valor de que haya ocurrido o no la conducta apoyada en la creencia, como la validez de la información que sirvió de base para formar creencias racionales. Si no se cumple el proceso descrito de optimización en la formación de la mejor opción racional, se interrumpe la relación mutua que debe haber entre información y creencias, así como la causalidad de los deseos en la formación de buenas alternativas mediadas de información racional, por lo que las informaciones para constituir oportunidades racionales nunca se lograrían para escoger la que se considere más útil; en consecuencia, la acción que se tome con base a una de entre ellas escapa de ser racionalmente decidida, aunque luego del hecho se le considere la mejor.

La *opción racional* no se ajusta a la lógica pura, pues en la conducta del hombre intervienen los deseos y las pasiones, así como las preferencias y expectativas racionales e irracionales de los otros. Las expectativas propias y ajenas reflejan actitudes intencionales temporales y posturas de vida, vale decir, *predisposiciones* respecto de creencias basadas en los deseos que la persona pretende satisfacer con su acción, y cuyo resultado positivo o negativo, en términos de satisfacción, genera

[846] Esta explicación se hace para facilitar la comprensión de la relación que según la teoría de la opción racional de Elster *no* debe existir entre deseos y creencias, para que la acción sea racional, por lo que en momento alguno la misma puede tomarse como una conducta psicológica de los terroristas, científicamente probada.

[847] Cfr.: Elster, Jon, *Egonomics*, *Op. cit.,* p.. 46ss, 112ss 128ss

emociones nuevas. Se trata de un tema de manejar posibilidades y actos realizables en un tiempo determinado, de modo que necesariamente cabe integrar eficiencia con valores moralmente aceptables. La actitud de un terrorista o la postura de vida que se traduzca en acción de terror político, puede estar basada en creencias bien formadas de conducta que se concreten en acción violenta como solución a sus deseos, como por ejemplo, de justicia, amor y de venganza, también, cuyo cumplimiento no genera emociones de placer o insatisfacción.

4.4. Las normas sociales

A diferencia de la *racionalidad* que está centrada y dirigida hacia en el futuro, las *normas sociales*, conforme el enfoque de Jon Elster, tienen por característica fundamental no estar ajustadas en *resultados*[848]. Las *normas sociales* son prescriptivas e incondicionales cuando son de tipo simple, como por ejemplo 'haz esto' o 'no hagas esto', mientras que las complejas son condicionadas y apelan a la experiencia que tenga el actor u otra gente, como por ejemplo, 'haz esto, *si* tu u otra(s) persona(s) lo han hecho', esto es una condición de tipo 'si, …entonces'. Las normas sociales más complejas pueden llegar a decir: 'haz esto *si* fuera conveniente que todos hicieran eso'. Son normas sociales, las de consumo, de reciprocidad, del uso del dinero, de cooperación y de trabajo, entre otras.

Para que las normas sean *sociales* deben ser compartidas por otra gente y también ser aprobadas y acogidas por la comunidad, o por parte de ella; Además, las normas sociales están respaldadas por sentimientos personales de ansiedad, culpa, desconcierto y vergüenza, ante la posibilidad de vulnerarlas. La vergüenza, 'emoción negativa desencadenada por una creencia en relación con el propio carácter'[849], y en

[848] *Ibid*., p. 14-15, 90ss, 114ss.

[849] Existe un tipo de vergüenza, *la contaminación*, *mancha o tiña*, que refiere a la vergüenza que se siente por una falta a las normas sociales, cometida por otra persona. En la Grecia clásica, la *contaminación*, que se transmite a familiares y descendientes, era tratada por expertos que cobraban por ofrendar catarsis. La *mancha* del dolor no merecido, consecuencia de la solidaridad y fuerte sentido de familia obligaba no sólo directamente al culpable a pagar algún acto injusto o perjuicio que hubiere cometido, sino a sus descendientes, también. Esta creencia genera una situación trágica: 'quien se siente inocente, se ve castigado', lo que explica el estado de postración y abatimiento característicos de los griegos de la antigüedad clásica. La 'cultura de la vergüenza' griega, que consideraba a la misma la mayor de todas las faltas de la moral ciudadana, predicaba la práctica de las virtudes en busca de la *fama*, la cual era sublime cuando era por haber cumplido las obligaciones de defender la polis. La contaminación se mantuvo hasta bien entrado el cristianismo, no obstante,

menor grado la *culpa* –'emoción negativa desencadenada por una creencia en relación sobre la propia acción', son factores de cohesión social, pues las personas evitan caer respectivamente en el desprecio ajeno y en el repudio propio, con lo que muestran apego a las normas sociales que no necesitan de la acción compulsiva para su cumplimiento. Por el contrario, el orgullo, 'emoción positiva provocada por una creencia sobre la propia acción'[850], expresa respeto por las normas de convivencia y es también un factor de unión social.

No son sociales, las normas que siguen los terroristas en ataques que matan civiles en la estación de Atocha y en el aeropuerto de Barajas de Madrid, en el Templo de los Patriarcas en Hebrón, en una plaza pública de Irak, o en un santuario y una mezquita shiíta de Afganistán con un saldo de 60 muertos y cientos de heridos[851], o las atentados de Timoty Mc Veigh y Anrde Bering, pues no cuentan con el apoyo de las comunidades de esas naciones. Los actos terroristas tampoco responden a normas éticas porque los mismos buscan un interés determinado y particular, por lo que, en consecuencia, no resisten el principio de que la acción sea moralmente generalizable para todos, especialmente en cuanto a las víctimas. Menos todavía los terroristas aceptan colocarse en la posición del otro, de la víctima, porque en general los ejecutores de la violencia política no se someten al pensamiento crítico o, son personas normales que no consideran alternativas de lograr sus fines sin causar destrucción y muerte.

Los actos de terror, sólo pudieran ser consideradas normas sociales, si la población mayoritaria de un país, por ejemplo, acepta como buena de lucha por su soberanía, en contra de la ocupación física o contra la intervención de potencias extranjeras en sus religiones y formas de vida, bajo el supuesto deque se acepte que dichas acciones a favor de la soberanía contraríen los derechos humanos, lo que las

---

siempre ha sido individualmente sentida. Cfr.: Laín Entralgo, Pedro: *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*, Barcelona, Anthropos, 1987, cap. I y III.

[850] Las nociones de *vergüenza, culpa* y *orgullo* textualmente transcriptas entre comillas son las descritas en Elster, Jon, *Sobre las…*, *Op. cit.*, p. 30 y 31.

[851] RTVE.es, Agencias: *Un doble atentado suicida contra shiíes deja más de 60 muertos en Afganistán*, Kabul, Reuter, 06.12.2011. Consultado el 09-12-2011 y disponible en: http://www.rtve.es/noticias/20111206/decenas-muertos-atentado-suicida-mezquita-kabul/480418.shtml

haría normas sociales inhumanas, similares a las vigentes de ablación en algunas comunidades africanas.

Las normas sociales difieren de otras reglas[852] como, por ejemplo, sucede con: las *normas de ética práctica*, porque algunas de ellas, como las que proceden de morales utilitaristas, buscan mediadas de la razón consecuencias específicas y concretas no necesariamente universalizables; las *normas legales*, porque las *leyes públicas* son aplicadas por expertos-especialistas que lo hacen por motivos egoístas o de terceros en nombre de intereses colectivos, entre otros, los suyos de no perder el cargo, a diferencia de los miembros de la comunidad que aplicando las *normas sociales* actúan como jueces imparciales en busca de los intereses de la sociedad, no los personales o de grupos, y: las *convenciones sociales* que buscan equilibrios en la vida de la comunidad, por cuanto las personas no necesariamente requieren de motivaciones diferentes al interés personal para respaldar los acuerdos sociales, las normas sociales no son factores de equilibrio de las convenciones sociales, y; por ultimo, debe distinguirse las conductas guiadas por las normas sociales de aquellas motivadas por neurosis compulsivas[853].

Asimismo, las normas sociales no son *reglas subjetivas* auto-impuestas de tipo *privado* para suplir la falta de voluntad: Las normas privadas son íntimas, no requieren de la participación de otra gente, por lo que en consecuencia son libres del consentimiento y la solidaridad de la comunidad; las mismas se afirman en emociones de ansiedad y de culpa, dos sentimientos que no están centradas en resultados futuros. El fanático espera la recompensa de su libertad y la salvación trascendente, así como el reconocimiento social.

La circunstancia que las normas sociales sean públicas, las distingue de las *normas de los hábitos*, que son fenómenos privados, y de la *neurosis compulsiva* (repetición de una conducta incontrolable por la voluntad) que son altamente intrínsecas (idiosincrásicas) a cada individuo[854]. Los *hábitos* no son compulsivos y

---

[852] Cfr.: Elster, Jon *Egonomics*, *Op. Cit*. p. 114ss

[853] *Ibídem*.

[854] El término médico que describe los cuadros clínicos de *neurosis* o *trastornos* no están relacionados con el funcionamiento físico de la persona. En general, las neurosis son trastornos mentales que desfiguran el pensamiento racional y la conducta apropiada de las personas. Las mismas se manifiestan como *obsesiones*, que son ideas recurrentes, absurdas, indeseadas, que se imponen a la

cuando se violan no generan sentimientos de culpa o de vergüenza, a diferencia de las normas privadas -auto-impuestas para superar las flaquezas de la voluntad- y de las normas sociales compartidas y respaldadas por otras personas. Las *neurosis* y las *normas sociales* son compulsivas.

La *neurosis compulsiva*, a diferencia de las normas sociales, son características privativas y exclusivas de la personas que la padece, no obstante, lo que en una cultura se considera una neurosis compulsiva en otra puede ser vista como un norma social como, por ejemplo, el incesto, el canibalismo, las sodomía y la homosexualidad. Las normas sociales de conducta se convierten en leyes judiciales de derecho, como ocurrió por caso con el uso del dinero, que normativamente regula la protección del valor de la moneda y la prohibición de ciertas transacciones, como por ejemplo, la venta de divisas. Violar los *hábitos* no produce culpa, como si ocurre cuando se rompen las normas privadas. La *neurosis compulsiva* produce ansiedad y vergüenza, además de culpa.

Por lo anterior, parece que algunos fanáticos, cuando tienen desordenes mentales de *ansiedad*, pudieran llegar al extremo de convertir su *neurosis compulsiva* de *odio* al infiel de los principios de su religión y de su cultura, en la *obsesión* de tener que matarlo. Casos estos en que las muertes serían simples asesinatos culposos y no actos de terrorismo, ya que no media la voluntad de odiar o de hacer justicia, ni tampoco la de lograr un fin político, real o simbólico, porque los mismos serían producto de un trastorno mental. Estaríamos frente al terrorismo, si no media el desorden mental o, si habiéndolo, el ejecutor del mismo es inducido a su acción por los verdaderos terroristas que buscan objetivos políticos, quienes utilizarían como medio el *fanatismo impropio* del 'enfermo' producido en la familia, el sistema educativo, el contexto social y los grupos y dirigentes que adoctrinan y adiestran a terroristas.

---

conciencia del sujeto en contra de su voluntad y que entre otros le determinan intensas manifestaciones de angustia expresada en miedos, iras, fobias, y síntomas físicos como taquicardias, temblores, y sudoración y, también, como *compulsiones*, que son actos repetitivos que al igual que las *obsesiones* están fuera del control voluntario del sujeto y se les consideran desórdenes mentales de *ansiedad* o *angustia*, expresados como sentimientos de miedo, pánico, odios, etc. Cfr.; Rísquez, Fernándo, *Op. cit*., p. 158-171; Organización Mundial de la Salud (O.M.S (CIE-10): *clasificación de las enfermedades mentales*, *Op. cit* y Asociación Psiquiátrica Americana (DSM-IV-TR): *Manual de diagnóstico y estadístico de DSM IV o de DSM4 – de desórdenes mentales*, *Op. cit.*

La información que reciben los fanáticos en la familia, escuelas y templos, en general, es restringida, como sucede en los sistemas totalitarios que procuran introyectar en la masa un pensamiento preseleccionado con fines determinados por una creencia. Esto aún es especialmente más controlado en los centros de adoctrinamiento y adiestramiento de los terroristas, donde las posibilidades considerar otras alternativas de conducta es limitada, lo que hace que las acciones de terror sean racionales dentro de las reducidas creencias que se pueden formar en el ámbito de esos grupos.

Los fanáticos están representados, por ejemplo, en algunos inquisidores de todas la creencias, cristianos, judíos y musulmanes, etc., miembros del klu klux klan, militantes del judaísmo del partido *Kach*, jemeres rojos o nacionalistas irlandeses y vascos, que siempre han existido y todavía existen entre los seguidores de todas las ideologías y doctrinas. En el caso de los actuales *muyahidines*, con Obama Bin Laden a la cabeza, sus primeras escuelas fueron financiadas y dirigidas por la CIA para formar guerreros combatientes de la invasión rusa en Afganistán, por razones geopolíticas y de defensa de los intereses de los factores económicos del liberalismo, más que del *globalismo* y de la protección de los derechos humanos.

4.5. Las emociones

Las *emociones* tienen como elemento principal y distintivo la *excitación*[855], que es contrario a lo calmo, a lo sereno, pero nunca llega a ser ninguna, aunque sea baja. En ocasiones, la *excitación* sirve para explicar la acción de una persona, como por ejemplo en el caso de un terrorista, que excitado, falla en detonar una bomba por efecto de la alegría, la esperanza, el miedo a errar, o de la rabia que sienta por su victima. No obstante, la mayoría de las consecuencias que tienen las emociones sobre la acción obedecen a sus propiedades específicas y al objeto intencional de la misma.

Otras características de las emociones son: tener propiedades cualitativas y fenomenológicas diferentes; ser intrínsicamente positivas o negativas, en el sentido de tener la propiedad atributiva de *atracción* y de *repulsión*, y; ultima, generalmente se sienten *por* algo, esto es, tienen un objeto intencional. 'S*entir por p*' es una expresión mental de emoción, que debido a su excitación, a sus propiedades

[855] Cfr.: Elster, Jon. *Egonomic*, Op. cit., p. 116-118.

cualitativas y al efecto de agrado o desagrado que se tiene es distinto de otros estados mentales, como por ejemplo, '*desear p*' o '*creer que p*'. Las emociones *se refieren a algo*, tienen una meta un objeto intencional, en esto son diferentes a los 'sentimientos puros' como el vértigo y la náusea. En general la emoción tiene un objeto intencional (*sentir por*), a diferencia de los 'sentimientos puros' (la náusea y el vértigo) que carecen de un objeto o meta intencional, porque los mismos no se adquieren[856]. Se siente emoción *por* algo; la emoción está encaminada por una meta, un objeto determinado[857], así, por caso, me repugna la ropa militar verde oliva, las muertes inocentes a manos de terroristas o me alegra la libertad.

La mayoría de las emociones, además de los rasgos señalados en el libro *Egonomics*, en el sentido de que: inducen cambios fisiológicos de excitación; estimulan sensación cualitativa singular; van acompañadas de placer o de dolor, es decir, tienen un valor positivo o negativo para quien las siente, y; están dirigidas hacia un objeto intencional, tienen otros que junto a las anteriores son tratados en otras obras del autor como, *Sobre las Pasiones* y *Alquimias de la mente*, respectivamente ya indicadas su fuente. Tales rasgos son, por ejemplo: tener aparición súbita; imprevisibilidad; corta duración; tener expresiones fisiológicas y fisonómicas**;** inducen tendencias a realizar determinadas acciones, y; las desencadenan un estado cognitivo. Los rasgos enunciados no son universales, en el sentido que, salvo el primero, teóricamente ellos solos o en conjunto pueden definir de manera plena y precisa a una emoción[858].

Elster, no obstante, en toda su obra declara que no existe acuerdo sobre cuáles son la emociones existentes y, asimismo, que hay muchas y variadas clasificaciones de las mismas, cuya sistematización depende del aspecto de ellas que se desea reasaltar, como, por ejemplo, la intensidad y el valor positivo o negativo y agrado desagrado, por lo que no hay un canon único aceptado por los estudiosos de la

---

[856] En este caso Elster parece que sigue una clasificación de las emociones que las especifican puras , en el sentido de *innatas*, o adquiridas, categorización que fue insinuada por primera vez por Charles Darwin para especies con las mismas características físicas, ello, a pesar que el autor noruego reconoce la dificultad de sistematizarlas Cfr. :Elster, Jon, *Alquimias de.*., Op. cit., p. 86 y 294

[857] *Ibíd*., p. 118ss.

[858] Los rasgos de las emociones que enunciamos, en vista del alcance de este estudio, son tratados con más detalle en Elster, Jon., *Sobre las …, Op. cit*. p. 35-55 y 98-112 y Elster, Jon., *Alquimias de*…, *Op. cit*., p. 299-336

psicología. Tradicionalmente cinco emociones eran consideradas básicas, a saber, la ira, el amor, el asco, la alegría y el miedo, la que a veces se agregan la sorpresa y el desprecio. El investigador noruego, no obstante reconocer la heterogeneidad y falta de nitidez de las emociones, las sistematiza las clasifica, entre otros, en: sociales, como la ira, el odio, la culpa, la vergüenza, el orgullo, la arrogancia, la admiración y el cariño; generadoras de alegría o pena; productoras de pensamientos sobre cosas buenas o malas, como la esperanza y el miedo o sobre cosas buenas o malas que pueden ocurrir en el presente, el amor y los celos; emociones específicas, enunciadas por Aristóteles, las cuales refieren al pensamiento bueno o malo acerca de otras personas, como la simpatía, la malicia, la lástima, la envidia y la indignación; emociones contrafácticas generadas por lo que pudo haber pasado y no sucedió, por ejemplo, el remordimiento, la decepción , la euforia, y el regocijo; y las emociones generadas por pensamientos de lo que todavía puede suceder, aunque con probabilidad menor como para producir, miedo o esperanza[859].

Los *estados emocionales* –el talante bueno o malo a la disposición de tener emociones- son subjetivos, pues son cualidades fenomenológicas íntimas y, por tanto, difíciles de comparar en cuanto a lo que dos o más sujetos dicen sentir en un determinado momento y contexto. No obstante, no hay razones para dudar que lo que sientan dos o más personas no sean las mismas emociones, aunque su intensidad sea difícil de comparar intersubjetivamente. Hoy día parece haber acuerdo intersubjetivo en relación al número de *estados mentales* diferentes que existen y acerca de qué situaciones de percepción los provocan. La alegría y la pena, el amor el odio, la ira y la vergüenza, la envidia y la alegría del mal ajeno, la desilusión y el arrepentimiento, la aversión y el desprecio parecen ser *estados emocionales* internamente similares y externamente heterogéneos; existen otros, cuyas ambigüedades dificultan su identificación[860].

Las emociones se distinguen de los *estados de ánimo*, vale decir, estados de placer o desagrado relativamente indiferenciados y carentes de objeto, se distinguen de las *disposiciones emocionales permanentes* asociadas al carácter de la persona,

[859] Cfr.; Elster, Jon., *Alquimias de*…, *Op. cit*., p. 86 y 294.
[860] Cfr.: Elster, Jon, *Egonomics*, *Op. cit*., p. 117.

que por ser emociones comparten la condición de ser internamente homogéneos y externamente indiferenciados y, también, porque los *estados de ánimo* no tienen metas, ya que por ser estados cambian constantemente. Al respecto, Jon Elster aclara, por una parte, que los *estados de ánimo*, además de estados, son *disposiciones temporales*, *actitudes,* a seguir experimentando emociones y que la vida de la mente es una sucesión de hechos y no un estado de permanencia. Los *estados mentales* no son perennes, por el contrario cambian permanentemente, lo que determina una diferencia respecto de las *disposiciones mentales*, que son más perdurables y cambian con la voluntad, por estar estas relacionadas con el carácter de las personas y no con sus circunstancias pasajeras, lo que se concreta en *posturas* de vida, un compromiso, en la conducta a seguir[861].

Otra característica de las emociones es que en si mismas son *negativas* o *positivas*, en el sentido de que pueden ser *buenas* o *malas* para el propio interés del sujeto que las siente en un momento, lo que implica que las mismas no pueden tener consecuencias adaptativos buenas o malas, o puedan generarse a partir de situaciones emocionales que cumplan o no los objetivos propuestos[862]; esto se debe al carácter de las emociones de cambiar continuamente.

La cualidad de *atracción* o de *repulsión* es propia de la sensación de las emociones, no es algo añadido. En experiencias subjetivas continuas de casos específicos, por ejemplo, de vergüenza y pena, que abarquen un abanico que vaya del placer al dolor, se puede comparar los niveles de intensidad entre los estados emocionales de diversa índole que siente el sujeto, pudiendo preguntarnos en cuál de ellos preferimos estar, lo cual es inútil, no sería válido, porque las intensidad de esos estados podrían ser diferentes y, no tendría legitimidad, porque en caso de ser posible cuantificar su fuerza queda por decidir el grado de intensidad intersubjetivo de las mismas, que es de difícil medición.

De otro modo, si tomamos dos pasiones por separado, sean por ejemplo, la venganza y la culpa, y establecemos una posición de medida *placer-dolor*, ambas emociones pueden tener la misma cantidad de deleite o de desagrado, pero son

[861] *Ibíd*., p. 118.
[862] *Ibíd*., p. 117.

desiguales en cuanto a sus propiedades cualitativas fenomenológicas específicas y a sus respectivos objetos intencionales, también. Tampoco se pueden comparar las emociones respecto del mayor o menor trato preferente de los estados emocionales, porque las experiencias mentales, aunque sean confiables, probablemente no son válidas. No podemos pedir a las personas si prefieren sentirse apenados o avergonzados porque esos estados podrían sentirse en diferente intensidad. Se puede medir la intensidad, pero es imposible medir las emociones desde la intersubjetividad, lo que indica que los estados emocionales difieren con las personas, como de manera similar pasa con la diferente apreciación sensible que cada individuo tiene de los colores. Esto, para un terrorista pudiera significar que la emoción de atracción placentera que le generan sus actos de 'guerra' tiene consecuencias indiferentes para él, pues en definitiva su conducta nada tiene que ver con que su acción le afecte, porque le resulte agradable o repugnante. Por el contrario, para los que no apoyan el terrorismo, entre otros, las victimas sobrevivientes, todo acto de terror le produce emoción repulsiva, con indiferencia de que ella sea positiva o negativa para los intereses de ellos.

A veces no se puede distinguir ente la *causa* y el *objeto* de una emoción, invoca Elster de Hume, ya que en algunos casos los dos pueden coincidir, como pudiera ocurrir, por ejemplo, cuando ante el asesinato de un familiar en un acto terrorista, una persona siente ira por los terroristas asesinos o, que en el momento de haber cumplido un acto de terror político, sus ejecutores sientan alegría del mal ajeno por las victimas que causan. Asimismo puede que no se perciba las causas y el objeto de una emoción porque ambos se producen de manera sutil, o no se produce, como ocurre en el caso de los ataques terroristas, cuyos ejecutores no sienten emociones por las muertes específicas que ocasionan, sino por la derrota simbólica que infringen a sus enemigos.

No obstante, lo más importante a tener en cuenta acerca de las emociones, es que las mismas tienen la capacidad de alterar la apreciación objetiva de la causa que las producen. 'El objeto de una emoción es el retrato emocionalmente distorsionado

de su causa'[863], como sucede con los terroristas, cuya excitación emocional desfiguran sus actos de menosprecio por las víctimas inocentes y necesarias para él como medio, en el objeto de la emoción que siente *por* los 'fines simbólicos' logrados, con lo que probablemente justifica (emocionalmente) su conducta de terror político brutal. La afirmación antes transcripta, explica que un proceso de retroalimentación de las emociones a sus causas puede hacer que las pasiones distorsionen su origen, crezcan, y finalmente se descontrolen. Esto pudiera explicar el comentario que hizo el líder revolucionario Luís Cabral a un periodista en la selva de Guinea Bissau, en un documental que en 1973 pasaron exiliados de esa ex-colonia portuguesa en la Universidad Paris VIII (Vincennes), en el sentido que un guerrillero debe ser separado del frente cuando el placer de matar en combate es únicamente por la emoción que motiva y potencia el goce mismo de sus acciones guerra.

4.6. La noción de *egonomic*

Las *motivaciones* de la conducta, la racionalidad, las normas sociales y las emociones, individualmente no siempre regulan la conducta de las personas, pues a veces la misma responde a una combinación de ellas. Corresponde a la *egonomics*, esto es, a la racionalización que hace una persona a través de la articulación de los tres tipos de *motivaciones* en un contexto determinado, realizar una interrelación que por ser normativa está encaminada por el *autocontrol*, o sea, a amarrar previamente las pasiones ante las debilidades de la voluntad, y la *autorrealización* o automanejo, que es parte de la buena vida para superar la alienación[864], a través del cambio en las preferencias propias para obtener mejor provecho de la vida, de modo que el aislamiento de las personas deba transformarse en autorrealización *para los demás*, que, según Elster, debe ser *con los demás* para que la creatividad individual se integre a la comunidad.

---

[863] *Ibíd*., p. 119.

[864] En las críticas que hace Elster al marxismo rechaza los aspectos explicativos del mismo, adhiriendo uno de los dos componentes del aspecto normativo: la *alienació*n capitalista, que sigue vigente y de la que sostiene que su 'alternativa positiva era una vida activa y comunicativa de autorrealización'. El otro aspecto, la *explotación*, lo niega por no 'presentar alternativa positiva bien definida', porque la misma 'no es una categoría moral fundamental […] Aunque muchas formas de explotación son moralmente incorrectas, el hecho de la explotación en si no constituye un elemento moral suficiente para que todas lo sean': Jon Elster, *Egonomics*, *Op. cit*., p. 20-21.

La *egonomic* es una hipótesis que asemeja la conducta racional de la persona a la acción económica guiada por decisiones de utilidad, pero sin tener precio. Con esta explicación causal de la acción, por ejemplo, los actos de terrorismo y sus consecuencias éticas y políticas quedan justificados para el ejecutante y el grupo y comunidad que le apoya, si la conducta está sustentada en una *norma social*, aunque sus consecuencias no sean morales en el sentido de universalizables. Toda acción, para ser ética, requiere de medidas y valores que determinen su universabilidad.

En la semejanza contable de la conducta *egonomics* a la economía se observa tres tipos de valoración a través de los cuales el individuo puede construir su bienestar en tanto utilidad, a saber, la previsión, la experiencia directa y la memoria, con los que nuestro autor asume patrones temporales de consumo para satisfacer las necesidades o deseos, propios del enfoque interpersonal de la economía, que asemeja a la *autorrealización* en el sentido que la persona considera la estrategia de posponer la satisfacción de su necesidad, por ejemplo ahorrando después de cubrir sus necesidades primarias de alimentación, vivienda, educación y, salud, en caso que le de importancia al futuro[865]. Lo anterior explica el apoyo de las teorías, conceptos y gráficos de comportamiento de la ciencia económica en la explicación de las hipótesis de conducta racional de nuestro autor, especialmente en sus obras *Egonomics* y *Sobre las pasiones*.

4.6.1. De la racionalidad y las normas sociales.

La racionalidad y las normas sociales, en los términos arriba mostrados, señalan que son irracionales las personas que están motivadas por normas sociales. Quienes se oponen a esta conclusión lo hacen mediante tres enfoques reduccionistas de la conducta, todas ellos formas indirectas de acción humana ajustadas a resultados[866]. Elster las critica diciendo que: a). No es cierto que las normas son medios que responden al interés personal porque son más aceptables o porque se prestan a la manipulación estratégica y a la racionalización inconsciente. En efecto, las reglas relacionadas con la *vergüenza* y aquellas que correspondan a la *culpa* exceden el interés personal. El enfoque cínico de las reglas sociales también está equivocado:

[865] *Ibíd*., p. 81
[866] *Ibíd*., p. 119ss

para qué manipularlas si no han de cumplirse; b). Tampoco es verdad que en general las personas que cumplen las normas tienen el objetivo centrado en el resultado concreto de obtener aprobación social, porque, casi siempre toda acción gobernada por las normas se fundamenta en la información de las amenazas de las sanciones sociales, lo que determina que sea racional la creencia de obedecer las reglas, y; c). No siempre se cumple que la racionalidad se reduce a cumplir el deseo de evitar sanciones, ya que algunas normas sociales que pueden ser útiles para los individuos no apelan al castigo de las reglas públicas, como por ejemplo, Alcohólicos Anónimos, en el que reglas privadas que se ha impuesto cada persona deviene mutuamente obligatorias y sirven de base a una comunidad en la que sus miembros se hacen justicia unos a los otros, impartiendo la misma y pidiendo ser sancionados, pero siempre asegurando la inclusión. En el caso de otras normas sociales de reciprocidad compartida, como las relacionadas con la venganza y el código de honor, la racionalidad de su cumplimiento se reduce a cumplir las leyes sociales y evitar la aplicación del código de honor personal o del grupo que lo apoye, sea por ejemplo la mafia o un grupo cualquiera que se rija por un código de ese tipo. Los sercitos y 'contratistas' de algunos Estados, como por ejemplo Rusia en Chechenia y Georgia y las potencias que en nombre de la ONU han intervenido Afganistán, con incursiones punitivas de 'guerra al terrorismo' como justificación, irracionalmente a menudo se acogen al código de honor autoimpuesto de tomar venganza, más que a las normativas sociales y legales de las naciones 'castigadas', desconociendo los derechos humanos y el derecho internacional humanitario. En los terroristas y en los militares, por ejemplo, el código de honor tiene por principio la *intención pura* de sus actores, con independencia del objeto racional o no que motive sus acciones.

Desde el punto de vista individual es racional cumplir con las normas, porque otorga credibilidad a las amenazas de castigo que establecen las mismas. Sin embargo, las visiones reduccionistas de conducta arriba esbozadas en su conjunto pueden explicar la racionalidad de ciertas normas, pero no de todas.

La persona que sigue una norma social la respeta aunque la misma carezca de interés concreto para ella, esto probablemente debido al temor de que se concrete el castigo que la misma contiene, en caso de su incumplimiento o, por el respeto que

tiene implicado toda norma ética. El cumplimiento de una norma social puede ser útil en una situación, pero no significa que lo sea en todas situaciones; en general los terroristas religiosos cumplen las normas sociales, aunque para sus fines políticos violarlas tenga mejores consecuencias. No se puede suponer que la utilidad ocasional de una norma social pueda explicar su origen y existencia[867].

Igualmente, la racionalidad de una norma social no asegura que su aplicación tenga consecuencias éticas para el actor o para la sociedad, como, por ejemplo, sucede con los mutuos ataques, terroristas o no, que se hacen judíos y palestinos, conforme la normativas sociales de los respectivos pueblos de defender y controlar la misma tierra, que terminan en toda clase de violación a los derechos humanos.

Las normas sociales de la comunidad a que se pertenece deben ser éticamente aceptables, sin embargo, la experiencia muestra que las mismas no necesariamente han sido o son éticas. De allí que en estos últimos casos, el actor que sólo base sus acciones en las normas sociales puede resultar siendo una pieza sin conciencia ética universalizable del engranaje de la producción social de una comunidad, como ocurre en el caso de las ablaciones del África subsahariana y como sucedió en la antigüedad con los ejecutores de sacrificios humanos y en el siglo pasado con los funcionarios de la industria de la muerte de la Alemania nazi y, recientemente, con el asesinato de cuatro policías que llevaban doce años secuestrados por las FARC, cuyo 'cuerpo social', dicen sus defensores, tiene por norma (de su manual de procedimiento y obediencia debida) dar muerte a los 'prisioneros' (rehenes) ante la alternativa de que el ejército los rescate, acto eses que ha sido repudiado en todo el mundo, inclusive la ONU[868].

Cualquier acto de violencia contrario a los derechos humanos hecho en nombre de principios superiores, como la libertad, la soberanía o de cualquier otro tipo, que estén soportadas por normas sociales de pueblos oprimidos está comprendido en la idea de que una conducta apegada a las normas sociales no asegura la eticidad de la misma; el problema ético a resolver es: si se justifican actos de violencia, para

---

[867] *Ibíd*., p. 124.

[868] AFP: *ONU condena asesinato de secuestrados de las Farc*, El Universal.com.co, 27-11-2011, consultado el 28-11-2011 y disponible en: http://www.eluniversal.com.co/cartagena/actualidad/onu-condena-asesinato-de-secuestrados-de-las-farc-55046

mantener la cohesión y la esperanza de esos pueblos, metiendo miedo y desconcierto al enemigo. No existe acción de terror simbólica pura en el sentido que no tenga consecuencias éticas, pues una explosión que alcance un blanco humano o a una cosa viola el derecho a la paz de la gente, la cual, de no tener consecuencias políticas fracasa en su objetivo y deja de ser terrorismo político.

4.6.2. Emociones y normas sociales

En Elster, *las normas sociales* y *las emociones* están interrelacionadas, pues estas últimas participan de todas las reglas sociales, bien sea como factor autoimpuesto de manera íntima, o, como obligación externa cuando es hecha por los demás[869]. Por su parte, las *normas sociales* disciplinan la *expresión de las emociones* y, en ocasiones, a las *emociones* mismas; de allí que las reacciones emocionales, como por ejemplo, el stress, la presión del trabajo y el estímulo al consumo motivados por estados emocionales como el enojo, las tristezas y miedos y la depresión, están con frecuencia causados por las normas sociales.

Los arrebatos pasionales de enojo y de indignación suelen producir vergüenza a la persona (indigna) a quien se dirige la expresión de desprecio por haber violado una norma social, de modo que el enojo y la vergüenza son manifestaciones de una misma cosa, el uno de autoacusación interna, la otra de la imputación externa de repugnancia. Es por ello que la anticipación a la emoción de vergüenza sea el factor decisivo de conducta para el cumplimiento de las normas sociales. El orgullo de respetar las normas sociales, a diferencia de la vergüenza y de la culpa, generan sentimientos íntimos y externos de honor, justicia, solidaridad y cohesión con los demás miembros de la comunidad.

Tanto la vergüenza como la culpa son representaciones de autoacusación, que en la primera obliga a una inculpación *global,* '*caracterológica*'*,* de la persona, vale decir, la vergüenza define un aspecto general del carácter que la persona siente de si misma, por ejemplo, soy traidor, o, soy malo. En el caso de la *culpa,* se trata de una autoacusación específica que se hace una persona por haber realizado una determinada acción, como por ejemplo, perdí el libro, condené a un inocente, voté por Hitler o admiré a Stalin. La culpa se relaciona con acciones concretas realizadas

[869] *Ibíd*., p. 119-124.

y no con el carácter de la persona; el culpable se siente inducido a reparar la mala acción, mientras que el avergonzado tiende de huir y esconderse.

Quebrantar una norma social puede producir emociones en las demás personas, quienes a su vez generan sentimientos de vergüenza en el trasgresor, expresadas en desdén o desprecio hacia él. En general, la acción de cumplir las reglas se considera significativa para el individuo que las cumple, porque se trata de una emoción externamente inducida por las emociones ajenas y la conducta de los otros, por lo que el deseo de evitar vergüenza, por ejemplo, hace que un terrorista suicida pudiera fundamentar su acción en la anticipación temerosa de lo que los demás piensen de él, en caso de fallar su intento. Asimismo, cumplir las normas es visto como una parte importante e interna del carácter de la persona, de manera que violar una norma social provoca vergüenza y no sentimiento de culpa, pues ésta última emoción es personalísima.

Desde la relación contraria, es decir, de la influencia que pueden tener las normas sociales sobre las emociones para normarlas, por una parte, según Paul Ekman, se observa que existen *reglas de expresión*, en el sentido que establecen 'quien puede mostrar qué emoción, a quien y cuando'[870]. Así, por ejemplo, vimos que Lady Diana de Spencer expresaba tristeza para sustituir la ira que no podía mostrar públicamente por la infidelidad de su esposo, debido a que eso no es propio de las normas sociales que regulan la conducta de una dama de la aristocracia inglesa, mientras que, ante su muerte, algunos miembros de la familia real, en cumplimiento del protocolo aprendido de la corona británica, mostraban *hipócrita* estupefacción y disimulaban su soberbia de tener que rendirle honores oficiales en respuesta al clamor de la opinión pública. Lo anterior muestra que el escarnio de la vergüenza es mucho mayor que el de la hipocresía. La persona apela a la *hipocresía* porque la misma es una conducta que se puede controlar, por ser un fingimiento de emociones diferentes a las que verdaderamente se sienten. La sustitución de emociones, así como su *aprendida regulación ritual* responde a reglas de expresión que permiten que la *hipocresía* se constituya a su alrededor.

[870] *Ibíd*., p. 125ss.

Igual que sucede con las religiones, las normas sociales laicas pretenden regular las emociones para intervenir la mente y, en consecuencia, la conducta de la gente, determinando qué sentir, por ejemplo, en ocasiones de duelo por la muerte de un familiar cercano o, en caso alegría por la celebración de algún evento de importancia personal. La relación de influencia de las normas sociales sobre las emociones plantea el problema de porqué se siente *culpa*, en lugar de *vergüenza*, cuando se violan las reglas de *cómo* sentir, especialmente cuando es imposible reparar la mala acción. Todo esto, aceptando la idea de que la culpa pertenece a las acciones de conducta y no al carácter de las personas y, también, que el culpable tiende a la reparación de la mala acción y el avergonzado al escape y la desaparición[871].

Elster declara que parte de la solución del problema arriba planteado -porqué sentir *culpa* y no *vergüenza*, cuando se violan las reglas de *cómo* sentir- reside en la ya señalada creencia de que la culpa pertenece al ámbito de la acción privada y que la vergüenza atañe a la conducta pública.

Por otra parte, el autor noruego, hace una diferencia entre las emociones que se desencadenan en las personas, en el sentido que algunas de ellas no pueden ser controlables, como son por ejemplo, los *estados emocionales*, y otras que pueden ser controladas por la voluntad, las *disposiciones emocionales*. La distinción de las emociones en base al control de las mismas de parte del sujeto que las siente permite completar la respuesta, observando que el carácter de la persona expresado en las *disposiciones emocionales* no puede dar cuenta de la diferencia en las causas distintivas que producen la pena y la vergüenza, porque es imposible controlar la intensidad de las mismas, según la situación. En consecuencia, Elster dice que la conducta más probable a la violación de una norma sea manejar las emociones con *hipocresía* íntima, como normalmente nos otorgamos hacer, de cuando en vez, para acallar la conciencia moral[872]. De allí que, necesariamente se deba aclarar si las emociones en cuestión pueden ser controladas por una planificación consciente del carácter, cuya respuesta, por lo visto más arriba, es que las emociones y las normas sociales dificultan la toma de decisiones racionales. Los *estados emocionales*, que

[871] *Ibíd*., p. 127
[872] *Ibíd*., p. 128.

incluyen las psicopatías relacionadas con la personalidad del individuo pueden conducir a (*re*)acciones involuntarias que necesariamente no terminan siendo violentas contra las cosas y las personas, cuya eticidad es variable según que de modo azaroso se ajusten o no, a las normas éticas. Los trastornos están expresados en intensa ansiedad, culpa, remordimientos, bipolaridad e incluso ideas de suicidio, depresión, despersonalización, alteraciones en la percepción de la propia identidad, que cuando son agudos (brotes) pueden llega a la esquizofrenia en la que el enfermo en fase de delirio sabe lo que hace pero no pueden evitarlo[873]. Ser fundamentalista implica controlar las emociones y no actuar de manera reactiva, ni tampoco implica actuar sólo en contrario y a falta de razones.

Las emociones y las normas sociales, una vez conocidas, permiten, primero, revisar las hipótesis que generan un *mecanismo irracional*[874]; en este caso, si una persona siente vergüenza y pena, según el caso, por: a) crearse notoriedad a través de una imagen de avergonzado o apenado, apelando a la racionalidad instrumental, que es utilitarista y por tanto intencional, v.g. el terrorista que de manera exprofesa planifica y ejecuta mal un acto de terror; b) cumplir con las expectativas sociales que tiene reglas fuertes acerca de la vergüenza y de la pena, esto, según Elster, pudiera ser el caso de los actos de terror de las culturas de la violencia, vale decir, muestras de agresividad cotidiana como hábito de vida de una sociedad o grupo social, que no sólo está, por ejemplo, sucediendo en Irak, derivada de las agresiones mutuas entre norteamericanos, sunitas, kurdos, y shiítas, sino por las diferencias de género y la violencia a la naturaleza, la contaminación sónica, entre otros, o, tercero c), dar rienda suelta a las pasiones sin tomar en cuenta las consecuencias, porque el actor las desata por el mero placer que deriva del acto mismo.

La *hipocresía*, a diferencia de la vergüenza, se puede manejar con ocultaciones, fingimientos, falsedades y disimulos. Es imposible manipular la culpa. La *hipocresía* arriba descrita no siempre se corresponde con la *taqiyya*, que es un disimulo o

---

[873] Para ampliar de manera específica sobre as características propias de los trastornos y desórdenes mentales arriba indicados y de otros relacionados con la niñez, el consumo de sustancias y psicotrópicos y deficiencias físicas congénitas, ver: Organización Mundial de la Salud (O.M.S (CIE-10), *Op. cit.* y Asociación Psiquiátrica Americana (DSM-IV-TR), *Op. cit*., consultados en esta ocasión el 27-09-2010.

[874] Elster, Jon. *Sobre las…*, *Op. cit*., p. 87ss.

precaución de parte un creyente islamita para salvaguardar la fe y la vida. En efecto, la abjuración de un fiel acogiéndose a la *taqiyya* prevista en el Corán, pudiera ser un disimulo ante una debilidad para defender la doctrina del Islam[875] o, incluso, una necesidad por encontrarse en riesgo de perder la vida[876]. Sin embargo, ambas –*la hipocresía* y la *taqiyya*- pueden limpiar la vergüenza de un sujeto y del creyente que disimula su defensa un principio moral o religioso del Corán, según el caso, a través de la sustitución de una emoción por otra, como por ejemplo, mostrándose (falsamente) ofendido en la dignidad o por ser acusado de ser musulmán, o apelando a una mentira simple de orden social, como, 'soy ateo, tengo otra religión' o 'soy ciudadano y pago mis impuestos'. Diferentes, las religiones de Cristo no justifican la apostasía con *hipocresías*, ni con ninguna otra evasiva o amparo de norma social o religiosa basadas en las doctrinas de Cristo[877].

Las normas sociales con frecuencia están dirigidas al bien de una cultura, lo que no siempre las hace éticamente universalizables. Las personas que tienen a la cultura del placer como paradigma de vida, en general asumen la hipocresía como una conducta normal adoptada por los individuos, que a veces llega hasta estar socialmente justificada para mitigar el displacer que le puedan producir emociones intensas, acres o no, como cuando por ejemplo una persona ajena a la cultura guajira escoge por interés el placer (de la norma de esa cultura) de pagar la sangre de su enemigo o víctima a cambio de la intensa emoción de miedo a la venganza que amenaza su vida, o cuando un guerrero-guardián del Islam prefiere la concupiscencia

---

875875 'Quien reniegue de Allah después de haber creído, salvo que haya sido coaccionado mientras su corazón permanezca tranquilo en la creencia, y abra su pecho a la incredulidad… La cólera de Allah caerá sobre ellos y tendrán enorme castigo'. *Sura de la Abeja* (6-106).
'Y se anuncia de parte de Allah y de Su mensajero a los hombres, en el día de la Peregrinación Mayor, que Allah queda libre de responsabilidad frente a los *asociadores*, así como Su mensajero**.** *De manera que si os retractáis será mejor para vosotros*, pero si os apartáis, sabed que no vais a escapar'. Itálicas mías. *Sura at-Tawba* (1-3).

876 'Y dijo un hombre creyente de la familia de Firaún que ocultaba su creencia: ¿Vais a matar a un hombre porque os dice: Mi Señor es Allah, cuando os ha traído pruebas claras que viene de vuestro Señor y que, en caso de que sea mentiroso, su mentira se volverá contra él, mientras que si dice la verdad, una parte de lo que asegura**s** os afligirá?. *Allah guía a quien sobrepasa los límites y es un buen farsante*'. Itálicas mías**.** *Sura del Perdonador* 40-28. El Noble Corán. Obra citada.

877 Dijo Jesús a sus Apóstoles: 'A cualquiera, pues, que me confesare delante de los hombres, le confesaré yo también delante de mi Padre que está en los cielos; Y cualquiera que me negare delante de los hombres, yo también le negaré delante de mi Padre que está en los cielos'. (Mateo 10:32-33). La Biblia de referencia Thompson. Obra citada.

de servir hipócritamente a Allah mediante actos terroristas por encima de la repugnancia de los otros y del desprecio de si mismo, por haber fallado en lo que él y su comunidad esperan de él. Igual cosa sucede con los cristianos y judíos que guardan la liturgia religiosa de sus religiones para evitar el rechazo de los creyentes de sus respectivas iglesias

La mayoría de las conductas hipócritas obedecen a normas sociales[878], no obstante, es corriente y posiblemente más socorrido aceptar como patrón paradigmático de conducta la *hipocresía* de expresar emociones no sentidas, soslayando mostrar las que se sienten realmente. Existen *reglas de expresión* que regulan las emociones cuando se sanciona la infracción de una norma social[879]. Así, los terroristas no deben mostrar, y en efecto casi nunca muestran, alegría por las muertes que producen sus ataques, pues la misma es trocada por la satisfacción de mostrar poder militar y por el placer del deber cumplido de destruir al enemigo, justificado desde su enfoque moral. Sin embargo, la hipocresía en condiciones normales forma parte de las normas sociales de muchas comunidades. Sería un infierno vivir en una sociedad en la que la mayoría de la gente no cumpla ni respete las normas de convivencia ciudadana, de educación y de cooperación, y la forma de vida sea una 'cultura de la hipocresía' donde los ciudadanos-infractores estuvieran permanentemente aterrorizados, aunque en alguna instancia todos los estemos, como sucedió en la China de la Revolución Cultural y en la Unión Soviética, donde todo el mundo 'sabia que nadie era sincero cuando elogiaba al régimen o condenaba a sus críticos'[880]. Para Elster, esas *reglas o meta-normas* dirigidas a regular la *expresión* de las emociones están amparadas por *meta-emociones*, que son *expresiones de desaprobación* que de manera rigurosa, ante los moralistas, expresan su rechazo y censura[881].

Las emociones son capaces de exceder tanto el interés material como las normas sociales[882]. Las personas que pasan por situaciones emocionales apasionadas frecuentemente hacen caso omiso a las consecuencias de su conducta, tanto, en

[878] Elster, Jon, *Egonomic*, *Op. cit*., p. 126ss.
[879] *Ibíd.*, p. 125-126.
[880] *Ibíd.*, p. 96.
[881] *Ibíd.*, p. 128.
[882] *Ibíd.*, p. 94ss

cuanto a los perjuicios materiales que pueda sufrir, como a las sanciones sociales que pudieran serle impuestas. Cuando la falta a la normas no es grave, la venganza física a la persona es contraria a las sociedades occidentales modernas, las cuales de preferencia promueven dar una segunda oportunidad en lugar de acudir al desquite predicado por la ley del talión. Es más, la venganza es inefectiva si se la considera desde el punto de vista instrumental, por ser un medio que no logra el resarcimiento pleno del daño causado. El amor convencional siempre está dirigido a lograr un interés propuesto, mientas que el apasionado, cuando es verdadero, hace que la persona actúe aun contra de los propios intereses de los amantes, hasta exponiéndose a situaciones de ridículo o de ruptura de las normas sociales. Por su parte, la envidia es una pasión que carece de aprobación social para la persona que la despliega y que finalmente no la beneficia.

Las emociones algunas veces pueden servir a los interese del actor, como también sucede con las normas sociales. Un individuo enfurecido en ocasiones puede lograr lo que desea, aunque una tal conducta no le asegura beneficios, aún a su posición de interacción con los otros. Con el enojo, un individuo en los primeros momentos quizá pueda lograr algunas ventajas que serán cada vez menores porque las demás personas evitarán interactuar con un sujeto iracundo, mientras, la persona que actúa racionalmente probablemente tendrá que hacer concesiones en su posición.

La otra forma de influjo de las *normas sociales* es la dirigida sobre las *emociones* mismas y no sobre sus *expresiones*, esa modalidad de influencia deriva de las posibilidades de regulación social de las pasiones que siente una persona, en una situación especifica[883]. Las emociones como los pensamientos son incontrolables de manera inmediata, de allí que, según Elster, parece que no tengan sentido las pautas o preceptos sociales que traten de regular qué se debe pensar o no, y qué se debe sentir o no. Según esto, el sentimiento de igualdad y de solidaridad haría inútil la supuesta superioridad de los pueblos judíos, cristianos integrados por la fe en Jesús en el nuevo pueblo de Israel, o musulmán de haber sido escogidos por Dios, respectivamente predicadas en la Biblia (Deuteronomio 14:2) y El Corán (Sura de la familia de Imran 3-110). Asimismo, por ejemplo, el amor de un musulmán por una

[883] *Ibíd.*, p. 126-127

mujer no aplaza la voluntad de casarse con ella porque sea idólatra en el sentido de ser infiel a Allah, y también desestima el tratamiento religioso que propone la religión Islámica, cuando una mujer no se somete a la voluntad de su esposo[884].

En las sociedades cuyo orden de vida está organizada por creencias religiosas, las normas y costumbres religiosas son las reglas mismas de la vida social de las comunidades creyentes. Eso mismo aplica con las tradiciones y leyes basadas en los principios y valores ideales del Estado racional moderno como forma de vida, no obstante, actualmente se observa que las normas de comunicación en las redes sociales es diferente de las normas ciudadanas o de vida social y religiosa, probablemente porque se han formado de manera expedita con base a tecnologías novedosas.

Las religiones aprovechan el estado de confusión, de vergüenza y de culpa que producen los preceptos que tratan de controlar la mente de los creyentes[885], como por ejemplo, cuando se prohíbe a un hombre desear la mujer de su prójimo o fornicar con una mujer que no es su esposa, por considerarlo indecente (VI Mandamiento de las Tablas de Moisés y en El Corán la Sura del viaje Nocturno 17-32) o, como sucede con los fundamentalistas islámicos que cuando son guerreros de la fe defienden la *yihad*, matando a los llamados *asociadores*, en el sentido de infieles, con base a preceptos que le hacen sentir culpable si no siguen el camino de Allah[886]; Antiguamente los *asociadores* estaban constituidos por judíos y cristianos que negaban a Allah como Dios Uno, sin compañero y nada asociado[887]. Hoy día, para el islamismo radical, los asociadores están representados por todo aquel que agrede la cultura musulmana, inclusive individuos y gobiernos islamitas que pretenden instalar valores y formas de vida diferentes a lo establecido por el Islamismo, quienes buscan

---

[884] 'Los hombres están al cargo de las mujeres en virtud de la preferencia que Allah ha dado a unos sobre otros y en virtud de lo que (en ellas) gastan de sus riquezas. Las habrá que sean rectas, obedientes y que guarden, cuando no las vean, aquello que Allah manda guardar. Pero aquéllas cuya rebeldía temáis, amonestadlas, no os acostéis con ellas, pegadles; pero si os obedecen, no busquéis ningún medio contra ellas. Allah es siempre Excelso, Grande'. *Sura de las mujeres* 4-110.

[885] *Ibíd.*, p. 126ss.

[886] 'Estos sois vosotros: Estáis llamados a gastar en el camino de Allah. De entre vosotros los hay que se resisten, pero el que es avaro, no lo es sino para sí mismo. Allah es rico y vosotros sois los necesitados; si os apartáis, os reemplazará por otra gente y no será como vosotros'. *Sura de Muhammad* 47-39.

[887] *Sura del viaje Nocturno* 17:33; *Sura de la Mesa Servida* 5: 51 y *Sura al-Twaba* 9-5.

profundizar principios de democracia y libertad basados en la razón, cuyo proceso, luego de Ataturk en Turquía, se profundizó con el fin de la colonización de los pueblos musulmanes de parte de potencias europeas, y que resurgió con la revolución en proceso en todo el mundo árabe, que en enero de 2011 se inició en Túnez y Egipto, en contra de gobiernos autárquicos de corte civil apoyados por un clero oficialista.

No obstante, la destrucción del enemigo infiel no es privativa de la religión coránica, también es predicada por otras religiones y practicada real o simbólicamente, entre otros, por grupos de fanáticos de distintas confesiones, como por ejemplo, los *judíos* que fanáticamente hicieron presente su violencia de muerte en El Templo de los Patriarcas, por los *protestantes* racistas del Klu Klu Klan que produjeron 'extrañas frutas'[888] que se balanceaban en los árboles del sur de Estados Unidos hasta bien entrados los años 1960 y que todavía están vigentes, aunque con menos violencia, así como lo están entre los seguidores radicales católicos y los partidarios del sijismo que luchaban por la independencia del Punjab, en India, y que mataron a Indira Gandhi, budistas del grupo Aum Shrinkyo en Japón y hasta de un fanático del hinduismo que dio cuenta de Mahatma Ghandi. El hinduismo, a pesar de la imagen pacifista que le cobija Gandi, practicó el fanatismo político cuando algunos de sus seguidores militantes del Congreso Nacional de la India, el partido de la dinastía Nheru, encabezado entonces por Jawaharlal Nheru luchaba por la Independencia de lo que era India, antes de la separación de Pakistán y del posterior desprendimiento de Bangladesh, de este último.

4.6.3. Relación entre la racionalidad y las emociones.

Existe la errónea creencia de que la racionalidad y la emoción se oponen entre si, porque supuestamente las emociones obstaculizan la capacidad de la persona de formar creencias racionales y de realizar elecciones racionales entre las diferentes oportunidades u opciones de que disponga889; sin embargo, 'lo racional' y 'lo

---

[888] Abel Meerpole*: Strange Fruit*, canción compuesta bajo el seudónimo Lwis Allan e interpretada por Billie Halliday que fue prohibida en Estados Unidos durante unos años, a mitad del siglo pasado, porque habla de los linchamientos de personas negras ocurridos en los estados del sur de ese país, mediante ahorcamiento. Video consultado el 2-05-2010 y disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=h4ZyuULy9zs&feature=player_embedded#!

[889] Cfr.: Elster, Jon, *Egonomics*, *Op. cit*., p. 128ss.

emocional' sólo se contraponen como descripciones del carácter de una persona. Según el mecanismo racional de Elster, la supuesta oposición es equivocada, porque en la indisoluble relación existente entre ambas, las emociones pueden de manera apropiada calificarse de racionales e *irracionales*[890], conforme la naturaleza de los *deseos* y especialmente de las *creencias* sobre las que estén fundadas, y, en consecuencia, del carácter de las *informaciones* que determinan a estas últimas. Las informaciones, que son producto de la acción 'oculta' de recabar las mismas, a su vez, dependen de los deseos y de su interrelación con las creencias[891]. Las emociones pueden ser *verdaderas* o *falsas*, con independencia de la racionalidad o no que ellas tengan. Elster muestra un gráfico que describe el modelo estándar de conducta racional que relaciona las emociones con los deseos y las creencias[892].

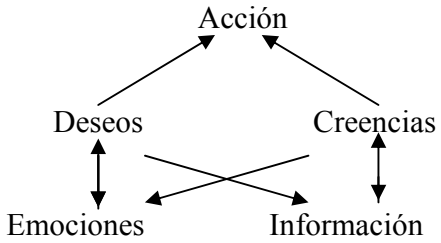


Figura 2. Modelo estándar de elección racional

Los deseos, es el otro factor que además de las creencias actúa sobre las emociones, pero lo hacen recíprocamente sobre éstas, la satisfacción o la frustración de un deseo puede originar una emoción, que a su vez, produce un nuevo deseo y, viceversa. Los mismos, para ser racionales, no deben estar formados por influjos, como por ejemplo, pasiones o deseos (no autónomos) que generen esperanzas, ni tampoco deben influir causalmente sobre las creencias. Las relaciones causales agregadas en la figura 2 no tienen porqué ser interpretadas del mismo modo que las de la figura 1.

---

[890] Martha Nussbaum dice: 'Añado esta matización porque, en los debates tanto antiguos como modernos al respecto, los términos 'racional' e 'irracional' (y sus equivalentes griegos) se usan, a menudo de manera confusa, tanto en el sentido descriptivo (muchas veces correspondiente a 'cognoscitivo' y 'no cognoscitivo') como en sentido normativo de 'significando <<conforme a [alguna] concepción normativa del recto uso de la razón>>'. Los estoicos sostendrán que todas las emociones son 'racionales' en el sentido descriptivo (todas son juicios), pero 'irracionales' en el sentido normativo (todas son juicios injustificables y falsos). Cfr.: Martha Nussbaum: *La terapia del deseo*, tr. Miguel Candel, Barcelona. Paidós, 2003 (1994) p. 114.

[891] Cfr.: Elster, Jon, *Egonomics*, *Op. cit.*, p. 129ss y 116ss

[892] *Ibíd.*, p. 129

Las emociones tienen competencias causales que dependen de las creencias y, también, tienen interrelaciones causales con los deseos sobre los que, en consecuencia, también se fundamentan. Las mismas dependen de las *creencias* como resultado de la necesidad que tiene la persona de información y conocimiento de la *situación* que ocurre antes de aparezca la *reacción* emocional[893]. El presidente Obama de Estados Unidos no sintió temor cuando su 'par' venezolano anunció su intención de construir y operar –no de comprar llave en mano- reactores de energía atómica, porque tenía la creencia fundamentada en la información de la incapacidad técnica y gerencial del gobierno de ese país, que, -así lo dijo- 'ni siquiera puede normalizar el funcionamiento del sistema eléctrico de esa nación'. Cosa contraria ocurre, con las creencias que tiene la gente cuando se les informa de alertas producidas por indicios de amenaza terrorista en su vecindario, de fenómenos naturales, como huracanes, maremotos, tornados, o de simples lluvias cuando se habita en una vivienda precaria en el lugar donde se anuncia van a ocurrir los fenómenos naturales descritos, en cuyos respectivos casos la información de alarma hace que en la gente aflore una reacción emocional de miedo.

Las *emociones* surgen como consecuencias de la complacencia o de la insatisfacción logradas mediante la consecución de los *deseos*. Elster, siguiendo a Richard Lazarus, clasifica las emociones en 'coherentes con el *fracaso* del objetivo' deseado', expresadas en enojo, ansiedad, temor, culpa, vergüenza, tristeza, asco, envidia, tristeza y celos, y '*no* coherentes con el *fracaso* del deseo', como por ejemplo, la felicidad, el amor, el orgullo, al afecto y el alivio[894]. Asimismo, manifiesta que cualquier emoción puede liberar un *mecanismo causal* que haga que el *deseo* se mantenga o que cambie las circunstancias de tiempo y lugar que la ha generado. En ciertos casos ambos modos de generación de deseos se pueden retroalimentar causalmente de manera consecutiva, por lo que la satisfacción o la insatisfacción pueden producir una emoción que, a su vez, genere nuevos deseos, y sea por esta vía visible la intención del agente. Por ejemplo, la *eufórica* emoción de felicidad producida por el deseo cumplido de la victoria israelí en la Guerra de los

[893] *Ibíd.*, p.129ss.
[894] *Ibíd.*, p.129

Seis Días de 1967, condujo a ciertos sionistas nacionalistas a renovar el deseo de un acto mesiánico de un Estado religioso judío, porque el rabino jefe de la Palestina pre-israelí, Avraham Yitzhak ha-Kohen Kuk, y sus seguidores sentían la *alegre* emoción de que estaba por consumarse el *deseo* de la redención divina que concretaría la re-fundación del Estado Bíblico de Israel[895]. Otro ejemplo fue la ansiedad derivada de la emoción 'coherente con el *fracaso* del objetivo' de las autoridades gubernamentales de Estados Unidos de dar protección a su pueblo, por la derrota simbólica del capitalismo y de su sistema de seguridad, derivada de los ataques terroristas a las Torres Gemelas, que produjo el deseo de concentrar mayor poder militar que, a su vez, entre otros, produjo la emoción de alegría '*no* coherente con el *fracaso* del deseo' de hacer realidad la venganza, más que de justicia, materializada en la declaración de guerra al terrorismo y la subsiguiente invasión de Irán por parte del Gobierno y el Congreso de Washington, que probablemente, visto los resultados adversos de la ocupación de esos países, generarán emoción de alivio para los norteamericanos y para el mundo cuando alcancen el deseo de salir del mismo.

El fracaso material de un intento de hacer efectivo un deseo se traduce en una emoción que a su vez, puede retroalimentar causalmente de manera consecutiva la aspiración la emoción de profundizar la lucha o, por el contrario de deponer las armas, por ejemplo.

Conforme lo anterior, las emociones son irracionales y desorganizadas, por lo que no tienen intención alguna[896]. Las reacciones emocionales de las personas se hacen de manera *inconsciente*, pero el inconsciente no es estratégico, debido a que es incapaz de dar un paso atrás para avanzar dos en la búsqueda de mayor placer o de evitar obstáculos y resistencias. La intencionalidad de una emoción delataría una consciencia estratégica de la misma, en el sentido que buscaría unos propósitos que erróneamente la determinarían racional. Las fobias, no entran en esta descripción, la aversión a una araña, a pesar de antemano saber que es inofensiva, no es irracional sino patológico. La fobia es una pasión que no permite derivar deducciones racionales correctas

[895] Jüergensmeyer, Max, *Op. cit*., p. 63
[896] Elster, Jon, *Egonomics*, *Op. cit*., p. 130-140

Asimismo, una emoción es *irracional*, vale decir*, inadecuada,* cuando no coinciden el objeto intencional de la emoción y la causa que la produce, porque ocurre un desplazamiento de las emociones hacia otros objetos diferentes a los que desencadenaron la misma, ya sea que los (nuevos) objetos de la emoción sean *percibidos* como los verdaderos causantes o que no puedan encontrarse vinculación causal alguna que las 'legitime'[897].

Además, las emociones son *inadecuadas* cuando su naturaleza no se adapta a la ocasión y situación en las que surgen, ni al grado de intensidad o fuerza que manifiestan. De igual modo, las mismas son *irracionales* cuando se fundamentan en creencias irracionales acerca de la situación que las generan, como por ejemplo, cuando alguien se siente culpable de recomendar un restaurante en el que el invitado se intoxica.

Las *creencias* no son irracionales porque la *fuerza motivadora*, el objeto, de la emoción se distorsione o se traslade, o debido a que no exista emoción alguna, o que la emoción no responda a la fuerza motivacional que la impulsa o, también, que la motivación de la emoción carezca de fuerza (motivacional), simplemente, la racionalidad o no de las creencias dependen del carácter de la información que la formen. Es de observar que no todas las creencias fundadas sobre emociones son casos de *irracionalidad motivada*, porque estas igualmente pueden intervenir en la generación de creencias, sin importar la intensidad y dirección que pueda tener. Un error sistemático en sumar de parte de un vendedor, no es un caso de irracionalidad motivada si la equivocación aleatoriamente favorece al comerciante que la realiza o sus clientes, sólo lo cuando el resultado errado se inclina intencionalmente hacia una de las partes[898].

Del mismo modo, las emociones son motivacionalmente irracionales, si se basan en deseos irracionales que no tienen ningún respaldo emocional, como por ejemplo sucede cuando el deseo de un terrorista de destruir a un enemigo poderoso es acompañado de la creencia que se puede hacer, lo que le inducirá a sentir una emoción de esperanza de lograr la destrucción plena del enemigo, aunque el

[897] *Ibíd.*, p.133ss
[898] *Ibíd.*, p.135-136ss

terrorista de antemano sepa que es imposible lograrlo con una bomba casera explotada en una situación imposible de aniquilar los factores de poder real del enemigo. Este caso no debe confundirse con la emoción racional de un terrorista derivada del deseo (racional) de lograr un objetivo simbólico de largo alcance, mediante un acto preformativo que genere efectos negativos en el enemigo, como miedos y temores y decepción del gobierno y del orden social en que vive, o positivos de éxito político y militar para el grupo actor concretado en el reconocimiento de un estado de beligerancia, como buscan la mayoría de las organizaciones insurgentes contra el orden social establecido, que apelan al terror político, religioso o no.

No existe consenso acerca de qué se entiende por deseo irracional. Sin embargo, un deseo, según los diferentes enfoques, puede considerarse irracional bajo dos hipótesis: a) si el mismo se ha constituido mediante un mecanismo psíquico en el que intervienen otras personas, por lo que el mecanismo mental es heterónomo y se expresa, por ejemplo, en conformismo, anticonformismo, adecuación y la contra-adaptación respecto de los deseos de los demás. La otra hipótesis, signada b), supone que los deseos son irracionales cuando su consecución genera desgracias, frustraciones, peligros y fracasos innecesarios. En ocasiones ambos supuestos de irracionalidad de los deseos pueden coincidir, como cuando alguien constantemente cambia sus deseos con el objetivo de desear lo que todavía no ha alcanzado. En otras ocasiones, ambos enfoques llegan a criterios divergentes. No obstante lo dicho, Elster afirma que la adecuación inconsciente de los deseos a lo que potencialmente posible se puede alcanzar es un mecanismo heterónomo que busca el logro de la felicidad[899].

La primera hipótesis es el caso de alguien con deseos frustrados porque de manera inducida ha terminado desplegando la conducta que desea algún otro y, en consecuencia, también enojado, diferente a una acción orientada al logro de sus deseos, que le depararía alegría. Ese alguien, esa persona, se enoja debido a la frustración de no actuar conforme sus deseos íntimos, con lo que se puede decir que la emoción de enojo es irracional, porque nace de un deseo irracional. Por el

[899] *Ibíd.*, p. 136-137

contrario, las emociones que provienen de un deseo no autónomo pueden de igual modo considerarse irracionales; así, la alegría de un político de bailar la danza indígena 'la chicha maya' es una emoción irracional cuando la misma deriva del deseo cumplido de lograr la atención y simpatía de los votantes, autóctonos o no, del próximo proceso electoral en que es candidato, a través de una actuación grotesca y ridícula que irrespeta las tradiciones.

Finalmente, las emociones son irracionales cuando hacen que la gente de manera innecesaria se sienta miserable, infeliz, desdichada, siendo racionales el la ocasión que generan felicidad.; según esto, la envidia y el arrepentimiento serían emociones irracionales. Este enfoque no concierne a las emociones que brotan, a las neurosis, psicosis y perversiones, sino que aplica a las disposiciones emocionales, por lo que las personas y el contexto del grupo o de la sociedad, en particular familiares y educadores, tratan de inculcar a los jóvenes y niños actitudes que les lleven a lo bueno, evitando, lo malo, los riesgos y los peligros. De ese modo, el hombre está en capacidad de *cambiar* sus disposiciones emocionales, lo que las asimila a la racionalidad, en tanto guía de conducta, de modo que la racionalidad deje de sólo ser un criterio de evaluación de la verdad del mundo.

La posibilidad de cambiar las disposiciones emocionales no implica que hacerlo sea necesariamente racional, porque pudiera ser más conveniente evitar las situaciones en que surjan las emociones irracionales, que eliminar la tendencia de que las mismas se presenten en las ocasiones propicias y, asimismo, pudiera ser más útil, en términos de costos materiales de tiempo, dinero y energía, dejar que ellas surjan; 'No tiene sentido dedicar la vida a prepararse para la muerte'[900], dice Elster, lo que implica que la disposición emocional de un guerrero de la fe en una ocasión propicia es racional si no contraría las normas sociales de su grupo o comunidad, como sucede con los *mujahidines* que luchan por la soberanía de Afganistán con el apoyo de su pueblo, aunque las acciones amparadas por las mismas tengan efectos contrarios a principios éticos universalizables.

Sin considerar los costos, la eliminación racional de ciertas emociones como la culpa, el remordimiento y el arrepentimiento plantea el problema de que su exclusión

[900] *Ibíd.*, p.138.

tornaría distinta la esencia del carácter de la persona que las elimina. La vergüenza, por generar un dolor muy intenso, -más que el de la culpa, que es más soportable y tiene por respuesta reparar la acción negativa- hace que la gente por cualquier medio la evite, sustituyéndola irracionalmente, hasta imputando la responsabilidad de su mala conducta a otra persona, cosa que en general no sucede con la culpa[901].

La sustitución de la vergüenza por la culpa, en algunos casos, cuando es ocasionada por una grave mala conducta llega a lo profundo del carácter de la persona, no se puede reparar, como pasa en el caso de la culpa, por lo que reemplazar la vergüenza pudiera causar la transformación del carácter de la persona. En caso de eliminarse la vergüenza, el concepto responsabilidad personal del sujeto pudiera perder energía, hacerse más débil.

La vergüenza, como se dijo, es un factor de cumplimiento de las normas sociales, -salvo que la persona sea un *cínico*- pues su inobservancia produce la citada pasión y, en consecuencia, sufrimientos innecesarios debido a la importancia que se otorga al cumplimiento de las mismas, como en el caso de la ablación en el África subsahariano o del uso de zapatos pequeños en las mujeres chinas de antes de la revolución comunista de Mao, porque, según Elster, de no haber habido normas de conducta social amparadas por sentimientos de vergüenza, nadie hubiera vivido peor y algunas personas hubieran podido vivir mejor. Este, no parece ser el caso del militar en guerra o del terrorista que fracasa en su intento de ejecutar violencia política, porque la conducta de vergüenza derivada del fracaso de una acción militar o de terror bien intencionados no es una norma social obligatoria del grupo ni de la comunidad a la que pertenece, mucho menos cuando la acción intentada es sublime de suicidio 'heroico' reconocido por quienes le apoyan.

Un acto de terror político de éxito frustrado, para su autor, sólo representa la oportunidad pérdida tanto de tener el orgullo y de sentir el honor de la entrega a su causa, como de asegurar el reconocimiento y las recompensas materiales y de solidaridad y fama para él y su familia, de parte de su comunidad. En el caso particular de la cultura islámica la *intención* es esencial, porque la misma, conforme El Corán y la Sunna, vale como acto cumplido de una acción frustrada o imposible

[901] *Ibíd.*, p.140ss.

de realizar por fuerza mayor, cuando es honesta y pura en el sentido de veraz y no un disimulo hipócrita[902]. Para el islamismo, la *intención* recta, es expresión de disposición de buena voluntad a tener una conducta como la que predica Allah y, también, de mandato interior que legitima moralmente y políticamente en la acción cotidiana guiada por El Corán y la Sharia. La forma de cómo debe actuar un musulmán rigurosamente creyente está previsto en el *figh*, el derecho islámico, equivalente si cabe la expresión a una *teología de la praxis*, que induce la acción a estar ajustada a la lectura de El Corán y al ejemplo de vida dado de Mahoma, relatado por personas autorizadas que le conocieron (Sunna o Hadiz). Para un musulmán creyente la suprema *intención* es el Islam, la rendición pura ante Allah.

Las emociones son racionales si tiene una base lógico-racional. Las mismas son conceptos derivados que pueden formarse de varias maneras que Elster resume en dos, primero, una emoción se puede decir es racional si es un variedad de un factor (X) y estamos conscientes de qué es un X racional, o, segundo, una emoción puede considerarse racional si está basada los factores X e Y, y sabemos qué es un X racional y qué es un Y racional. Por tanto, la condición de racionalidad de una emoción procede de un fundamento racional justificado en la realidad, como por ejemplo, sucede con una información que sabemos es verdadera, y puede producir emociones racionales de alegría o también de tristeza.

Las emociones son racionales si tiene una base lógico-racional. Las mismas son conceptos derivados que pueden formarse de varias maneras que Elster resume en

---

[902] Dijo Allah: ''No he creado a los genios y a los hombres sino para que Me adoren': *Sura "Los que levantan los torbellinos"* (51- 56).
'¿Acaso cree el hombre que se lo dejará actuar a su antojo, sin que le sean puesto límites ni sea cuestionado por ello?: *Sura del Levantamiento* (75:36)
'Los que crean en Allah y se aferren a Él …. entrarán bajo su benevolencia y favor y les mostrará la guía de un camino recto': *Sura de las mujeres* (4-174)
'Ha venido a vosotros procedente de Allah, una luz y un Libro claro'. 'Con el que Allah guía a quien busca su complacencia por los caminos de la salvación. Y los saca de las tinieblas a la luz con Su permiso y los guía al camino recto'. Sura de la mesa servida5-17,18)
Conforme un hadiz, el segundo Emir de los creyentes antes de Califato, Umar Ibn Al-Jattab, relató que oyó a Mahoma decir que las acciones son juzgadas por motivos o *intenciones*, por lo que cada uno tendrá lo que pretende. 'Ciertamente las buenas obras dependen de las intenciones, y cada hombre tendrá según su intención; así, aquel cuya emigración fue por Dios y su Mensajero, su emigración fue por Dios y su Mensajero, y aquel cuya emigración fue por conseguir algún beneficio mundanal o por tomar alguna mujer en matrimonio, su emigración fue para aquello por lo que emigró': Al Bujari y Muslim, *Los 40 Hadice de Nawawi, Op. cit.* primer hadiz.

dos, primero, una emoción se puede decir que es racional si es una "variedad" de un factor (X) y estamos conscientes de qué es un X racional, o, segundo, una emoción puede considerarse racional si está basada los factores X e Y, y sabemos qué es un X racional y qué es un Y racional. Por tanto, la condición de racionalidad de una emoción procede de un fundamento racional justificado en la realidad, como por ejemplo, sucede con una información que sabemos es verdadera, y logra producir emociones racionales de alegría o también de tristeza [903].

Sin embargo, para Elster, los *conceptos no derivados* son más interesantes, por lo que los asume la *racionalidad* desde tres enfoque de ese tipo, a saber: a) como *inductora de la felicidad*, que es incompleta porque los objetivos de la vida no se circunscriben a ser feliz, ya que también cuentan, por ejemplo, el deber moral cumplido sin inclinaciones, la libertad, la justicia, o el poder; b) como *factor de coherencia*, que sólo incluye una pequeña parte de las intuiciones que sentimos y, c) especialmente la más interesante, la racionalidad *como adecuación* fundamentada en la idea que las emociones pueden *interferir entre sí*, de modo que la interferencia haga incongruente la situación que las haya excitado. El *enojo* en si mismo no necesariamente tiene que ser irracional, pues puede devenir racional cuando en su impulso y arrebato de pasión (excitación) se convierte en justa indignación.

Partiendo de que la emoción se *excita* por la frustración de un deseo, Elster declara que *intuitivamente* se puede aceptar que es racional el deseo de eliminar el obstáculo que produce la frustración y se interpone en el logro de la cosa deseada[904]. La racionalidad intuitiva de Stevenson que Hare justifica en las emociones, es la que sigue el fanático, cuando no aplica el segundo nivel de racionalidad, en tanto pensamiento crítico.

Pero es el caso que de lo anterior se sigue lo que Elster denomina *noción escéptica* o *cognitiva de la emoción*, que trata de la emoción real que surge ante la expectativa que ocurra alguna cosa y el deseo de hacer algo que impida o acelere que realmente la misma ocurra, como cuando, por ejemplo, ante el miedo de que pueda ocurrir un acto terrorista en un avión, las autoridades aeronáuticas instalan en los

[903] Elster, Jon. *Egonomics*, *Op. cit*., p. 141.
[904] *Ibíd.,* p. 142ss.

aeropuertos detectores de explosivos por el deseo de evitar el estallido de un avión en pleno vuelo y mate a gente inocente. En este caso, la explicación de la 'conexión' entre el deseo de evitar el acto de terror y la instalación de los elementos de seguridad no invoca emociones reales que produzcan las medidas de seguridad. Igual cosa ocurre en caso que haya la *excitación* de una emoción, pues no es necesario que la persona apele a ella para racionalizar un deseo, como probablemente ocurre con el ímpetu del miedo que pudiera sentir un terrorista que va colocar un artefacto explosivo y la racionalización del deseo de lograr la destrucción del objetivo. En el caso particular que sea racional el deseo de un terrorista de hacer creer a los habitantes de un país que el gobierno que defiende su orden de vida es incompetente, débil e incapaz de darles protección, el deseo (racional) que ello ocurra estaría justificado, esto es, que se concrete el deseo de que en una comunidad se instale la creencia que un gobierno frágil o nulo en la función de seguridad es el obstáculo que se interpone en el deseo del insurgente de alcanzar el poder, con lo que la eliminación de los factores de seguridad, militares y civiles, físicos y legales estaría justificada por la comunidad, aunque rechace los métodos violentos contras las personas y los bienes privados. Los casos arriba descritos, siguiendo a Elster, no tratan de deseos procedentes de emociones, sino de deseos interrelacionados entre si, como medio para lograr un objetivo.

Por otra parte, dice Elster, la excitación puede estimular una conducta que sea *instrumentalmente* irracional en relación al objeto que no se logra, por lo que, en consecuencia, se revela frustrado, esto es, que una acción *irracional* que sea el medio para lograr un fin determinado hace que el objetivo de ver cumplido el deseo no se alcance, y hasta pudiera ocasionar que la respuesta sea contraria a la intención instrumentada. En el caso del autócrata que desea destruir a la oposición, y quizá hasta lo logre, es posible que su conducta irracional de utilizar la excitación de una mentira como medio para lograr el objetivo de que se cumpla su deseo, por ejemplo, que la oposición sea corrupta, pudiera lograr que el pueblo se vuelva en contra de él. La propensión a desarrollar una conducta vinculada con una emoción, en tanto *excitación* pasional, no tiene por qué ser *instrumentalmente* irracional para originar el deseo cuya satisfacción o frustración produce el sentimiento. Cuando un funcionario

público o privado se siente herido porque es descubierto recibiendo sobornos por pagar obras no ejecutadas, tiene la propensión *natural* de atacar el objeto que le produce el malestar, que en este caso pueden ser un compañero de trabajo, un periodista o cualquiera que haya demostrado el delito que comete. No obstante, lo que es natural necesariamente no tiene que ser racional. Eso explica el sentimiento natural que pueden tener los avergonzados de esconderse de la gente, que hace que encima se pueda especular cosas peores de ellos. Asimismo, existe la tendencia natural a correr ante una situación de miedo extremo, o viceversa, a quedarse estático, helado en el sitio, en el momento en que el mismo le brota.

Lo anterior normalmente suele explicarse asumiendo que las tendencias de las emociones son naturales, en el sentido que la adecuación de las mismas han sido determinadas por la evolución natural y 'deben servir de algún propósito'[905]. En éste sentido, Elster manifiesta su escepticismo acerca de que el funcionalismo de las emociones se fundamente en las consecuencias útiles para la sociedad o en los efectos que promueven sus respectivas adecuaciones, y advierte sobre la 'confusión que puede generarse entre la idea objetiva de adecuación y la idea subjetiva de racionalidad', lo que pudiera explicar la conducta de una persona a través del análisis de la situación y de la capacidad adaptativa de la misma, inclusive haciendo abstracción de la racionalidad. Dadas las creencias y los deseos de una persona, es irracional que un individuo ataque la cosa que obstaculiza su deseo.

Asimismo, con base a las críticas antes señaladas en cuanto a la interrelación entre los deseos y las emociones, Elster concluye que las *emociones* pueden ser racionalizadas por los deseos, debido a que las mismas son reacciones (excitaciones, pasiones) derivadas, según el caso, de la felicidad o de la frustración de alcanzar el deseo. Y viceversa, que un *deseo* pueden ser racionalizado por una emoción, mientras el mismo tienda a mantener la situación que estimuló el surgimiento de la emoción o que tiendan a eliminar las condiciones que la frustraron. Sin embargo, cuando la excitación de una emoción participa causalmente en la creación de un deseo, no necesariamente significa que sea racional en la formación del mismo[906].

---

[905] *Ibíd.*, p.142ss.
[906] *Ibíd.*, p. 143.

El *autocontrol* de la conducta previsto en la *egonomic*, cuya interrelación de motivaciones acabamos de describir, implica en términos de costos y beneficios el *análisis estratégico de sucesiones*, -aguardar y desandar para después adelantar más- y la *sucesión de alternativas de preferencias*[907] no cuantificables, -diferente a las motivaciones económicas en la que todo tiene un precio- de modo que amarradas las pasiones la acción decidida tenga la mejor eficacia, esto es, logre las mejores consecuencias en cuanto al interés del ejecutante y de la comunidad que protege, que en el caso del terrorismo las consecuencias políticas son reales y simbólicas, si la acción es exitosa, pero que en lo ético siempre son negativas, por ser irreparables y generar conmoción, dolor y miedo a la humanidad. El hecho que la eticidad comunitarista-patriota de un acto de terror pueda ser válida, conforme los principios y valores sociales que un grupo o comunidad social limitada, no implica que la misma responda a una razón moral práctica universalizable.

Conforme a lo dicho en este capítulo, un terrorista es una persona normal, que razona y justifica las *consecuencia*s políticas y éticas de su conducta en términos de preferencias para él y la comunidad que protege, las cuales son plausibles aunque sólo respondan a una eticidad concreta, patriota, no comprometida con una moralidad universalizable de derechos humanos

La acción racional jamás obedece a un mecanismo causal inconsciente, sino a una racionalidad en la que intervienen las emociones para solucionar incertidumbres de alternativas de preferencia de acción que ellas mismas producen. Los terroristas fanáticos saben lo que hacen, no tienen dudas de su acción, porque no razonan sus alternativas, no las someten a pensamiento crítico, así como tampoco lo hacen con el principio moral o político de vida al que se han que han adoptado.

El terrorista, con el ejercicio de la razón no sólo puede atar las pasiones, sino modificar las creencias y las emociones del deseo frustrado de poder, victoria y de venganza, expresados en enojo, ansiedad, culpa o tristeza, en tanto emociones racionales legitimadas por información verdadera de la realidad, por ejemplo, de falta de equidad y de justicia social, que son lo objetivos últimos que busca alcanzar a través de poder de todo aquel que apela a la lucha armada, una vez logrado aquel;

[907] *Ibíd.,* p. 20-21, 97s

para todo ello, el terrorista se vale de cualquier nueva *información* que estratégicamente le hagan conocer alternativas de acción suplementarias y, en consecuencia, adoptar nuevas *preferencias* racionales, en relación en tanto ajustadas a la condición humana. La información adicional pudiera ser, por ejemplo, la inviabilidad y el debilitamiento crónico de la lucha política armada, como ocurrió con el IRA y la ETA, la disminución y la solución aunque sea parcialmente mitigada de los problemas sociales reclamados, como ocurrió con el *apartheid* en Suráfica y, el agotamiento y cambio de paradigmas de los fundamentos en la doctrina que inspiran sus actos de violencia, como sucedió con la insurgencia guerrillera venezolana con el fin del socialismo real.

La información adicional permite a los terroristas generar el deseo autónomo y por tanto racional de reducir e inclusive eliminar la violencia política y además, de modo subsiguiente, tener nuevos deseos racionales en procura de objetivos cuyas solas expectativas y logro mismo producen emociones legítimas de alegría por la paz y las reivindicaciones que pudieran conseguirse o que efectivamente se alcancen, aunque estas sólo sean de reconocimiento de los problemas e injusticias sociales, políticas y religiosas que motivan su lucha, lo que pudiera interpretarse como una victoria moral.

La disposición inconsciente a deseos de diálogo en consideración de las motivaciones de los terrorista, por ejemplo, acerca de los fundamentos ideológicos que norman y estimulan sus vidas, es una posición tolerante de adaptación a lo que posiblemente pudiera conseguirse, de modo que puede poner en marcha un mecanismo autónomo que busca la emoción racional de una mayor felicidad, o al menos de evitar sufrimientos; Esto finalmente es una opción racional que deberían seguir tanto los terroristas como sus enemigos para lograr la paz.

En consecuencia, lo deseable es someter a pensamiento crítico los principios morales y éticos que tienen y defienden como forma de vida, ideal o real, terroristas y adversarios y, asimismo, las conductas que desplegamos y su justificación, de modo que sólo conservemos aquellos valores puros y superiores que sean éticamente universalizables, a sabiendas de que la concreción de sus horizontes son difíciles de conseguir, motivo por el cual debemos apelar a conductas racionales prácticas, entre

otros, a través de mecanismos de decisión como los propuestos por Jon Elster, los cuales facilitan la toma de decisiones racionales óptimas para la vida, individual y en común.

De allí la necesidad, por un lado, de *autocontrol*, de amarrarse a si mismo auto-limitándose la libertad y controlándose en cuanto a las emociones, no obstante que en política antes que atarse a si mismo, en general se desee ver amarrados a los demás. Y, por el otro, *automanejarse* una conducta racional que programe nuestras vidas de modo que posponga la satisfacción de nuestras necesidades, en el sentido que evitemos la alienación y que caigamos en el consumismo, todo en procura del lugar de la paz y el bienestar. No obstante, la racionalidad individual que pudiera tener el terrorismo político para sus ejecutores y simpazantes, es diferente de las razones generalizables colectivas legítimamente vigentes del Estado contra el que luchan, que es más poderoso y paciente, aunque sus gobernantes puedan no serlo, ni actúan conforme la legalidad y legalidad que les impone su condición de tales, cuando son democráticos.

Las citadas características del Estado, muestran la pertinencia civilizada del mismo para propiciar la tolerancia como método de deliberación, de modo que se facilite el intercambio de información que conduzcan a modificaciones y rectificaciones de conductas encaminadas a lograr términos de acuerdo de parte de los terroristas, que afirmen el respeto a las formas de vida racional en el sentido de humana, lo que también aplica a gobernantes que desgraciadamente en muchos casos en reciprocidad o por iniciativa propia actúan con similar o mayor barbarie. De lo contrario, como vimos cuando analizamos la tolerancia como procedimiento ético práctico y la pena de muerte al terrorista), el Estado siempre tendrá el poder de apelar a los medios legales y legítimos de todo tipo que tiene a disposición para controlar específicamente a fanáticos y fundamentalitas con intenciones de subvertir el orden social legítimamente establecido por medio de actos de muerte, en el objetivo de proteger un sistema de vida racional enmarcado en el orden público escogido y reconocido democráticamente por sus ciudadanos.

CONCLUSIONES

Con la llegada de la globalización, en tanto nuevo orden de vida social mundial, se han producido sustanciales cambios éticos y políticos derivados, entre otros, de la constante innovación y uso de tecnologías de producción y comunicación, cuya andadura es objeto de análisis tanto del pensamiento filosófico culto, como del entendimiento del común, los cuales no son menos pertinentes porque sea simple la argumentación que los sustente. En este sentido, en cumplimiento de las exigencias académicas del tema de este trabajo, la ética práctica como opción contra el terrorismo en el actual sistema de vida global, resultaron algunos elementos de ambas formas de conocimiento que deben tenerse en cuenta para una mejor comprensión de la realidad del presente, en cuanto al proceso de cambio profundo que afecta tanto la identidad y los valores del hombre y de la sociedad, como el orden social y político de vida en el mundo.

1. En la descripción del tema a que se contrae este trabajo, la ética práctica como alternativa racional para combatir el terrorismo en la vida global actual, en primer lugar mostramos el orden social del mundo como totalidad, conforme el modelo de 'tipo ideal' concebido por Ulrich Beck, que lo piensa como una transición de la Modernidad hacia un proyecto de sociedad cosmopolita global, nueva. El mismo se apoya en la formalidad de las ciencias físicas, no así en su método, por ser los fenómenos sociales, únicos, individuales e irrepetibles. En particular, la investigación de nuestro autor, aunque no lo declara de manera expresa, sigue a la ecología y especialmente a la termodinámica como base que aportan solidez a la pretensión de legitimar un fundamento epistémico más allá de la sociología, una *meta-sociología*, cuyo objeto es la acción del individuo en la sociedad mundial.

El modelo de globalización en cuestión es descrito como un *sistema complejo auto-sustentable*, con una formalidad funcional similar al de una ecología o a la de un sistema entrópico que muestra el estado de equilibrio general del mismo en un momento cronológico. Para ello, el sociólogo alemán se vale del análisis de las acciones y de la observación de la totalidad de las capacidades de poder y de las relaciones de fuerza que operan en la vida social mundial. El *sistema* beckiano es un

proceso de cambio *irreversible* que no tiene sujeto que lo ordene, esto es, la sociedad planetaria carece de Estado global y de gobierno mundial, y en su interior se despliega una interacción recíproca y transversal, tanto entre los miembros que lo componen, como de estos con el ámbito que constituyen. El mismo se expresa como un orden estructural en permanente *proceso radical* de auto-destrucción y auto-constitución, por lo que las inter-relaciones, para que el sistema sea dinámico, deben ser una *suma positiva* de la totalidad de las acciones (fuerzas) del mismo: es una *globalización* o *cosmopolitización* metodológica donde no hay un *afuera* del totalismo del sistema. En el modelo no ocurre el 'aroma espiritual' del sometimiento racional al poder hegemónico de un Estado mundial de existencia imposible, inclusive ideal, debido a la formalidad metodológica escogida.

2. El principio de *irreversibilidad* del progreso de la vida social que supone el modelo de Beck, no siempre aplica a la meta-política global, ni a la subpolítica del globalismo económico, así como tampoco al *common sense* c*osmopolita,* en tanto ética práctica de valores universalizables que implica el conocimiento *percibido* y *reflexivo* de la realidad del mundo desde la *otredad de los Otros*. El autor considera la ética práctica, como algo inherente al individualismo del sujeto cosmopolita, dado en el orden social de la globalización, razón que explica el relativo menor tratamiento que le otorga a este tema.

El constante progreso de la ciencia y la tecnológica expresado en la idea de avance permanente del *conocimiento científico*, que en general subyace en el modelo objeto de comentario, no se pierde definitivamente, aunque su correlación con el avance social puede no suceder, ya que cualquier progreso, material, político o ético del hombre y de la sociedad puede invertirse, hasta inclusive dando al traste con el proceso globalizador, probabilidad esta que se agranda cuando se trata de desarrollo económico-financiero. Los riesgos y desequilibrios del sistema social cosmopolita en cada estado o momento de tiempo, ni de ningún otro sistema social complejo, no siempre son resueltos automáticamente de manera lineal con mejores avances de la vida social, política, económica y cultural. Las incertidumbres y las crisis reales derivadas del dinamismo propio de los sistemas complejos, sobre todo de las acciones irracionales e incontroladas de muchos de los actores de la vida social que tienen

poder importante, político, comercial o de capital, perturban su 'normal' proceso de cambio, el cual puede traducirse en retrocesos políticas, penurias materiales e inversiones de los valores éticos.

3. En sus primeros trabajos, de manera predominante, el sociólogo alemán a través de la auto-reflexión adopta *la teoría de modernización reflexiva* de Anthony Giddens, como método de interpretación trascendental del orden social mundial vigente. Para ello utiliza el método *empírico analítico* de investigación social bajo tres enfoques, a saber: *fenomenológico* que tiene por objetivo la constitución social en la práctica de la vida cotidiana; *lingüístico* de reglas de los juego del lenguaje, a través de las que da cuenta de la realidad de la vida y; *hermenéutico*, que interpreta la vida social como una doble estructuración, a través de la acción recursiva, mediada de conocimiento (reflexibilidad social y estructura). Apoyado en dichas herramientas, el modelo beckiano muestra una teoría social, *la segunda modernidad*, afirmada en las ideas de *racionalidad reflexiva* de relación crítica consigo mismo desde el otro y *percibida* en la instancia sensible de la experiencia cotidiana, y de *racionalización* en el sentido de ampliación y perfeccionamiento de la racionalidad que, según el autor, legitiman el impulso de una nueva ciencia social, *una meta-sociología*, contenida en su modelo cosmopolita.

A este respecto, es de observar que los métodos de investigación antes citados, en especial la doble hermenéutica lenguaje-acción social que explica la doble estructuración de la *globalización* del modelo de Beck, también han servido para que investigadores sociales que se apoyan en la totalidad de los sistemas de vida social consideren, a diferencia de nuestro autor, que la misma sólo es una etapa del proyecto de Modernidad todavía por completarse; Así, por ejemplo, Habermas estima que el discurso ético tiene libertad suficiente para que se despliegue la deliberación y el consenso y, Giddens, desde su enfoque, dice que la globalización únicamente se ha profundizado en el ámbito económico-financiero capitalista y de manera insuficiente en las otras dimensiones que la componen: el sistema de Estado nacionales y entes intergubernamentales, el orden militar y la división internacional del trabajo.

Ulrich Beck, a pesar de que utiliza los métodos de investigación ampliamente admitidos y aplicados en las ciencias humanas desde la segunda guerra mundial,

parece distinguir la *sociología* de la *meta-sociología* que propone, por una parte, en el hecho que aquella únicamente tiene por objeto el análisis de la vida social interna del Estado metodológico descrito por Weber y que la ultima tiene por finalidad de estudio la sociedad del espacio global cosmopolita en la que los Estados son unos actores más del proceso de cambio de la sociedad mundial actual. Y por la otra, en el cambio de paradigmas de las ciencias físicas adoptado como soporte de formalidad metodológica válido para la investigación social y, no con fundamento de que su *meta-sociología* tenga principios y procedimientos diferentes y novedosos a los generalmente aceptados que se vienen aplicando desde hace más de medio siglo para establecer regularidades legaliformes u otros elementos de análisis que den mejor cuenta, o al menos diferente, de la sociedad del mundo como totalidad.

El estudio del orden social mundial como totalidad que hace Beck presenta la dificultad de no plantear un objetivo último del hombre, ni de la sociedad, esto es, un destino como ente humano identificado en el orden social mundial; ello a pesar que el sistema social puede ser científicamente explicado como una totalidad pertinente. La realidad mostrada en el modelo del autor pudiera interpretarse en el sentido de que cualquier cosa se puede explicar mediante el mercado, en el que todo es posible mientras sea mercancía, aunque su demanda y consumo sean no-razonables, como se evidencia del espectáculo de los actos de terror político.

4. El proceso de globalización es mostrado por nuestro autor desde tres enfoques de transformación de la sociedad mundial, a saber, la *politización* de la vida social, la lucha por nuevas *soberanías y fronteras* de los Estados modernos y, la *inseguridad* o falta de certeza de las instituciones tradicionales de la modernidad, respectivamente expresados como dualidades contradictorias, *politización-apolitización*, *interior exterior* y *certeza-inseguridad*, que son reglas de conocimiento en el sentido de Wittgenstein que expresan rutinas de conducta a través de las cuales se van formando las estructuras de la segunda modernidad. La *sociedad de riesgo* es la contribución más importante desarrollada Ulrich Beck en la explicación de los aspectos perversos de la industrialización en la globalización.

La idea de globalización de Beck implica estar viviendo una transformación histórica en el sentido de un cambio del tejido social del mundo en todos sus

aspectos, que es borroso de explicar porque la relación entre lo nacional y lo internacional está indeterminada. Con la globalización se observa el desbordamiento de las fronteras nacionales, sociales, culturales, económicas y políticas, y la fractura de la soberanía nacional que ahora está maniatada por factores transnacionales que la condicionan, la mayoría de poder político, económico y de comunicación social. La realidad interior mundial muestra que el Estado dejó de ser el *contendor* exclusivo de conocimiento y de la práctica social, porque el mundo se ha convertido en *un único y mismo lugar* de ámbito planetario, facilitado por las técnicas de información y comunicación, el cual ha concretado la *superación del espacio por el tiempo* en las relaciones de la vida social: *la humanidad se descubre una, múltiple y vecina*.

Las teorías de racionalidad y de racionalización, dada la naturaleza prescriptiva de todas las especulaciones basadas en las ciencias humanas, terminan por convertirse en una teoría filosófica de carácter normativo, que en Beck se manifiesta como un programa general de política socialdemócrata, de valores éticos muy delgados e instituciones globales débiles para instrumentarlo, por estar la globalización iniciando su proceso de formación y consolidación.

Hasta el presente, la globalización en tanto Segunda Modernidad, por su naturaleza ha sido incapaz de dar protección y seguridad al hombre en momentos de riesgo e incertidumbre, el mismo está desamparado de la protección ideal y real que le da el Estado, por lo que se encuentra desvalido frente a los actores trasnacionales de la economía y de la política, incluidos los terroristas políticos, que aprovechan tanto los vacíos normativos nacionales e internacionales y las debilidades de los Estados para imponer sus intereses, como la falta de instituciones de la globalización, todavía por constituirse.

Parodiando a Plotino, el modelo de Beck pareciera mostrar una lucha para lograr la emancipación del hombre entre el 'vacío' de los males materiales del sistema mundial de Estados de la modernidad y el 'bien' de la globalización que todavía no ha podido llenar con instituciones sólidas de ética eficaz.. La Segunda Modernidad es un dios idealmente capaz de llenar los vacíos (del mundo) de la Modernidad en la que pueden haber riesgos y males que el individuo es incapaz de reconocer de manera clara, porque el sistema social es principalmente descrito como

el *estado* de una totalidad compleja carente de un destino material y humano que oriente la liberación del hombre, que al efecto materialmente sólo puede recurrir a una delgada racionalidad ética de valores universales, inherente a la condición humana, que se muestra idealmente dada en la sociedad cosmopolita de la globalización.

La pretensión de la *mega-sociología* concebida por Beck intenta cumplir los principios de una concepción científica integral, cuya separación es imposible, porque su modelo se desarrolla sobre la *teoría de modernización reflexiva* (Giddens) que incluye: el 'giro lingüístico' del uso y validez del lenguaje cotidiano del ámbito social en que se utiliza; el 'giro pragmático' que acentúa la importancia de la dimensión pragmática -la relación de los signos con sus usuarios e interpretes- y; un 'giro hermenéutico' que pone de relieve la interpretación del lenguaje**.** Con ello se cumple, conforme el enfoque psicoligista seguido por Weber en su investigación sobre el Estado racional, que cualquier comprensión del mundo requiere de todas las concepciones sobre el mismo (Dilthey): la representativa que proporciona la imagen objetiva del mundo; la afectiva, responsable de las valoraciones, y; la volitiva, de la que dependen los principios de acción.

El modelo de Beck es una concepción de las ciencias del espíritu que busca conciliar un conocimiento del mundo que supere**,** tanto, la descripción fenoménica de las cosas, la apariencia real de Kant que remite a imperativos *a priori*, con la hermenéutica histórica que no distingue la diferencia entre fenómeno y noúmeno, sino que afirma que la apariencia es la esencia misma, porque se produce de inmediato.

En la teoría global cosmopolita, a diferencia por ejemplo del modelo social apoyado en la idea de Estado racional de Max Weber, en el que la razón pura termina desdoblándose en un Estado hegemónico (Hegel), cuyo final más acabado es el Estado racional capitalista, no existe un Leviatán imposible en el que la *racionalidad* del individuo haga que este se someta al mismo y en el que la *racionalización* se pueda desplegar ampliada en la ciencia y la tecnología, de modo que ambas 'legitimen' *una meta-sociología* que de cuenta de la realidad actual, la cual parece requerir de una explicación más acabada en el sentido que profundice que en la

globalización, la *historia* es el desarrollo de la racionalidad en el *único y mismo lugar* de la vida global, y no en un Estado imposible, que como tal, no puede dar protección a los individuos.

A falta de Estado y de gobierno mundial, el *common sense cosmopolita*, la ética práctica de los individuos, parece ser la alternativa teórica última que toma Beck, como ofrecimiento de la vida cotidiana para resolver los problemas materiales y metafísicos del hombre en la vida global. La realidad, sin embargo, muestra que el sistema de Estados, concretado en acuerdos y asociaciones estratégicas necesarias, sigue vigente y recuperándose. A la par también se está recobrando la eticidad patriota comunitarista, como consecuencia de los fracasos del globalismo económico-financiero y de la ineficacia que hasta el presente ha mostrado el proceso de globalización para resolver los principales problemas concretos del hombre, como, por ejemplo, el enfrentamiento de culturas, la lucha entre la racionalidad y la insurgencia global, la inmigración, el terrorismo y el deterioro del medio ambiente. Desgraciadamente, la 'solidaridad ética' se ha venido concretando principalmente por interés propio ejecutada en espectáculos mediáticos, en momentos en que corren peligro la seguridad y las economías nacionales, mediante planes de ayuda que con frecuencia son acciones encaminadas, más que al interés de los demás afectados, a tapar el pudor de los Estados y de las fuerzas económicas, y no como actos de responsabilidad y solidaridad humanas, como prueban por ejemplo, las rápidas respuestas de auxilios financieros de parte los países ricos tanto en operaciones salvamento de sus propios gobiernos y economías, como a gobiernos de países de menor desarrollo relativo y a la banca extranjera v.g. de Grecia, Irlanda y Portugal, para realmente proteger las inversionistas de sus nacionales en el extranjero y asegurar el funcionamiento de la economía mundial, o como el caso de la atropellada acción de los gobiernos con alta tecnología a los peligros que les puedan causar la nubes radioactivas y las radiaciones de Fukushima en Japón, al tiempo que es lenta y casi nula disposición real para detener la liquidación de la cultura lama en Nepal, la masacre de civiles libios y sirios o, en el pasado, las de Cambodia, Bosnia, Rwanda.

5**.** Como solución al problema planteado en la hipótesis principal de este trabajo presentamos dos enfoques contemporáneos de la ética práctica que complementan el

ideal del intelecto, la razón íntima originalmente propuesto por Platón, con la experiencia de lo que por motivos externos *le sucede* a la persona sin su intervención, en su actividad y movimiento en la vida real de la comunidad, y cuya descripción *agathológica* de la vida buena humana inició Aristóteles. Nos referimos a la reinterpretación de la ética trascendental de Immanuel Kant que hace Richard M Hare, que al igual que la ética discursiva de Karl Otto Apel, consideran que lo ético es entendido como un factor normativo que analiza y da razón de las *consecuencias* de la acción y no como un elemento práctico-moral que *calcula* el bien más útil, el máximo bien útil para los hombres.

Los citados autores, que en la formación de sus particulares perspectivas éticas se valen del *giro lingüístico* no considerado por Kant en la formulación de su teoría ética trascendental de principios universales apoyada en las costumbres, también coinciden en que sus enfoques particulares no suplen orientaciones acerca del contenido de lo qué es la ética, sino que lo ético es sólo un *procedimiento* legitimador de normas, que en el discurso de Apel está lleno de presupuestos racionales que deben garantizar la imparcialidad y la participación democrática en la formación de los juicios morales que deben seguir las acciones de las personas y de las culturas, mientras que en el caso de Hare obedece a una prescripción intima mediada de racionalidad, en la que intervienen las emociones. La conducta determinada por la racionalidad, en la que asimismo intervienen las pasiones emocionales y las creencias formadas en la información y la experiencia, es la práctica humana descrita en la teoría de *opción racional óptima* de Jon Elster.

K. O. Apel propone una *transformación de la fundamentación última kantiana* en el sentido de una *fundamentación trascendental pragmática de la ética discursiva* en la que media la reflexión e interviene el lenguaje faltante en Kant. Esta tesis, construida negando hipótesis de las teorías éticas de John Rawls y de Charles Taylor, complementa de manera lógica *el universalismo global intercultural* y el *particularismo sustancial* de la comunidad apoyado en la *razón dialógica* de la ética del discurso. La proposición pretende remediar las deficiencias de la *razón pura práctica* de Kant, que idealmente sólo sustenta el *bien* en la *buena voluntad* de querer que la máxima se haga 'ley' universal (abstracta), sin tomar en cuenta el carácter

histórico de las acciones humanas, por lo que el enfoque kantiano de la ética, según los comunitarista-patriotas seguidores de Hegel, se revela incapaz de ser universal porque la razón no puede superar su naturaleza contextual, limitada a la comunidad concreta que determina la validez del discurso.

La tesis de la *transformación ética de la fundamentación última de la moral de Kant* se basa en que las presuposiciones o condiciones argumentativas ideales del discurso, -la corresponsabilidad, la igualdad de derechos y el objetivo de consenso universal en la búsqueda de respuestas convenidas a los problemas- que no fueron consideradas por Heidegger y Wittgenstein, tienen implícito un *principio demostrativo* de certeza que las hace inevitables. Principio demostrativo este que se entiende como una transformación postmetafísica del principio de universalización de la ética, esto es, la transformación del imperativo categórico originalmente formulado por Kant, con lo que la ética del discurso queda definida como una ética de la responsabilidad solidaria. El consenso garantiza la objetividad del conocimiento y opera como principio ético regulador de *responsabilidad*, en tanto compromiso, y expectativa.

El diálogo establece si una norma social es correcta en lo ético, por lo que la pertinencia moral de la conducta está determinadas por la *racionalidad discursiva*, que considera la corrección de una norma, tomando en cuenta tanto la norma misma, como la *responsabilidad de sus consecuencias*; con lo que la ética discursiva de Apel es una *ética histórica de responsabilidad.*

La *ética del discurso*, a través del lenguaje, produce 'la transformación de la fundamentación última de la razón discursiva', mediante la cual el *a priori* 'yo argumento' público, nosotros deliberamos libremente, en el que los individuos se identifican recíprocamente, remplaza el *a priori* 'yo pienso' de Kant como principio último de la ética. La capacidad comunicativa de los individuos a través del lenguaje, permite a estos reflexionar acerca de las posibilidades de validez *trascendental de la argumentación* en la construcción del discurso, no de la experiencia individual.

La *fundamentación última pragmática trascendental* de la filosofía teorética y práctica del discurso, contiene dos partes, la primera identificadas por Apel como A, *la fundamentación última*, que es la parte *abstracta* de la *fundamentación de la ética*

del discurso, es concebida en el sentido *reflexivo trascendental* de Kant, esto es, de validación normativamente correcta contrastada contra la realidad, mediada de *razón*, y la parte B, la *pragmática trascendental* que trata de las incontables presuposiciones de los actos argumentativos, en tanto *reflexión trascendental* (universalizable) en el sentido de *pragmática lingüística*, a la cual pertenecen las *fórmulas de la fundamentación última*, que son aquellas *presuposiciones* o condiciones iniciales ideales del discurso que no pueden contradecirse, sin caer en 'auto-contradicción preformativa' o en 'petición de principio'.

Las *condiciones* o *pretensiones de validez* del discurso, inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, deben cumplir la aprobación consensuada de todos los posibles participantes en el discurso, por lo que estos quedan vinculados por la parte *performativa* de los actos de argumentación que Habermas declara únicamente verificables en la experiencia, mientras que en Apel refieren a un sentido de pretensiones de validez *trascendentalmente fundadas en sentido último*. El principio último o '*norma básica*' de la fundamentación de la ética del discurso implica que toda controversia de intereses se someta al 'discurso práctico'. La diferencia de Apel con Habermas es, pues, que la ética del discurso puede fundamentarse reflexivamente y, además, que la misma implica una 'fundamentación última' ('yo delibero' con otros), no en el sentido de deducción lógica, sino de *reflexión pragmática trascendental* que se sustenta en la interpretación que hace Apel del pragmatismo de Charles Peirce y en la lingüística situacional de Heidegger. La fundamentación *reflexiva pragmática fundamental* de la ética del discurso de Apel cumple los extremos de *situación* del hombre en la *historia*.

6. De igual modo, Apel plantea que la ética de la razón industrial moderna sea tutelada por una *razón moral global multicultural*; idea esta que requiere de la convivencia amplia de todas las culturas en un 'solo mundo' organizado de acuerdo con ideologías de cualquier naturaleza, religiosas o civiles, mediado de la ética del discurso como solución al problema político del multiculturalismo expresado como *choque de civilizaciones*, todavía por solucionar, teóricamente expresado como la oposición entre una concepción de ciudadanía cosmopolita de *bienes* universales máximos frente a la idea de ciudadanía *política* cosmopolita de *mínimos justos.*

La *sociedad mundial multicultural* implica un orden cosmopolita jurídico de derecho y de paz apoyado en un principio ético de justicia imparcial (neutral entre personas) e *intercultural*, el cual postula que quien argumenta no puede negar la validez de las exigencias morales que demanda a los demás participante en el discurso, ni que *las pretensiones de validez* de esas exigencias tienen como precondición la *capacidad de consenso* de todos los miembros de la comunicación idealmente ilimitada. El *principio de justicia* acordado a través del diálogo y la reflexión únicamente debe ser una *idea reguladora* de discursos éticos.

Las personas que tienen sentido de pertenencia a una cultura específica, por haberla escogido libremente deben reconocer su pertenencia al *orden jurídico y moral trascendente de validez universal de la sociedad multicultural,* cuya validez trascendental -normativamente correcta contrastada contra la realidad- se establece mediante una *complementariedad* lógica entre el particularismo comunitario y el universalismo plural.

En la práctica, la *ética del discurso* es incapaz de asegurar que a partir de la fundamentación última del principio moral de la misma, en tanto *norma básica* moral, se logren soluciones satisfactorias a los problemas morales y jurídicos concretos de la *sociedad* (mundial) *multicultural*, que en la globalización se muestra en proceso de constitución. Ello a pesar del éxito cotidiano que tiene la moral discursiva en la resolución justa y civilizada de la mayoría de las diferencias de intereses entre personas y culturas.

Existen muchos problemas que afectan la vida social, como la contaminación atmosférica, la inmigración ilegal y la ablación, ente otros, que son de difícil solución real mediante el principio *procedimental de rectitud* o *justicia* de la ética discursiva de Apel, debido a que en el discurso entran en consideración diferentes valoraciones de religiones y de culturas limitadas que impiden el consenso reflexivo. Por ello, de ser posible, en los problemas no resueltos mediante la argumentación, el discurso al menos debería tratar de conseguir el consenso en cuanto a las *causas de las discrepancias* no resueltas en el momento de la argumentación; cosa que desafortunadamente, hasta hoy, ni siquiera se ha logrado en el tratamiento de muchas de las dificultades que afectan al hombre de manera individual y colectiva, entre ellas,

el grave problema de muertes inocentes causadas por el terrorismo nacional e internacional que practican algunas confesiones religiosas integristas y fundamentalismos nacionalistas civiles.

7. El enfoque de la ética como *racionalismo prescriptivo* desarrollado por Richard M. Hare representa una teoría *consecuencialista* que apoya Peter Singer, para quien la acción ética está dirigida a la solución de los problemas individuales y sociales concretos de la actualidad, porque la ética se construye en la práctica social, -no es una cosa dada- y su interpretación únicamente debe validarse contra la realidad, que ahora es mundial como consecuencia de la facilitación de las TIC.; esto determina que en general la ética práctica de la globalización sea entendida como una universabilidad moral 'tenue' (Michael Walzer).

Conforme Peter Singer, el razonamiento ideal sobre la sociedad es insuficiente para saber si las prácticas sociales se ajustan a las hipótesis del investigador. La ética es un asunto de superior importancia cuyo razonamiento teórico casi siempre concluye en especulaciones que no den cuenta de cómo es posible que sucedan los acontecimientos que realmente pasan en la vida. Son problemas de la realidad de la vida, por ejemplo, la eutanasia, la pobreza, la concepción de la vida y su valor y, la manipulación genética en 'un solo mundo', que es una interpretación de la globalización del sociólogo australiano que parece coincidir con la perspectiva teórica de la *política post internacional al sistema de Estados*, aunque este enfoque no considere que a la economía le ha faltado sensibilidad y objetivos sociales

La ética práctica de Peter Singer es de las *mejores consecuencias* en el sentido de *intereses útiles* no cuantificables que se concreta en acciones que procuran fines, como por ejemplo, la justicia, el bienestar, la libertad o la felicidad, *destinados* al sujeto moral que la realiza y a la mayoría de los demás afectados por ella, de modo que la moralidad aplicada sea *ampliada* y *universalizable* en el sentido que convenga a 'muchos'.

El contexto y la experiencia, mediadas de la razón justifican cuál de entre todas las acciones de manera imparcial es la más provechosa para conseguir los mejores resultados. No obstante, contradictoriamente, Singer en particular apoya la eutanasia en recién nacidos gravemente discapacitados.

El *sujeto moral* tiene el deber de actuar conforme a los dictados la ética práctica, mientras que son *destinatarios* de su conducta, él mismo y los demás seres humanos, es decir, aquellas personas racionales capaces de reflexivamente relacionarse con otras y con formas de *vida vegetal* constituida por recién nacidos, personas gravemente retardadas o en estado comatoso irreversible, fetos, y hasta animales diferentes a la especie humana, como gorilas y chimpancés. La *comparación* y *equiparación* de los *intereses de la vida humana* respecto de los demás destinatarios es un 'principio imparcial de igual consideración de intereses' que rechaza cualquier tipo de discriminación, aunque el mismo sea un ideal mínimo imposible de concretar en la realidad, cualquiera sea el criterio moral elegido. El 'principio' tiene la crítica de '*darle existencia*' a seres que tienen vida vegetativa y a algunas especies animales y, además, la observación de que no existe una medida o escala objetiva de comparación y equiparación para aplicarlo, por lo que el mismo queda al arbitrio subjetivo del interesado que lo emplea.

El *utilitarismo clásico* busca aumentar el placer o la felicidad y disminuir el dolor, reduciendo lo que se desprecia y repugna, mientras que la *moralidad práctica amplia*, aplicando el 'principio imparcial de igual consideración de intereses', tiene una interpretación de la idea de felicidad que además implica que placer es lograr lo que uno desea y dolor es no lograrlo

La persona humana en tanto *ser verdaderamente humano*, tiene por características fundamentales la reflexión y tener conciencia de si misma, sentido del pasado y de futuro y ser capaz de reflexivamente relacionarse y comunicarse con otros y tener curiosidad, pues las sensaciones de placer, felicidad y de deseo son *estados subjetivos directos* de conciencia individual que se sienten de manera franca, los cuales desaparecen y poco importan después de la muerte; Y, bajo la forma *indirecta* de conciencia, el individuo se siente persona porque sabe que tiene futuro y, también, porque conoce que su vida puede terminar en cualquier instante. Esta forma de sentirse persona permite al *utilitarismo clásico*, por ejemplo, justificar éticamente la muerte legal de una persona, porque esa muerte tiene consecuencias negativas para las demás personas de la sociedad, expresada, por ejemplo, en el dolor de los deudos y la felicidad truncada a los familiares de la victima en caso del delito de crimen.

Según esto la pena capital para el terrorista es moralmente procedente, porque al disminuir las posibilidades de que se quite la vida a las personas de una sociedad, también lo hacen sus angustias y preocupaciones, lo que aumenta su felicidad. Igualmente, *utilitarismo clásico* aprueba quitar la vida cuando la forma directa sentirse persona no se cumple, esto es cuando de modo irreversible no tiene conciencia de si mismas, no siente deseos ni siente placer, ni puede relacionarse con nadie ni nada.

El utilitarismo ampliado, considerando 'ciertas condiciones' como el principio de consideración de intereses, el juicio de tener capacidad para decidir sobre vivir o morir y el criterio de calidad de vida, estima que es moralmente procedente quitar la vida a seres con vida vegetal, carenes de autonomía y racionalidad como fetos, personas con graves e irreversibles daños físicos y mentales, asimismo, cuando se las juzga se la juzga como caso individual. Peter Singer incluye entre los seres de vida vegetal animales diferentes a la especie *homo sapiens*, como gorilas y chimpancés. Este enfoque tiene la crítica de ser decidido de manera subjetiva, sin una medida o baremo de naturaleza científicamente objetiva.

De igual modo, el utilitarismo ampliado aprueba como ético quitar la vida a una persona humana por razones forzosas de supervivencia y cuando es legalmente ejecutada la pena de muerte.

La acción ética de una persona no implica que sea buena para ella o para la sociedad, aunque el actor viva éticamente y la ejecute creyendo, por cualquier razón, que es correcto lo que hace, vale decir, porque justifique su conducta contra los valores íntimos que posee, aunque no coincidan con los asumidos de manera habitual por su comunidad. La justificación que internamente se otorgue a si mismo el sujeto por una acción contraria a la ética cotidiana no puede ser cualquiera. La ética práctica necesariamente no es subjetiva, sino que debe alcanzar a la sociedad como un todo, vale decir, debe ser universalizable.

El que engaña creyendo que lo que hace es correcto porque así los justifican sus valores y los de su comunidad, actúa éticamente, ello no significa que el sujeto moral desestime los principios y valores propios de la condición humana, ni que los mismos hayan perdido importancia en su vida o dejen de ser universales, sino que tiene la

idea y la disposición de defender y de justificar el modo de vida que tienen él y su comunidad.

La pertinencia de la *universalidad* de un enunciado moral es un *principio* que en general las teorías éticas no han podido alcanzar plenamente para orientar acerca de si una acción es buena o mala, porque la máxima casi siempre está descrita de manera deficiente, interesada, superficial, subjetiva y sesgada. Por eso, el carácter regulador de los juicios éticos sólo facilita una razón convincente pero no irrefutable para defender un enfoque ético utilitarista amplio, formulado en su universalidad.

La universalización de la ética por si solo es insuficiente para explicar de manera justificada el utilitarismo, porque la norma moral tiene factores ideales que también son universales, entre otros, la igualdad, la justicia y los derechos individuales, los cuales frecuentemente son interpretados colidiendo con el enfoque utilitarista de la moral. La posición utilitarista de Singer es un enfoque *mínimo* necesario para pensar éticamente, porque la misma es una primera etapa de la ética a la que se llega al *universalizar las decisiones interesadas*. El utilitarismo no es la única posición ética válida conveniente para explicar la conducta de la persona. Los distintos enfoques especializados de la ética utilitarista no aplican concretamente, negando o afirmando, en la solución del problema del terrorismo político ejecutado en nombre de valores y reivindicaciones ideológicas.

8.- Richard M. Hare a través del pensamiento moral crítico desarrolla un enfoque de la ética práctica en la que los enunciados morales son objetivamente válidos para todos, cuando mediados de la razón cumplen *el requisito formal prescriptivo* de *querer* que las máximas sean *universalizables*, con lo que aclara que el solo significado enunciativo de los juicios éticos no pueden dar cuenta completa de la acción ética. Su crítica resulta en un relativismo ético de las consecuencias de los enunciados morales sustentados en la *emoción* y en la *racionalidad prescriptiva* que debe ser entendida como una ética *única* de las consecuencias, y no interpretado como una doble ética, o moralidad de dos niveles, aunque el razonamiento lo sea.

Las filosofías éticas descriptivistas -el naturalismo y el intuicionismo- y el emotivismo, terminan siendo subjetivistas o relativistas, mientras que la idea de moral como *prescriptimismo racional* está basada en el *prescriptivismo universal* que

pretende ser lógico, cualidad esta que no pueden cumplir las éticas descriptivistas. El *racionalismo prescriptivo* es una ética aplicada que está encuadrada dentro de un *racionalismo pragmático no descriptivista* que se apoya en el uso lingüístico de enunciados morales (J. L. Austin) y en varios aspectos de las corrientes éticas descriptivitas y del emotivísimo, por lo que existen aspectos de conciliación con dichas éticas en el sentido que desde sus respectivas perspectivas *comparten* verdades, como que: las acciones se hacen *por razones*, por un *porque*, a saber, sus propiedades no morales; la *superveniencia* o *consecuencialidad* –coherencia en la relación- de las propiedades morales sobre las acciones; la *actitud* del hablante cuenta; la corrección del *razonamiento intuitivo* de los juicios morales no es la instancia última de una conducta ética, por lo que el mismo es articulado con el nivel de *razonamiento* reflexivo que controla la intuiciones, para construir una teoría ética *única* de dos niveles de razonamiento y; por último, los enunciados morales dependen de la *lógica prescriptiva*, porque son y hacen más que decir el significado de las palabras morales: tienen la propiedad de *prescribir* la *forma* de discutir si un argumento racional, si una sociedad, debería tener o no el principio de la máxima.

Adicionalmente, Hare considera que también existe *superioridad* de una teoría respecto de las otras, que en su caso resulta ser el *racionalismo prescriptivista*. Bajo este enfoque, los juicios morales son *preceptos* vinculados más a órdenes que a enunciados éticos que no describen nada, ni hechos morales objetivos, ni estados mentales subjetivos, por lo que las éticas si quieren ser efectivas sólo se reducen a la constatación de normas o mandatos, y no al estudio de la conductas de la gente.

El *significado* de los juicios morales *no descriptivistas* no están del todo determinados por las condiciones de verdad, porque en los mismos, además del elemento *descriptivo*, existe otro adicional de carácter *expresivo*; ambos elementos respectivamente indican que cuando se hace un *enunciado* moral, también *se expresa* -en el sentido de *tener*- una *actitud* hacia un acto o persona. *Tener* una actitud es diferente de *enunciar* que se tiene. Los juicios éticos expresan *actitudes racionales* en lugar de describirlas. El elemento *descriptivo* de los juicios morales es *el criterio de aplicación del significado* de las palabras morales y, el *evaluativo* es *la expresión de una actitud* del hablante que juzga.

Hare sigue la idea kantiana del *imperativo categórico* que busca la *universalidad* de los enunciados éticos, consistente en que cada uno debe actuar de forma de *poder querer* que la máxima se convierta en norma *universal*, con lo que se expresa la *voluntad* del sujeto de la acción, pero introduciendo en su enfoque de ética pragmática que la *voluntad* de *querer* es una facultad prescriptiva, y no descriptiva. El *poder* del imperativo categórico no debe únicamente cumplir la posibilidad lógica de las condiciones de verdad que conducen al relativismo subjetivo y cultural, ya que las máximas tienen un aspecto de razón práctica que *prescribe* y otro descriptivo de entendimiento que sólo *juzga*. Las máximas morales requieren la *voluntad* (*de querer*la) *universal*, la cual me permite identificarme en la voluntad del otro.

Asimismo, nuestro autor denomina 'maniobra kantiana' la incorporación de *la prescriptividad*, en particular *la prescriptividad universal*, en el análisis objetivo que se hace de las formas de *descriptivismo* para no quedar limitados en una cultura concreta. *La prescriptividad universal* es el requisito *formal,* común a todas las culturas, que objetivamente busca resolver las controversias morales que se planteen entre ellas. Además de la *formalidad* universal prescriptiva, existen otros *elementos sustanciales* en los argumentos de los juicios morales constituidos por los hechos sobre las *situaciones*, en particular sobre la *voluntad* de la gente, que, no obstante, determinan que la *universabilidad* de los mismos responda a una doctrina lógica y no a una doctrina moral sustancial.

El *requisito formal* de voluntad universalizable de los principios morales pueden ser rechazados por personas de las culturas donde estos surgieron y de culturas que los hayan adoptado o no, sin embargo, el carácter *prescriptivo* universalizable de los juicios morales puede ser el elemento permanente de las culturas que facilite la posibilidad que los mismos puedan ser usados racionalmente en las deliberaciones entre culturas, para resolver problemas de difícil resolución debido a que cada una de ellas tiene posiciones legitimadas en la tradición y las costumbres de doctrinas de fe religiosa o civil concretados en órdenes de vida.

En la resolución de problemas entre culturas, el enfoque ético de Hare de preferencias considera al utilitarismo como metodología ética que no calcula intereses, pero si considera las *consecuencias* de las acciones que favorezcan más a

toda la gente de la sociedad; método este que puede ser viable cuando las culturas en conflicto, en las que se pierde una efectiva capacidad de comunicación (Michael Walzer), adoptan actitudes prescriptivas racionales mínimas de respeto a los derechos humanos.

9. El terrorismo es una novedosa forma de lucha política propia del mundo globalizado, que se vale del desarrollo de las técnicas de información y de comunicación de la globalización para contagiar miedo en la población y en los gobiernos a quienes van dirigida la violencia, en tanto acontecimiento político espectacular de alcance mundial. El mismo, más que conflicto de culturas, es el enfrentamiento político violento entre la racionalidad y la irracionalidad expresada esta en creencias dogmáticas de ideologías, cuyos seguidores no siempre carecen de pensamiento crítico. El objetivo político del terrorismo es distinto, por los objetivos que persigue, de las acciones de terror vinculadas al derecho civil.

Los actos de terror son acontecimientos dramáticos de violencia espectacular de significado simbólico, que busca de modo inmediato impresionar la psiquis del espectador y, globalmente, la desestabilización política, económica y social del orden social en vigor en una sociedad, que puede ser la mundial. Es una escenificación de rituales religiosos o teatro de calle, *performance*, del drama que llega a la más amplia audiencia como un acto de habla perlocutivo (John Austin) brutalmente expresado como acontecimiento de fascinación singular en la muerte, como arma de dominio. Este tipo de acontecimiento es, a la vez, no real y más que real (Baudrillard) y suspende el juicio en el sentido que lo paraliza.

El terrorismo es ejecutado por pequeños grupos o por individuos solitarios, utilizando tecnologías sencillas, baratas y accesibles en su propósito de sembrar sensación de peligro en la gente y de darse a conocer o mantener viva la ideología que los ampara y a veces justifica. El acto de terror político es reivindicado por el grupo que lo ejecuta, nunca por quien individualmente lo produce. De igual modo, los mismos son una fuente de negocios y de empleo, lo que pudiera explicar la inconveniencia de su desaparición para los terroristas y las industrias militares y de seguridad, y sobre todo, de las transnacionales involucradas en actividades económicas que se benefician directamente de la violencia política, entre otras

mediante, el lavado de dinero y la compra de activos reales y de bonos, o indirectamente por sus consecuencias, como por ejemplo, el incremento de los precios del petróleo por la voladura de un pozo o por la invasión a un país productor o la reciente declaración de guerra a un gobierno violador de los derechos humanos (Muammar el Gaddafi), que encarecen los precios de la energía e indirectamente generan actividad económica en la reconstrucción de esos países, en particular de los sistemas de producción y refinación, cuyas tecnologías y equipos deben comprar generalmente a los invasores.

En general, las legislaciones nacionales y los tratados internacionales no definen el terrorismo de manera precisa, y cuando lo hacen es asimilándolo a delitos comunes, aunque políticamente se le acuse de violatorio de los derechos humanos, de allí la casi nula eficacia legal que ha habido en su control y en la erradicación de su origen.

10. Los actos de terror político por sí solo no son un método exitoso para alcanzar directamente el poder, pero si para construir y mantener una imagen de defensor de principios, cuya conducta cambia una vez llega a ser reconocido el éxito militar del grupo con una declaración de estado de beligerancia, que es una etapa que abre oportunidades al acuerdo, aunque sólo sea de mutuamente reconocer las diferencias entre las partes. Los grupos terroristas en esta etapa negocian con un 'ala' pacifista, mientras a conveniencia mantienen el ejercicio de un brazo armado.

Existen individuos y grupos que mantienen la imagen de terroristas, a pesar de tener respaldo popular por haber ganado elecciones por mayoría democrática, no obstante, otros han cambiado con su llegada al poder, como es el caso de los premios Nobel de la paz Yitzhak Rabin y Yasser Arafat, con sus respectivos movimientos Haganá y al Fatah. Algunos gobiernos y organizaciones políticas se valen de su actitud proclive a promocionar actos terroristas y de proteger a sus ejecutores para obtener beneficios y tener capacidad de negociar con ventaja.

Los ataques terroristas son acciones de fuerza no sólo dirigidas a que sus respectivos enemigos cambien de *actitud* a través del miedo y a buscar que cambie de orden social de vida vigente, sino encaminadas a lograr beneficios económicos. El terrorismo es un negocio mercantil en el que pierde la sociedad, pero gana la

industria de la seguridad y los fabricantes de armas, así como los grupos terroristas, por ejemplo, con las 'colaboraciones' compulsivas impuestas bajo amenaza de destrucción, secuestro y muerte.

El terrorismo religioso es una guerra de individuos o pequeños grupos que, salvo cuando es practicado por razones étnicas o nacionalistas, en general se oponen a la desterritorialización y al debilitamiento y fractura de soberanías nacionales que produce el proceso de globalización. El mismo busca efectos simbólicos que son expandidos y potenciados por las técnicas de información y comunicación., de modo que el terror político es la propaganda inmoral que da cuenta de la existencia y del 'éxito' de sus actores.

El terrorismo político actual no es la única forma violenta de enfrentamiento entre la racionalidad global que supuestamente representa la civilización occidental y la irracionalidad global cuya insurgencia con frecuencia apela a la violencia política de modo físico, ese enfrentamiento también se libra por medios de fuerza y coacciones, muchas veces ilegítimas, en lo económico, social y cultural. El terror político que despliegan ambos bandos como medio de lucha para lograr el poder o para conservarlo puede estar mediado de racionalidad Los individuos y grupos pertenecientes a estos 'frentes ideales' también, algunas veces, practican el terrorismo contra sus adversarios y entre si tanto, tanto en su aspecto físico como psicológico.

El terrorista, en tanto expresión extrema personificada del acto de terror político que padece el mundo, no es una pieza superflua del engranaje social de una cultura, sino un guerrero, fanático o no, de la fe que profesa, quien a pesar de que a veces conoce la debilidad material que generalmente tiene, lucha en una guerra asimétrica por la purificación militante de las demás doctrinas, de los infieles a su ideología y de las instituciones religiosas y sociales del mundo, negando la convivencia tolerante y respetuosa de la dignidad del otro.

11. La psicología está en deuda con su cometido científico de vincular las motivaciones de la conducta con psicopatías o rasgo de personalidad de los terroristas, bien sean ejecutores, organizadores o secuaces. La psicología es 'primitiva' para identificar científicamente las causas de la conducta terrorista. (John Horgan).

No existen teorías psicológicas apoyadas en suficientes investigaciones experimentales sobre el terrorismo que permitan a la comunidad científica y al común aceptar su validez. Las indagaciones realizadas sobre la materia son de casos particulares de terroristas accidentales, insuficientes en cantidad para establecer tendencias plausibles, aunque existen publicaciones de 'estudios especializados' que en realidad son generalizaciones del conocimiento popular o, interesadas de factores de poder. Hasta el presente son científicamente insatisfactorias las investigaciones sobre la conducta terrorista, que ha sido principalmente analizada bajo tres hipótesis de causalidad, a saber, *frustración-agresión, narcisismo-agresión* e *influencias psicodinámicas*; esta última con enfoques derivados de la teoría original de Sigmund Freud sobre la formación integra completa de la personalidad del individuo.

Las hipótesis basadas en *influencias psicodinámicas* en la formación de la personalidad como la causa de una conducta terrorista son probablemente las más extendidos en el momento político actual, aunque no están científicamente justificadas. Esta línea teórica de investigación presenta un abanico de causas de la conducta terrorista que van de los impulsos inconscientes de infligir daño y destrucción al enemigo odiado, vale decir, rechazo a 'figuras paternas' que representan el orden establecido, hasta estimarla la consecuencia de conflictos de deseos inconscientes y ocultos que el terrorista no pudo resolver en el período de su primera infancia, en un contexto propicio o no para ello. Es por ello que frecuentemente, con ligereza y hasta de modo interesado, se concluye que las familias fervorosas musulmanas y las madrazas son espacios propicios para que prospere si no 'una personalidad terrorista', esto es, un terrorista 'verdadero' consagrado a la destrucción sanguinaria y cruel, -los enemigos del Islam no llegan a tanto- al menos implantar un instinto o pulsión expresada como motivación inconsciente que puede desencadenar en acción terrorista. Los terroristas de la ETA, el IRA, alemanes y norteamericanos, educados en colegios cristianos y seglares, así como el sinnúmero de jóvenes que se preparan en madrazas parecen probar que ser terrorista no se enseña en un ámbito cerrado de 'buena educación' en principios religiosos, ni en el seno de una familia devota.

No es el instinto, en tanto fuerza inconsciente de una necesidad intencional, lo que determina al tipo de hombre terrorista, como producto de influencias ambientales (externas), sino que lo que cuenta es la *actitud* individual ante la interpretación de los dogmas de la ideología que identifica y cohesiona a los miembros de un grupo o comunidad, especialmente de aquellas afirmaciones de fe que pueden motivar violencia hacia el infiel no creyente.

Muchas investigaciones psicológicas muestran al terrorista como una persona normal, cuya acción también se explica mediante teorías de las decisiones y de acción racional que igualmente soslayan las psicopatías y los rasgos de personalidad como las causas de dicha conducta.

12. A diferencia del terrorismo político, el fundamentalismo no constituye 'la novedad de nuestra época, aunque el mismo implique que 'la crisis de lo Sagrado es lo principal y decisivo' (B. H Levy), porque es algo que a través de la historia se ha generado, potenciado y expandido con el desencanto de la religión imperante en el orden social vigente.

El fundamentalismo explicado por Carlos Khon W., siguiendo principalmente el pensamiento de Hanna Arendt, se apoya en la idea de que toda ideología política se basa en hechos históricos significativos o, en mitos como factores fundamentantes de la constitución de un orden social específico, ideal o real, por lo que el mito da sentido y mantiene la identidad político-cultural autónoma que organiza la vida social sobre una filosofía, esto es, una religión o ideología (Juan Nuño). Los sentimientos religiosos, en tanto 'expresión de falsa conciencia', la filosofía y el Estado han sido mitos políticos eficaces en la organización de la vida social del hombre. Cualquier teoría sustentada en hechos heroicos, sobrenaturales y remotos es siempre expresión de una ubicación histórico-real irracional, por lo que el mito queda necesariamente vinculado a la noción de ideología (Gregory Lukacs). La religión es un 'sentimiento de absoluta dependencia' (Friedrich Schleiermacher)

El enfoque de fundamentalismo en cuestión, que incluye el aspecto ético de manera expresa, lo entiende como cualquier sometimiento de un individuo a un principio perfecto y radical que legitima un orden social vigente o propuesto, que los sometidos por él -docilizados los denomina Michael Foucault cuando el principio es

la razón- aprecian superior a ellos mismos, en tanto regla moral que engloba el contexto de un colectivo social. El dogma es una idea radical que da origen y sustenta a una doctrina que tiene la lógica de no poder ser contrastada por el pensamiento crítico, por lo que los individuos componentes de la masa quedan neutralizados por la lógica de todo dogma: no pensar (Hannah Arendt).

Esta concepción de fundamentalismo se desarrolla centrada sobre la idea de una postura política de vida individual en un orden social fundamentalista, cuyo sujeto es la masa, que es pasiva. Bajo este punto de vista, ser fundamentalista es una postura de vida íntima y personalísima del individuo, en tanto hombre concreto, que aparentemente de manera forzosa y exclusiva está determinada por la posición política de los demás miembros de la comunidad social a la que se pertenezca o ideal que se proponga, y con la organización y elementos alrededor de los cuales la misma está o pueda ser constituida; el enfoque obvia la relación entre psicología y fundamentalismo que pueda explicar, al menos teóricamente, el origen individual de este, porque otorga preferencia a la vinculación del fundamentalista con la masa, así como la conducta de esta cuando es extrema, vale decir, cuando constituye un orden de vida totalitarista.

No todo fundamentalismo es político y cuando lo es no siempre es totalitarismo, categoría esta exclusiva del régimen nazi y en menor grado del comunismo soviético. Del fundamentalismo terrorista amparado en dogmas religiosos que predican la violencia política como medio de salvación trascendente en la 'otra vida', luego de haber cumplido las obligaciones mundanas que impone la doctrina, sólo queden las profecías santas como esperanza de los terroristas que sobreviven y les apoyan, así como la muerte y la desolación que siembran. No todo fundamentalismo es en si mismo violento, para que la postura de vida se concrete en acción terrorista requiere de motivaciones que las desencadenen.

El fundamentalismo se explica de diferentes maneras, desde la noción común que considera que son fundamentalistas los individuos que tienen una conducta que retorna a las verdades de las fuentes religiosas, cuya acción textualmente está apegada a la infalibilidad de las prédicas y prácticas de algún principio o doctrina de devoción, hasta concepciones conductuales que, por ejemplo, lo distingue de manera

preferente, más que como una *actitud temporal*, una postura de vida que sigue un principio indisputable, para el fundamentalista, relativamente permanente que se concreta en acción.

13. Richard M. Hare con su teoría ética de racionalidad prescriptiva de dos niveles de pensamiento moral, intuitivo y racional, facilita su concepción de fanático moral, cuya conducta es ampliamente aceptada como la causa principal del terrorismo, aunque su concepción amplia aplica a todo tipo de conducta fanática, entre otras, cultural, política, deportiva y religiosa. Su idea de ética se apoya en la hipótesis psicodinámica de la formación integral completa de la personalidad del individuo El enfoque consecuencialista de la ética en cuestión sigue lo no demostrado científicamente en la experiencia clínica, que no ha podido establecer con suficientes casos relación de causalidad entre la psicología y el terrorismo.

El *pensamiento moral* del autor inglés tiene dos niveles o momentos dialécticos, un nivel de pensamiento *prima facie* de convicciones íntimas adquiridas mediante la 'buena educación' que se expresa en *actitudes* asociadas a *sentimientos morales* religiosos y políticas introyectadas y en acciones causadas por las mismas, esto es, conductas que siguen *intuiciones morales*. El contenido de las actitudes morales no asegura buenos juicios morales. El otro nivel o segundo momento de contradicción es el *pensamiento crítico* que mediado de racionalidad arbitra la *universalidad* y la *prescriptividad* de las intuiciones morales mediante su capacidad de comparar, equiparar y escoger entre dos o más principios morales, cuál es la mejor prescripción ética en términos de preferencias útiles de satisfacción. Ningún principio de utilidad tiene valor absoluto, ni ningún derechos es superior a otro, lo que hace necesaria la comparación y equiparación.

Los principios morales ideales se validan en la práctica contra la realidad de los hechos, esto es, en la superveniencia o consecuencialidad entre la acción autónoma del individuo y el juicio moral ideal que la respalda en la situación en que se realice. El pensamiento crítico es necesario para que la práctica tenga corrección moral, vale decir, que cumpla el requisito formal prescriptivo de querer que las máximas sean universalizables.

El *fanático* es un individuo que no somete su criterio moral a *pensamiento crítico*, entendido este como evaluar la universalidad y la prescriptividad de un juicio moral, conforme una lógica racional que gobierne el principio moral que tenga (Hare). El fanático, cuando es determinado 'impuro', no tiene capacidad para el pensamiento crítico ni para hacer una crítica de su opinión moral contra un criterio utilitarista, esto es, equipararla y compararla; Sin embargo, tiene ideas claras y no duda qué debe hacer, pues la convicción moral que le fue introyectada a través de la 'buena educación' en principios escoge por él la conducta que debe seguir en la vida. Esta idea de fanático moral parece coincidir con la definición de *fundamentalista* (Carlos Khon) en cuanto a que no somete su criterio a pensamiento crítico.

El *a*-moral se identifica por su indeferencia y falta de deseo de asumir un pensamiento moral, porque si toma o defiende un criterio, moral o cualquiera, expresa una posición normativa que como tal es ética. El *inmoral* carece tanto de capacidad de realizar pensamiento puro, como de disposición o deseo de hacerlo. Otro, el 'fanático puro', tiene deseo y está dispuesto a pensar críticamente, pero mantiene inconmovible su opinión respecto del criterio de universalidad y la prescriptividad de un utilitarista, porque 'prueba' que su criterio es verdaderamente diferente, vale decir, mantiene su criterio sin verdaderamente someterlo a pensamiento crítico, lo que lo determina fanático impuro. Ni el amoral ni el 'fanático puro' existen en la realidad.

El fanático defiende con *ardor* principios que tiene encarnados, en una actitud ciega guiada por las órdenes de las fuertes convicciones que tiene internalizada por una 'buena educación' en principios, que decide por él la conducta que debe seguir. Para él todo es contingente, incluido él mismo, en el objetivo de alcanzar sus principios ideales, pues valora a la humanidad como un mero símbolo en la que el hombre se identifica. El fanático sólo estima sus principios ideales, que considera absolutos, y los mandatos de su conciencia que impulsan su acción de vida.

Este enfoque de ética práctica es casuística y aplica a situaciones concretas, en contrario a la moralidad última kantiana que considera que los juicios morales son abstractos, por lo que no existe conflicto entre ellos. Ningún principio de la ética práctica tiene valor absoluto. El conocimiento racional puro no genera el *deseo* de

alcanzar lo más útil para todos, porque del 'debe' no se deduce del 'es', con lo que la verdad de la ética abstracta queda en entredicho, por ambigua e inconsistente.

Los terroristas, cuando son fanáticos, ejecutan sus actos de terror obedeciendo sus convicciones ideales, que a veces pueden ser incorrectas, en el sentido de buenas o contrarias a los derechos humanos, y pueden estimular acciones no mediadas de racionalidad. El fanático tiene principios morales que estimulan su *ardor moral*, no obstante, es la *actitud* ante los principios la causa su posición de tal lo que cuenta para su acción cuando no somete sus principios a pensamiento crítico. Someter los principios morales a la crítica es averiguar *la opción racional* que moralmente es más útil.

14. Jon Elster, en su teoría social apoyada en un enfoque metodológico que reduce los fenómenos globales a fenómenos individuales, apela a los *mecanismos causales* de la opción racional de la acción individual como medio para describir el funcionamiento de la sociedad a partir de los *cambios locales adaptativos* de la conducta del hombre, similares a los que ocurren en biología con la evolución de las especies. Conforme este enfoque, los *cambios locales adaptativos* en la conducta de una persona toma en cuenta *la elección estratégica de sucesiones*, esto es, la espera o un paso atrás para avanzar dos, y *su sucesión de elecciones* de preferencias en las que intervienen el contexto y las intenciones propias y esperadas de los demás. Los *cambios locales adaptativos* de los *individuos*, entre otros, considera la relación que hay entre los *deseos* inducidos por las *creencias* y las *oportunidades*, como factores que determinan la *acción racional* del individuo de modo que la misma sea la mejor para los intereses del actor y el grupo que defiende y le apoya, que puede ser una comunidad limitada o la sociedad mundial.

La *opción racional* es una teoría normativa que prescribe cómo estratégicamente escoger y actuar de la mejor manera posible para que un individuo logre concretar sus intenciones de maximización de utilidades, como objetivo. La misma, adicionalmente hace una descripción de la conducta humana en la que interviene como una de sus *motivaciones* la racionalidad, -las otras son las normas sociales y las emociones- con lo que la opción racional óptima queda separada de la conducta visceral, patológica, que puede tener un individuo.

Una *conducta racional* es óptima cuando está sostenida en la *creencia* que la misma es el mejor medio para satisfacer los *deseos* (necesidades) de la persona, conforme el abanico que de ellas disponga, las cuales a su vez dependen de la *información* que tenga el individuo. Las creencias deben ser óptimas y racionales, respecto de todas las *oportunidades* de acción, todos los futuros, al alcance del individuo, de modo que puedan ejecutar cuestiones reales o plausibles, con vistas a escoger y hacer uso de la oportunidad que considere preferente. La *opción racional* se establece en términos de *deseos* y de elección de *oportunidades objetivas*, y no de deseos y creencias. No obstante, la *acción racional óptima* no se ajusta a la lógica pura, pues en la conducta del hombre intervienen los deseos y las pasiones, así como las preferencias y expectativas racionales e irracionales de los demás.

Una acción óptima racional no significa que la misma necesariamente sea una acción ética, buena para toda la humanidad por ser universalisable. Ser racional implica que la acción logra los objetivos propuestos. Bajo este enfoque, la racionalidad significa que después de ocurrido un hecho, no existen razones para haber escogido otra alternativa de acción, por lo que la creencia que la fundamenta no siempre se corresponde con la verdad.

Sin embargo, se debe considerar que las emociones sobre todo tienen la capacidad de perturbar la apreciación objetiva de la causa que las producen porque a veces no se puede distinguir ente su *causa* y el *objetivo*.

Las expectativas propias y ajenas reflejan *actitudes* intencionales, predisposiciones, respecto de creencias y deseos que la persona pretende satisfacer con su acción, cuyo resultado positivo o negativo, en términos de complacencia, genera nuevas emociones. La *actitud* de un individuo que se traduzca en acción de terror puede estar basada en creencias bien formadas de conducta violenta como solución a *deseos*, como por ejemplo, de venganza, justicia o amor, cuyo cumplimiento o fracaso respectivamente genera *emociones* de placer o de insatisfacción.

En un reduccionismo simple, el mecanismo de opción racional explica y justifica los actos terroristas realizados en nombre de razones, esto es, alternativas formadas en creencias bien informadas. Sin embargo, en los actos de terror, tal

razonabilidad en lo ético sólo es pertinente para el ejecutor y el grupo o comunidad que le apoye, con fundamento a sus valores íntimos y a los principios habituales que sustenta la forma social de vida que promueve, estén concretados o no; en este caso la ética como práctica motivada de racionalidad hacia el bien, es de consecuencias útiles patriota-comunitarista.

No toda conducta terrorista obedece a una *actitud* producto de la irracionalidad por causas patológicas, ni tampoco porque la misma siga una postura dogmática de vida reñida con la ética de un fundamentalista o, sea causada por el carácter propio de un fanático.

La *egonomic* (Jon Elster) es una idea, una teoría de toma de decisiones, que una persona debe seguir para realizar una acción racional con el fin de vivir de la mejor forma posible desde un enfoque normativo de la racionalidad como articulación causal de las *motivaciones* de la conducta, la *racionalidad*, las *normas sociales* y las *emociones*, en un contexto determinado. Las motivaciones individualmente no siempre pueden regular una conducta para que sea racional, en cambio, en la *egonomic* intervienen, tanto, el *autocontrol* de previamente atar la debilidad de las voluntad frente a las pasiones, como la *autorrealización en los demás* como factores que controlan y dirigen la acción.

La *egonomic* se inspira en los mismos principios utilitarios de Jeremy Bentham que dan soporte a la economía como conducta encaminada a escoger las decisiones más útiles, pero que en este caso no tienen precio. No obstante, toda acción, para ser ética, requiere de medidas y valores que determinen su *universabilidad, y que racional*, según Elster, es la acción que alcanza los objetivos deseados, lo que explica que ambas condiciones no siempre coincidan.

Conforme la capacidad de control o no de las *emociones* por parte de la voluntad, las mismas, que tiene relaciones causales con los deseos, se clasifican en *disposiciones* emocionales y *estados* emocionales. La *actitud* de un terrorista puede modificarse voluntariamente, como consecuencia de la información acerca del fracaso o no de una acción, lo que directamente produce nuevas creencias que, a su vez, generan nuevas emociones que causan deseos nuevos, los cuales a su vez generan más información que producen creencias (oportunidades alternativas) de

solución al nuevo deseo buscado, que el sujeto concreta en acción. La acción racional no obedece a un mecanismo causal reflejo, sino un comportamiento racional en el que intervienen las emociones para resolver incertidumbres de acción que ellas mismas producen.

La *actitud* o la *disposición emocional* de un terrorista ante la *información* del fracaso del objetivo de lograr el poder real o simbólico de su acto, genera una emoción incoherente o no con el fracaso del deseo, v.g. vergüenza, culpa, tristeza o felicidad y alivio, formando una nueva *creencia* que bien puede generar el deseo de deponer voluntariamente la lucha política armada, si la emoción derivada del deseo frustrado de conseguir el éxito militar y simbólico le impulsa a *creer* en alternativas de alivio de la paz, o bien seguir y profundizar la lucha, si el deseo de combate se mantiene por haber descubierto la causa de su acción bien sea fallida o de la 'éxito' logrado o por cualquier otra información que produzca nuevas creencias que colmen el deseo de lucha, que inclusive puede llegar a ser de lucha por la lucha misma. Los *estados de ánimo* a diferencia de las emociones carecen de objetivos. Los mismos se expresan en las cualidades de los sentimientos de placer de displacer, agrado o repugnancia, del individuo, los estados de ánimo son emociones temporales que pueden ser positivas o negativas y comparten con las emociones la condición de ser homogéneos en lo íntimo y diferenciados en sus manifestaciones externas. Los *estados de ánimo*, además de ser estados, tienen la cualidad de ser una *actitud mental* temporal a continuar sintiendo emociones, de allí que cambien continuamente.

Las *actitudes mentales* se diferencian de las *disposiciones* mentales porque estas son más perdurables y pueden se controladas por la voluntad. Las *actitudes* pasionales profundas, por ejemplo, de venganza o de hacer justicia por propia mano, ante el deseo frustrado, pueden desencadenar acciones de violencia que busquen, entre otras, una emoción agradable de felicidad o de satisfacción, inclusive por el goce en si mismo, producto de una predisposición derivada de emociones pasionales negativas, como, por ejemplo, de odio o de ira, en las que la conducta no considera las consecuencias éticas de los intereses del actor ni del grupo que defiende.

Las *motivaciones* de la conducta no siempre regulan individualmente la acción de una persona, pues a veces la misma responde a una combinación de ellas. En este

caso, cuando es normativa está encaminada tanto por el *autocontrol*, en el sentido de previamente amarrar las pasiones ante las debilidades de la voluntad, como por la *autorrealización* o automanejo que es parte de la buena vida que utiliza la persona para superar la alienación, de modo que su aislamiento deba transformarse en autorrealización *para los demás*, que más bien debe ser *con los demás*, para que la creatividad individual se integre a la comunidad. Las emociones y las normas sociales perturban las decisiones racionales.

La articulación de las motivaciones de la conducta toman en cuenta el autocontrol de la acción, considerando los beneficios y costos no cuantificables de las alternativas a seguir, o sea, *compara* las consecuencias, lo que implica entre otros, el respectivo análisis subjetivo de elección estratégica de conductas de vida – la espera y el retroceso para luego avanzar más- y su sucesión de elecciones de preferencias útiles, de las que *escoge* la preferente sin estimarles su precio.

15. La racionalidad de la acción estratégica expresada en términos de escogencia de preferencias concuerda con enfoques prácticos de moralidad utilitaria, (K. O.Apel, Richard Hare y Peter Singer), cuando la alternativa preferida se ajusta a principios éticos universalizables. De allí que, en la toma de sus decisiones de acción, lo importante es que los individuos con *actitudes intencionales* de violencia, por deseos políticos, consideren la alternativa de mejores consecuencias útiles, materiales y psicológicas, para todos los concernidos, directos y potenciales, vale decir, que la preferencia escogida sea universalizable, lo cual se logra mediante la formación de creencias apoyadas en la información que se produce la argumentación del discurso ético. Las técnicas de información y comunicación facilitan que el discurso sea global.

Un terrorista sabe lo que hace, bien sea porque es un fanático o, una persona normal que razona y justifica las consecuencias políticas y éticas de su acción en términos de preferencias, aunque su conducta violenta no sea universalizable. Si bien la falta de constitución completa de la personalidad no ha sido probada científicamente como causa del terrorista, la ruptura de las convicciones políticas que inducen a la violencia y la formación de actitudes intencionales de respeto a la dignidad de todos puede lograrse mediante una educación centrada, más que en la

adopción de principios de manera dogmática, en el ejercicio de la razón práctica en tanto racionalización de la realidad en valores universalisables, de modo que la conducta humana responda a una moralidad aplicable que compara y equipara y escoge la oportunidad (alternativa) de superior resultado positivo para todos.

Un terrorista puede ser un fanático o una persona normal, no obstante, es la *actitud* ante su opinión política lo que cuenta, porque la misma puede cambiar como consecuencia de un mecanismo causal que modifique su predisposición a desencadenar violencia, si se informa, por ejemplo, que su lucha es estéril y no le va proporcionar las consecuencias que espera. Esto parece explicar los procesos de paz que negocian los terroristas sean o no fanáticos, los guerrilleros y hasta los ejércitos regulares cuando cambian de actitud.

Los Estados, a través de sus órganos de poder, pueden dictar leyes de perdón, amnistías y sobreseimientos de acciones militares, facilitando la incorporación plena de los terroristas a la vida social, pero mucho deben cuidar que no queden impunes algunos delitos de lesa humanidad, como por ejemplo el exterminio, la desaparición forzada, las tortura, las violaciones y los asesinatos sistemáticos, o que las medidas estén destinadas a beneficiar a los que formulan ese tipo de medidas, pues las heridas del terrorismo quedarían abiertas obstruyendo la consolidación del orden social de vida.

Analizados retroactivamente, los actos de terror nunca son justificables como conducta ética, aunque políticamente logren beneficios particulares. La ética práctica debe lograr las mejores consecuencias útiles para todos, lo que quiere decir que en la hora de negociar no debe claudicar al chantaje terrorista de mantener sus procedimientos brutales de lucha. La ética pudiera ser una cosa dada, pero la paz hay que ganarla, especialmente con la negociación política y el acuerdo ético responsables.

La lucha política por medios pacíficos, que frecuentemente son acompañados de vehemencia, como lo hacen los individuos y movimientos pacifistas que utilizan la resistencia cívica y la huelga de hambre como instrumentos de lucha, llegando inclusive a acciones rayanas con la violencia, ha sido más eficaz que los terroristas en el logro de objetivos de poder político y social, así lo demuestran Ghandi,

Mandela, los movimientos de los derechos humanos, de la mujer, de los homosexuales y de defensa de la naturaleza, investidos de la racionalidad moral de su lucha.

La capacidad de razonar puede, no sólo amarrar las emociones pasionales, sino cambiar las creencias del deseo frustrado que a través de la violencia pretende satisfacer un terrorista, con el apoyo de información adicional que le haga adoptar nuevas creencias expresadas en alternativas de preferencia. Por ejemplo, esto sucede con la paz acogida en la pacificación de grupos terroristas, luego de procesos en los que se forma un discurso con todas las informaciones declaradas en las opiniones de los involucrados, en el que realmente se privilegie la condición y derechos humanos de todas las personas.

La experiencia muestra que por medio del terrorismo, en el corto plazo, nunca un grupo insurgente es vencedor definitivo y, asimismo, que la victoria la lucha terrorista implica una larga disputa violenta, sea que el ganador subvierta o no el orden legal vigente; el resultado siempre es el mismo: pierde la sociedad en términos económicos, sociales y de humanidad. Por ello es que en la solución del terrorismo se hace necesario apelar a la deliberación y el acuerdo con base a los derechos humanos, aunque el arreglo sólo sea reconocer y convenir en las diferencias que separan el bando terrorista de sus enemigos, que a veces desgraciadamente también recurre a procedimientos de esa índole.

Ante el fracaso de controlar coercitivamente el terrorismo por medios militares y legales, aunque sean legítimos, reconocer y racionalmente convenir en las diferencias que separan las partes enfrentadas en la lucha mediada de actos de terror es una primera etapa de cualquier discurso político práctico, entendido como negociación de pretensiones mutuas, comprometido en responsablemente resolver las controversias de manera pacífica.

Los resultados del discurso son duraderos cuando, más que estrategias de carácter militar o intereses económicos y políticos particulares, buscan en lo posible lograr consecuencias útiles para todos, que se puedan concretar, fundamentalmente, preservando la dignidad de las personas, en una palabra, cuando el discurso busca que todo hombre viva en estado de humanidad. Pero esta meta no debe ser entendida

como una proposición o intención ideal de principios universalizables últimos, sino como el objetivo de concretar una acción guiada por decisiones políticas racionales, preferentemente de naturaleza ética expresada en derecho, que aplicadas permitan alcanzar la paz, o al menos minimizar la violencia política a su mínima expresión, apoyada en la deliberación y el acuerdo responsable y democrático como alternativa válida de civilización.

16. La realidad de resolver el control del terrorismo por medios éticos abstractos evidencia que la *tolerancia ideal* de permitir al otro cualquier cosa que no sea legal, de manera similar a la política, ha devenido un método débil para lograr los propósitos de justicia y de felicidad que buscan el hombre y la sociedad. Ello, como consecuencia del alejamiento de los ciudadanos de la participación activa en el tratamiento de los problemas que le incumben, probablemente a causa de que los ciudadanos viven un individualismo de intereses propios, débilmente sensibles a los de la comunidad de la que son parte y, más todavía, con el resto del mundo (Carlos Khon), lo que les hacen gradualmente indiferentes, desmoralizados carentes fuerza en las convicciones morales respecto al problema del terrorismo. Los fines de los ciudadanos son primero personales y patriotas, después, y delgados y débiles a la hora de ser generalizables al resto del mundo, lo que hace que con frecuencia se llegue al extremo del rechazo al otro expresando en discriminación. La omnipresencia de las razones del Estado y del mercado, parecen ser refugio de una ciudadanía cada vez menos participativa que justifica la conducta habida respecto de la lucha contra el terrorismo.

El Estado racional como detentor del poder hegemónico tiene el deber de ejecutar la justicia, que Weber nos dijo refiere a la formalidad del derecho por ser un horizonte nunca alcanzable. Las leyes están legitimadas en eticidades mínimas de libertades negativas y castigan hasta con la muerte excesos a la moral.

El uso de medios inmorales de lucha, hace del terrorista fanático un nihilista que desprecia los derechos humanos, cuyos principios y dogmas quedan ensombrecidos para los que no lo apoyan por los actos de terror que ejecuta (Norberto Bobbio).

La tolerancia, siguiendo al filósofo italiano, es aceptada como una actitud de reconocimiento de los derechos universales de los demás, incluidas las minorías, El intolerante lo es, por no importarle la verdad, Igualmente, no se puede ser intolerante sin no ser fanático. La intolerancia además de las razones de *método*, tiene una razón para buscar la verdad: el respeto a las opiniones del otro, que implica del derecho a disentir. Así, la misma no es: prudencia política, estimación de utilidades políticas y sociales, ni la verdad absoluta, es un procedimiento que la busca.

El disenso y el consenso político enriquecen el discurso democrático, pero si no se respetan los acuerdos ni los derechos de los participantes en el discurso, hace que surjan minorías, que generan una relación de *pluralidad* que es política (Hannah Arendt). El pluralismo implica luchar por preservar los derechos de las minorías sociales y políticas de modo que conserven sus *identidades*.

La tolerancia se expresa como la escogencia de *un procedimiento* universal que se aplica en la pluralidad de la vida social para facilitar objetivos democráticos y de libertad, por lo que, en consecuencia, ente la misma y la política se establece una relación normativa que es *condición* de interacción en el espacio público social, esto es, una relación de convivencia y de reconocimiento de las minorías. La tolerancia es un valor formal de los Estados de derecho y de la democracia

Las relaciones normativas de convivencia, vale decir, la tolerancia ética hecha derecho procedimental que busca justicia, están orientadas a *controlar* la violencia mediante la *influencia*, -la disuasión, el desaliento y el condicionamiento- y el *poder* coercitivo de la violencia física, el impedimento legal y la amenaza de sanciones graves. La primera, la violencia física es la que en general regulan las leyes penales de control social para proteger los derechos ciudadanos.

17. La pena de muerte, al igual que la no violencia, es algo legítimo y natural. La misma, por ser emblemática de la justicia penal, es objeto de controversia respecto de la justificación moral de su aplicación, que se expresa en dos posiciones antagónicas que pretenden o no su abolición. La diferencia de criterio para su aprobación se basa en las *funciones* de la justicia respecto de tal castigo, que se reducen a dos, las cuales que al mismo tiempo corresponden a dos enfoques opuestos de la ética.

La función *retributiva*, que corresponde a una concepción *ética* de los principios de la justicia que la entiende como igualdad entre el delito y el castigo, quien quita la vida a otro, no la respeta y no tiene derecho a la suya, que ampara la *ética de los principios* (Kant y Hegel, quien dice que sólo ese castigo redime al culpable pues le 'honra' al reconocerle racional). No existe comparación entre la vida y la muerte. Mientras que función *intimidatoria* trata de desmotivar a otra gente a cometer los mismos delitos, que implica una ética *utilitarista* de la justicia. Esta función parece justificar la pena capital de los terroristas irremediables que no tienen corrección, pues siempre serían una amenaza para la vida de las demás personas. En resumen, las posiciones que fomentan la pena de muertes siguen la ética de los principios de la justicia, reducidos a: es justa con independencia de su utilidad. En tanto, para los abolicionistas que se amparan en el utilitarismo, inútil si importar la justicia. El utilitarismo clásico y ampliado, con argumentos distintos, justifican moralmente la pena de muerte.

Existen otras justificaciones para aprobar o no la pena de muerte, que apuntamos se reducen a las anteriores, entre ellas la funciones de: *expiación* que limpia la culpa con la sangre, a este respecto, el castigo de la pena capital dejó de ser *infamante* y *clamoroso*, no se ejecuta muchas veces al culpable dándole publicidad al hecho; *corrección*, que absolutamente prohíbe la pena, pues considera que el criminal es redimible, esta 'justificación' fue la utilizada por los nazis en los campos de concentración para el trabajo esclavo y; *defensa social*, que promueve la eliminación de los culpables a pena de muerte es la mejor defensa de la sociedad.

La experiencia y las investigaciones no muestran la eficacia de la pena de muerte como medio intimidatorio en la reducción de la criminalidad; no se han realizado investigaciones sobre el terrorismo. Por el contrario, la disuasión, el desaliento y el condicionamiento, como estrategias de *influencia* normativa de la tolerancia para lograr acuerdos, con frecuencia se han mostrado exitosas para controlar y disminuir el terrorismo, como reflejan los diversos procesos de pacificación de muchos movimientos políticos que apelan al terrorismo, muchas veces precedida, se debe reconocer, de la aplicación .de estrategias de *poder coactivo* acompañadas de fuerza militar.

Finalmente, sólo corresponde al Estado, reforzado con la participación solidaria y participativa de sus ciudadanos, el deber de ejercer el poder exclusivo que detenta para combatir el terrorismo, utilizando la justicia legal y legítima de eticidades mínimas de tolerancia y convivencia normativas, aplicada directamente a los responsables. Para ello, debe privilegiar en lo posible el uso de las estrategias de *influencia* sobre la conducta para el control de la sociedad.

La ética de las utilidades, bajo su enfoque clásico, parece ser la más pertinente para legitimar la pena de muerte. El hombre es un animal político cuya racionalidad no es pura, tiene dos niveles, por lo que, al igual que ocurre con la muerte causada en defensa propia, como acto extremo de supervivencia que las leyes califican *legítima*, la pena capital para el terrorista sólo se justifica cuando los delitos ponen en peligro incuestionable a la sociedad misma y la forma de vida que democráticamente convenido, sea el Estado laico o cualquiera, sobre todo cuando el culpable mantiene su actitud fanática inflexible. Terrorismo en cuanto hecho criminal, recordemos, son los horrores de lapso corto y los miedos de plazo largo de experiencias vividas por el hombre en el pasado reciente sin discriminación de la condición individual, con el nazismo, los gulag, los *jemerez* rojos y la masacre de Rwanda. La ética como justicia debe ser práctica, no quedar ilusoria.

EPÍLOGO

A manera de epílogo concluyo, que si bien esta investigación carece de pretensiones de originalidad filosófica, la misma presenta aspectos que facilitan la comprensión de la hipótesis principal del trabajo, descrita como un todo, cuando en particular desarrollamos algunos de los temas del estudio apoyándonos en recursos que al menos muestran la intención de preservar la honestidad que debe seguir toda investigación filosófica. La experiencia cotidiana de hechos significativos extendidos en el *lugar* del mundo, a través las tecnologías de información e información y de los medios tradicionales, es otro expediente de apoyo que clarifica y enriquece de manera actualizada la comprensión práctica de las principales categorías y teorías tratadas en el trabajo. Entre tales recursos cabe destacar:

1. El apoyo de la termodinámica como fundamento de la física en la explicación del modelo de globalización de Ulrich Beck; recurso este que pretende

dar solidez científica a la descripción que hace el sociólogo alemán del sistema social mundial que vivimos.

2. El soporte explicativo de reconocidos enfoques, teorías y principios de los temas tratados en el trabajo, con el ánimo de resaltar las características que a cada uno de estos otorgan los autores principales escogidos para el desarrollo del estudio.

3. El uso de la filosofía en tanto saber que se nutre y nutre otras áreas de conocimiento como la sociología, la economía, la comunicación y la historia, e inclusive la psicología y la religión, elementos todos que en el trabajo participan en un dialogo de conocimientos que respeta el carácter disciplinar de cada área.

4. El cuidado en el tratamiento de los aspectos religiosos invocados para explicar aspectos de la realidad política, económica, social y cultural actuales, en tanto ámbito donde se desarrollan los fenómenos estudiados, como por ejemplo, la ética práctica cotidiana en sus dos de sus enfoque y el terrorismo junto a las nociones primordiales que le son inherentes, fanatismo, fundamentalismo y guerrero de la fe, entre otras. En particular la atención prestada en el uso de citas de El Corán, la Biblia y de otras fuentes religiosas autorizadas, con la intención de evitar interpretaciones tendenciosas e interesadas de las mismas, que con frecuencia suceden

5. El apoyo de la tesis de K. O. Apel para dar cuenta de la fundamentación ética del discurso basado en el principio o 'norma básica' 'nosotros deliberamos en público, como precondición a la solución práctica de las diferencias.

6. La pertinencia de las ideas éticas de Richard M. Hare como factores de una conducta moral práctica, apelando a su concepción ética de dos niveles en la que considera las emociones y la prescripción racional.

7. El pragmatismo de Peter Singer en la solución de problemas éticos concretos, cuyo enfoque utilitarista refleja que su ética está dirigida a la realidad y a la práctica cotidiana, que interesan tanto a los estudiosos de la 'ética pensada', como a la gente del común que vive las circunstancias de la moral pública y de la política.

8. La incorporación al debate político de la posición racionalista de la teoría de las decisiones de Jon Elster, generalmente utilizada en el diseño de estrategias de mercadeo y en la toma de decisiones para el tratamiento de problemas corporativos de interés particular.

9. El interés en mostrar la relación experimental de casualidad que hay entre psicología y terrorismo, que aclara John Horgan, y en exponer de manera breve algunas teorías científicas de la mente y la conducta que tratan de explicar la acción terrorista.

10. El esmero, a lo largo del trabajo, en distinguir la ética práctica, como solución moral de los problemas concretos del hombre y de la sociedad, en especial el terrorismo, con respecto de la ética abstracta de principios ideales, propios de ideologías metafísicas y religiones.

12. La incorporación de ejemplos políticos, económicos, sociales y culturales, relevantes y actuales, con la intención de dar mejor cuenta de la pertinencia o no de los principios y teorías descritas en el trabajo.

13. La vinculación del terrorismo, en tanto delito penal ordinario, con la legitimidad ética de la pena de muerte para sus autores, ejecutada por el Estado racional como deber procedimental de la tolerancia como justicia.

BIBLIOGRAFÍA

Impresos

Libros

Albujas, Miguel, *La docilidad como ejercicio político* pp. 75-116 en Albujas, Miguel y Francisco Duarte (comp.): *Ética y Democracia*, Caracas, Monte Ávila, 1999.

Apel, Karl Otto, *La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant*, en Apel, Karl Otto, Dussel Enrique y Fornet B., Raúl: *Fundamentación ética y filosofía de la liberación,* tr. Luís Felipe Segura, México, Siglo XXI, 1992.

Apel, Karl Otto, *El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso* en Calo, Juan Ramón (editor), *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Foro Cultural Fundación Argentaria, Ediciones Encuentro, 1998

Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, versión española de Guillermo Solana, México, Taurus, 2004 (1951*)*

Arendt, Hannah *La condición humana*, Introducción Manuel Cruz, tr. Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2005 (1958)

Arendt, Hannah, (trabajos compilados por Úrsula Ludz): *¿Qué es la política?,* Introducción Fina Birulés, tr. Rosa Salas Carbó, Barcelona, Paidós, 1997 (1993).

Austin, John L., *Como hacer cosas con palabras*, comp.. J. O. Urmson, tr. Genaro R. Carrió y Eduardo Rabossi, Barcelona. Paidós, 1998 (1962)

Baudrillard, Jean, *La violencia de lo mundial* en Baudrillard, Jean y Morin, Edgard, *La violencia del mundo*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana, 2006 (2003).

Bauman, Zygmunt: *The individualized Society*, Cambridge UK, Polity Press, 2005.

Beck, Ulrich, *Risk Society*, London, Sage Publications, 1992.

Beck, Ulrich: *¿Qué es la globalización?*, tr. Bernardo Moreno y María Borrás, Barcelona, Paidós, 1998 (1997).

Beck, Ulrich, *Cosmopolitan vision*, Cambridge, UK, Polity Press, 2006

Beck, Ulrich, *La sociedad de riesgo mundial*, Tr. Rosa S. Carbó, Barcelona, Paidós, 2008 (2007).

Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth, *Individualization, institucionalized inivididualism and its Social and Political Consecuences , London, Sage, 2002*

Beck, Ulrich, Giddens, Anthony y Nash, Steve, *Modernización Reflexiva,* tr. Bernardo Moreno y María Rosa Borras, Madrid, Alianza, 1999 (1997).

Biblia de Referencia Thompson, Versión Reina Valera, Revisión 1960, Miami, ed. Vida, 1987 (1983)

Biel Gayé, José: *Curso sobre el formalismo y método de la termodinámica*, Barcelona, Editorial Reverte S.A, 1979

Burleigh, Michael, *Sangre y rabia*, tr. Miguel Martinez-Lage y Natalia Rodríguez-Martín, México, Taurus, 2008 (2008).

Bobbio, Norberto: *El problema de la guerra y las vías de la paz*, tr. Jorge Binaghi, Barcelona, Fedisa, 1981 (1989).

Bulaç, Alí, Religión, *terrorismo y necesidad de una ética Global*, en Ergün Çapan (compilador), *Terrorismo y ataques suicidas*, pp. 61-75, editado y corregido por Juan Pedro Andújar García y F. Mehmet Signir, tr. Alí Larakí, New Jersey, publicado por The Ligth, Inc., 2005

Calello, Hugo y Neuhaus, Susana: *La Investigación en las Ciencias Humanas,* Caracas, Tropykos, 1966

Camps, Victoria, *Ética, retórica y política*. México, Grijalbo, 1985.

Çapan, Ergün, *Los ataques suicidas al Islam*, en Ergün Çapan (compilador), *Terrorismo y ataques suicidas*, pp. 97-111, editado y corregido por Juan Pedro Andújar García y F. Mehmet Signir, tr. Alí Larakí, New Jersey, publicado por The Ligth, Inc., 2005

Castillón, Juan Carlos, *Los amos del mundo*, Caracas, Debate, 2006.

Cortina Adela, *Dignidad y no precio*, pp. 140-166, en Guizán, Esperanza (coordinadora), *Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Cortina, Adela, *Ética intercultural, una aproximación desde* Europa, pp 34-53, en Calo, Juan Ramón (editor), *Topografías*…, Op. cit., p. *del mundo contemporáneo*, Madrid, Foro Cultural Fundación Argentaria, Ediciones Encuentro, 1998.

Cortina, Adela, *Razón práctica*, pp.327-376, en Cortina, Adela (directora), *10 palabras clave en Ética*, Pamplona, Verbo Divino, 1998.

Coulson, Noël J., *A history of islamic law*, Edinburg, University Press, 2006 (1964)

Deborg, Guy, *La sociedad del espectáculo*, tr. Jorge Diament, Ediciones La Flor, 1974 (1972)

Dilthey, Wilhem, *Psicología y Teoría del Conocimiento*, tr. prólogo y notas Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, 1945 (1907-1908)

El Noble Corán, tr. y comentario Abdel Ghani Melara Navío, Medina, Arabia Saudita, Ministerio de Asuntos Islámicos, El Complejo del rey Fahd, año 1417 de la Hégira.

Elster, Jon, *Logic and Society*, New York, John Wiley & Sons, 1978

Elster, Jon., *Ulises y las sirenas*, tr. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 2000 (1979).

Elster, Jon: *Egonomic,* tr. Irene Cudich, Barcelona, Gedisa, 1997 (1997).

Elster, Jon: *Alquimias de la mente*, tr. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2002 (1999

Elster, Jon, *Sobre las Pasiones*, tr. Diego Feijóo, Barcelona, Paidós, 2001 (1999).

Foucault, Michael, *Vigilar y Castigar*, tr. Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2005 (1975).

Foucault, Michael, *Microfísica del Poder*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1978.

García Guadilla, María-Pilar, *Medio Ambiente, Estado y Sociedad*, Caracas, USB, CENDES, 1991.

Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad,* tr. José Luís Etchevarry, *Buenos* Aires, Amorrortu, 1985 (1984).

Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, tr. Ana Lizón Ramón, Madrid, Alanza, 1999 (1990)

Giddens, Anthony, *La Tercera Vía*, tr. Pedro Cifuentes Huerta, Madrid, Taurus, 1999 (1998)

Giddens Anthony: *Un mundo desbocado,* tr. Pedro Cienfuegos, Buenos Aires, Taurus, 2000 (1999)

Gracia, Jorge: *La filosofía y su historia*: *Cuestiones de historiografía filosófica*, tr. Juan Sánchez, México, UNAM, 1998 (1992).

Gray, John, *Falso Amanecer*, tr. Mónica Salomón, Barcelona, Paidós, 2000 (1998).

Gray, John, *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*, *Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, tr. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Paidós, 2004 (2003).

Gutman, Amy, *Primero la justicia*, en Rosset/Donzelli (edit): *Cosmopolitas o patriotas*, tr. Guillermo Piro, pp. México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (1995)

Guzmán, Aquiles: *Los estados afectivos. Psicopatologías de los estados afectivos*, en F. Amarista, A Guzmán y O Kerdel: *Manual de psicología médica*, pp. 87-117. Caracas, Carhel c.a., 1979

Habermas, Jürgen: *Ciencia y Técnica como <<ideología>>,* tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 4ª ed., 2005 (1968).

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Tomos I y II, tr. Manuel Jiménez Redondo, El Valle, Colombia, Taurus, 2002 (1981).

Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 2ª ed., 1990 (1982).

Hardt, Michael y Negri,Anthony, *Multitud,* Caracas, Debate, 2007 (2004

Hare, Richard M., *Moral Thinking*: *Fanatiscism and Amoralism*, Oxford UK, Oxford University Press, 1981.

Hare, Richard M, *Ordenando la Ética*, tr. Joan Vergés Gifra, Barcelona, Ariel, 1999 (1997).

Hawking, Stepehn, *Historia del tiempo*, int. Carl Sagan, tr. Miguel Ortuño, Madrid, Alianza, 1990 (1988).

Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, tr. José Goas, México, Fondo de Cultura Económico, 2ª ed., 1993 (1927).

Held, David, *Democracia y orden global*., tr. Sebastián Mazzuca, Barcelona, Paidós, 1997 (1995).

Held, David, *Global Covenant*, Cambridge UK, Polity Press, 2004.

Held, David, *Globalization: The Danger and the Answers*, pp. 1-36, en David Held *et al*: *Debating Globalization*, Cambridge UK, Polity Press, 2005.

Held, David & McGrew, Anthony: *Globalización/Antiglobalización*, tr. Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2003 (2002).

Hernández- Pacheco, Javier, *Los límites de la razón*, *El origen y el fin de la razón ilustrada*, Madrid. Tecnos. 1992.

Horgan, John, *Psicología del Terrorismo*, tr. Joan Trujillo Parra, Barcelona, Gedisa, 2006 (2005).

Huntington, Samuel, *The clash of civilizations and the remaking or the new era in world order*, London, Simon & Shuster UK Ltd., 2002.

Ignatieff, Michael, *El mal menor*, tr. María José Delgado, México, Santillana, 2005 (2004).

Jonas, Hans, *El Principio de responsabilidad,* intr. Andrés Sánchez Pascual, tr. Javier Mª Fernández Retenga, Barcelona, Herder, 1995 (1979)

Johnson, Paul, *La historia de los judíos*, tr. Aníbal Leal, Barcelona, Ed. Vergara, 2003 (1987).

Jüergensmeyer, Mark, *Terrorismo Religioso*, tr. Mónica Rubio Fernández, Madrid. Siglo XXI, 2001 (2000).

Kant, Immanuel: *Sobre la paz perpetua*, presentación Antonio Truyol y Serra, tr. Joaquín Abellán, *Madrid, Alianza, 2004 (1795).*

Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres,* tr. Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2002 (1785).

Karliğa, Beki, *Religión, terrorismo y la necesidad de ética global*, en Ergün Çapan (compilador), *Terrorismo y ataques suicidas*, pp. 46-60, editado y corregido por Juan Pedro Andújar García y F. Mehmet Signir, tr. Alí Larakí, New Jersey, publicado por The Ligth, Inc., 2005

Kepel, Gilles *La Yihad*, tr. Marga Latorre, Barcelona, Editorial Península, 2001 (2000),

Khon, Carlos, *Claves aredtianas para el análisis del Totalitarismo* en Carlos Khon y Rodolfo Rico (compiladores): *El totalitarismo del siglo XXI*, pp. 33-52, Caracas, UCV, Vice-rectorado académico, 2009**.**

Khon W., Carlos, *Presupuestos para una crítica a la teoría liberal de la democracia*, pp 131-178, en Albujas Miguel y Francisco Duarte (comp.): *Ética y Democracia*, Caracas, Monte Ávila, 1999.

Khon, Carlos: *Claves aredtianas para el análisis del Totalitarismo*, en Carlos Khon y Rodolfo Rico (compiladores): *El totalitarismo del siglo XXI*, pp. 33-52, Caracas, UCV, Vice-rectorado académico, 2009.

La Biblia (versión hebrea), *Pentateuco,* tr. Zadof y Abraham Rosenblum, *Números* (*ketuvim*) y *Hagiografos* (*escritos*) tr. Enrique Moisés Katznelson, Buenos Aires, editorial Yehuda, 1971.

Laín Entralgo, Pedro, La curación por la palabra en la antigüedad clásica, Barcelona, Anthropos, 1987.

Learsi, Rufus, *Historia del pueblo judío*, tr. Aída Aisenson y Luís Fabricant, Biblioteca Israel en castellano, Vol. LVIII, Buenos Aires, ed. Israel, 1959

Lenin, Vladimir Ilich: *La enfermedad Infantil del "izquierdismo" en el Comunismo*, tr. Instituto de Marxismo-Leninismo P.C.U.S., Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, sin fecha de edición (años 1960)

Libros de la Torá, *Pentateuco y comentarios de Rashi*, tr. al español Rabino S. M. Krasne, New York, Ahavath Torah, 1970.

Lyotard, Jean Francoise, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, tr. Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 2005 (1986).

Mackie, John L., *Ética, la invención de lo bueno y lo malo*, tr. Tomás Fernández Aúz, Barcelona, Gedisa, 1990 (1997)

Maquiavelo, Niccolo, *El príncipe*, Madrid, Édime, 1972 (1532).

Marx, C. y Engels, F.: *Categorías fundamentales I (1836-1944)*, Introducción y notas J. R. Núñez Tenorio, Caracas, ed.. Rectorado UCV, 1991.

Montesquieu: *Espíritu de las Leyes*, int. Enrique Tierno Galván, tr. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Alianza, 2003 (1871).

Moreno Claros, Luís Fernando, *Martin Heidegger*, Madrid, Edaf, 2002.

Mythen, Gabe: *Ulrich Beck, a critical introduction to the Risk Society*, London, Pluto, 2004

Naïr, Sami: *Las heridas abiertas*, tr. María Cordón, Madrid, Santillana, 2002 (1998).

Nussbaum, Martha C.: *La terapia del deseo*, tr. Miguel Candel, Barcelona. Paidós, 2003 (1994).

Nussbaum Martha, *Educar ciudadanos en el mundo*, en Rosset/Donzelli (editores): *Cosmopolitas o patriotas*, tr. Guillermo Piro, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (1995**).**

Nuño, Juan, *Los Mitos filosóficos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Ortoli, Sven y Pharabod, Jean Paul, *El cántico de la cuántica*, tr. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2001 (1984

Pareto, Wilfredo, *Forma y equilibrio sociales*, tr. Jesús López Pacheco, Madrid, Revista de Occidente, 1967

Plaza, Francisco: *El silencio de la democracia*, Caracas Libros de El Nacional, 2011.

Rawls, John, *La Teoría de la Justicia*, tr. María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 (1971).

Real Academia Española de la Lengua, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, vigésima segunda edición, Espasa Calpe, 2001

Rísquez, Fernándo, *Conceptos de psicodinámica*, Caracas, MonteÁvila editores, 1982.

Rodríguez Magda, Rosa María, *La sonrisa de Saturno*, *El poder como simulacro*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Sand, Sholmo, *the invention of jwish people*, tr. Yoel Lotan, London, Verso. 2009 (2008)

Singer, Peter, *Ética Práctica*, tr. Rafael Herrera Bonet, Cambridge U.K., Cambridge University Press, 1984 (1980).

Singer, Peter, *Un solo mundo,* tr. Francisco Herreros, Barcelona. Paidós, 2003 (2002)

Stiglitz, Joseph: *The raoring nineties*, London, Penguin, 2004.

Stiglitz, Joseph E. *Cómo hacer que funcione la globalización*. Tr. Amado Diéguez y Paloma Gómez Crespo, Madrid, Taurus, 2006.

Taylor, Charles. *La democracia necesita patriotismo*, en Rosset/Donzelli (edit): *Cosmopolitas o patriotas*, tr. Guillermo Piro, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (1995).

Ugalde, Luís s.j.: *Humanizar la globalización* en José Francisco Juárez Pérez (coordinador): *Globalización: visiones y desafíos*, Caracas, UCAB. Cuadernos Funtrapet, 2007.

Vásquez, Eduardo, *Los puntos fundamentales de la filosofía de Hegel*, Caracas, Editorial Alfa, Colección Trópicos, 2008.

Vengoa, Hugo Facio, *Globalización*: *discursos, imaginarios y realidades*. Bogotá, Ediciones Unidandes, 2001.

Vernet, Juan, *El Corán*, prólogo y traducción, Barcelona, Corbis, 2003

Viroli, Maurizio, *La <<querrelle>> entre cosmopolitas y patriotas*, en Rosset/Donzelli (edit): *Cosmopolitas o patriotas*, tr. Guillermo Piro, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (1995).

Walzer, Michael, *Hay también un cosmopolitanismo peligroso*, pp. 61-64, en Rosset/Donzelli (edit): *Cosmopolitas o patriotas*, tr. Guillermo Piro, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 (1995).

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, tr. Joaquín Abellán García, Madrid, Alianza, 2001 (1905).

Weber, Max, *Economía y Sociedad*, tr. José Medina Echevarría, Juan Roura y otros, México, Fondo de Cultura Económico, 2ª ed. de la 4ª en alemán, 1964 (1922).

Wittgenstein, Ludwig*: Investigaciones filosóficas*, tr. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México, UNAM/Crítica, 1986 (1953).

Revistas y publicaciones especializadas

Albujas, Miguel, *Poder, Fantasía Neoliberal y Telecomunicaciones*, pp.28-46, Anuario. Ininco, Nº 5 Caracas, 1993.

Albujas Dorta, Miguel, *Teorías del poder, democracia y totalitarismo*, pp. 207-228, Caracas, Apuntes Filosóficos Nº 30, UCV, CDCH, 2007

Khon W., Carlos, *¿Es posible definir el fundamentalismo como una ideología política?*, pp. 63-78, Caracas, Extramuros FHE, UCV, Nº 6, pp. 63-79, Dic. 1992.

Khon, Carlos, *La confluencia entre el juicio y el 'sensu comunis' en la deliberación política según Hannah Arendt*, Caracas, pp.9-32, Apuntes Filosóficos, Nº 26, UCV, Escuela de Filosofía, 2005.

Morin, Edgard, Seminario. *Complexité Restreinte, Complexité Generale*, Coloquio *Intelligence de la Complexité: épistemologie y pragmatique*, Cerisy La-Salle, France, 2005.

Vásquez, Eduardo, *Hegel contra sus intérpretes*, Caracas, Apuntes Filosóficos 29, pp 249-276, UCV, Escuela de Filosofía, 2006.

Trabajos y ensayos no publicados

Albujas Dorta, Miguel, *La lógica de la razón instrumental y el fundamento de la legitimidad política: reflexiones sobre Max Weber*, Trabajo de grado para optar al grado de Profesor Asistente, presentado ante la UCV, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Filosofía, Caracas, No publicado, 2008.

Da Silva Pinto, José Luís, *El argumento moral como instrumento de violencia*, Manuscrito de la Ponencia presentada en el XVI Congreso Internacional de Filosofía. "Filosofía: razón y violencia". Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex) Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Toluca, Estado de México. 26 de octubre de 2011. (24 al 28 de octubre)

<u>Fuentes electrónicas</u>

Libros en versión electrónica

Al Bujari y Muslim: *Los 40 Hadice del Imam al Nawawi*, Consultado el: 28-10-2010 y disponible en: http://www.arabespanol.org/islam/hadiz/40.htm#awal

Bobbio, Norberto: *El tiempo de los derechos, XIV Las razones de la tolerancia*", tr. Rafael de Asís Roig, Madrid, Sistema, 1991. Consultado el 28-04-2010 y disponible en: http://www.pensamientopenal.com.ar/16062009/filosofia01.pdf https://rs144l33.rapidshare.com/#!download|144tl5|242262002|EL_TIEMPO_DE_LOS_DERECHOS_-_NORBERTO_BOBBIO.pdf|3650|R~6FEAE46ACDB989B093711F9377CFDC51|0|0

Biblia de Jerusalén, versión del Instituto Pastoral de la Bilblia de Bilbao, editada por Decleé de Brower y publicada por Lourdes Hernández, 2010 (1993). http://www.pastoral-biblica.org/BIBLIA%20JERUSALEN/indexbibliaconlibros.html

Guerra González, María del Rosario: *Ética, globalización y dignidad de la persona*, México. UAM, 2002, Consultado el 27-07-2009. y disponible en: *books.google.co.ve/books?isbn=9688357707*…

Habermas, Jürgen, *Aclaratorias a la ética del discurso*, Introducción y tr. Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Revista de Observaciones Filosóficas, septiembre 1998 (1991), Consultado el 18-02-2009 y disponible en: http://www.observacionesfilosoficas.net/download/terungen.doc

Hume, David, *Tratado sobre la naturaleza humana*, tr. Vicente Visquera, libros de la red, 2001, Parte Cuarta, Sección Primera, *Del escepticismo con respecto de la razón*, Visto el 27 de agosto de 2010 en: http://www.dipualba.es/Publicaciones/LibrosPapel/LibrosRed/Clasicos/Libros/Hume.pm65.pdf

Juan Pablo II, *Encíclica Centesimus Annus*, 1991. consultado 06-08-2008, disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html

Montaigne, Miguel de la, *Ensayos*, Casa Editorial Garnier Hermanos, tr. Constantino Ramón y Salamero, 1912, versión electrónica de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, consultada el 17-09-2011 y disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra/ensayos-de-montaigne--0/ http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/37993975097295317799979/p0000008.htm

Stavrakakis, Yannis: *Lacan y lo político*, tr. O. J. Guerra, de *Lacan and the Political*, pp. 13-39 de la versión original, London, Verso, (1999) cap.1, pp. 1-24, *El sujeto Lacaniano, La imposibilidad de la identidad y la centralidad de la identificación*, Consultado el 27-07-2010 y disponible en: http://es.scribd.com/doc/56287165/Lacan-y-Lo-Politico

Word Referente. Diccionario de la lengua española. Consultado el 22-02-2010 y disponible http://www.wordreference.com/definicion/fundamentalismo%20

Ensayos en revistas, y publicaciones electrónicas

Apel, Karl Otto *Reflexión pragmático-trascendental. La perspectiva principal de una transformación kantiana actual*, pp. 21-39, Rosario, Argentina, Invenio, vol. 7, nº 013, noviembre 2004. Consultado el 27-07-2009 y disponible en: redalyc.uaemex.mx/pdf/877/87713703.pdf

Behring Breivik, Anders, *An European declaration of Independence*, *manifesto 2083*, Consultado el 27-07-2010 y disponible en: http://www.kevinislaughter.com/wp-content/uploads/2083+-+European+Declaration+of+Independence.pdf

Camps, Victoria, *Teoría y práctica de la ética en el siglo XXI,* pp. 115-142, Undécimas Conferencias Aranguren Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, Isegoría nº 28, 2003, consultado el 26-07- 2009 y disponible en: isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/509/509

Cortina, Adela, *Ética y política: Moral cívica para una ciudadanía cosmopolita*, pp. 773-789, Madrid, UNED. ËNDOXA Nº 12, 2000, p. 774ss., consultado el 26-09-2008 y disponible en: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-1999F9D662BB-2CD7-26F9-03DB-37359CEB27C5&dsID=etica_politica.pdf

Fukuyama, Francis: ¿*The end of history*? Publicado originalmente en The National Interest (review), Nixon. Center,1989 (Summer edition),. consultado el 18-06-2008 y disponible en: http://www.wesjones.com/eoh.htm

Gimenez Gatto, Fabián, *Banalidad y teoría de la simulación: la paradoja de hablar del "nada que decir"*. Revista Metáfora Visual, México, Año 3, Número 4, Noviembre–Diciembre, 2002, Visto el 24 de julio de 2009 en: http://www.henciclopedia.org.uy/autores/FGimenez/Simulacion.htm

Krasner, Stephen D.: *Rethinking the sovereign state model,* Review of International Studies (2001), 27, 17–42 Copyright © British International Studies Association, p.17, Consultado el 26-07-2009 disponible en: http://psfaculty.ucdavis.edu/zmaoz/krasner2001.pdf

Munir, Muhammad, *Ataques suicidas y el derecho islámico*, pp. 1-20, International Review of de Red Cross, Nº 869 de la versión original, 25 marzo 2008, http://www.icrc.org/Web/spa/sitespa0.nsf/htmlall/review-869-p71/$File/Munir%20final.pdf.

Nino, Carlos Santiago, *Constructivismo epistemológico entre Rawls y Habermas,* pp. 87-105 cuaderno 5 Doxa, p. 90-91. Consultado el 02-01-2009 y disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12471730982570739687891/cuaderno5/Doxa5_05.pdf

Ojeda Mercado, Giancarlo, Inseguridad Ciudadana en jóvenes de la clase media de Lima *Metropolitana*, pp 26-33, Revista Psicol Herediana 2(1), 2007. . Consultado el 16-11-2011 y disponible en: http://www.upch.edu.pe/fapsi/rph/NUMERO/Inseguridad.pdf

Portal Forex: *Bolsa de valores,* consultado el 20-11-2010, y disponible en: *www.cursos-forex.com/bolsa_valores/bolsa_valores.html - 47k - página oficial*

Romero, Aníbal: *Fascismo y nazismo como ideologías míticas*, Caracas, Argos, N° 39, diciembre 2003. http://www.argos.dsm.usb.ve/archivo/39/2.pdf visto 17-02-2010

Shah-Kazemi, Reza: *De la espiritualidad del yihad a la ideología del yihadismo*, fragmento extraído del libro *Yihad múltiple yihad* (ed. Oozebap 2009). Artículo consultado el 31-03-2011 y disponible en Webislam http://www.webislam.com/?idt=19072

Siruana, Juan Carlos: *La evolución del pensamiento de Karl Otto Apel, frente al problema de la reflexión,* [publicado en Anthropos, pp.100-105 ,nº 183, marzo-abril, 1999], Consultado el 28-02-2010 y disponible en www.uv.es/gibuv/ApelReflexionSiurana.pdf

Talha Al-Saif, Maulana: *In Speeches and Meetings in Pakistani Towns, Clerics and Jamaat-e-Islami Leaders Justify Martyrdom,* MEMRI, The Middle East Media Research Institute, Report #2836 , march, 2, 2010, Special Dispach No. 2836. Consultado el 27-07-2010 y disponible en: http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/4007.htm

Taylor, Charles, *Identidad y reconocimiento*, tr. Pablo Carbajosa, Montreal, Universidad McGill, RIFP/7, pp. 10-19, 1996 (1995), Consultado el 10-10-2008 y disponible en: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:filopoli-1996-7-414B70DC-E97A-AF16-847B-FC24A3A32058&dsID=identidad_reconocimiento.pdf

Walzer, Michael, entrevista: *Un filosofo a contracorriente*, entrevista a, El correo 2000, Vol. 53-1, UNESCO, pp. 46-49, Consultado el 14 de enero 2011 y disponible en: http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001184/118482s.pdf

Williamson, John, *El consenso de Washington*, Cristianisme I Justicia, Consultado el 26-08-2008 y disponible en: http://www.fespinal.com/espinal/realitat/pap/pap46.htm

Yüceoğlu, Hikmet; *Una definición de martirio ¿Puede un terrorista ser mártir?,* en Ergün Çapan (compilador), *Terrorismo y ataques suicidas*, pp. 83-96, editado y corregido por Juan Pedro Andújar García y F. Mehmet Signir, tr. Alí Larakí, New Jersey, publicado por The Ligth, Inc., 2005.

Tratados y convenciones internacionales

Asociación Psiquiatrica Americana, *Manual de diagnóstico y estadístico de DSM IV o de DSM4 - de desórdenes mentales*, consultado el 27-09-2011 y disponible en http://www.depression-guide.com/lang/es/dsm4.htm

Corte Penal Internacional: *Estatuto de Roma*, 1999 (art. 8, 2, b, i, ii, iv ,v) en vigencia desde el año 2002, Consultado el 27-08-2010 y disponible en: http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf

OEA, *Convención Interamericana (OEA) contra el Terrorismo* adoptado en Barbados, 2002. Consultado el 27-08-2010 y disponible en: http://oas.org/juridico/spanish/firmas/a-66.html.

Organización Mundial de la Salud, *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems 10th Revision*, consultado el 27-09-2011 y disponible en: http://apps.who.int/classifications/apps/icd/icd10online/

ONU, *Convenio Internacional de la ONU para la Represión de los Atentados Terroristas Cometidos con Bombas,* New York 9-12-1997, Consultado el 27-08-2010 y disponible en: http://www.oas.org/juridico/Mla/sp/per/sp_per_Con_inter_repr_aten_terro_come_bombas.pdf

ONU, *Convenio Internacional de la ONU para la Represión de la Financiación del Terrorismo*, New York 9-12-1999. Consultado el 27-08-2010 y disponible en: http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/sp_conve_inter_repre_finan_terro.pdf

ONU, Convenio Internacional de la ONU para la Represión de los actos de terrorismo nuclear de 2005. Consultado el 27-08-2010 y disponible en: http://www.cairn.info/revue-internationale-de-droit-penal-2005-3-page-485.htm

ONU: *Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg*, del 08-08-1945, recopilado por la Cátedra de Estudios Internacionales/Nazioarteko Ikasketen Cátedra Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea UPV-EHU. Consultado el 26-08-2011, y disponible en: http://www.ehu.es/ceinik/tratados/7TRATADOSRELATIVOSACRIMENESDEGUERRA/CG73.pdf

Organización para la Cooperación Islámica: *Declaración del Cairo 5 de agosto de 1990*, Consultado el 16-12-2011 y disponible en: http://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/es/1215197982506/Estructura_C/1215198072922/Detalle.html

UNESCO: *El correo, Año Internacional* 2000, Vol: 53, 1, Sumario, Consultado el 28-04-2008 y disponible en: http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001184/118482s.pdf

UNESCO: *Declaración de Principios sobre la Tolerancia*, 1995, Consultado el 29-04-2010 y disponible en: http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/tolerencia.htm.

Unión Europea, *Convenio Del Consejo De Europa Para La Prevención Del Terrorismo* (Convenio N° 196 Del Consejo De Europa), Hecho En Varsovia El 16 De Mayo De 2005, Consultado el 27-08-2010 y disponible en: http://www.judicatura.com/Legislacion/3135.pdf

Videos

Abu Musab Al-Sarkawi - Prozess zweiter Gefangener (KEINE Gewaltszenen!!) Deutsch.Consultado el 26-10-11 y disponible en:

http://www.youtube.com/watch?v=mgmCECYmK6g&feature=related

Doku Umarov, *El líder de la guerrilla chechena reivindica la autoría del atentado en el aeropuerto de Moscú,* You tube, 08/02/2011, Consultado el 23-09-2011 y disponible en: en: http://www.youtube.com/watch?v=-iZApDs9mZI

Krasner. Stephen D, *Soverignity*, Entrevista en *Conversation with the History*, Berkley, UCLA, 31 march. 2003, Consultada el 22-01-2009 y disponible en *You-Tube* http://globetrotter.berkeley.edu/people3/Krasner/krasner-con0.html

Krasner. Stephen D, *System Change or More of the Same*, Entrevista en *Conversation with the History*, Berkley, UCLA, 29 oct.. 2007, Consultada el 22-01-2009 y disponible en *You-Tube:* http://conversations.berkeley.edu/content/stephen-d-krasner

Meerpole, Abel, *Strange Fruit*, *:* Strange Fruit, *canción interpretada por Billie Halliday y compuesta por Abel Meerpole, bajo el seudónimo Lwis Allan,* Video consultado el 2-05-2010 y disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=isU_OjY94NY&feature=related

Telesurtv: *Identifican a una de las atacantes, suicidas del Metro de Moscú, 02-2004-2010, youtube***,** Consultado y disponible 26-10-2011 en: http://www.youtube.com/watch?v=KlZixQdID6w&feature=related

Periódicos, publicaciones y páginas oficiales en medios electrónicos

ABC.es, Agencias: El *gobierno eleva a 40 años de cárcel para los terroristas*, Madrid, consultado el 03-04-2010 y disponible en: http://www.abc.es/hemeroteca/historico-03-01-2003/Nacional/el-gobierno-eleva-a-40-a%C3%B1os-de-carcel-la-pena-maxima-para-los-brterroristas-y-solo-reinsertara-a-colaboradores-activos_153397.html

Agencias, *Nueve muertos en el polémico rescate de un autobús secuestrado en Manila*, El País.com, 23-08-201. Consultado el 23-09-2011 y disponible en: http://www.elpais.com/articulo/internacional/muertos/polemico/rescate/autobus/secuestrado/Manila/elpepuint/20100823elpepuint_2/Tes

AFP: *ONU condena asesinato de secuestrados de las Farc*, El Universal.com.co, 27-11-2011, consultado el 28-11-2011 y disponible en: http://www.eluniversal.com.co/cartagena/actualidad/onu-condena-asesinato-de-secuestrados-de-las-farc-55046

Al-Yazid, Mustafa Abu, (comandante de Qaeda en Afganistán) declaración: *Al Qaeda takes credit for Bhutto assassination*, 27-12-2007, Long War Jourrnal, entrevista de Bill Roggio, Consultado 27-06-2010 y disponible en: http://www.longwarjournal.org/archives/2007/12/al_qaeda_takes_credi.

Black, William K., *Why cash incentives whistleblower are so useful against control fraud*, The New York Times, 27-12-2010, New York, consultado el 7-01-2011 y disponible en : http://www.huffingtonpost.com/william-k-black/why-cash-incentives-for-w_b_801558.html

Brooks, David (corresponsal): *La actual política bélica de EU costará 4.4 billones de dólares, calculan economistas*, La Jornada, México, 30 de junio de 2011, Consultado el 23-09-2011 y disponible en: http://www.jornada.unam.mx/2011/06/30/mundo/025n1mun

Caro, Laura J., *Las 'viudas negras', la nueva arma de los terroristas*, Madrid, 30-06-03 El País.com , Consultado 06-04-2010 y disponible en: http://www.elpais.com/articulo/internacional/viudas/negras/nueva/arma/terroristas/elpepiint/20100330elpepiint_3/Tes

Cembero Ignacio: *Rehenes de al Qaeda*, El País.com, 02-01-2010. Consultado el 2-09-2011 y disponible en:
wttp://www.elpais.com/articulo/domingo/Cautivos/Qaeda/elppor/20100110elpdmg_1/Tes

DPA, *El tren de residuos nucleares ha llegado a su destino tras los incidentes,* El mundo.es, 08-11-2010, Consultado el 26/ 04/2011 y disponible en: http://www.elmundo.es/elmundo/2010/11/08/internacional/1289206615.html

EFE, *Bernanke y Greenspan, responsables de la crisis según un informe del Congreso*, El mundo.es, Washington, 26-01-2011, Consultado el 21-01-2011 y disponible en: http://www.elmundo.es/america/2011/01/26/estados_unidos/1296063426.html

EFE: *Dinamarca restablecerá los controles fronterizos dentro de la UE,* 27 agosto 2011 Consultado el 28-08-2010 y disponible en: http://www.lavanguardia.com/internacional/20110511/54153378317/dinamarca-restablecera-los-controles-fronterizos-dentro-de-la-ue.html,

EFE, *Llegan a su destino todos los contenedores alemanes con basura radiactiva,* El mundo.es, 29-11-2011, Consultado el 06-04-2011 y disponible en: http://www.elmundo.es/elmundo/2011/11/28/ciencia/1322521096.html

Entou, Adam and Barnesn Julian E.: *Obama set Afghan rollback*, The Wall Street Journal on line, june 23, 2011. Consultado el 26-06-2011 y disponible en: http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304657804576401702997812480.html

García, Jacobo G. *Matan a tres jóvenes estadounidenses mientras comían tacos en Ciudad Juárez*, El mundo.es, México, 01-02-11, Consultado el 23-08-2011 y disponible en: http://www.elmundo.es/america/2011/02/09/mexico/1297213121.html

Gobierno de España, Ministerio de Relaciones Interiores, Guardia Civil, *La Akale borroka y la estrategia de ETA,* Consultado el 15-01-09 y disponible en http://www.guardiacivil.org/quesomos/organizacion/organosdeapoyo/gabinete/cap/nota02.jsp

El Universal, *España pedirá a Venezuela extraditar dos etarras* Caracas, 22 de febrero de 2011 2010. Consultado el 24-02-2011 y disponible en: http://www.eluniversal.com/2011/02/22/espana-pedira-a-venezuela-extraditar-a-dos-etarras.shtml

El Universal, *Justicia rápida en Reino Unido tras saqueos*, 13 de agosto 2011, Caracas, Consultado el 17 septiembre 2011 y disponible en http://noticias.eluniversal.com/2011/08/13/justicia-rapida-en-reino-unido-tras-saqueos.shtml

El Universal, *Cae en España el número de inmigrantes de fuera de la Unión Europea*, 4 de abril 2011, Caracas, Consultado el 16 agosto 2011 y disponible en http://noticias.eluniversal.com/2011/04/04/cae-en-espaa-el-numero-de-inmigrantes-de-fuera-de-la-union-europea.shtml

El Universal**,** *Cubillas Fontán llegó a Suramérica en 1989 con otros 10 etarras,* Caracas, el Universal.com, 3-3-2010, Consultado **el** 24-02-2010 y disponible en: http://www.eluniversal.com/2010/03/03/int_art_cubillas-fontan-lleg_1783856.shtml

Friedman, Thomas M : *The Beirut Massacre: The Four Days*, The New York Times, September, 26, 1982, Consultado el 24-07-2010 y disponible en: http://www.nytimes.com/1982/09/26/world/the-beirut-massacre-the-four-days.html

Friedman, Manis (rabino), declaración, *Chabad rabbi*: *Jews should kill Arab men, women and children during war*, por The Forward and Nathaniel Popper, Haaret.com, Publicado el 09.06.09, Consultado el 23-6-2010 y disponible en: http://www.haaretz.com/news/chabad-rabbi-jews-should-kill-arab-men-women-and-children-during-war-1.277616

González, Miguel: *España volverá a pedir permiso de trabajo a los inmigrantes rumanos*, El País, 19-04-2011, Madrid, Consultado el 28-06-2010 y disponible en http://politica.elpais.com/politica/2011/07/19/actualidad/1311103128_420163.html

Izenberg, Dan, *Supreme Court to decide if there is an 'Israeli nation'*, The Jerusalem Post, 07 march 2010, Consultado el 16-02-2011 y disponible en: http://www.jpost.com/Israel/Article.aspx?id=170360

Kershner, Isabel: *Israel Intercepts Two Boats Bound for Gaza, The*, The New York Times, November 4, 2011. Consultado el 6-12-2011 y disponible en: http://www.nytimes.com/2011/11/05/world/middleeast/israel-intercepts-two-boats-bound-for-gaza.html?_r=1

Jewish Telegraphic Agency (JTA): *Rabbi's book says Jews can kill gentiles*, November 9, 2009, Consultado el 26-07-2011 y disponible en: http://www.jta.org/news/article/2009/11/09/1009034/rabbis-book-says-jews-can-kill-gentiles

Mazzetti, Mark, Schmitt, Erick, Worth, Robert F: *Two yeas manhunt led to killing of Awlaki in Yemen*, The New York Times, Published: September 30, 2011, Consultado el 6-10-2011 y disponible en: http://www.nytimes.com/2011/10/01/world/middleeast/anwar-al-awlaki-is-killed-in-yemen.html?pagewanted=all

MEMRI, The Middle East Media Research Institute: *In Speeches and Meetings in Pakistani Towns, Clerics and Jamaat-e-Islami Leaders Justify Martyrdom…*, Special Dispach No. 2836, march, 2, 2010. Consultado el 27-07-2010 y disponible en: http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/0/4007.htm

Missé Andréu y Pérez, Claudio, *Un salto para la Europa del euro*, Madrid, El País.com, 9 de diciembre de 2011, consultado el 12-12-2011 y disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2011/12/09/actualidad/1323427145_879313.html

Missé Andréu y Pérez, Claudio: *la Europa del euro da un salto adelante sin el Reino Unido*, El País.com., Madrid, 8 de diciembre de 2011, Consultado y el 9-12-2011 y disponible en: http://www.elpais.com/global/

Press Euro: *The temptation to retrench*, 26 april 2011, Consultado el 28-08-2011 y disponible en: http://www.presseurop.eu/en/content/article/618601-temptation-retrench

Radio Francia Internacional: *Berlusconi y Sarkozy piden una reforma de Schengen*, 26 04-2011, Consultado el 28-08-2011 y disponible en: http://www.espanol.rfi.fr/europa/20110426-berlusconi-y-sarkozy-piden-una-reforma-de-schengen

RTVE.es, Agencias: *Un doble atentado suicida contra chiíes deja más de 60 muertos en Afganistán*, Kabul, Rueter, 06.12.2011. Consultado el 09-12-2011 y disponible en: http://www.rtve.es/noticias/20111206/decenas-muertos-atentado-suicida-mezquita-kabul/480418.shtml

Rusia Hoy, *Terror se apodera de Moscú*, Consultado el 06-04-2010 y disponible en: http://es.rbth.ru/articles/2010/04/01/terror_se_apodera_de_moscu

Saner, Emine, *Gaza Flotilla: protesters' story*, Guardian.co.uk, June 5, 2010, UK edition, Consultado el 24-07-2010 y disponible en: http://www.guardian.co.uk/theguardian/2010/jun/05/gaza-flotilla-protesters-story

Soler, Loli, *Historia del Islam*, Musulmanes Andaluces, consultado el 9-01-2010 y disponible en: http://www.musulmanesandaluces.org/publicaciones/Historia%20del%20Islam/Historia_del_Islam-1%20epoca%20preislamica-yahilia-Muhammad.htm

Uhm el Fahm (Israel), *Violencia entre policía israelí y árabes en aniversario de Kahane,* (dpa), El País.*cr,* 27/10/2010. Consultado el 14-06-201 y disponible en: http://www.elpais.cr/frontend/noticia_detalle/2/34912

Zagorodnov, Artem y Aris, Ben, *AtentadoTerrorista*: *El terror se apodera de Moscú,* Rusia Hoy, 1 de abril de 2010, Consultado el 06-04-2010 y disponible en: http://es.rbth.ru/articles/2010/04/01/te