



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA Y MITOLOGÍA POLÍTICA DEL *ENEMIGO* EN
TORNO AL CRIMEN ORGANIZADO EN MÉXICO**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

PRESENTA

Luis Jaime Estrada Castro

Tutor Principal

Dr. Julio Amador Bech

Miembros del Comité Tutor

Dra. Rosa María Lince Campillo

Dr. Fernando Ayala Blanco

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Ciudad de México, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



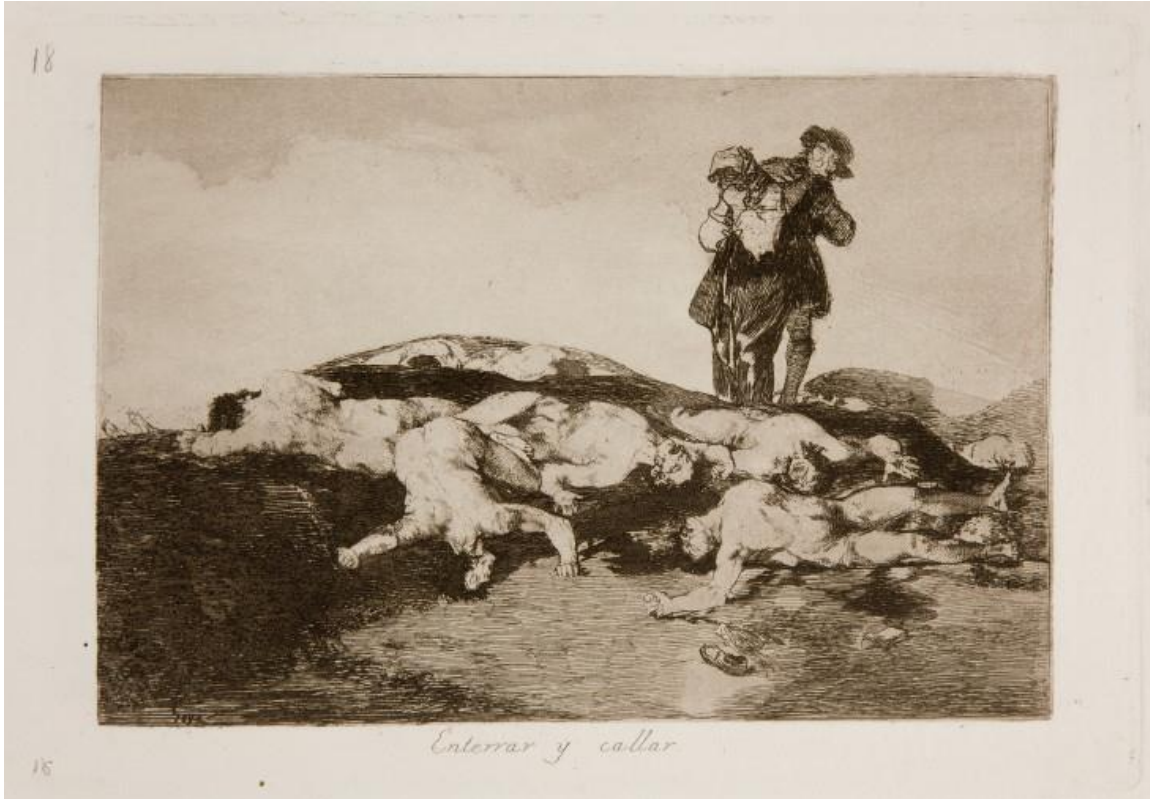
UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mi abuelo, Jaime Castro Reyna... te extraño.



Francisco de Goya y Lucientes, "Enterrar y callar" de la colección *Los desastres de la guerra*, 1810-1815.

*¡Oh dolor! ¡Oh dolor! ¡Come el Tiempo a la vida,
y el oscuro Enemigo que el corazón nos roe
se fortifica y crece robándonos la sangre!*

Charles Baudelaire

Agradecimientos

Agradezco profundamente a mi familia, primordialmente a Mónica, mi hermosa esposa, por convertirme en la sorpresa y la decisión más importante de mi vida, porque me has enseñado a ver el mundo de manera distinta, con otras formas y colores. Porque eres mi mejor lectora, mi más precisa crítica y la fuente de mi felicidad. Te adoro.

A mi mamá por ser guía y luz, porque jamás has dejado de creer en mí, por tus consejos precisos, por saber escucharme y por enseñarme que nunca, en ninguna circunstancia, debo dejar de soñar. A mi padre, porque eres un gran hombre y porque sabes decirlo todo con muy poco, gracias por enseñarme a disfrutar la vida como se disfruta un buen café. Gracias también a mi hermano, te quiero y te admiro mucho. Cuando el mundo parece completo en mi contra, tú siempre permaneces junto a mí, no hay palabras para agradecer tanto.

A mi abuelita, por tu calor, tus cuidados y tu amor inmenso. A mi abuelito, por tus palabras, tus consejos, tu amor, porque no sabes, de verdad no lo sabes, cuánto te extraño... hasta el cielo infinito, te abrazo.

Agradezco también a mi querido maestro y amigo, Julio Amador Bech, que además de ser mi tutor en el proceso de investigación doctoral, ha sido mi profesor desde los años de licenciatura. Han pasado diez años desde la primera clase y no dejo de sorprenderme y nutrirme de sus enseñanzas, gracias infinitas. Esta tesis, en el fondo, es una coautoría.

Esta etapa académica adquirió un nuevo sentido, lleno de crecimientos y aprendizajes gracias al acompañamiento, diría que casi adopción intelectual, de mi querida profesora Rosa María Lince Campillo, de verdad gracias, esta tesis llegó a buen puerto gracias al faro luminoso de sus enseñanzas. Son cuatro años de trabajo de investigación doctoral, los momentos algunas veces son de gran optimismo y en otros, las dudas se apoderan inevitablemente de la investigación; es justo en esos momentos cuando la mano, el apoyo y la palmada de aliento de mi maestro Fernando Ayala Blanco se convirtieron en imprescindibles para volver a tomar aliento y continuar por el camino de la investigación, muchas gracias. En este sentido, aprovecho para agradecerles la confianza por haberme invitado a participar en el Proyecto PAPIIT IN-303916 *Análisis e interpretación de relaciones de poder en manifestaciones socioculturales mediante la metodología hermenéutica*, gracias al cual pude publicar en libros colectivos y participar en conferencias nacionales e internacionales.

Asimismo, un agradecimiento muy especial a mis lectores, el Dr. Javier Oliva Posada y el Dr. Fernando Castaños Zuno, quienes desde su gran experiencia y horizonte me ayudaron a fortalecer esta investigación a partir de reflexionar temas que yo no alcanzaba a visualizar y que me permiten tener la seguridad de entregar una investigación mucho más completa.

Finalmente, agradezco al Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y a la Universidad Nacional Autónoma de México, por darme la oportunidad de formarme académica y humanamente en este doctorado. ¡México, Pumas, Universidad!

Contenido

Introducción.....	11
1. Imaginario, pensamiento mitológico y actualidad.....	18
1.1 El pensamiento simbólico: signo, alegoría y símbolo	20
1.2 Estructuras logomíticas.....	27
1.3 Ontología del lenguaje y la imagen	32
1.3.1 Imaginario y arquetipo.....	39
1.4 El homo symbolicus: arte, lenguaje y mito.....	47
1.4.1 Arte	52
1.4.2 Lenguaje	63
1.4.3 Mito	67
1.5 El mito como narración sagrada en las sociedades arcaicas	72
1.6 Pensamiento científico y consciencia mítica	78
1.7 El mito político	87
2. La interpretación de los mitos: una perspectiva hermenéutica.....	105
2.1 Breve introducción a la hermenéutica	106
2.2 Narración y temporalidad	114
2.2.1 Interpretación del discurso: dialéctica del acontecimiento y el sentido	117
2.2.2 La triple mimesis de la narración	123
2.2.2.1 El tiempo vivido.....	125
2.2.2.2 La integración en una trama.....	128
2.2.2.3 Tiempo de lectura/relato	131
2.3 Comprensión, tradición y prejuicio.....	136
2.3.1 La historicidad de la comprensión.....	139
2.3.2 Hermenéutica y desplazamiento en el tiempo	144
2.3.3 Historia efectual y fusión de horizontes	148
2.3.4 Mito y razón	151
2.4 Construcción sociocultural de la realidad.....	154
3. La construcción mítico-arquetípica del enemigo: estructura del código cultural.....	158
3.1 El monstruo.....	171
3.2 El enemigo teológico-político.....	191
3.3 El adversario	215

3.4	El enemigo absoluto.....	233
3.5	El enemigo complejo	259
4.	Construcción discursiva del crimen organizado como enemigo del Estado: estructura de los contenidos y su lógica argumental	281
4.1	El mito de la seguridad en el mundo contemporáneo	285
4.2	Crimen organizado y terrorismo: los enemigos contemporáneos de las democracias	295
4.3	Crimen organizado en México.....	302
4.3.1	El combate al crimen organizado en México durante el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012)	304
4.3.1.1	Los operativos policiaco-militares.....	308
4.3.1.2	Las reformas de seguridad	313
4.4	El derecho penal del enemigo	318
4.5	La construcción discursiva del enemigo complejo: un análisis discursivo	323
4.5.1	El discurso del enemigo en México	327
4.5.1.1	El enemigo de la libertad y la democracia	333
4.5.1.2	El enemigo como criminal	341
4.5.1.3	El enemigo de la seguridad y la paz social	348
4.5.1.4	El enemigo deshumanizado	357
4.5.1.5	El enemigo malvado	364
4.5.1.6	El enemigo monstruoso	372
4.5.2	El discurso contra el enemigo: legitimación del combate.....	380
4.5.2.1	El mesías de la seguridad: la construcción del bien.....	383
4.5.2.2	La guerra “necesaria”	390
4.5.2.3	La construcción de los héroes	394
	Conclusiones.....	407
	Fuentes de consulta.....	422

Introducción

Una de las inquietudes recurrentes de nuestros tiempos, quizá desde que Hobbes escribiera su Leviatán, es el de las formas en las que las sociedades y los pueblos han buscado garantizar cierto grado de seguridad.

El Estado moderno, ha cumplido el papel fundamental de proteger y salvaguardar la seguridad de sus habitantes. Sin embargo, conforme el avance del siglo XX, el papel del Estado se ha debilitado y reducido hasta constituirse en un sentido exclusivamente gerencial, aunque sin abandonar la obligación de la seguridad, aunque ésta se ha transformado conceptualmente.

La violencia, el índice delictivo y el sentimiento de inseguridad ha mantenido un crecimiento constante prácticamente desde la década de 1990, con particular repunte en los Estados democráticos o con procesos de alternancia y transición democrática como sucedió en México a partir del 2000.

En este año, con la llegada del Partido Acción Nacional a la Presidencia de la República, comenzó una nueva configuración política que afectó, no solamente a los poderes formales y legalmente establecidos, sino también a los grupos de poder que fuera de las instituciones del Estado, ejercían un control económico y social en determinados territorios del país.

Esto generó que durante el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012) se iniciará una estrategia de combate al crimen organizado, caracterizada por el enfrentamiento bélico directo mediante la militarización de algunas zonas del país, a través del Ejército Nacional y la Marina, con una menor participación de la Policía Federal, y en detrimento de las policías locales a nivel entidad y municipio, lo que implica que el tipo de operaciones y protocolos de actuación propios de la formación militar, elevaran los índices de violencia y de homicidios a nivel nacional.

La elección presidencial de 2006, en un contexto de cuestionamiento que puso en duda la legitimidad y legalidad de la elección, generó la necesidad de que Felipe Calderón implementara, como directriz de su gobierno, una política pública lo suficientemente que buscaba recobrar la legitimidad que no se logró en el proceso electoral. En este contexto, la estrategia de combate al crimen organizado cobró especial relevancia como eje transversal en la estrategia del gobierno entrante.

La estrategia, además de ser táctica, operativa y de inteligencia militar, estuvo acompañada de un continuo aparato de construcción discursiva del crimen organizado como enemigo del Estado. Los efectos del discurso, quizá menos perceptibles en una primera instancia, pero con una perdurabilidad y profundización en los procesos de socialización del discurso social, permitieron legitimar y acompañar la estrategia de combate, la cual, si bien fue cuestionada en distintas ocasiones y desde diferentes formas, no habría tenido el nivel de sostenibilidad durante el sexenio.

Es cierto que el nivel de aceptabilidad de Calderón se fue mermando conforme culminaba su mandato, y que incluso eso ayudaría a explicar que su partido perdiera la elección Presidencial en 2012, pero sin duda, tuvo un efecto de socialización en la construcción del nuevo enemigo, el cual, llevado a sus extremos, se convirtió en el centro de la deslegitimación y deshumanización para justificar la radicalidad del combate.

En este sentido, se desarrolla la presente investigación, colocando al enemigo como símbolo que exige ser interpretado en tanto arquetipo construido, configurado y resignificado, cuya materialización en este contexto recayó en la figura del crimen organizado.

No es, sin duda, una defensa de los grupos criminales o delincuenciales, pero sí es el objetivo analizar y explicitar el proceso de construcción del enemigo del Estado a través del discurso. La fórmula no es nueva, en diferentes periodos de la humanidad, el arquetipo del enemigo ha presentado distintas formas de configuración, cuyas diferencias y similitudes resultan esenciales en este estudio para comprender la complejidad del fenómeno.

El monstruo, el salvaje, lo diabólico, anormal y malvado han sido formas de construir la enemistad y llevarla a sus extremos radicales. Estas formas de enemistad fueron reconfiguradas y actualizadas en la figura del crimen organizado, como una figura abstracta que se concretó en los cuerpos de los miles de víctimas, culpables o no, combatientes o no, del combate emprendido desde 2006. Esta lucha, asimismo, estaba inserta en el contexto internacional de la guerra contra el terrorismo, el gran enemigo con el que se inauguró militarmente el siglo XX a partir del 11 de septiembre de 2001.

Los cuerpos que no importan, las vidas que no son dignas de duelo, dice Judith Butler, forman la inmensa lista de víctimas del combate al crimen organizado en el que la división entre civiles inocentes y la muerte de los combatientes se diluyó en la delgada y vergonzosa frontera de los “daños colaterales”. Cualquiera podía ser víctima potencial de un combate que no sabía distinguir a los inocentes, por lo que la vida precarizada dejó en un estado de absoluta indefensión a miles de personas, en un contexto de zoe o vida nuda, como advierte Giorgio Agamben.

Esta preocupación afecta de manera directa la inquietud por la escritura de esta investigación, no sin dejar de reconocer las dificultades que esto implica, como señala Gadamer, al estar cerca del fenómeno y no contar con las ventajas que solamente la distancia temporal puede otorgar para la interpretación.

Por tanto, esta investigación se encuentra en el cruce de un compromiso con el tiempo que se vive y la dificultad que esa vivencia casi inmediata genera para la interpretación. No ha sido un impedimento para continuar, pero sí ha exigido una honestidad intelectual sobre los alcances de la investigación, y la orientación que, incluso haciendo consciente la perspectiva y las categorías a partir de las cuales interpreto el fenómeno, resulta inevitable percibir como una postura personal ante el fenómeno de construcción del enemigo y la estrategia de combate al crimen organizado.

La organización temática y de organización, no pretende ser exhaustiva pero sí lo suficientemente clara y argumentada como para establecer algunas perspectivas de análisis, responder algunas preguntas y dejar formuladas algunas otras. De manera

general, en el proceso de interpretación de los discursos, se recurre a los elementos propuestos por Julio Amador en su obra *Comunicación y cultura*, en el cual desarrolla los aspectos constitutivos del análisis y comprensión de los mitos, pero que, como se verá, pueden ser empleados para la interpretación del discurso político:

Los patrones míticos implican estructuras ordenadas que articulan sus distintos aspectos constitutivos: a) **estructural formal**: secuencias de relaciones de los elementos lingüísticos, sintáctica y estéticamente ordenados; b) **estructura simbólica**: secuencias que regulan las relaciones de los símbolos entre sí, al interior de los cambiantes campos semánticos del relato; c) **estructura de la narración**: secuencias de relaciones de los personajes con las acciones, los sucesos y las situaciones; d) **estructura de los contenidos y su lógica argumental**: secuencias de relaciones de los temas entre sí; e) **estructura del código cultural**: las funciones de los cuatro tipos de secuencias (formales, simbólicas, narrativas y temáticas) son medios específicos de expresión de los códigos culturales fundamentales, que dotan de sentido a cada mitología [o secuencia discursiva] y a cada cultura, entendidos como un todo articulado y significativo (Amador, 2015: 207).

Si bien la presentación final tuvo una ordenación distinta, particularmente en lo referente a la estructura del código cultural, el análisis e interpretación, más que seguir un método o procedimiento, se realizó de manera integral, y solamente para fines analíticos se dividió de la forma señalada, concluyendo en el capitulado final.

En este sentido, en el primer capítulo se explicitan las categorías de interpretación y los conceptos a partir de los cuales se desarrolla el pensamiento simbólico y mitológico. El ser humano, dice Lluís Duch, tiene un pensamiento logomítico, es decir, que a diferencia de lo que, producto del racionalismo ilustrado, se había establecido, el logos y el mythos no están separados en el pensamiento humano.

El pensamiento lógico y simbólico no son opuestos, sino que se complementan en el imaginario complejo de lo humano en donde símbolo, lenguaje, imagen y arquetipo, ocupan un lugar preponderante en el pensamiento, cuyas formas de configuración

materializan el mito político, que es continuamente actualizado hasta nuestros días y que las hermenéuticas simbólicas de Duch, Durand y Cassirer aportan para la interpretación.

En continuidad, durante el segundo capítulo se presentan las bases de las hermenéuticas filosóficas a partir de las cuales se interpretan los discursos y la construcción arquetípica del enemigo. Autores como Heidegger, Ricoeur y Gadamer, resultan fundamentales para la interpretación de los símbolos: narración y temporalidad, prejuicio, tradición, fusión de horizontes e historia efectual, son conceptos fundamentales para la interpretación y comprensión del enemigo y sus configuraciones históricas y vividas en un tiempo presente siempre en transformación continua.

Es importante resaltar aquí que los primeros dos capítulos tienen una fuerte carga asociada al pensamiento filosófico europeo del siglo XX, particularmente en lo que se refiere a las hermenéuticas simbólica y filosófica, lo cual no es sino producto de la formación teórica, filosófica y metodológica de la me he nutrido a lo largo de mi paso por los estudios del doctorado pero que incluso pueden rastrearse hasta mis intereses de investigación en la Licenciatura; sin embargo, esto no significa que sea la única forma de abordar el tema del análisis del discurso, ya que hay escuelas fundamentales como las propuestas por la semiótica y la filosofía analítica que, si bien son retomadas a través de autores como Ricoeur, no constituyen la columna vertebral de esta investigación.

Esta predilección por los abordajes y desarrollos de la hermenéutica, además de lo anteriormente mencionado, obedece a que considero que la riqueza posibilitada por las bases de la interpretación y comprensión posibilitan un análisis amplio, profundo y complejo, no sin reconocer la importancia lógico-sistemática que permite un abordaje desde la filosofía analítica.

Particularmente, las grandes diferencias encontradas en una y otra forma de abordar el tema de la investigación radican principalmente en la forma de entender ciertos elementos lingüísticos como el signo, símbolo, significado y sentido. Para la filosofía analítica, el significado es un concepto o idea que evoca elementos que en sí mismo son inabarcables e imposibles de asir, en tanto que el sentido es solamente un aspecto de ese significado; por

otro lado, para esta perspectiva, el signo constituye el elemento lingüístico por excelencia, del cual se derivan otros tipos de signo como el ícono, índice y el símbolo, de tal manera que éste último no posee mayor relevancia que el signo, como sí propone la hermenéutica, una fuerza más compleja y profunda que el signo, incluso un estatus para el lenguaje un tanto más elevado. Son dos manera complejas, en algunos casos complementarias y en otros contrapuestas, de abordar el problema planteado en esta investigación, y el lector es advertido desde ahora de las perspectivas desde las cuales es abordada.

En el tercer capítulo se desarrolla el proceso de construcción mítico-arquetípica del enemigo a lo largo del tiempo, en donde se muestran las estructuras transhistóricas que lo componen, pero particularmente las configuraciones históricas que han tenido en distintos momentos en la figura del monstruo mitológico; el enemigo teológico-político de los procesos de secularización; el adversario de la teoría de la guerra particularmente en una discusión entre Carl von Clausewitz y Carl Schmitt; el enemigo absoluto de la Alemania nazi y de la Unión Soviética, y finalmente, el enemigo complejo propio de las democracias autoinmunitarias en un contexto de complicaciones y complejidades entre la relación libertad-seguridad, que en el discurso del abuso del mal se presentan como opciones cerradas, absolutas y radicalizadas, en las que los Estados democráticos, en aras de la seguridad, se enfrentan a la pérdida de las libertades y a la gestión del riesgo como nueva forma de control y administración de lo social y lo político.

Finalmente, en el cuarto capítulo se trabaja directamente con una selección de discurso de Felipe Calderón y se integrantes de su gabinete de seguridad en torno al crimen organizado y su construcción como enemigo del Estado, en donde se analiza el mito de la seguridad en el mundo contemporáneo, las promesas fallidas de la democracia de garantizar seguridad y estabilidad en la vida de las personas, y la subsecuente desafección política que esto genera. Se elabora un análisis que no pretende ser comparativo sino tejido de manera co-implicada, entre el combate al terrorismo y el crimen organizado, formas de actuar, relaciones establecidas y los retos a los que las democracias se enfrentan frente a estos fenómenos.

Posteriormente se elabora un breve recuento sobre el crimen organizado, en México, particularmente en relación a las acciones y omisiones que los distintos gobiernos establecieron desde la década de los años 70, esto con la finalidad de establecer un antecedente histórico sobre la situación en la que se encontraba el país en el momento de inicio del sexenio de Felipe Calderón, periodo en el que se elabora un análisis de la estrategia de combate a partir de los operativos policiaco-militares y las reformas de seguridad que se implementaron, aunando en la idea del derecho penal del enemigo como una alternativa de tipo legal pero que finalmente responde a la construcción y enfrentamiento y enemistad.

Finalmente, se elaboró una selección de discursos relacionados con el crimen organizado, en donde explícitamente se mencionara “el enemigo”, “la enemistad” y temas afines que contribuyeran a la comprensión del fenómeno complejo. El análisis implicó un estudio, tanto de la construcción del enemigo como del fortalecimiento de los héroes encarnados en el Ejército, la Marina y la Policía Federal, cuerpos “heroicos” cuya misión era combatir al “enemigo de México”.

En este sentido, la primera etapa de interpretación del discurso está orientada a la construcción del enemigo de la democracia, la libertad, la seguridad y la paz social caracterizada por una asociación al enemigo criminal, deshumanizado, malvado y monstruoso.

En una segunda etapa de interpretación, se construyó en forma complementaria con la primera etapa, y consistió en el fortalecimiento de la figura del mesías encargado de construir la paz y restaurar el bien, lo cual se configuró en la propia imagen de Felipe Calderón como Jefe de Estado y Jefe Supremo de las Fuerzas Armadas, asimismo, se construyó discursivamente la “guerra necesaria”, cuya necesidad impostergable radicalizó las posturas en una lucha del bien contra el mal, en donde la neutralidad o imparcialidad era también una muestra de enemistad ante todos los grupos involucrados, por lo que la posibilidad de matices era reducida, sobre todo por la construcción igualmente radical de las Fuerzas Armadas, la Marina y la Policía Federal como los “héroes de la nación”.

Esta investigación, si bien no es exhaustiva, sí pretende arrojar luz en lugares donde no los había y que al calor de los acontecimientos se convirtieron en lugares comunes o cabos sueltos en el debate en torno al crimen organizado. El combate llegó a tal punto de radicalidad, que sin duda resultaba urgente comprender, cuando menos desde una perspectiva simbólico-discursiva, el trasfondo complejo subyacente a la construcción de la enemistad.

Una investigación como la que aquí se presenta, difícilmente podría ser planteada y concluida en un espacio distinto al que otorga la Universidad Nacional Autónoma de México. Sin perder el rigor y el compromiso que implica pertenecer a la Universidad, la libertad y el respeto por el pensamiento autónomo, fueron claves para continuar y concluir satisfactoriamente, por lo que agradezco y me enorgullezco de formar parte de esta institución y contribuir, en los límites de mis posibilidades, a comprender un fenómeno tan complejo y actual. A lo largo de los 15 años que llevo de formar parte de la UNAM, desde mis estudios en el Colegio de Ciencias y Humanidades hasta la conclusión de mis estudios de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, el pensamiento crítico y autónomo ha constituido un pilar fundamental en mi desarrollo personal y profesional, por lo que, sin duda, en aras de retribuir lo mucho que la Universidad me ha dado, espero que esta investigación contribuya al diálogo y construcción de propuestas para lograr mejores condiciones en la calidad de vida de todas las personas, un compromiso social que en esta investigación he asumido consciente e ineludiblemente.

1. Imaginario, pensamiento mitológico y actualidad

La imaginación intenta un futuro. Es en primer lugar un factor de imprudencia

*que nos aleja de las pesadas
estabilidades.*

Gastón Bachelard, *La poética de la ensoñación*.

En este primer capítulo, se analizarán los conceptos de imaginario y pensamiento mitológico en la actualidad moderna y secularizada, con la finalidad de reflexionar en dos caminos que, al final, se busca que converjan: por un lado, analizar, discutir y trabajar los conceptos e ideas subyacentes o complementarias de lo imaginario y lo mitológico, y, por el otro discutir la pertinencia de seguir trabajando esos temas en el pensamiento contemporáneo.

Diversas preguntas orientan la construcción de este capítulo: ¿de qué forma el imaginario ha orientado al ser humano a encontrar y significar su lugar en el mundo?, ¿de qué forma el ser humano ha construido ese mundo?, ¿qué procesos subyacen a la significación y construcción de sentido del mundo?, ¿de qué forma el ser humano se relaciona consigo mismo, con los Otros, la naturaleza y el universo?, ¿de qué forma el ser humano ha dado respuestas a interrogantes tan profundas como quién soy, en dónde estoy, a dónde voy y cómo me oriento?, ¿cómo ha logrado resolver las explicaciones en torno al origen del universo, el mundo, las cosas en el mundo y el del propio ser humano?, ¿de qué forma el imaginario como una parte elemental del Ser, orientó al pensamiento humano en la construcción de los mitos que ayudaron a responder todas estas preguntas?, ¿cómo se adaptó el mito a lo largo de la historia de la humanidad?, ¿qué cambió y qué permaneció?, ¿en el mundo moderno, racionalista y secularizado, el mito tiene algo que decir al ser humano para hacer frente a las grandes crisis en las que hoy se encuentra?, ¿nos acercamos al triunfo irreversible del *logos* sobre el *mythos*?

Sin duda, sería una tarea imposible suponer que todas estas preguntas serán resueltas satisfactoriamente en este capítulo; sin embargo, se explicitan de forma clara en tanto que se presentan como guías y orientaciones fundamentales para esta investigación, la cual, cabe señalar, se inscribe en la ardua labor de diversos investigadores y pensadores que mucho tiempo atrás ya se hacían las mismas preguntas.

Lo cierto es que la manera de abordar estos temas y, en particular, estas preguntas, ha sido de formas muy diversas, por lo que para esta investigación, se empleará un abordaje desde la hermenéutica simbólica, como forma de investigar sobre lo imaginario, simbólico, arquetípico y mitológico en el pensamiento humano hasta nuestros días, con la finalidad de demostrar que, en relación a los mitos y símbolos, particularmente en lo referente al arquetipo del enemigo, los mismos temores, angustias y preocupaciones que aquejaban al ser humano de la antigüedad, siguen teniendo un lugar determinante en la orientación de la vida del ser humano contemporáneo.

1.1 El pensamiento simbólico: signo, alegoría y símbolo

La estructura de pensamiento del ser humano, en la relación entre la imagen, la lógica, el lenguaje, el arte, el mito y la religión, encuentra distintas formas de manifestarse. Particularmente en relación con la imagen, tanto mental como visual, existen diferentes tipos de presentación y re-presentación.

Gilbert Durand, en *La imaginación simbólica*, desarrolla algunos elementos de la estructura de la imagen y las formas en las que esta se expresa. Y los divide de la siguiente manera:

- *El signo*. Es el medio para economizar operaciones mentales elegidos arbitrariamente (Durand; 2007: 11). El signo, en el sentido de Ferdinand de Saussure, se constituye por el significante (la enunciación) y el significado (lo enunciado). Desde el punto de vista del signo, el lenguaje en todas sus formas de expresión, tienen una relación directa y unívoca entre el significante y el significado como una forma de economizar el lenguaje, el conocimiento y la realidad bajo una estructura binaria. La relación entre lo dicho o presentado alude de forma directa y arbitraria a la realidad.
- *La alegoría*. Cuando el pensamiento no puede abandonarse a lo arbitrario, ya que ciertos conceptos como la justicia, lealtad o libertad son menos evidentes que los basados en percepciones objetivas. Es una traducción concreta de una idea difícil de captar o expresar de forma simple (Durand; 2007: 12). Es menos arbitraria que

el signo, lo que implica que la relación entre el significado y el significante no se presenta de forma directa y unívoca, pues como idea es difícil de presentar. Las alegorías, por su propia complejidad son acompañadas por emblemas que suman al significado complejo alegóricamente representado.

- *El emblema.* Es el elemento que rodea la alegoría (tablas de ley, espada, balanza, antorcha) (Durand; 2007: 12). Los emblemas son signos cargados de una fuerte significación que aluden de manera indirecta a un significado concreto pero de difícil representación. Buscan ejemplificar, representar y materializar significados complejos que en conjunto forman una estructura alegórica.

Hasta ahora, la imaginación estaría reducida a un solo sentido, unívoco, adecuado, completo y estático, pero no está referido a una cosa o experiencia sensible. La imaginación, entonces, requiere de un elemento mucho más complejo:

- *El símbolo.* Conduce a lo sensible de lo representado en su significado, pero además, por la naturaleza misma del significado inaccesible, es epifanía, es decir, aparición de lo inefable por el significante y en él (Durand; 2007: 14).

Durand añade:

El dominio predilecto del simbolismo: lo no-sensible, en todas sus formas; inconsciente, metafísica, sobrenatural y surreal. Estas cosas ausentes o imposibles de percibir, por definición, serán de manera privilegiada los temas propios de la metafísica, el arte, la religión, la magia: causa primera, fin último, “finalidad sin fin”, alma, espíritu, dioses, etcétera (Durand; 2007: 14).

El símbolo entonces se presenta como parabólico, insuficiente y, como se ha visto, redundante, es decir, requiere de la incesante repetición que intenta abarcar lo inabarcable de su sentido infinito e inexpressable por medio de construcciones concretas, matéricas y finitas. El símbolo es entonces la representación presente de algo que siempre estará ausente, la representación finita de lo infinito. En palabras de Durand: “Al no poder representar la irrepresentable trascendencia, la imagen simbólica es transfiguración de una representación concreta con un sentido totalmente abstracto. El

símbolo es, pues, una representación que hace aparecer un sentido secreto, es la epifanía de un misterio” (Durand; 2007: 15).

Todo símbolo remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe procurar esa concreta y constante adecuación por medio de la repetición, en algunos casos ritual, mediante el juego de relaciones mitológicas, iconológicas que constantemente buscan completar o corregir la permanente inadecuación del símbolo. En esa inadecuación, en ese no-estar, en esa infinitud trascendente, radica la riqueza infinita del símbolo.

Es por eso que los símbolos, ligados primigeniamente a lo sagrado, nunca se presentan, sino se re-presentan. El símbolo de Dios es impresentable, inabarcable, infinito e indescifrable a primera vista a los ojos profanos, es por eso que debe ser re-presentado, mediado simbólicamente para poder tener un acceso humanamente posible a lo sagrado e inefable.

Campbell en *El héroe de las mil caras*, señala que aquel que decide responder a la llamada heroica y emprender la aventura interna en busca del elixir sagrado para volver a la tierra o al origen con esa *verdad*, tendrá que pasar por distintos y difíciles obstáculos. Pero estos obstáculos/pruebas, son al mismo tiempo protecciones, porque cada prueba superada por el héroe implica un crecimiento o un aprendizaje interno, necesario para acercarse a la verdad y comprenderla, porque si la verdad le es mostrada en todo su esplendor sin ese crecimiento espiritual necesario, será cegado por su luz. La verdad no puede ser revelada a los profanos.

Ése es precisamente el sentido del símbolo, es siempre una ocultación que invita a ser revelada, pero que exige diversas pruebas para su interpretación y comprensión, porque no puede ser revelado de forma directa a quien no esté dispuesto a interpretarlo más allá de las engañosas apariencias concretas.

El conocimiento del símbolo nunca es adecuado ni “objetivo”, es siempre ambiguo, ya que nunca logra alcanzar su objeto (si es que puede hablarse de un objeto del símbolo), por lo

que su concreción nunca será suficiente para la multivocidad de sentidos inmanentes de la trascendencia.

Gilbert Durand retoma para su explicación del símbolo, a Paul Ricoeur en su obra *Finitud y culpabilidad*, por el desarrollo que propone de las dimensiones del símbolo. Ricoeur reflexiona en torno a lo que denomina el “empleo reflexivo del simbolismo”:

El privilegio de la conciencia reflexiva se subordina o bien al aspecto cósmico de las hierofanías, o bien al aspecto nocturno de las producciones oníricas, o bien, finalmente a la creatividad del verbo poético. Estas tres dimensiones –cósmica, onírica y poética- del símbolo están presentes en cualquier símbolo auténtico (Ricoeur; 2011:176).

Es importante señalar que para Ricoeur, el pensamiento lógico-racional, está inevitablemente subordinado al pensamiento simbólico, como forma de reflexión humana abierta, trascendente e inabarcable, siempre necesaria y ontológicamente presente en el ser de lo humano. En este sentido, Ricoeur ofrece una definición de símbolo que será, junto con lo señalado por Durand, la forma en la que se entenderá en esta investigación, al respecto señala: “Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero” (Ricoeur, 2008: 17), esta definición se inserta en lo que denomina el nudo semántico de la hermenéutica, el cual consiste en señalar que las expresiones simbólicas son multívocas, es decir, tienen un doble sentido o sentido múltiple, los cuales siempre se muestran ocultándose en el sentido primario, siempre abierto. Precisamente, para desocultar estos múltiples sentidos del símbolo, Ricoeur señala la importancia de la interpretación, la cual define como “el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal” (Ricoeur, 2008: 17).

Ricoeur entonces establece tres dimensiones del símbolo, las cuales abarcan los tres sentidos o caminos del mundo humano que, como se ha visto con Cassirer, se expresan en

el arte, el lenguaje y el mito de forma redundante, según Durand, y que exigen siempre ser interpretados. Las tres dimensiones propuestas por Ricoeur son las siguientes:

1. *Cósmica*. El hombre lee lo sagrado primero en el mundo, en algunos elementos o aspectos del mundo, en el cielo, en el sol y la luna, en las aguas y la vegetación; el simbolismo hablado remite de esta forma a las manifestaciones de lo sagrado, a las hierofanías, donde lo sagrado se muestra en un fragmento del cosmos que, en contrapartida, pierde sus límites concretos, se carga de innumerables significaciones, e integra y unifica el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica (Ricoeur; 2011:176).

Las estructuras arcaicas del pensamiento humano constituyen el medio por el cual es posible sumergirse en el pensamiento del hombre singular, las relaciones entre el cosmos y la vida de los pueblos y los individuos están intrínsecamente relacionadas en un todo trascendente, y ese descubrimiento de nuestra lugar en un cosmos inabarcable, constituye la posibilidad de un autodescubrimiento profético de la vida de los seres humanos.

2. *Onírica*. Es en el sueño donde se puede captar el paso de la función “psíquica” de los simbolismos más fundamentales y más estables de la humanidad; no se comprendería que el símbolo pudiese significar el vínculo entre el ser del hombre y el ser natural, si se contrapusieran entre sí hierofanías y las producciones oníricas (Ricoeur; 2011:177).

Cosmos y Psique son los dos polos de la misma “expresividad”: me expreso al expresar el mundo; exploro mi propia sacralidad al descifrar la del mundo. Esta doble expresividad -cósmica y psíquica- tiene su complemento en una tercera modalidad del símbolo, la imaginación poética.

3. *Poética*. A diferencia de las otras dos modalidades hierofánica y onírica del símbolo, el símbolo poético nos muestra la expresividad en su estado naciente; en la poesía, el símbolo es sorprendido en el momento en que es un surgimiento del lenguaje (Ricoeur; 2011:179).

Es importante tener claro que estas dimensiones propuestas por Ricoeur, así como las formas en las que el símbolo se expresa por medio del arte, el mito y el lenguaje como

señala Cassirer, no se dan de forma aislada e incommunicable, por el contrario, forman parte de un todo intrínsecamente expresado, porque después de todo forman parte de la mente humana.

Ricoeur señala que: “la estructura de la imagen poética es asimismo la del sueño, cuando éste extrae de los jirones de nuestro pasado una profecía de nuestro devenir, y de las hierofanías que hacen manifiesto lo sagrado en cielo y las aguas, la vegetación y las piedras” (Ricoeur; 2011:179).

Asimismo, Ricoeur propone también algunos elementos que componen la esencia del símbolo:

- a) Es cierto que los símbolos son signos: son expresiones que comunican un sentido; ese sentido se declara con una intención de significar vehiculada por la palabra [...]. Es el universo del discurso donde las realidades adquieren una dimensión simbólica (Ricoeur; 2011:179).

Esta primera característica desarrollada por Ricoeur es el plano más simple del símbolo. Cabe hacer notar aquí una diferencia básica con Durand, ya que para éste, el signo es una reducción del símbolo, mientras que para Ricoeur, el signo es la dimensión básica del símbolo, aunque en la siguiente característica presenta un matiz importante.

- b) Pero decir que el símbolo es signo es trazar un círculo demasiado grande que ahora hay que concretar. Todo signo apunta, más allá de sí mismo, a algo y vale para ese algo; pero todo signo no es símbolo; diremos que el símbolo oculta en su aspiración una intencionalidad doble (Ricoeur; 2011:180).

Para Ricoeur, todo símbolo tiene una base sónica, pero no todo signo alcanza el nivel trascendente del símbolo como aspiración de una intencionalidad doble. El signo apunta a algo concretamente inmediato en sí mismo, que se agota en él, mientras que el símbolo nunca se agota en sí mismo, y escapa de sí mismo lo inefable.

- c) Pero entendamos bien este vínculo analógico del sentido literal y del sentido simbólico. Mientras que la analogía es un razonamiento no concluyente que procede mediante cuarta proporcional: A es a B lo que C es a D, en el símbolo, no puede objetivar la relación analógica que vincula el sentido segundo con el primero (Ricoeur; 2011:180).

La analogía entonces es una suerte de traducción del signo concreto a un significado un tanto más difícil de abarcar, para lo cual se vale de diferentes motivos para su expresión. Por el contrario, el símbolo no traduce, sino ofrece sentidos o caminos para la interpretación de lo infinito, de lo multívoco, de lo inabarcable. El signo entonces reduce, la analogía traduce y el símbolo conduce.

- d) La especificidad del símbolo se ha tenido que conquistar lenta y difícilmente sobre la alegoría: históricamente la alegoría ha sido menos un procedimiento literario y retórico de construcción artificial de pseudo-símbolos que una manera de tratar los mitos como alegorías. El símbolo es anterior a la hermenéutica, la alegoría es ya hermenéutica (Ricoeur; 2011:181).

El proceso de racionalización de los mitos y la posterior instrumentalización de los símbolos condenó por largo tiempo al símbolo y al mito a una suerte de pensamiento pre-lógico, cuya legitimidad había sido vencida temporalmente por los procedimientos lógicos y racionales del iluminismo, es por eso que el símbolo ha tenido que recuperar su lugar legitimado en las esferas explicativas del pensamiento humano, las cuales, en el mejor de los casos, cedieron un lugar a la analogía como forma poética del pensamiento.

- e) El símbolo es no formalizado, el vínculo íntimo que conecta su intención primera con su intención segunda, convierte al lenguaje simbólico en un lenguaje esencialmente vinculado (Ricoeur; 2011:182).

Para Ricoeur el símbolo implica una doble intencionalidad que se re-presenta en una relación presencia-ausencia, y en un juego múltiple de significados y sentidos, intencionalmente condensados para su representación, en una configuración

sociohistóricamente determinada. Sin embargo, esta doble intencionalidad genera un vínculo trascendente entre la representación concreta y los sentidos inmanentes que se ocultan a la representación.

- f) ¿Cómo distinguir el mito del símbolo? Entenderé por símbolo, en un sentido mucho más primitivo, las significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente donantes de sentido. En este sentido, el símbolo es más radical que el mito, concebiré al mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio que no se pueden coordinar con los de la historia y la geografía (Ricoeur; 2011:183).

La imaginación simbólica se configura en una doble relación del pensamiento que por mucho tiempo intentó separarse por medio de la superación del mito y aparente triunfo de la razón. Sin embargo, los intentos por restaurar la relación interdependiente entre el *mythos* y el *logos*, dieron pie a nuevos procesos de explicación de lo humano, que ayudan a explicar la complejidad del símbolo y el mito, así como su presencia histórica hasta nuestros días.

1.2 Estructuras logomíticas

Una de las preguntas fundamentales que han guiado diversos estudios de fin del siglo XX (Duch, Blumenberg, Kolakowski, Mardones, Ricoeur, entre otros), es la reflexión en torno a por qué en el mundo occidental moderno ha retornado la preocupación por el mito y su impacto en las sociedades modernas. Una primera definición funcional del mito es la que ofrece Carlos García Gual, al señalar que se trata de un “relato tradicional que refiere la actuación memorable y paradigmática de unas figuras extraordinarias -héroes y dioses- en un tiempo prestigioso y esencial” (García Gual, 2001: 14)

Podría decirse, no sin razón, que esta preocupación no ha cesado en el pensamiento de distintos pensadores, aunque de formas distintas (algunas veces más veladas que otras) a lo largo de la historia de la humanidad, tal como lo señala Kolakowski:

Es posible que lo que nos hiera más sea la suposición de que las intuiciones míticas están presentes en nuestra comprensión de las reglas lógicas. En ellas, en efecto, la soberanía de la razón suele experimentarse del modo más concluyente. Sin embargo, precisamente el sentido de esa soberanía, se revela, ante una consideración más atenta, como la irradiación de la conciencia mítica sobre los imperativos de nuestro trabajo conceptual (Kolakowski; 2006: 51).

En este sentido, se convierte en característico y casi sintomático, que en plena revolución tecno-científica, exista un borboteo social que busca en el mito las respuestas a la complejidad de la realidad. Al respecto Mardones explica:

Estamos demasiado embebidos en las explicaciones causales, lógico-empíricas, en los tratamientos funcionales, eficaces y pragmático-utilitarios; nos cuesta, por ello, escapar a la tiranía de un pensamiento que se presenta como el único digno de tal. [...] La paradoja se resuelve, al menos en parte, si aceptamos que, efectivamente no podemos dar explicaciones (científicas, logo-lógicas) del sentido de la realidad y de la vida, pero podemos reflexionar o hablar simbólicamente de esa experiencia límite o de los límites del lenguaje (Mardones; 2000: 191).

En cierto sentido, estas nuevas formas de manifestar una preocupación arcaica, tienen su raíz en la psique de los individuos, en donde más allá del discurso del pensamiento lógico-racional, el símbolo arquetípico y mitológico, manifiesto por medio de la imagen, no deja de presentarse en sus múltiples dimensiones de lo cósmico, lo onírico y lo poético. Al respecto Kolakowski concluye:

No tenemos derecho a afirmar que la lógica constituye un deber para nuestro pensamiento. La reproducción científica del mundo constituye, entonces, un eslabón en la cadena del trabajo colectivo de generaciones que intentan instalarse en el mundo. La valoración cognitiva no posee otro horizonte de interés legítimo que el que nos traza nuestra necesidad de comunicación en la adaptación colectiva de nosotros a las cosas y de las cosas a nosotros (Kolakowski; 2006: 56).

En este sentido, la búsqueda del mito obedece, en buena medida a la crisis por la que atraviesan la historia y la razón que dieron origen a la modernidad, y cuyos fundamentos han dejado de ser suficientes para explicar la realidad, no solamente empírica, sino simbólica de la realidad. Sin embargo, Duch hace una importante aclaración:

No es que en estos últimos años haya habido un “retorno” del mito y que la situación de hace medio siglo fuera realmente “amítica”, es decir, regulada exclusivamente por la razón o, mejor aún, por la comprensión concreta e históricamente determinada de la razón que en aquel entonces se tenía. A nivel individual y colectivo, ni el *mythos* ni el *logos* jamás pueden hallarse ausentes de la existencia humana (Duch; 2008: 193).

Es importante aclarar que con la Ilustración y el paso a la modernidad, se propuso una superación del *mythos* por el *logos*, lo que propició una dicotomía en la vida psicosocial del ser humano, en donde incluso llegó a vincularse al mito con una etapa de pensamiento infantil, pre-lógico y pre-racional de la humanidad.

Contradiendo tal enfoque, Duch señala que en el hombre es imposible separar el *concepto* de la *imagen*, ya que ambos –*mythos*/imagen-*logos*/concepto- forman parte de las estructuras simbólicas del pensamiento humano, por lo que la disputa entre uno y otro, impulsado principalmente por la Ilustración y adoptado en buena medida por la modernidad, es una falsa disputa, en tanto que el *mythos* y *logos* comparten en el fondo las mismas preocupaciones:

El mito [...] es una narración, que se cree eficaz porque narra los orígenes ejemplares del mundo, de un territorio, de una actividad, de una forma de vida, etc., y también describe el desenlace final del conjunto de la realidad teo-antropo-cósmica. [...] Tanto la historia como el mito tienen necesidad de la *reiteración*. No hay un punto final ni en la “escritura-narración” de la historia ni en la “oralidad-narración” del mito (Duch; 2008: 196).

Desde el pensamiento griego, particularmente con Platón, se ha reflexionado en torno a la relación (opuesta, yuxtapuesta, correlacionada) de lo mítico y lo lógico-histórico, ya que el ser humano es complejo y muchas veces contradictorio. Duch propone el concepto de

logomito para referirse a la indisoluble constitución de estas partes en el pensamiento humano y señala: “No se trata, por consiguiente, del paso del “mito al logos”, tampoco del “logos al mito”, sino del mantenimiento del logos *en* el mito y del mito *en* el logos” (Duch; 2008: 199).

Es fundamental comprender la existencia humana como una relación indisoluble entre el mito y el logos, los cuales ocupan un lugar insustituible, porque los mitos desocultan al ser humano las reminiscencias arquetípicas que, aunque ya hayan sido borradas o negadas del consciente, siguen manifestándose como una guía a través de los sueños, la ensoñación, el arte y la poesía, aunque también en la actualidad hayan sido relegadas a un segundo plano o definitivamente negadas, al respecto Duch añade que “justamente porque el hombre es un *animal hermenéutico*, tiene una inagotable inclinación hacia las invenciones del espíritu. Invenciones que, en un proceso nunca cerrado definitivamente, son reinventadas y aplicadas sin cesar, incluso en aquellas épocas históricas dominadas por el imperialismo o por el optimismo de la definición” (Duch, 2002: 30).

En la religión, el arte, el lenguaje, la filosofía e incluso la ciencia, la conciencia simbólica del ser humano se alcanzan las máximas expresiones de la búsqueda de sentido que el mito ya proporcionaba, incluso aunque el propio mito nunca era agotable y cerrado en un solo significado. Precisamente ahí radica su riqueza y la posibilidad de que persistan reminiscencias de ellos en la actualidad; cambia, se transforma y adapta a los cambios culturales que dan sentido y ubicación al ser humano. El mito y el logos, deben ser comprendidos como experiencias siempre abiertas que trascienden la finitud del hombre a través de la infinidad de posibilidades del pensamiento y la narración. Por tanto, como forma de explicación del mundo y la realidad, el mito se constituyó como el cimiento del pensamiento humano:

Los demás pasos vienen detrás: la religión y sus teologías, la metafísica y sus elucubraciones sobre los primeros principios de las cosas, la filosofía con su navaja afilada de la sospecha y la crítica permanentes, la ciencia y sus explicaciones lógico-empíricas. Todos los ejercicios racionales vienen detrás del primero y primordial, por

eso los sigue amamantando de alguna manera. No hay pensamiento sin rastro de mito (Mardones; 2000: 188).

El mito entonces, aun en su estado secularizado y moderno, resulta fundamental para la explicación de las relaciones políticas. Pero esta nueva concepción de la relación entre el mito y la lógica requiere comprender lo señalado por Duch:

Hay “lógica” en las narraciones míticas y “lo mítico” se encuentra presente en las explicaciones de carácter científico. Por eso me refiero al hombre como un ser *logomítico*, que desarrolla –tendría que desarrollar- en un mismo movimiento la *imaginación* y el arte de la *crítica*, *kritiké tekhné* de los griegos, la cual siempre consiste en el “arte de buscar criterios” para el pensamiento y la acción (Duch; 2008: 200).

La división por largo tiempo formulada, entre el pensamiento mítico y el pensamiento lógico-histórico no corresponde a la realidad, pues mito y lógica se funden en el pensamiento humano, Así lo señala Duch:

No cabe la menor duda de que somos seres desconcertantes porque en nosotros, lo sepamos o no, lo queramos o no, hay dos principios que, como dos hermanos enemigos, al mismo tiempo, en una tensión jamás apaciguada y resuelta, se atacan y defienden, se anulan y se promocionan. Contemporáneamente, el *mythos* y el *logos* son nuestro destino inevitable porque no podemos renunciar ni a la imagen ni al concepto, ni a la narración ni a la explicación (Duch; 2008: 201).

Así, en el caso de la política moderna, existe un fenómeno que podría rastrearse en las reminiscencias mítico-arquetípicas arcaicas, y que hoy sigue formando parte elemental de los procesos políticos, incluso en las democracias actuales, esto es: la construcción de la figura del enemigo. Sin embargo, antes de pasar propiamente a esa labor, será importante comprender las diferencias y particularidades entre el mito tradicional/sagrado y el mito en la modernidad.

1.3 Ontología del lenguaje y la imagen

Para Heidegger en la obra *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, el problema del conocimiento es fundamentalmente ontológico y no epistemológico. Heidegger entiende que el conocimiento del mundo no es una cuestión de mero aprendizaje, sino que es parte constitutiva del ser, quien permanentemente interpreta y resignifica el mundo a través de mediaciones simbólicas; es decir, la realidad es producto de las mediaciones que se hacen para interpretarla, comprenderla y aprehenderla. Esta participación por medio del ritual, adquiere un carácter sagrado, lo que determina el tiempo, espacios, fiestas, significados y relaciones de comunidad, al mismo tiempo implica una muerte y un renacimiento por medio del ritual, lo que permite estar en el mundo. Al respecto Heidegger señala:

Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” existir “propio”. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* [...] en tanto que en su carácter de ser existe o está “aquí” *por lo que toca a su ser*. “Estar aquí *por lo que toca a su ser*” no significa, en ningún caso de modo primario ser *objeto* de la intuición y de la determinación o de la mera posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el existir está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio (Heidegger; 2013: 25).

En este sentido, el mito por mediación del lenguaje y el discurso es un elemento fundamental constituyente de la participación del hombre en la creación del cosmos, ya que como señala Julio Amador, “no podemos existir sino a condición de interpretar y comunicar” (Amador; s.f.: 9). En otras palabras, comunicar es una condición ontológica del ser humano. Heidegger añade:

Y *fáctico*, por consiguiente, se llama a algo que ‘es’ articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el ‘vivir’ por un modo de ‘ser’, entonces ‘vivir fáctico’ quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto ‘aquí’ en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser (Heidegger; 2013: 26).

De tal forma que es “estar-aquí” se constituye como una suerte de relación antropocósmica con el mundo. Heidegger señala que la hermenéutica es “el modo unitario de abordar,

plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad” (Heidegger; 2013: 27). Es por eso que para el análisis de los mitos y sus transformaciones espacio-temporales, así como sus sentidos y resignificaciones culturales e históricas, es fundamental utilizar las herramientas que brindan la hermenéutica filosófica y simbólica, las cuales serán desarrolladas en el siguiente capítulo.

Para Gastón Bachelard, este mundo trascendente como manifestación ontológica, se expresa en el sueño y la ensoñación, al respecto señala que “La ensoñación ilustra así un descanso del ser, un bienestar. El soñador y su ensoñación entran en cuerpo y alma en la sustancia de la felicidad” (Bachelard; 1982: 26). Y agrega:

Todo un universo contribuye así a nuestra dicha cuando la ensoñación viene a acentuar nuestro reposo. A quien quiera soñar bien hay que decirle: comience por ser feliz. Entonces la ensoñación cumple su verdadero destino: se convierte en ensoñación poética: gracias a ella y en ella todo se vuelve hermoso. Si el soñador tuviese “oficio”, haría una obra con su ensoñación. Y esta obra sería grandiosa puesto que el mundo soñado es automáticamente grandioso (Bachelard; 1982: 27).

Para Gilbert Durand, la fuerza trascendente del mundo del imaginario se expresa, junto con el sueño y el ensueño, en el mito:

El procedimiento del mito, del ensueño o del sueño, es el de identificar (sincronicidad) las relaciones simbólicas que lo constituyen. Tal es la redundancia que señala un “mitema”. [...] El mito ni razona ni describe: intenta persuadir repitiendo una relación a través de todos los matices posibles (Durand; 2000: 105).

Durand señala que los símbolos y los mitos poseen la cualidad de repetición en el espacio y en el tiempo. A esta característica la denomina redundancia simbólica. La importancia de la redundancia, radica en la posibilidad de compensar la “inadecuación” simbólica, es decir que en el símbolo el significado es siempre inadecuado o incompleto, por lo que debe recurrirse siempre a la redundancia. Al respecto, escribe:

Mediante este poder de repetir, el símbolo satisface de manera indefinida su inadecuación fundamental. Pero esta repetición no es tautológica, sino perfeccionante, merced a aproximaciones acumuladas. A este respecto es comparable a una espiral, o mejor dicho a un solenoide, que en cada repetición circunscribe más su enfoque, su centro. (Durand; 2007: 17).

Es por medio de esta constante repetición que el símbolo se instaure, transforme y logre hacer presente una ausencia, por medio de una representación finita de lo infinito. El símbolo es una representación presente de una multiplicidad de significados ausentes que suelen sobrepasarlo, ya que se caracteriza por sus sentidos polisémicos o de polarización de sentidos, así como las constantes transformaciones en su alcance y significación, dependiendo del tiempo y el espacio que se estudie.

En este sentido, la redundancia simbólica, por su carácter constante y permanente, está actualizando continuamente el símbolo en su repetición, compensando su incapacidad de abarcar las significaciones totales que representa. A esto mismo se refieren Horkheimer y Adorno cuando, en su crítica a la Ilustración, señalan que:

Los mitos, como los ritos mágicos, significan la naturaleza que se repite. Ésta es el alma de lo simbólico: un ser o un fenómeno que es representado como eterno, porque debe convertirse una y otra vez en acontecimiento por medio de la realización del símbolo. Inexhaustibilidad, repetición sin fin, permanencia de lo significado son no sólo atributos de todos los símbolos, sino también su verdadero contenido (Horkheimer y Adorno, 2009: 71).

Durand hace una clasificación de la redundancia en tres: de los gestos o símbolos rituales; de las relaciones lingüísticas o el mito, y de la imagen o símbolo iconográfico. Respecto a la primera señala:

La redundancia significativa de los gestos constituye la clase de los símbolos rituales: el musulmán que a la hora de la oración se prosterna hacia el este; el sacerdote cristiano que bendice el pan y el vino; el soldado que rinde honores a la bandera; el bailarín o el actor que “interpreta” un combate o una escena de amor dan, con sus

gestos, una actitud significativa a su cuerpo o a los objetos que manipulan (Durand; 2007: 18).

En este sentido, el símbolo es una representación de la realidad cotidiana del ser humano, pero dicha representación es siempre distinta, se enriquece, transforma y dota de nuevos y múltiples sentidos. Se trata entonces de prácticas de la vida cotidiana y de carácter ritual, las cuales van acompañadas de un repertorio de acciones, gestos, movimientos, expresiones y uso instrumental de los símbolos y los objetos en el acto. Respecto a la segunda escribe:

La redundancia de las relaciones lingüísticas es significativa del mito y sus derivados, tal como lo demostró el etnólogo Claude Levi-Strauss. Un mito -o, por ejemplo, un conjunto de parábolas evangélicas- es una repetición de ciertas relaciones lógicas y lingüísticas, entre ideas o imágenes expresadas verbalmente (Durand; 2007: 18).

El mito tiene como fundamento una narración, la cual puede ser oral o escrita, por lo que la repetición de ciertos pasajes o de la mitología entera, requiere del uso de la lengua para expresar las ideas e imágenes que el mito proporciona. En la antigüedad, el mito se transmitía oralmente, posteriormente, con la invención de la escritura fue posible almacenar en documentos escritos las narraciones míticas para su conservación, aprendizaje, herencia y eventual transformación.

Sin embargo, cabe señalar, que antes de la escritura, el relato oral iba acompañado de imágenes que ilustraban el mito; de esta forma, imagen y narración eran interdependientes. En este sentido, se puede señalar que el mito tiene un carácter ontológico, porque se relaciona con una dimensión del Ser. A este respecto, Durand señala el último tipo de redundancia:

Por último, la imagen pintada, esculpida, etc., todo lo que se podría denominar símbolo iconográfico, constituye múltiples redundancias: “copia” redundante, sin duda, de un lugar, una cara, un modelo, pero también una representación, por parte del espectador, de lo que el pintor ya representó técnicamente (Durand; 2007: 19).

Las artes visuales constituyen una forma de redundancia fundamental, pues es en ellas donde suele representarse y repetirse una diversidad de formas simbólicas que, junto con el relato que las acompaña, generan un sentido y una significación compleja a través de las relaciones sociales entre los actores y su relación ritual. Las imágenes suelen contener relatos simbólicos de algún mito importante para la comunidad estudiada, por lo que la interpretación de las artes visuales resulta fundamental.

Más adelante se volverá a la reflexión en torno al mito, la religión y el arte, baste por ahora señalar que el sueño, el ensueño y el mito son las formas de manifestación de lo trascendente del imaginario por excelencia, en donde se genera y expresa el mundo simbólico que dota de sentido al mundo y a la existencia humana.

Por otra parte, la imaginación no puede ser reducida a elementos pragmáticos, referenciales y unívocos, ya que eso implica una contradicción en sus propios términos, por mucho que existan intentos por cuantificar las construcciones del imaginario, ya que “la función de la imaginación aparece como equilibrio biológico, psíquico y sociológico” (Durand; 2007: 132).

En este sentido, todas las representaciones del mundo y la multiplicidad de sentidos simbólicos que se otorgan a la vida construyen un sentido a las preguntas quién soy y cuál es mi lugar en el mundo. Sin duda, estas preguntas son mucho más difíciles de contestar con la modernidad tecnificante, racionalista y secularizada que niega la fuerza creativa y humana del imaginario trascendente y del sentido simbólico de la vida. Sin embargo, como se verá a lo largo de la investigación, el imaginario, el sueño, ensueño y, particularmente el mito, siguen teniendo un sentido trascendente de gran relevancia para el ser humano en la modernidad.

Incluso bajo el reconocimiento de que todo símbolo producto del imaginario (arquetípico) tiene un doble sentido (transhistórico e histórico), lo cierto es que “La escatología o proyección de sentido prevalece sobre lo arqueológico, el devenir sobre lo sedimentado, hay sociedades sin críticos pero no sin poetas y artistas” (Solares; 2006: 137).

El imaginario no solamente tiene que ver con la producción de imágenes y símbolos, sino con la manera en que éstos son utilizados y dotados de sentido en un tiempo y un espacio, lo cual puede derivar en una multiplicidad de variantes, desde un sentido espiritual o trascendente de la creación humana que guíe u oriente al ser humano en el mundo o, en su defecto, como se verá más adelante, como una forma pragmático-ideológica de tergiversar y utilizar instrumentalmente los símbolos y mitos que produce una cultura en contextos específicos.

Como quiera que sea, los símbolos del imaginario, expresados en los sueños o en los mitos mito son una forma fundamental para conocer al ser humano, a la sociedad y a su cultura en cualquier época y lugar, ya que de fondo, expresan las múltiples formas en que el ser humano ha intentado y logrado resolver las preguntas más elementales y profundas en relación al Ser y la forma en que éste se manifiesta simbólicamente en una cultura y por medio del imaginario, tal como lo expresa Joseph Campbell, “El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado” (Campbell; 2010: 25).

Estos símbolos del imaginario (individual y colectivo) que se expresan primordialmente en el sueño, el arte y el mito, poseen la característica de ser compartidos transhistóricamente por diferentes sociedades y culturas, al tiempo que en cada lugar se configuran históricamente los sentidos y significados particulares. Estos símbolos son, lo que Carl Gustav Jung denominó, arquetipos, a lo que señala:

En la medida en que participamos de la psique colectiva histórica a través de nuestro inconsciente personal, inconscientemente vivimos, como es natural, en un mundo arquetípico, pues todas estas son cosas que las edades que nos han precedido han saturado sin excepción de los más poderosos afectos (Jung; 2007: 109).

El ser humano, posee un estrato superficial del inconsciente que es denominado inconsciente personal, pero que descansa en un entramado mucho más profundo, innato y arcaico denominado inconsciente colectivo. Al respecto Jung señala que “en lo inconsciente existen dos estratos. Tenemos que distinguir entre un inconsciente personal y un inconsciente impersonal o colectivo” (Jung; 2007: 77), y señala también:

He elegido la expresión “colectivo” porque este inconsciente no es de naturaleza individual sino universal, es decir, que en contraste con la psique individual tiene contenidos y modos de comportamiento que son, *cum grano salis*, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico a sí mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre (Jung; 2009: 10).

Los contenidos y modos de comportamiento que Jung señala como universales en el ser humano, y que se manifiestan a través del inconsciente colectivo, es lo que el mismo autor llama arquetipos, los cuales, además de manifestarse, *cum grano salis* como señala el propio Jung, en todos los seres humanos, poseen la característica de ser arcaicos o primitivos en el sentido de que han acompañado siempre al ser humano, pues constituyen la parte de la psique que permite la generación de los símbolos en el ser humano.

Profundizar en los significados de los arquetipos como imágenes de sentido que construyen, configuran y transforman la vida del ser humano es comprender las relaciones culturales que orientan el significado de su vida.

Los arquetipos se manifiestan por medio de “la aparición de lo latente a través del arcano: visión, sueño, fantasía, mito” (Cirlot; 2010: 19). Es decir, se manifiestan a través de la propia vida interior, por aquellas actividades de la psique irreductibles en el ser humano que se expresan continuamente y que, como lo hace el consciente, permanentemente está generando información que debe ser interpretada a través de los símbolos oníricos, porque el inconsciente no se manifiesta de manera lógica y estructurada como lo hace el consciente.

Cabe resaltar, que los arquetipos no son representaciones heredadas, sino una predisposición universal del ser humano a generar símbolos sobre temas que son igualmente universales. Es decir, se trata de una predisposición humana y universal a crear, representar y significar imágenes de acuerdo a patrones de pensamiento universales y fundamentales en el ser humano. La representación simbólica será entonces una construcción que cada cultura propone para cada arquetipo. Al respecto Jung escribe:

El arquetipo es una tendencia a formar tales representaciones de un motivo, representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder su modelo básico. Hay, por ejemplo, muchas representaciones del motivo de hostilidad entre hermanos, pero el motivo en sí sigue siendo el mismo. [...] Si los arquetipos fuesen representaciones heredadas en nuestra conciencia (o fuesen adquiridos conscientemente), es seguro que los entenderíamos y no nos desconcertaríamos y nos asombraríamos cuando se presentan en nuestra conciencia. Desde luego, son una tendencia, tan marcada como el impulso de las aves a construir nidos, o el de las hormigas a formar colonias organizadas (Jung; 2002: 66).

Esta tendencia es la predisposición humana a representar de manera particular temas de carácter universal. Es en esa tendencia donde la relación mediadora entre el tema universal y la configuración particular aparece en forma de arquetipo en el inconsciente colectivo.

Es verdad que pueden diferenciarse las magnitudes del arquetipo de la totalidad (Sí-mismo) y Dios, e incluso señalar que los significados de Dios (o cualquier manifestación de lo divino) no pueden reducirse a un arquetipo; lo cierto es que, desde el punto de vista de los arquetipos y el inconsciente colectivo, “este arquetipo (Sí-mismo) ya no puede distinguirse empíricamente de la imagen de Dios” (Jung; 2009-2: 167).

En resumen, la relación entre imaginario y arquetipo es imprescindible para la comprensión e interpretación de los símbolos generados por el ser humano, pues sus explicaciones son interdependientes y complementarias, lo que propicia elementos claves para comprender la fuerza del sentido simbólico en el ser humano, elevado a un carácter ontológico: el homo symbolicus.

1.3.1 Imaginario y arquetipo

Abordar el tema del imaginario desde las ciencias sociales, implica un trabajo cuesta arriba e incluso a contracorriente, dado que existen muchas confusiones respecto al término, y sobre todo algunas interpretaciones negativas que lo dejan fuera de toda posibilidad de discusión desde lo social. En muchos casos, incluso se asocia con imaginación en un sentido vulgar, invenciones de la mente, ficciones, mentiras, lo irreal,

lo irracional, pre-científico o pre-lógico; es decir, como si lo imaginario correspondiera a una etapa infantil o pre-adulta del pensamiento humano, cuya madurez se caracteriza por el uso de la razón y la lógica para orientarse en el mundo.

Sin embargo, como se verá a lo largo de este capítulo, han existido otras formas de entender y abordar lo imaginario, propuestas por Durand y referidas por Blanca Solares, mucho más abiertas a la diversidad de formas que adoptan el pensamiento y la acción del ser humano, orientadas a una “dimensión constitutiva del Ser” (Solares; 2006). Las cuales se caracterizan por profundizar, más allá de la apariencia de las cosas, en el sentido y significados multívocos que constituyen la realidad, al tener como base ontológica, la capacidad creadora y espiritual del ser humano para construir y significar el mundo. Como un primer acercamiento, se puede comprender de la siguiente forma al imaginario:

En su concepción con el mito, el arte y el pensamiento religioso de las sociedades tradicionales que constituye el sustrato básico de la vida mental que, lejos de agotarse en la producción de conceptos o en la mera praxis instrumental, alude a una dimensión del *anthropos* a partir de la cual el hombre elabora su interpretación del mundo y organiza el conjunto de su cultura (Solares; 2011: 14).

En este sentido, el imaginario se constituye por una serie de imágenes y símbolos que orientan emocional, afectiva, significativa y lingüísticamente al ser humano de manera más profunda que los procesos de la racionalidad lógico-analítica, como forma modernamente aceptada, del pensamiento humano.

El imaginario entonces se expresa de forma simbólica, es decir, multívoca, pluriexpresiva, indirecta, inacabada y cambiante, lo que, al tiempo que dificulta su análisis e interpretación (particularmente desde planteamientos cientificistas, cuantificables y objetivables), también permite una mayor riqueza desde un abordaje hermenéutico que permite abordar al imaginario desde la narración, la imagen, la escritura e incluso la música o la teatralidad, tal como lo señala Jean-Jacques Wunenburger: “La imaginación no puede ser efectiva como operador de mediaciones sino en tanto que imaginación simbólica, que permite referir todo significante material o psíquico no a un solo

significado, sino a una cadena de referencias según relaciones de analogía” (Wunenburger; 2012: 125).

El imaginario entraña profundas dificultades para su análisis e interpretación, lo que en buena medida ha sido la razón del desdén de las ciencias sociales, pero que, en realidad, constituye su más grande riqueza y oportunidad de trabajo desde la hermenéutica simbólica. Gilbert Durand señala que “la imaginación simbólica es un factor de equilibrio psicosocial” (Durand; 2007: 128), lo que significa que el símbolo y la imagen cumplen una función de equilibrio y armonía entre el “alma individual” y la “psiquis de la especie”; algo muy parecido a lo que Jung (2007), denominó “función de compensación” del símbolo onírico, en donde los símbolos del inconsciente se manifiestan en los sueños para equilibrar los procesos de la psique consciente del soñante.

Para Jung, el consciente permite establecer un parámetro de autoconocimiento y ubicación en el mundo; sin embargo, en muchas ocasiones, ante las dificultades de la vida consciente, el inconsciente actúa como agente de equilibrio. Los padecimientos y sufrimientos de la vida consciente, son trabajados y matizados por los símbolos oníricos.

Esto no significa que las de construcción y representación del mundo sean mutuamente excluyentes en relación al razonamiento empírico de los signos y el pensamiento del imaginario simbólico, ya que, en estricto sentido, la mente humana y su relación con el mundo, fluctúa en ambos tipos de pensamiento para la construcción de la realidad. Ésta es una característica particular de la mente humana que permite pasar de lo concreto y directo del signo a lo abstracto e indirecto del símbolo sin complicaciones en la vida cotidiana. Al respecto Durand señala que “La razón y la ciencia sólo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la esencia humana, es esta representación afectiva por ser vivida, que constituye el reino de las imágenes” (Durand; 2007: 133).

El imaginario y las imágenes que produce, se presentan bajo otra dificultad que a las ciencias sociales han causado diversos conflictos al abordar temas relativos al inconsciente. En este sentido, es en la psique como relación del consciente con el

inconsciente, en donde el imaginario juega y se expresa en su máximo esplendor creativo tanto a nivel individual como colectivo por medio del arquetipo. Un arquetipo, es una construcción o tendencia como predisposición humana a representar de manera particular temas de carácter universal, que permite al ser humano compartir ciertos elementos simbólicos transhistóricos como el amor, la muerte, la madre, el padre, el origen del universo, el mundo y el ser humano, que si se analizan en sus mínimos elementos comparten una estructura narrativa que, si bien se configura de manera particular en cada tiempo y espacio, posee elementos universalmente compartidos.

Es importante señalar que los arquetipos poseen un fundamento neurobiológico que permite dar cuenta de la capacidad del cerebro, entendido como un órgano social, para mediar simbólicamente el mundo, otorgarle sentido y significado, y relacionarse en los universos simbólicos como los comprenden Luckmann y Berger, en interacción con los asociados/prójimos, contemporáneos, predecesores y sucesores.

En palabras de Carl Jung, se explica de la siguiente forma:

El arquetipo explica el fenómeno de que ciertos materiales y motivos legendarios [mitológicos] se repitan una y otra vez en la misma forma a lo largo de todo el planeta, y explica también, por ejemplo, que nuestros enfermos mentales sean capaces de reproducir las mismas imágenes y relaciones que nos son familiares gracias a textos antiguos (Jung; 2007: 77).

En otras palabras, de manera sucinta, el arquetipo es, al mismo tiempo, histórico y transhistórico, unívoco y multívoco, estructural y configurativo, lo que lo vuelve un componente fundamental del imaginario. Sin embargo, Jung es muy claro al señalar que lo que se “hereda” no son las representaciones, sino la posibilidad de representar los símbolos arquetípicos en imágenes concretas. Al respecto, Jung añade:

El arquetipo es una especie de predisposición a que se produzcan una y otra vez las mismas o parecidas representaciones míticas. [...] Los arquetipos no son sólo impresiones de experiencias típicas una y otra vez repetidas, sino que a la vez se

comportan también empíricamente como una fuerza o tendencia, a resultas de la cual las mismas experiencias son reiteradas una y otra vez (Jung; 2007: 81).

Es por esto que el imaginario y los símbolos escapan o trascienden los razonamientos lineales, cientificistas y determinantes que intentan explicarlo de una sola forma con un lenguaje formal y estructurado que no permite comprender e interpretar al imaginario en sus múltiples dimensiones (suponiendo incluso que eso fuera posible).

En este sentido es que se entenderá al imaginario en una dimensión simbólica que permita entenderlo en su multivocidad inabarcable, el cual, a su vez, permite al ser humano situarse frente al mundo y su realidad construida mucho más allá de lo inmediatamente perceptible, sino en relación a los múltiples sentidos y significados que comprende el mundo y el pensamiento humano. Así lo expresa Blanca Solares: “El imaginario se define más por sus estructuras antropológicas que por sus referencias semióticas, empíricas o cuantitativas. Su función primordial consiste precisamente en reelaborar o crear de nueva forma las conminaciones histórico-sociales dadas y no meramente reflejadas en una pasiva e imperfecta adecuatio” (Solares; 2006: 132).

En este sentido, el imaginario escapa a los análisis estructurales dicotómicos de lo objetivo-subjetivo, racional-irracional, lógico-prelógico, real-irreal, porque se constituye como base fundamental de cualquier forma de expresión humana, incluso más allá del intento de ubicarlo en un pensamiento fuera de la razón. En este sentido, Jean Jacques Wunenburger, sostiene que cuando se habla del imaginario es necesario “comprender al conjunto de procesos simbólicos relativos a las representaciones humanas: literarias, cinematográficas, videoscópicas, iconográficas, míticas y simbólicas contenidas en la imaginación individual o colectiva” (Wunenburger; 2012: 119). O como señala Jung: “En virtud de su energía específica (las imágenes, en efecto, se comportan como centros autónomos e investidos de poder), las imágenes ejercen un efecto fascinante y avasallador sobre la conciencia, por lo que pueden suscitar graves alteraciones en el sujeto” (Jung; 2007: 82).

En este sentido, el estudio de lo imaginario implica, a su vez, el estudio de las imágenes, símbolos, mitos y arquetipos en la complejidad del pensamiento humano y en sus relaciones sociales, en un contexto histórico, cultural, social y político. El imaginario, desde su punto de vista simbólico, ayuda a interpretar y comprender al pensamiento, al arte, a la religión, al lenguaje, a los mitos y a las múltiples manifestaciones simbólicas de lo humano en todo tiempo.

Tanto en la antigüedad como en la reactualización y resignificación de esas manifestaciones en la modernidad, esto implica comprender al imaginario y el símbolo en un nivel antropológico y ontológico como se analizó anteriormente, tal como lo resalta Durand:

La antropología del imaginario, no tiene por único fin ser una colección de imágenes, metáforas y temas poéticos, sino que debe tener, además, la ambición de componer el complejo cuadro de las esperanzas y temores de la especie humana para que cada uno se reconozca y se confirme en ella (Durand; 2007: 134).

El imaginario entonces apunta a las construcciones mentales que se materializan a través de “imágenes visuales (cuadros, dibujos, fotografías), lingüísticas (lenguaje metafórico, literatura, narración), acústicas o gestuales (performance) dando lugar a un conjunto de imágenes coherentes y dinámicas sobre la base de la dimensión simbólica de la expresión” (Solares; 2006: 132), lo que, a su vez, dota de sentido a la existencia humana.

Sin embargo, en las discusiones contemporáneas sobre el imaginario sigue abierta la disputa entre la visión que lo comprende como signo lingüístico-estructural, y la visión como imagen-símbolo, desarrollada hasta ahora y en lo posterior en esta investigación. Más adelante se profundizará en la discusión en torno a las diferencias entre signo, alegoría y símbolo; sin embargo, baste por ahora comprender las diferencias del imaginario como signo (estático, unívoco y arbitrario) y como símbolo (dinámico, multívoco y abierto). En este sentido, para Wunenburger, la imagen-símbolo tiene una estrecha e indisociable relación con lo sagrado:

Todas las religiones se basan en la experiencia de la sacralidad y, por lo tanto, de la imagen. Es evidente que la sacralización de objetos, de momentos, de gestos, es un proceso simbólico que permite dar a las realidades inmediatas otra significación, en consecuencia es el proceso de sacralización lo que está en el corazón de la religión y, más allá de la religión y de la cultura en general revela una expresión de la imaginación (Wunenburger; 2012: 128).

Es en este sentido que el imaginario se expresa a través de la imagen-símbolo, como una forma de manifestación del Ser, en donde el espíritu al mismo tiempo encuentra y trasciende su lugar en el mundo. Al respecto, Durand señala que “En el irremediable desgarramiento entre la fugacidad de la imagen y la perennidad del sentido, que constituye el símbolo, se refugia la totalidad de la cultura humana, como una mediación perpetua entre la Esperanza de los hombres y su condición temporal” (Durand; 2007: 140).

Por el contrario, la visión racional-positivista del mundo, comprende al lenguaje como el sistema de signos arbitrarios que permiten a los seres humanos que comparten ese código, pueden comunicarse y relacionarse objetiva, lógica, racional y en un lenguaje científico, lo que deja de lado cualquier otra forma de simbolizar e interpretar el mundo en un sentido espiritual, trascendente y mítico que el mundo moderno intenta (insatisfactoriamente, como se verá más adelante) dominar, ocultar, desaparecer.

Esta concepción acotada y simplista del lenguaje-signo, a diferencia del sentido de la imagen-símbolo, reduce al imaginario a un conjunto de signos estáticos y cerrados, que lo vuelven pacífico e invariable, condenado a la convencionalidad estructural de signos unívocos que a fuerza de repetirse y transmitirse en sus significados, se convierte en una convención estática, invariable, enciclopédica.

En un sentido más amplio y profundo, se entenderá entonces al imaginario bajo una concepción ontológica, producto de la propia imaginación libre y creadora del ser humano que se abre constantemente a la interpretación, en donde el arquetipo se configura libre y abiertamente en múltiples sentidos inacabados y dinámicos que se manifiestan en la vida individual y colectiva de los seres humanos.

Si el Ser es cambiante, el imaginario, producto simbólico por antonomasia, lo es también. Las imágenes producidas por el imaginario se reproducen y transforman incesantemente en la psique humana, pero también en las múltiples expresiones exteriorizadas o sociales como el arte, la religión, la cultura, la propia ciencia y el mito.

Las imágenes producidas por el imaginario, son capaces por sí mismas de transformar al propio ser humano, de organizar y orientar el sentido de su existencia, su lugar en el mundo, su estar en el aquí como cuerpo y en el ahora presente. La imaginación como memoria deseante (Solares; 2012) dinámica, abierta y autónoma, rompe los límites de la razón y lleva al pensamiento humano más allá la realidad percibida, a nuevas experiencias de lo sensible, poético y espiritualizante. Así lo señala Jean- Jacques Wunenburger:

Si el espíritu pretende conocerse a sí mismo, tiene que importarle desarrollar el conocimiento de la imaginación humana individual y colectiva. La imagen permite, en efecto, captar la carga afectiva de nuestras ideas y tomar conciencia del lugar de lo virtual, de lo posible o de lo irreal, en cada una de las peripecias del pensamiento (Wunenburger; 2012: 123).

Estas características atribuidas al imaginario, impulsadas por algunos autores que se analizarán a lo largo de la investigación, señalan el carácter ontológico de la imagen, la imaginación y el imaginario en el ser humano y la relevancia y trascendencia del sentido simbólico de la existencia humana (Solares, 2006).

En este sentido, para la hermenéutica en relación a la imaginación en su carácter ontológico, resulta mucho más importante el sentido que el concepto y la definición; sentido como ese ir de un lado para otros, caracterizado por la multiplicidad de interpretaciones y su multivocidad. En otras palabras, el imaginario entendido así, permite al ser humano imaginar, interpretar y dar sentido al mundo que habita y lo habita. Como se verá más adelante, en este punto el mito ocupa un lugar preponderante, ya que es una fuente por excelencia de imágenes simbólicas que permiten al ser humano interpretar el mundo y dotar de sentido su existencia; el mito y su configuración, dará respuesta a muchas de las preguntas planteadas en el principio de este capítulo.

El imaginario entonces, no puede ser aprehendido por leyes o mediciones cuantitativas, o por relaciones arbitrarias de causa-efecto, porque cada imagen-símbolo-arquetipo, constituye o implica sentidos distintos, no solamente para cada cultura en la historia de la humanidad, sino para cada ser pensante y creador de imágenes. El imaginario trasciende cualquier intento de ser limitado estructural y unívocamente, ya que el imaginario y la imaginación, escapan al mundo de lo sensible y adquieren siempre un sentido trascendente.

1.4 El *homo symbolicus*: arte, lenguaje y mito

En el campo de lo humano *kosmos* y *anthropos* son, en todos los ámbitos culturales, realidades autorreferidas, coextensivas, coimplicadas y empáticamente relacionadas. Por eso resulta importante indicar que el *locus* del símbolo, de manera casi necesaria, es de naturaleza *antropocósmica*.

Lluís Duch, *Antropología de la vida cotidiana*.

Comprender la cultura y los símbolos, es comprender al ser humano. La construcción de la realidad y la manera en que ésta es interpretada depende primordialmente de lo que Clifford Geertz llamó “tramas de significación” (Geertz; 2006: 20). Geertz afirma que solamente de esta manera el ser humano puede construir, interpretar, apropiarse y transformar a la realidad, porque esas tramas de significación, que el propio ser humano construye, van a dar lugar a la cultura:

Considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (Geertz; 2006: 20).

Resulta interesante la propuesta de Geertz, quien apela a entender a la cultura como una ciencia interpretativa, pues esto permite poner especial atención a la significación y sentido que los actores otorgan a su propia cultura; es decir, la apropiación, circulación, herencia, interpretación, comparación y transformación de la cultura y sus elementos simbólicos.

Como se ha señalado, el ser humano no puede entenderse a sí mismo sin establecer mediaciones simbólicas que genera y que, con base en lo que demuestra Ernst Cassirer, lo posibilitan para mediar con la complejidad de la realidad:

El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. [...] hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema “simbólico”. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad (Cassirer; 2006: 47).

Esta posibilidad simbólica capacita al ser humano para enfrentar las vicisitudes de la naturaleza y de su realidad compleja. En este sentido, puede afirmarse que dentro del binomio naturaleza-cultura, éstas no están del todo separadas ni se oponen, pues en el ser humano lo biológico es cultural, y viceversa. En este sentido, Cassirer señala, como característica inherente al ser humano, la capacidad de simbolizar el mundo, incluso propone una nueva forma de entender lo humano más allá de la racionalidad, como señala el propio Cassirer: “La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*” (Cassirer; 2006: 49).

Para Cassirer, esto significa que la realidad y su construcción están mediadas por el mundo de las formas simbólicas, a través de las cuales dotamos de sentido y lo comprendemos. Esto quiere decir, que la manera en la que el ser humano construye y significa el mundo,

además de no ser estática, implica una serie de procesos simbólicos para ubicarse en el tiempo y en el espacio.

Por sí mismo, imaginando que el ser humano fuese exclusivamente naturaleza, estaría desprovisto de elementos para sobrevivir a las hostilidades del medio ambiente. Desde este punto de vista, el ser humano no tendría ninguna capacidad de sobrevivir en su entorno, mucho menos de interpretarlo y, por supuesto, transformarlo. Pero es la propia naturaleza, con el desarrollo del cerebro y del sistema nervioso central, quien lo dota con la potencia simbólica humana.

Sin embargo, aquí cabría volver a señalar la imbricación naturaleza-cultura en el ser humano, porque no es que se haya pasado de una etapa exclusivamente natural-animal a una cultural-humana en un sentido evolucionista y desarrollista, sino que el propio cerebro y el sistema nervioso central, que líneas más arriba se señalaban como elementos biológicos, son también culturales; es decir, estos órganos de la naturaleza humana solamente pueden explicarse y tener sentido en tanto que potencializan su capacidad de producción e interpretación simbólica. Al respecto, Terry Eagleton señala:

Somos seres internamente dislocados, criaturas no idénticas consigo mismas o seres históricos precisamente porque nuestra entrada en el orden simbólico -en el lenguaje y todo lo que arrastra consigo- provoca un desajuste, un juego libre entre nosotros mismos y nuestras determinaciones. [...] Lo característico de una criatura que produce símbolos es que su propia naturaleza consiste en trascenderse a sí misma (Eagleton; 2001: 170).

Eagleton resalta esa característica del ser humano de trascender a la naturaleza; es decir, la naturaleza se trasciende a sí misma por medio del ser humano. Pero hablar de la trascendencia no implica una separación, enfrentamiento o superación, sino una forma de estar en la propia naturaleza por parte de la cultura, y viceversa.

Entonces, cuando se comprende el carácter natural-cultural irreductible del ser humano, es posible comprender la capacidad de generar tramas de significación para interpretar,

apropiarse y transformar la realidad, generando diversos mecanismos que lo posibilitan para esta tarea, tal como lo señala Ernst Cassirer:

El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana (Cassirer; 2006: 47).

Ese universo simbólico, en imbricación con el universo físico, es el que dará el sentido de lo humano en el hombre. A las formas de acercarse y enfrentarse con la realidad tal como lo propone Cassirer por medio de la ciencia, ya que junto con el lenguaje, el mito, el arte y la religión, generan las redes simbólicas que dan sentido y significación al mundo del ser humano.

Entonces el símbolo será un componente fundamental de la vida humana sin el cual no puede explicarse al ser humano. Su trascendencia no radica solamente en la relación irreductible naturaleza-cultura, o en la capacidad de hacer frente a la realidad compleja por parte del ser humano, sino en una serie de características como las que señala Juan Eduardo Cirlot:

La significación simbolista liga lo instrumental a lo espiritual, lo humano a lo cósmico, lo casual a lo causal, lo desordenado a lo ordenado; porque justifica un vocablo como “universo” que sin esa integración superior carecería de sentido, desmembrando el pluralismo caótico, y porque recuerda en todo lo trascendente (Cirlot; 2010: 6).

Lo que señala Cirlot es la unificación de contrarios como una característica elemental del símbolo, el cual es capaz de condensar en sí mismo dos significados contrarios sin que el propio símbolo lo exprese en forma de contradicción, sino de dualidad, equilibrio y complemento. Así día-noche, masculino-femenino, orden-caos, pueden estar condensados en un mismo símbolo como una expresión simbólica del cosmos y del mundo. Otra característica fundamental del símbolo es el de economía referencial, la cual significa que

el símbolo, al ser una representación, contiene un significado superior que no podría ser nombrado en su totalidad, por lo que la representación simbólica “economiza” ese significado al representarlo.

El propio Cirlot, quien retoma a Diel, señala que “el símbolo es a la vez vehículo universal y particular. Universal, pues trasciende la historia; particular, por corresponder a una época precisa.” (Cirlot; 2010: 8) Esta es otra característica fundamental del símbolo, pues es posible encontrarlos en cualquier periodo de la historia del ser humano, trascendiendo a esa propia historia, pero lo cierto es que asume una forma específica dentro de cada época, la cual está determinada por las condiciones históricas de su contexto.

Victor Turner, en su obra *La selva de los símbolos*, señala tres características de los símbolos rituales que cobran especial relevancia en el análisis: condensación, unificación y polarización de sentido. De la primera señala que se trata de “muchas cosas y acciones representadas en una sola formación” (Turner; 2007: 30). Respecto a la segunda escribe:

Un símbolo dominante es una unificación de *significata* dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociados de hecho o en el pensamiento. Esas cualidades o esos vínculos de asociación pueden ser en sí mismos totalmente triviales o estar distribuidos al azar o muy ampliamente por todo un ancho abanico de fenómenos (Turner; 2007: 30).

Un solo símbolo puede poseer diversos significados, incluso contradictorios entre sí como se ha señalado, dependiendo del momento y el sentido del ritual que se esté llevando a cabo. Lo interesante del símbolo y del significado que los participantes suelen atribuirle, es que no existe un problema con esta polisemia potencialmente dispar, por el contrario, forma parte de la riqueza de la representación simbólica.

La tercera característica explica la *polisemia del símbolo*, en la que los actores estudiados por Turner (la sociedad Ndembu) otorgan dos sentidos principales: el sensorial y el ideológico. El polo sensorial está ligado a las relaciones externas del símbolo, que provocan deseos y sentimientos en los actores involucrados en el ritual; mientras que el

polo ideológico se refiere a componentes de orden moral y social (Turner; 2007: 31). Turner señala también la necesidad de tener clara la diferencia y relación del contexto general de la cultural y el de la particular acción ritual.

En este sentido, para Cassirer es importante tener clara la relación entre el pensamiento simbólico y las formas en que se manifiesta en la vida sociocultural del ser humano. Para él, sin duda, el pensamiento simbólico se expresa primordialmente en el lenguaje, el arte y el mito. Sin embargo, debe tenerse claro que esta separación es, tanto para Cassirer como para fines de esta investigación, exclusivamente por razones analíticas, ya que, como se verá, en la realidad del ser humano no se encuentran disociados.

1.4.1 Arte

Aunque no es intención de esta investigación profundizar en el sentido del arte, sí resulta necesario elaborar un breve desarrollo que permita comprenderlo como parte fundamental de la expresión del *homo symbolicus*. Además, la forma en la que se aborda el mito, tema central de la investigación, no disocia la producción artística y lingüística de la mitológica, por el contrario, entiende a cada una de ellas, como parte del proceso de producción simbólica del imaginario individual y colectivo. Sin buscar una demostración profunda, se pretende mostrar que las manifestaciones artísticas desde sus primeras expresiones, ejemplifican, ilustran y acompañan los grandes relatos mitológicos; incluso en sus versiones más instrumentalizadas y en la construcción de las ideologías, el arte refuerza al mito en su potencial creativo, unificador y transformador.

Lo primero que cabría señalar es que el arte es una actividad humana de expresión simbólica, cuyo carácter debe contextualizarse en el entorno cultural que lo posibilita, de tal suerte que, cada sociedad, delimitada espacial y temporalmente, tendrá diferentes formas de manifestarlo.

El arte no es una actividad aislada, tiene relación íntima con el resto de actividades de la época y el contexto, como la religión, la política, la economía, etc. Después de todo, el artista se nutre de su entorno, y actúa en función de un público que apreciará y analizará su

obra, y cuyos elementos de interpretación estarán también determinados por el tiempo histórico del artista:

Los signos o los elementos sígnicos [símbolos] que componen este sistema semiótico que pretendemos, con propósitos teóricos, denominar estetico, se hallan conectados ideacionalmente con la sociedad en la que se encuentran (Geertz: 1994: 123).

En otras palabras, aun cuando una de las características fundamentales del arte contemporáneo es el de la innovación y la improvisación por parte del artista, la obra final no está desligada de canon cultural de la epoca ni de las capacidades interpretativas mínimas del espectador. Se trata de una competencia visual en donde el público se prepara para interpretar la obra en su entorno cotidiano; es decir, la capacidad sensorial de su público deben ser su medio y medida de creación. Algo muy parecido a lo que se abordará más adelante en relación a la construcción, interpretación y apropiación de la puesta en escena del discurso sobre la seguridad.

Despues de todo, el artista no deja de ser un miembro de la sociedad en la cual desarrolla su obra y con la cual comparte vida, experiencias y hábitos visuales. "El arte y las aptitudes para comprenderlo se confeccionan en un mismo taller." (Geertz; 1994: 144).

De esta manera, el arte consiste en la producción o combinación consciente de colores, formas, movimientos, sonidos u otros elementos para la configuración del sentido de belleza de una sociedad particular, y en general del ser humano. Al respecto, Ananda K. Coomaraswamy señala:

Las cosas hechas con arte responden a necesidades humanas o, si no, son lujos. Las necesidades humanas son las necesidades del hombre completo, que no sólo vive de pan. Esto significa que tolerar comodidades insignificantes, esto es, comodidades sin sentido, por muy cómodas que puedan ser, está por debajo de nuestra dignidad natural; el hombre completo necesita cosas bien hechas que sirvan al mismo tiempo para las necesidades de la vida activa y la contemplativa (Coomaraswamy; 1983: 6).

La propuesta de Coomaraswamy, que se comparte en esta investigación, destaca el hecho de que el sentido estético del arte (símbolo estético), no está dissociado de su sentido práctico-utilitario, pues una obra de arte es útil, cuando menos, para la contemplación y la exaltación de lo bello en la vida del ser humano: “La verdad, ya sea matemática o metafísica, no puede ser expresada de otro modo que con belleza” (Coomaraswamy: 1983: 31).

Sin embargo, aquí cabe hacer una aclaración, porque no todas las herramientas, que poseen un claro sentido utilitario, son obras de arte, por mucho que sean productos de la manufactura del ser humano producto de la transformación de la naturaleza. Así lo señala José Alcina:

Si las *obras de arte* y las demás, incluidas las herramientas, son obras útiles, la oposición *obra de arte versus obra útil* no tiene sentido. El sentido hay que buscarlo precisamente en el factor estético que no es exclusivo de lo que llamamos obra de arte, sino que se aplica también a cualquier obra, herramienta, etc., en la que el hombre, además de su específica función, quiera hallar satisfacción a ese impulso estético que le lleva a crear belleza allí por donde pasa: ya sea una casa, el altar de un templo, un jardín palaciego, la empuñadura de una espada o el cayado de un pastor. Esa *intención estética* es, pues, la que hace de una obra cualquiera una *obra de arte* (Alcina Franch; 1982: 16).

Es esta *intención estética* la que va a determinar que un objeto que incluso pueda resultar bello sea o no una obra de arte. Desde el momento de concepción, el material utilizado y el significado atribuido al objeto, el creador está determinando si tiene la *intención estética* de crear una obra de arte. Añadiendo a lo propuesto por José Alcina se dirá que la *intención estética* debe generarse también en el espectador de la obra, pues, como se verá, se trata de una relación dialógica en la que participan todos los actores inmiscuidos alrededor de la obra, a esto se le denominará *generación de sentido artístico*.

La relación de la dimensión estética, con la utilitaria y la simbólica, constituye la base para la creación artística, pues la obra se compone de estos propósitos. Esta triple dimensión forma una representación de la realidad, porque después de todo el arte como expresión simbólica es la representación presente de un significado (o multiplicidad de ellos) ausente. Aunque cabe señalar que esta representación nunca es acabada, pues sus interpretaciones son tantas como personas hay en el mundo:

Lo mismo que las demás formas simbólicas, tampoco es el arte mera reproducción de una realidad acabada, dada. Constituye una de las vías que nos conducen a una visión objetiva de las cosas y de la vida humana. No es una imitación, sino un descubrimiento de la realidad. [...] El artista es un descubridor de las formas de la naturaleza lo mismo que el científico es un descubridor de hechos o de leyes naturales (Cassirer; 2006: 113).

El arte tiene un carácter ontológico en la vida humana, pues aunque existen pueblos que no tienen una palabra equivalente a la moderna “arte”, y el sentido de las actividades simbólicas estéticas están en mayor relación con lo espiritual-sagrado, lo cierto es que, desde que se tiene rastro de actividad humana, la transformación de la belleza natural en belleza estética ha estado siempre presente.

Esta razón de la presencia y asociación del arte en la vida cotidiana de los pueblos, aunada a la capacidad simbólica (poder simbólico) en tanto red significativa que permite la interacción y generación de la cultura en los individuos, hacen del arte una expresión simbólica con fuerza suficiente como para constituirse en una expresión de resistencia.

El arte, por sus propias características, escapa de un mero análisis racional, por lo que siempre requerirá un estudio distinto si se quiere encontrar su verdadero potencial. No se trata de estudiar al arte por el arte mismo, ni al artista como un sujeto aislado; se trata de encontrar los elementos de relación dentro de una cultura que permitieron que un artista construyera una obra significativa que generara sentido en los espectadores:

La experiencia estética –la experiencia de la contemplación- es un estado psíquico diferente de la frialdad de nuestro juicio teórico y del prosaísmo de nuestro juicio

moral. Se halla colmada de las más vivas energías de la pasión, pero la pasión se encuentra transformada en cuanto a su naturaleza y a su sentido (Cassirer; 2006: 219).

Esta experiencia estética por parte del espectador forma parte del *juego* en la obra de arte, pues supone un espectador activo que completará la obra de arte en el momento que la interpreta y la dota de sentido. Es por eso que resulta prácticamente imposible otorgar una definición universal de arte, mucho menos una descripción estructural de la experiencia estética, pues dependerá de la estructura de pensamiento o campo semántico de cada artista en relación con el espectador, teniendo como mediadora la obra de arte en un contexto cultural también determinado.

Al respecto Julio Amador Bech, hace una crítica a Panofsky, y señala la imposibilidad de conceptualizar el arte desde la visión única del artista:

La definición de obra de arte parece ser tautológica y carecer de fundamento al sustentarse en algo tan indeterminable y vago como la intención del creador resulta ser algo atribuido más que algo intrínseco a la obra de arte. La intención del creador debe ser puesta en relación igualmente subjetiva: la experiencia estética del espectador. Dentro de este terreno incierto del subjetivismo, oscilamos entre la subjetividad del creador y la del observador, que son puestos como fundamento de la obra de arte (Amador; 2008: 175).

Esta relación artista-obra-espectador es la que permite que se complete simbólicamente la obra, pues su significado depende de la propuesta de sentido que hace el artista, la obra como vehículo de significación y la apropiación de sentido que hace el espectador en la interpretación.

Después de todo, el fin de la obra útil en el sentido de Coomaraswamy se completa cuando el espectador la interpreta. Cabe señalar aquí que las funciones del arte pueden ser variadas, e incluso el destinatario también. En algunos pueblos prehispánicos en México, la obra de arte estaba íntimamente ligada con las actividades sagradas, por lo que estas obras no estaban pensadas para ser contempladas por las personas, sino exclusivamente por los sacerdotes y en algunos casos exclusivamente por los dioses:

Destaca, de esta manera, el concepto que subyace a toda la producción de objetos de arte en el México prehispánico: el de un gran arte único de carácter religioso que integra a todas sus manifestaciones en una unidad esencial. Desde el punto de vista ritual, el elemento estético es fundamental pues lo que se ofrece a los dioses es siempre lo más valioso, lo mejor, lo más bello, lo más difícil de lograr, lo máspreciado para los hombres. Sólo lo más valiosos es digno de ser donado a los dioses (Amador; 2008: 197).

El arte religioso siempre ha tenido ese carácter primordial de erigirse como tabú, como inaccesible para gran parte de la comunidad, ya sea por su ocultamiento físico o por su ocultamiento simbólico, pues no todos los miembros de un pueblo o sociedad poseen los elementos simbólicos para interpretar o descifrar todas las obras de arte, mucho menos las de carácter religioso.

Siguiendo con el tema específico del arte en esta investigación, es necesario profundizar en una característica fundamental del arte: *el juego*. Como se verá. El juego constituirá un lazo fundamental de las *relaciones sociales* que se ponen en práctica en los contextos de la acción de la interpretación del arte.

La idea del *juego* lleva a dos caracterizaciones fundamentales para entender el arte: por un lado que la idea de lo lúdico ha estado ligada a todas las culturas en la historia de la humanidad; la segunda es que el juego forma parte elemental del desarrollo simbólico de la mente humana:

La imagen comunicada está construida en torno a un *núcleo esencial* que es de carácter simbólico: implica procesos mentales que convierten la *cognición* en *expresión* por medio de figuras simbólicas que sustituyen, explican y comunican lo real percibido y pensado (Amador; 2008b: 18).

Esta imagen simbólica, constituye el núcleo del pensamiento y la expresión. Es a partir de la imágenes mentales dotadas de significación que el ser humano puede imaginar, reflexionar, pensar, expresar y el sin fin de procesos mentales de los que está capacitado.

El ser humano desde la niñez desarrolla esta capacidad de imaginación simbólica y la va perfeccionando con el paso de los años, pues se trata de entablar una relación que articule la acción con la representación. Es decir, el niño aprende a distinguir que aquello que imagina tiene un significado y que está relacionado con una acción en la realidad concreta.

Jean Piaget, en su obra *La formación del símbolo en el niño*, destaca que:

[Se tienen que] considerar las diversas formas de pensamiento representativo: imitación, juego simbólico y representación cognoscitiva como solidarias unas de otras, las tres evolucionando en función del equilibrio progresivo de la asimilación y la acomodación. El equilibrio de estas últimas funciones que constituyen los dos polos de toda adaptación, determina el desarrollo de la inteligencia sensorio-motora (Piaget; 2010: 371).

Es decir, Piaget encuentra que el juego cumple una función mucho más profunda que lo meramente recreativo o de esparcimiento. Encuentra en lo lúdico el principio de la imaginación simbólica y de toda posibilidad de pensamiento en el ser humano. Al respecto Piaget afirma:

El juego es, sin duda, sencillamente, uno de los aspectos de una actividad (como la imaginación con relación al pensamiento): en el niño su predominio se explicaría, entonces, no por causas específicas especiales del dominio lúdico, sino por el hecho de que las tendencias características de cualquier conducta y de cualquier pensamiento son menos equilibradas entre ellas al principio del desarrollo mental que en el adulto (Piaget; 2010: 200).

Aunque tiene una relevancia primordial para el desarrollo psíquico en la niñez, afortunadamente, el ser humano no abandona el aspecto lúdico aún en la vida adulta. Con un dominio más claro entre el significado y el significante, el adulto permanentemente traza estrategias, inventa historias, imagina el futuro, piensa en soluciones etc.

La creación artística, así como su contemplación e interpretación, constituye una forma por excelencia del juego en la edad adulta. Los materiales, formas, tamaños, contenidos,

colores y el resto de propiedades técnicas forman los elementos para la creación artística imaginativa, lo que la convierte en un juego; asimismo, la relación simbólica de la representación, es decir, la relación entre la presencia y la ausencia, constituyen un juego. Todavía más, la relación dialéctica artista-perceptor, constituye una forma de jugar:

Lo mismo que el proceso del lenguaje, el proceso artístico es dialógico y dialéctico. No se abandona al espectador a un papel puramente pasivo. No podemos comprender una obra de arte sin, en cierto grado, repetir y reconstruir el proceso creador que le ha dado vida. Por naturaleza de este proceso las pasiones se transforman en acciones (Cassirer; 2006: 222).

Interpretar la obra, esa repetición y reconstrucción del proceso creador, es una forma de jugar con los símbolos de arte, es completar la obra, dotarla de sentido y significación, es traer al momento lo representado por medio de la imaginación simbólica.

Para Hans-Georg Gadamer, el arte también posee su dimensión lúdica. Ve al juego como un impulso libre, que si bien está determinado por reglas, casi siempre logra escapar a éstas. Se pregunta sobre qué implicaciones tiene hablar de juego, y responde: “En primer término, sin duda, un movimiento de vaivén que se repite continuamente” (Gadamer; 1991: 66).

Invita al lector a pensar en el “juego de luces” y el “juego de olas”, en donde puede verse un constante ir y venir, un permanente movimiento que no está vinculado con un fin específico. Y señala algo fundamental para su propuesta: “Es claro que lo que caracteriza el vaivén de acá para allá es que ni uno ni otro extremo son la meta final del movimiento en la cual vaya éste a detenerse” (Gadamer; 1991: 66).

Para su explicación del arte resulta fundamental, porque la relación dialógica y dialéctica entre el artista y su público, que constituyen el propio juego, no termina en uno ni en otro, sino que se trata de un constante movimiento, de una permanente reinterpretación, resignificación y actualización de los sentidos de la obra. Gadamer señala:

El juego aparece entonces como el automovimiento que no tiende a un final o una meta, sino al movimiento en cuanto movimiento, que indica, por así decirlo, un fenómeno de exceso, de la autorrepresentación del ser viviente. Ahora bien, lo particular del juego humano estriba en que el juego también puede incluir en sí mismo a la razón, [...] la humanidad del juego reside en que, en ese juego de movimientos, ordena y disciplina, por decirlo así, sus propios movimientos de juego como si tuviesen fines (Gadamer; 1991: 67).

Gadamer señala que en el juego pueden existir fines, pero que en el jugar, los fines pueden cambiar producto de la improvisación; pero también señala que el camino para llegar a esos fines, aunque pueden estar trazados por reglas, suelen ser desconocidos y determinados por el propio azar que nunca está sujeto a la estructura del juego y que posibilita diferentes flujos del juego. Al respecto Jean Duvignaud afirma:

El juego no se reduce a una actividad particular. Como tampoco se representa mediante una idea, mediante una esencia. Abre una brecha en la continuidad real de un mundo establecido y esa brecha desemboca en el campo vasto de las combinaciones posibles o, en todo caso, distintas de la configuración sugerida por el orden común (Duvignaud; 1997: 86).

A pesar de la existencia de la estructura del juego, los caminos pueden ser diferentes en el juego. En el caso del arte cada espectador podrá interpretar la obra de arte de manera diferente, e incluso un mismo espectador en momentos diferentes puede otorgar distintos sentidos a la misma obra. En eso consiste el juego en el arte, en la posibilidad infinita de interpretación y en la relación continua entre artista y espectador.

Gadamer señala que el espectador y el artista son co-jugadores de la obra, uno participa en el otro, uno piensa en el otro en su tarea frente a la obra, ambos comparten el código de significación y la posibilidad de interpretar la obra. “El espectador es, claramente, algo más que un mero observador que contempla lo que ocurre ante él; en tanto que participa en el juego, es parte de él” (Gadamer; 1991: 69).

Este automovimiento de los co-jugadores, genera para Gadamer la identidad hermenéutica, que es una forma de dar unidad a la obra en tanto que existe la posibilidad de identificación artista-espectador a través de la obra:

Es la identidad hermenéutica, la que funda la identidad de la obra. En tanto que ser que comprende, tengo que identificar. Pues ahí había algo que he juzgado, que “he comprendido”. Yo identifico algo como lo que ha sido o como lo que es, y sólo esa identidad constituye el sentido de la obra (Gadamer; 1991: 71).

En la medida en la que una persona que contempla una obra, pueda interpretar por medio de su estructura de pensamiento o campo semántico, se verá en posibilidades de entrar en un diálogo con el artista, podrá entonces jugar con él.

Esto es fundamental para el análisis del arte, porque se deben contemplar múltiples actores (incluidos artistas y espectadores) en la contemplación de la obra, en la interpretación, en el juego del arte y, como consecuencia, en la generación de una identidad hermenéutica. Sin embargo, cabe introducir una aclaración que hace el propio Gadamer respecto al sentido ontológico del arte: “El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación” (Gadamer; 2007: 145).

Ahora bien, la identidad hermenéutica nunca implica que el espectador deba comprender o interpretar con exactitud lo que el artista quiso expresar; menos todavía significa que el artista deba suponer que guiará al espectador por el camino trazado para impactar en su vida cotidiana como él imagina que lo hará.

Como señala Duvignaud, la propia riqueza del juego, el azar y la polisemia del símbolo estético, propician que los caminos, recorridos y fines de la interpretación de la obra nunca sean homogéneos. Esto tampoco significa que no exista un diálogo o que sea una obra fallida, significa que el arte como expresión humana tendrá tantas formas de expresión y de interpretación como personas en el mundo. Gadamer concluye:

¿Qué es lo que hace de su identidad [de la obra de arte] una identidad, podemos decir hermenéutica? Esta formulación quiere decir claramente que su identidad consiste

precisamente en que hay algo “que entender”, en que pretende ser entendida como aquello a lo que “se refiere” o como lo que “dice”. Es éste un desafío que sale de la obra y que espera ser correspondido. Exige una respuesta que sólo puede dar quien haya aceptado el desafío. Y esta respuesta tiene que ser la suya propia, la que él mismo produce activamente. El co-jugador forma parte del juego (Gadamer; 1991: 73).

Aceptar el reto de intentar interpretar la obra de arte constituye un paso fundamental para el juego en el arte. Más allá del resultado de dicha interpretación, la disponibilidad al diálogo, a la contemplación, la participación y la respuesta, constituyen el proceso fundamental de la identidad hermenéutica de la obra de arte: el proceso del juego-ritual.

Al respecto Gadamer señala:

Todo esto permite destacar un rasgo general en la manera como la esencia del juego se refleja en el comportamiento lúdico: todo *jugar es un ser jugado*. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores (Gadamer; 2007: 149).

Si se toma en cuenta que el juego del arte encuentra en la propia obra su sentido y ser, y que los jugadores solamente permiten que éste se manifieste, se puede comprender de mejor manera la idea de que “el juego se hace dueño de los jugadores”, pues al participar en el arte, los co-jugadores deben “entregarse” a la obra, aceptar el reto de la interpretación y entrar en el juego simbólico que el arte permite tanto con el artista como con la obra misma.

El arte, como se ha visto, no es una actividad aislada, pues el artista trabaja para sus co-jugadores, sus espectadores. Esto significa entonces que, si se desea interpretar la obra de arte, debe conocerse el contexto cultural que dio luz a la obra y dejar claros los elementos teóricos y culturales desde donde se interpretará la obra, de tal suerte que el *juego* verdaderamente involucre a los co-jugadores.

1.4.2 Lenguaje

El lenguaje y el mito se encuentran íntimamente relacionados. El propio mito es presentado en forma de discurso relatado, imaginado o representado visualmente, por lo que es el discurso es la estructura básica mitológica, tal como lo señala Julio Amador:

El discurso forma una unidad indisoluble con las relaciones sociales (hombre-hombre) en las que participa, al igual que con las relaciones técnicas (hombre-instrumento-naturaleza) en las que se aplica. La diversificación de las relaciones sociales y técnicas da origen a distintas formaciones discursivas que crean reglas, estructuras y formas específicas de producir discursos (Amador; 2004: 267).

Por su parte, el lenguaje posee una función mitológica, ya que el mito tiene una clara base en el lenguaje, pues el mito, por medio del lenguaje, construye el mundo, lo dota de sentidos y significados, explica el aquí y ahora del ser humano, en origen del cosmos, el mundo y todo lo que hay en él *in illo tempore*. Sin embargo, con el tiempo la *función mágica* del lenguaje fue sustituida por la *función semántica* (Cassirer; 2006).

Posteriormente señala una segunda función del lenguaje; la metafísica, y añade que “En este mundo humano la facultad de la palabra ocupa un lugar central; por lo tanto, tenemos que comprender lo que significa el habla para comprender el sentido del universo” (Cassirer; 2006: 169). Para Cassirer el lenguaje señala una verdad cósmica universal, pero que el lugar de tener un poder mágico (como la función mitológica), posee una función *simbólica*.

La tercera y última función del lenguaje sería la pragmática, y señala que “una teoría del lenguaje tiene que cumplir con otras tareas más urgentes, enseñar cómo debemos hablar y obrar en nuestro mundo social y político presente” (Cassirer; 2006: 173). A esta función corresponde, según Cassirer, la *retórica* de los sofistas griegos, cuya función es la de despertar las emociones humanas para inducir a las personas a ciertas acciones.

Con estas tres funciones básicas del lenguaje, Cassirer espera encontrar una *función general del lenguaje*, y señala que la cuestión sobre el origen del lenguaje ha formado

parte de las mayores preocupaciones de la humanidad, incluso al grado de que muchos mitos tradicionales dan cuenta de la forma en la que los Dioses aprendieron a hablar o de la forma en que el lenguaje se diseminó entre los hombres. Al respecto, Cassirer señala:

El proceso de formación del lenguaje muestra cómo el caos de las impresiones inmediatas se aclara y ordena para nosotros sólo cuando lo “nombramos” y penetramos con la función del pensamiento y de la expresión lingüística. En este nuevo mundo de los signos lingüísticos alcanza también el mismo mundo de las impresiones una “permanencia” completamente nueva en virtud de una nueva articulación espiritual (Cassirer; 2003a: 29).

Asimismo, es importante comprender que el lenguaje posee la doble característica de ser histórico y transhistórico a un mismo tiempo, y escribe:

Cierto que el lenguaje no posee un ser fuera y más allá del tiempo; no pertenece al reino de las ideas eternas. El cambio -cambio fonético, analógico, semántico- constituye un elemento esencial del lenguaje. Sin embargo, no basta el estudio de todos estos fenómenos para que podamos comprender la función general del lenguaje. En lo que respecta al análisis de cualquier forma simbólica dependemos de los datos históricos (Cassirer; 2006: 179).

El lenguaje no puede ser puramente abstracto, pero tampoco es puramente histórico. El análisis del lenguaje, así como el del arte o el mito, requieren de comprender esta relación, entre lo abstracto inaprehensible y lo histórico concreto, configurado en el tiempo. Es decir, el lenguaje no es una suma de letras que forman palabras con un significado que se encuentra siempre en la realidad concreta, sino que muchas veces escapa a la realidad física, tal como lo señala Cassirer:

Las diferentes creaciones de la cultura espiritual -el lenguaje, el conocimiento científico, el mito, el arte, la religión- en toda su diversidad interna, se vuelven partes de un único gran complejo de problemas, se vuelven impulsos múltiples referidos todos a la misma meta: transformar el mundo pasivo de las meras *impresiones* en las

cuales parecía primero estar atrapado el espíritu, en un mundo de la pura *expresión* espiritual (Cassirer; 2003a: 21).

Esta transformación del mundo, está mediada por la relación entre el signo y el símbolo. Más adelante se verán con mayor detenimiento la diferencias entre signo, símbolo y alegoría, baste por ahora señalar que para la primera forma de entender el lenguaje con un sustento siempre en la realidad física, se presenta desde el punto de vista del signo (particularmente bajo la explicación de Ferdinand de Saussure y la línea que traza entre *lenguaje y habla*), mientras que, por el otro lado, para comprender al lenguaje en su sentido multívoco, el símbolo resulta fundamental.

El lenguaje tampoco es una simple suma de sonidos y palabras, ni basta entenderlo como un mero sistema estructurado. Es verdad que se sostiene, de alguna forma, por estas características, pero trasciende el sistema de signos y lleva al lenguaje más allá del significado y lo ubica en el mundo siempre abierto y Poetizado del sentido. Poetizado en el sentido utilizado por Heidegger (2010) en donde la verdad, en este caso como lenguaje, se manifiesta en el alumbramiento y ocultamiento del ente, y en ese vaivén crea un mundo simbólico siempre abierto, multívoco e inabarcable por el propio lenguaje en cuanto tal. Al respecto, Cassirer recuerda que en “la filosofía griega *logos* sugiere siempre y conlleva la idea de una identidad fundamental entre el acto de hablar y el de pensar” (Cassirer; 2006: 190).

En este sentido, el lenguaje debe comprenderse como una mediación simbólica pa la interpretación del mundo. Esto significa que el ser humano, no se mueve y construye el mundo solamente por medio del conocimiento racional, tal como lo señala Cassirer en su *Filosofía de las formas simbólicas*:

Junto a la función cognoscitiva pura es preciso comprender la función del pensamiento lingüístico, la función del pensamiento mítico-religioso y la función de la intuición artística de tal modo que se ponga de manifiesto cómo se lleva a cabo en ellas no tanto una configuración perfectamente determinada *del* mundo, sino más bien

para el mundo, encaminada hacia un conjunto significativo objetivo y una visión total objetiva (Cassirer; 2003a: 20).

En este sentido, el lenguaje no solamente tiene la función de construir el mundo y la realidad de manera lógica, sino también simbólico-poética, e incluso posee también una tarea social, que depende claramente de la comunidad lingüística en donde el lenguaje se presente de forma viva, en permanente transformación. Cassirer señala al respecto:

Todas las formas del lenguaje humano son perfectas en el sentido en que logran expresar sentimientos y pensamientos humanos en una forma clara y apropiada. Los llamados lenguaje primitivos [sic] concuerdan tanto con las condiciones de la sociedad primitiva [sic] y con la tendencia general de la mente primitiva [sic] como nuestros propios lenguajes con los fines de nuestra cultura refinada y elaborada (Cassirer; 2006: 194).

El lenguaje humano permite construir, aprehender, interpretar y transformar la realidad, por lo que está en permanente relación con la realidad física, los valores, formas de representación y tradiciones de una comunidad histórica. Lo que Geertz llamó “tramas de significación” para referirse a la cultura, encuentra en el lenguaje su más clara y fuerte paradoja, pues al tiempo que une a la comunidad lingüística, separa y divide a quienes no pertenecen a ella. Así lo señala Cassirer:

La filosofía del lenguaje se enfrenta en este caso con el mismo dilema que asoma en el estudio de toda forma simbólica. La misión más alta, y hasta la única, de estas formas radica en unir a los hombres; pero ninguna de ellas puede promover esta unidad sin, al mismo tiempo, dividir y separar a los hombres. [...] Sin el lenguaje humano, no habría comunidad de hombres y, sin embargo, ningún obstáculo más serio se opone a tal comunidad que la diversidad de las lenguas (Cassirer; 2006: 195).

El lenguaje crea comunidad, pues su función es más constructiva y productiva que reproductiva; crea mundos, sentidos, identidades, procesos de significaciones de lo sagrado, el cosmos y los sueños de forma poética y bella, aunque lo cierto es que el lenguaje también divide, segrega, estigmatiza, estereotipa y discrimina. El lenguaje no

actúa de forma autónoma, sino que cobra sentido a partir de lo humano, tanto en un aspecto individual como colectivo, por lo que está cargado por todos los procesos mentales, simbólicos y físicos que construyen la realidad humana, tal como lo expresa Cassirer:

El lenguaje se convierte en el instrumento espiritual fundamental en virtud del cual progresamos pasando del mundo de las meras sensaciones al mundo de la intuición y la representación. El lenguaje entraña ya en germen aquella labor intelectual que se manifiesta ulteriormente en la formación del concepto como concepto científico, como unidad formal lógicamente determinada (Cassirer; 2003a: 29).

En este sentido, la vida del ser humano se transforma en algo más que pura naturaleza, y adquiere un nivel espiritual por medio de las formas simbólicas del lenguaje, demostrando así, con Eagleton que “lo característico de una criatura que produce símbolos es que su propia naturaleza consiste en trascenderse a sí misma” (Eagleton; 2001: 170. Una de las expresiones más profundas de la trascendencia del ser humano, la encontramos en el pensamiento mítico.

1.4.3 Mito

Por obra del Mito y de la Fiesta -secular o religiosa- el hombre rompe su soledad y vuelve a ser uno con la creación. Y así, el Mito -disfrazado, oculto, escondido- reaparece en casi todos los actos de nuestra vida e interviene decisivamente en nuestra Historia: nos abre las puertas de la comunión.

El mito, como una de las formas de manifestación del pensamiento simbólico más complejas, ha tenido constantes cambios debido a la percepción que la sociedad, a través del tiempo, se ha formado en torno al mismo. La manera de entender la mitología tiene pautas muy marcadas, desde la percepción del mito como mero acto ficticio o relato inventado, como historia sagrada verdadera. El mito descansa en lo simbólico, por eso tiene múltiples significados que se configuran, materializan y manifiestan de diversas formas dependiendo el lugar y el contexto histórico cultural particular.

Para fines de esta investigación, se partirá del sentido sagrado y tradicional del mito para después abordar sus diferentes transformaciones en el tiempo. Mircea Eliade, concibe al mito como “una ‘historia verdadera’, y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar” (Eliade; 2003: 9). Asimismo, Joseph Campbell señala:

Como los sueños, los mitos son productos de la imaginación humana; y, por tanto, sus imágenes –aunque derivadas de elementos del mundo material y su supuesta historia–, al igual que los sueños, expresión de las más profundas esperanzas, deseos y temores, capacidades y conflictos de la voluntad humana, la cual, a su vez, responde a motivaciones originadas en los órganos de cuerpo, que funcionan, según la ocasión, tanto en mutua oposición como en concierto. Todo mito, ya sea de manera intencional o no, es un símbolo psicológico; por lo que sus imágenes y su narrativa no deben entenderse de manera literal, sino metafórica (Campbell; 2013: 70).

Sin embargo, por la priorización del pensamiento racional y el desarrollo de la ciencia, el pensamiento mitológico se quiso olvidar, ya que el nuevo pensamiento filosófico desplazó al mito y casi lo llevó a la nulidad debido a la homogenización que sufrió el concepto con palabras como ficción, mentira, leyenda, invención, falsedad y todo sinónimo que evocara a lo no real o no lógico.

Con el progreso de la autoconciencia metodológica de la filosofía y su afán por insistir en la crítica, el mundo del logos que surge y se afirma como creación autónoma, se va escindiendo del mundo de las potencias y divinidades mitológicas (Cassirer; 2003b).

Las nuevas sociedades proveían de una caracterización deformadora al pensamiento mitológico, pues se percibía a éste como un modificador negativo y hasta una posible amenaza al pensamiento racional, tal como lo señala Sergio Labourdette: “La ciencia que se enfrenta ardientemente al mito como su perseguidora implacable, lo hace de alguna manera, míticamente. La ciencia pretende poseer con exclusividad todas las verdades y adjudica al mito todas las deformaciones” (Labourdette; 1987: 19).

Si adoptáramos la idea de que el mito es sólo característico de las sociedades antiguas o, de manera despectiva, de las sociedades ignorantes, como han sido catalogadas, no podríamos explicar el proceso por el cual sociedades enteras comparten un sentimiento de identidad que permite sentir empatía por todo aquello que a lo largo del tiempo ha configurado la realidad presente, por todos los relatos que han conformado su comunidad. Al respecto Labourdette señala:

El mito, el universo mítico, abarca todos los planos de lo cotidiano, tanto seculares como religiosos. Nada escapa al universo mítico; ni lo político, ni lo económico, ni lo ideológico, ni lo cultural en general y ni siquiera la ciencia que se postula como la antítesis del mito, como la contrapartida reflexiva y racional (Labourdette; 1987: 19).

En el momento que el pensamiento racional sacudió todo su significado de cualquier relación con la mitología y, posteriormente, se convirtió en el protagonista de la nueva concepción del mundo, el hombre anuló toda posibilidad de percibir al mito como una historia real y, al contrario de su definición proveniente de las sociedades arcaicas, se le desestimó y vio como un obstáculo para la adquisición “real” de conocimiento. Todo lo que se aprendía, debía ser racional y no basarse en “especulaciones míticas”.

En la etapa de la formación de la ciencia antigua, la interpretación alegórica se encargó de los mitos con la cual se buscaba una verdad indirecta que después podría ser revelada y

que respondiera a la nueva concepción del mundo racional. El alegorismo no buscaba la explicación literal de los mitos sino una significación oculta; es decir, sustituía los datos propios del relato por traducciones simbólicas para que pudieran ser comprendidos.

Los mitos pudieron mantenerse en el tiempo debido a las creaciones artísticas y literarias que rescataron a los protagonistas de los relatos mitológicos, pues, más allá de caer víctimas de un proceso de desmitificación y el olvido, los mitos prevalecieron a través de diversas formas.

Las primeras críticas, en forma, que sufrió el pensamiento mitológico fueron concedidas por los griegos, los cuales por medio de un análisis corrosivo y penetrante, lograron casar el vocablo del mito con el concepto de ficción. Los racionalistas griegos, priorizaban la existencia de un Dios alejado de toda concepción otorgada por las sociedades arcaicas, pues se negaban a concebir tal divinidad con un ser caprichoso, malicioso o injusto como lo simbolizaba Homero, sino todo lo contrario, con un ser moral y noble que contribuyera a la idea elevada de Dios y ensalzara esa percepción.

Posteriormente, con los filósofos románticos, el mito fue retomado en su máximo esplendor, ya que para los románticos, el universo es un universo espiritual el cual forma un todo entero, orgánico y continuo. Con el interés de los filósofos románticos por obtener un sistema comprensivo del espíritu o más claramente de la configuración de la conciencia, el mito adopta un método diferente para ser explicado, pues aparece como un “mundo” cerrado al que no se le pueden aplicar patrones de valor y realidad traídos desde fuera, sino que debía ser aprehendido en su legalidad estructural inmanente (Cassirer; 2003b).

Para lograr esto, se debía tener presente que “el mito no es una cuestión ficticia y que su explicación e interpretación no reside en el contenido representativo sino en el significado que tiene en la conciencia espiritual del individuo y la influencia religiosa que ejerce sobre la misma” (Cassirer; 2003b: 22). Así que no es posible que el mito sea un invento individual, ya que la mitología está preestablecida y guía la misma historia de los pueblos.

Por lo tanto, en el Romanticismo se tomó a la conciencia humana como base de toda construcción mitológica, pues surge por una necesidad y no por una invención formal. Estos mitos no cuentan con una realidad fuera de la conciencia, únicamente se guían por las representaciones que tienen una verdad interna. Éstas sólo tendrán sentido a partir de la construcción de un absoluto mismo que proviene de la continuidad ininterrumpida del movimiento de las representaciones.

Posteriormente, el mito dejó de concebirse como meras representaciones sino que su importancia residió en la necesidad de *ser*; es decir, en la búsqueda de las causas naturales de su surgimiento. La comprensión del pensamiento mitológico se daría a partir de la explicación de las reglas que permitían las “representaciones” que lo conforman y no de saber qué se construía por éstas a través de la psicología.

No obstante, con la concepción de la epistemología moderna, ambas percepciones se catalogaron de reduccionistas, pues sólo se encargaban de entender la construcción del mito en la conciencia humana o en sus causas psicológicas, históricas o sociales. La filosofía crítica pretende entender el mito entonces a partir de aquello que es y lo que logra, tal como lo señala Cassirer, el mito ha alcanzado autonomía creadora:

En la medida que sea reconocido también como uno de los factores determinantes en virtud de los cuales la conciencia se libera de su inhibición pasiva ante la impresión sensible, y progresa hacia la creación de un “mundo” propio configurado de acuerdo con un principio espiritual (Cassirer; 2003b: 32).

Aunque esta visión podría ser criticada a partir de una perspectiva racionalista, la filosofía crítica encuentra que aunque el mundo mitológico está construido por meras representaciones, el conocimiento científico en su materia no es otra cosa que eso mismo. Así que en nuestra misma auténtica “realidad” podemos encontrar rasgos de elementos míticos.

Por tanto, la objetividad del mito consiste predominantemente en que parece alejarse lo más posible de la realidad de las cosas, de la “realidad” en el sentido de un

realismo no ingenuo; tal objetividad se basa en que no es la copia de un ser dado sino una modalidad típica propia de creación en la cual la conciencia sale de la mera receptividad de la impresión sensible y se opone a ella (Cassirer; 2003b: 35).

Todas estas percepciones con las que se pretendió entender, explicar y dar sentido al pensamiento mitológico, conservaban entre ellas una variabilidad en los fundamentos que, hasta cierto punto, las hizo irreconciliables y opuestas. Sin embargo, la necesidad de contrarrestar tales disputas demandó encontrar lineamientos unitarios para su investigación.

La idea de concebir al mundo como un todo ordenado, permitió tener alguna esperanza de sanar los altercados respecto a la perspectiva de estudio del mito. La intención era “alejarse de la apreciación del pensamiento mitológico como un engendro de la fantasía y entenderlo más bien como un sistema cerrado y comprensible por sí mismo. Ahora el objetivo no era cuestionar los contenidos del mito sino la función misma de lo mítico” (Cassirer; 2003b: 39).

El problema al que se enfrentaba la búsqueda de la unidad era no centrar todo el estudio en los elementos configurativos del mito sino en la forma característica, que a través de estos elementos, pudo configurar una significación simbólica; pues el mundo mitológico no consistía en una construcción de representaciones arbitrarias sino una forma integral de “formas simbólicas.”

1.5 El mito como narración sagrada en las sociedades arcaicas

Para el pensamiento mitológico de los pueblos arcaicos o tradicionales, el mito no pasaba por el juicio de la razón, como ocurre en la modernidad, simplemente “el mito cosmogónico es “verdadero” porque la existencia del mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente “verdadero”, puesto que la mortalidad del hombre lo prueba” (Eliade; 2003: 14). Es importante recordar que para Mircea Eliade:

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo, el mito cuenta cómo,

gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el cosmos o solamente un fragmento (Eliade; 2003:14).

Para la construcción de dicha definición y otras relacionadas con el mito como historia verdadera de las sociedades arcaicas, el pensamiento mitológico ha tenido que pasar por críticas tajantes que casi han vertido su prevalencia en el olvido, debido a su íntima relación con lo no real, prelógico, etc. A partir de la modernidad, heredera de los principios de la Ilustración, se otorgó al pensamiento lógico-racional, un lugar preponderante dentro del pensamiento humano y se relegó el pensamiento mítico, fuertemente cargado de imaginación simbólica, a un lugar secundario que debía ser superado para alcanzar el máximo desarrollo de la humanidad.

La génesis del pensamiento mitológico procede de las sociedades arcaicas, las cuales veían en él, el medio para explicar el origen de todo aquello que las rodeaban a partir de la construcción de un “modelo ejemplar”. Éste constituía el eje que la comunidad debía seguir, pues se consideraba una historia sagrada y, como tal, una historia verdadera que se comprobaba por la existencia de aquellas cosas de las que se explicó su presencia en los relatos mitológicos, y que al mismo tiempo debían ser seguidas como un modelo, y adecuar las acciones y pensamientos a él.

Conocer cada uno de los mitos representaba, para las sociedades arcaicas, la oportunidad de conocer no sólo el origen de las cosas, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales, “el hombre había llegado a ser lo que es, es decir, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y que trabaja según ciertas reglas” (Eliade; 2003: 21).

Esto permitiría la comprensión y, por tanto, un dominio sobre todo lo que rodeaba al hombre para mantener su existencia en la posteridad a través de la rememoración y reactualización del mito, pues el hombre arcaico buscaba repetir los rituales que alguna vez fueron hechos por los dioses, héroes o antepasados ya que “en estas sociedades, el

mito fundamentaba todo el comportamiento y la actividad del hombre significativa” (Eliade; 2003: 13).

Los miembros de las sociedades arcaicas rememoraban los mitos simplemente porque así lo hicieron sus antepasados y eso logró dar respuesta a lo inexplicable. No obstante, a pesar de la arbitrariedad aparente con la que deciden reactualizar un mito, existen ciertas condiciones y características que deben poseer para que, en primera instancia, se considere “real” una historia y, posteriormente, se realice el ritual y éste tenga la efectividad buscada.

La trascendencia del mito, considerado como historia verdadera, más allá de simples fábulas y cuentos, reside en que muestra al hombre cómo es que se ha conformado en su esencia; es decir, todas las transformaciones que ha sufrido para ser de la manera en la que es y se comporta en el presente.

Como se mencionó anteriormente, los mitos dotan de sentido a todo aquello que está presente y, explica su existencia. De la misma complejidad que conforma la realidad provienen las formas de explicarla, sin embargo es una función complementaria y no sustitutiva la que realizan los diferentes tipos de mitos para otorgarle sentido. Eliade elabora la siguiente clasificación que sirve como base para comprender los mitos en el pensamiento arcaico:

Para explicar el origen del mundo, los *mitos cosmogónicos* se refieren a la génesis del lugar donde se constituirá el resto de la realidad: “Al ser la creación del mundo *la* creación por excelencia, la cosmogonía pasa a ser el modelo ejemplar para toda especie de creación. [...] toda nueva aparición –un animal, una planta, una institución-, implica la existencia de un mundo” (Eliade; 2003: 29).

Esta “nueva creación” será expuesta a través de los *mitos de origen* que tienen como finalidad completar y prolongar el mito cosmogónico: cuentan cómo el mundo ha sido modificado, enriquecido y empobrecido: “Todo mito de origen narra y justifica una

‘situación nueva’ –nueva en el sentido de que no estaba *desde el principio del mundo*-. (Eliade; 2003: 29).

Estos tipos de mitos no reducen su función, ya que en otros momentos significativos y trascendentes de las sociedades arcaicas, sirven de modelo para toda clase de “creación”: “Esta capacidad del mito cosmogónico de aplicarse a diferentes planos de referencia es esencialmente significativa, pues la pronunciación de la cosmogonía, permitirá hacer referencia al dios creador y el recomienzo de la vida” (Eliade; 2003: 29).

En todos los momentos de fundación o iniciación a través de los ritos, es imprescindible hacer referencia a los mitos cosmogónicos, pues es el “modelo ejemplar del hacer. [...] La idea de la creación provee de una visión positiva y armoniosa que es explotada en momentos negativos donde exista una incapacidad por seguir creando, lo cual requiere de un incentivo clave para el recomienzo “(Eliade; 2003: 38).

La función del mito de origen mantiene una relación interdependiente con el mito cosmogónico, pues para explicar el principio de la sociedad y de la vida, es necesario conocer, en primera instancia, el “comienzo absoluto” del mundo.

Mircea Eliade señala que el relato de la existencia de cada ser o cosa en el mundo, cuentan con un relato mitológico más concreto; por ejemplo, los mitos teogónicos, expresan el origen de los dioses; los antropogénicos, relatan el inicio de la vida del ser humano en la tierra; los etiológicos; describe la génesis de los seres que viven en el mundo como la fundación de ciertos modos de vida, y los fundacionales que dicen la forma como surgieron comunidades y ciudades enteras por el designio de los dioses.

La efectividad de los mitos cosmogónicos y de origen, trastoca otros ámbitos, rebasando la tarea de hacer prevalecer las cosas existentes o explicar su comienzo únicamente; pues también fungen como *mitos de renovación*. Al respecto, Mircea Eliade en su obra *El mito del eterno retorno*, señala:

Si observamos el comportamiento general del hombre arcaico nos llama la atención un hecho: los objetos del mundo exterior, tanto, por lo demás, como los actos humanos propiamente dichos, *no tienen valor intrínseco autónomo*. Un objeto o una acción adquieren un *valor* y, de esta forma, llegan a ser *reales*, porque participan, de una manera u otra, en una realidad que los trasciende. [...] Los actos humanos no dependen del puro automatismo; su significación, su valor, no están vinculados a su magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser, reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplar mítico (Eliade; 2008: 14).

Los mitos de renovación o del eterno retorno, recuerdan a las sociedades arcaicas cómo fue el origen del universo y, a través del mito cosmogónico buscan la renovación del mismo para alcanzar la perfección que se tuvo en su génesis y por la cual se efectúan rituales para encaminarse hacia ese objetivo. Al respecto, Eliade complementa su idea:

Esa repetición consciente de gestos paradigmáticos determinados remite a una ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su *realidad*, su *identidad*, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El gesto no tiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial (Eliade; 2008: 15).

De esta idea parten, los *mitos escatológicos*, los cuales ven en la disolución del mundo el camino para una real recreación, ya que la idea no es regenerar sino eliminar para poder reconstruir y llegar a la perfección inicial buscada.

La caracterización de los mitos escatológicos es que en su mayoría perciben el fin del mundo como consecuencia de una catástrofe natural, la cual puede culminar con la vida en el planeta o con la abolición del mundo mismo. Esta situación da paso a la cosmogonía, pues requiere de un mito que regenere el mundo y la vida en él, por lo tanto, para el pensamiento arcaico, el mundo y la realidad no estaban divididos en relaciones binarias

contradictorias: día-noche. Sol-luna, vida-muerte, etc. Por lo que, para el mito escatológico, la destrucción del mundo es, al mismo tiempo su renovación.¹

Estos mitos del fin del mundo, que implican más o menos claramente la recreación de un universo nuevo, expresan la misma idea arcaica, y extraordinariamente amplia, de la degradación extendida de los cosmos, que necesita su destrucción y recreación periódicas para dar paso a la “perfección del comienzo” (Eliade; 2003: 64). Independiente a la función específica o el mito que utilice para explicar el origen de los seres y el mundo existente:

Vivir los mitos implica, una experiencia verdaderamente “religiosa”, puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana. La “religiosidad” de esta experiencia se debe al hecho de que se reactualizan acontecimientos fabulosos [...]; se asiste de nuevo a las obras creadoras de los seres sobrenaturales, se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo transfigurado, auroral (Eliade; 2003: 25).

El mito reintegra al hombre en un tiempo fabuloso; es decir, lo arrebató del tiempo profano y lineal para que rememore aquello que no podrá recuperarse, pero que por medio de los rituales, podrá vivirse como presente; es decir, vivirá el eterno retorno de lo sagrado donde a la par de los acontecimientos que alguna vez fueron evocados por los antepasados, el sujeto presente se convertirá en su contemporáneo. O como escribe Octavio Paz, quien retoma a Kierkegaard: “Los verdaderos creyentes son contemporáneos de Jesús” (Paz; 2011: 228).

De aquí surge la diferencia más significativa entre el hombre arcaico y el hombre moderno, ya que el primero, concibe el conocimiento de los mitos como una responsabilidad de reactualización periódica de la historia mítica de la sociedad a la que pertenece, y el hombre moderno, únicamente, se ve obligado a conocer de donde proviene

¹ Para revisar con mayor profundidad los mitos de la renovación del mundo, las cosas y el hombre desde la perspectiva de Mircea Eliade, revisar el capítulo IV “La luna y la mística lunar” del *Tratado de historia de las religiones*.

sin sentir ningún compromiso con su origen, lo que no significa que la fuerza del mito haya dejado de estar presente en la vida de los seres humanos en la modernidad.

Este cambio en la percepción y definición del concepto de mito en la cotidianidad del hombre, se dio con el llamado “desarrollo” del pensamiento, pues los relatos que transmitían las sociedades carecían de una explicación racional o comprobable científicamente, por lo que éstos fueron desestimados y cuestionados.

1.6 Pensamiento científico y conciencia mítica

El mito no es el mero reflejo de lo real sino una reconstrucción de aquello que se percibe en lo real, pues desde el inicio el mito fue independiente al mundo de “la impresión sensible pasiva.” (Cassirer; 2003b: 47). Entonces, la concepción mítica de la experiencia no puede reducirse o entenderse únicamente como un conjunto de objetos que le son dados de manera conclusa a la conciencia, pues éstos deben ser sometidos a un proceso de objetivación más complejo donde las percepciones después de ser aprehendidas y captadas deben configurarse en unidades sintéticas y así llegar a la construcción de las percepciones de los objetos de la realidad.

El mito, entonces, es la entrega a lo existente y a la pura presencia del contenido sin un proceso de evaluación que haga entenderlo como una particularidad de la totalidad que delimitará la certeza objetiva. Estas representaciones todavía tienen una homogenización y ausencia de diferenciación, pues “la imagen de la realidad que surge de este modo carece de la dimensión de la profundidad, de la división de primero y segundo planos como la que se lleva a cabo en el concepto empírico-científico” (Cassirer; 2003b: 60).

Debido a la presencia inmediata en la conciencia mítica, no existe una clara distinción entre los sueños y lo real vivido; pues no existe un proceso de discriminación que someta este tipo de pensamiento. Por esta razón en “los cultos funerarios, la muerte es tomada como continuidad de la vida, únicamente con un cambio de escenario; mientras que en el nivel de la metafísica requiere de pruebas que sustenten este hecho” (Cassirer; 2003b: 61).

El mito debe dejar de entenderse como un conjunto de contenidos ocultos cuyos elementos no son realmente lo que parecen sino que deben ser descifrados y sólo aquellos que poseen la llave para descubrirlo, podrán hacerlo; más bien deben comprenderse desde sí mismos y no desde una visión externa. Desde el hecho de que el pensamiento mítico ve la imagen como la cosa en sí, la cosa real y no como una mera representación, tal como lo señala Cassirer:

Lo que del mito pertenece al mundo teórico de la representación, lo que es mero relato o narración creída, debemos entenderlo como una interpretación mediata de aquello que está inmediatamente vivo en la actividad del hombre. [...] Concebidos de este modo, ninguno de los ritos tiene un sentido meramente “alegórico”, imitativo o representativo, sino siempre real; están entrelazados con la realidad de la acción de tal modo que forman una parte integrante indispensable de ella (Cassirer; 2003b: 63).

El individuo que lleva a cabo un rito, no está efectuando ninguna imitación de lo anteriormente escenificado, para él, es una realidad; pues se convierte en el dios, en el antepasado, con el objetivo de tener control sobre la naturaleza, y así repercutir en ella con determinados efectos. Ahí donde la modernidad sólo ve meros signos, para la conciencia mítica, la realidad está plagada de símbolos trascendentes, en donde lo sagrado es representado por medio de las narraciones míticas, el arte, la religión y el lenguaje.

El pensamiento científico se destaca por su capacidad de conocer la causa-efecto de un fenómeno o momento de la realidad que es estudiado, mientras que el pensamiento mítico se ha catalogado como incompetente para proporcionar dicha explicación. Sin embargo, los mitos encuentran su causalidad a partir de una asociación permanente de las cosas. Mientras que los estudios científicos separan la realidad en fragmentos y estudian cada uno de los componentes para conocer el porqué, la mitología se encuentra en una constante totalidad indivisa donde un elemento permite exponer al otro al entenderse como inseparables.

El concepto de causalidad tanto en el pensamiento mítico como en el pensamiento científico no está determinado por el “azar” sino por un conjunto de “leyes” que explican el porqué de lo acaecido. El problema entonces ya no reside en el concepto de causalidad sino en la forma de cómo se encuentra ésta. Por ejemplo, en las sociedades arcaicas cuando sufrían una epidemia los pobladores, se relacionaba con el enojo de un dios (Cassirer; 2003b).

El pensamiento científico, por su parte, encuentra su explicación en la posibilidad de establecer leyes universales que permita insertar todo aquello que llamamos naturaleza, caso contrario el pensamiento mitológico, el cual estudia casos particulares e irrepetibles que son justificados por manifestaciones de la voluntad de algún dios o un ser superior.

Entonces, puede afirmarse que mientras que el pensamiento científico divide el “todo” en sus partes para conocer el funcionamiento de cada una de ellas y el porqué de su existencia, el pensamiento mitológico explica cómo independientemente de la separación de “todo”, lo que acontece a cada uno de sus fragmentos repercutirá directo en ese “todo”. Así lo señala Cassirer: “El pensamiento conceptual, al descomponer una serie continua de eventos en “causas” y “efectos” se dirige esencialmente al modo, a la permanencia, a la regla del cambio, las exigencias explicativas del mito quedan satisfechas al determinarse con precisión el comienzo y el fin del proceso” (Cassirer; 2003b: 82).

La totalidad que conforma el conocimiento científico se basa en un conjunto de elementos distintos que deben analizarse por separado para comprender la conformación de la estructura que se dio como resultado; esto es disímil a lo mítico, ya que éste fusiona un conjunto de elementos diferenciados que al mimetizarse entre sí logran una totalidad que difícilmente podría ser entendida sino por la unión de sus partes.

Para las sociedades arcaicas, y tal como expresa el pensamiento mítico, la imagen no es mera representación sino la realidad misma. Lo mítico no realiza una distinción entre el todo y sus partes sino que entiende a la totalidad por su naturaleza y no por la fragmentación de la misma; ya que las partes no representan a la unidad sino que es él mismo.

Para el entendimiento de la realidad tanto desde la perspectiva mitológica, como científica, existe una categoría de la semejanza que aunque su objetivo sea establecer orden para poder explicarse, no es la excepción y sigue caminos distintos en cada una de ellas. En primer lugar, en la visión mítica el rasgo de igualdad es generalizado; es decir, cualquier elemento que exprese una semejanza con otro brinda la oportunidad de su unión tal como se determinó anteriormente. Cada elemento, cualidad, propiedad y parte no tiene el mínimo de significado, sino por el contrario, tiene la relevancia solamente en relación con el “todo”.

Tanto el pensamiento mítico como el científico otorgan un orden a la realidad; sin embargo, mientras que el pensamiento científico la concibe como principio de la razón, el pensamiento mítico la concibe en relación a la distinción entre lo profano y lo sagrado a partir de la determinación del espacio y el tiempo, como lo señala Cassirer:

Puesto que todo ente se ajusta a la forma del espacio y todo evento al ritmo y periodicidad del tiempo; toda determinación que afecte a una determinada posición espacio-temporal se transmite de inmediato al contenido que en ella está dado; y al revés, el carácter particular del contenido dota también de un carácter distintivo a la posición que ocupa (Cassirer; 2003b: 115).

Desde esta perspectiva existen formas de diferenciación del pensamiento mítico y científico para la construcción de la realidad espacio-temporal.

El espacio puede ser concebido desde el pensamiento científico y desde la visión mítica. El primero al responder a la construcción de leyes universales que después configurará, a su vez, la totalidad del cosmos; dota al espacio la propiedad de homogeneidad. Para el pensamiento científico, cualquier punto que está presente en el espacio puede efectuar las mismas construcciones en todos los sitios y en todas las direcciones. De alguna manera, el espacio geométrico responde al principio de razón el cual busca la validez a través de leyes universales.

Desde la visión mitológica, el espacio funge como instrumento para entender y reconocer la caracterización y estructuración de cada individuo, así como su función y tarea dentro de la realidad. El mito responde a una mayor empatía con la percepción sensible del espacio, el cual no tiene un reconocimiento del infinito, pues el individuo tiene límites en cuanto a la capacidad perceptiva táctil y física a la que se refiere.

La distinción cualitativa y concreta del espacio establece el punto de partida entre el día y la noche; es decir, el sentimiento básico mítico-religioso parte de esta concepción contrapuesta donde, primeramente, requiere de una especialización en la que se determine una zona o más bien se le cerca religiosamente para después designarle un dios o un personaje mítico que a través de este proceso adquiere una individualidad y una determinación por el que el hombre puede invocarlo.

Asimismo, la distinción temporal no busca su reconocimiento a través del *ser* del contenido mítico sino de su *advenimiento* y del *fluir* de los elementos que lo conforman. No es fortuito que los ritos que respaldan y garantizan la vigencia de los mitos deban ejecutarse en momentos precisos para que sean efectivos. A pesar de la importancia de la determinación espacial del pensamiento mitológico, es preciso destacar que la temporalidad del mismo es el elemento rector que permite vislumbrar el interior del mito.

Sólo cuando un determinado contenido es colocado en una distancia cronológica, retro trayéndola hasta las profundidades del pasado, queda no solamente establecido como sagrado, como mítica y religiosamente significativo, sino también justificado como tal (Cassirer; 2003b: 143).

El mito es una representación que se efectúa y desarrolla en el tiempo es por eso que siempre se busca conocer la génesis, ya sea de un personaje mítico o de la totalidad de la historia. Esta caracterización remite al origen de la distinción universal y regidora del pensamiento mítico: lo profano y lo sagrado.

El tiempo para los mitos no es cuestión limitada o determinada por un número, sino ciertas configuraciones materiales que revelan intervalos donde se han desenvuelto la historia

mítica que se representa a través de los rituales, en donde “dichos intervalos no constituyen una simple y uniforme sucesión puramente extensiva, sino que a cada uno de ellos corresponde el contenido intensivo que los hace semejantes o desemejantes, coincidentes o antitéticos, amigables u hostiles entre sí” (Cassirer; 2003b: 145).

Las transiciones o etapas que en los mitos, como se expresó anteriormente, no tienen una cuantificación del tiempo sino que se enmarca por un conjunto de fases críticas, las cuales dan la pauta para conocer aquellos momentos dignos de representarse, son expuestos en el ahora a través de rituales, los cuales proporcionan un sello al mito que busca extrapolarse al momento actual. Existe una división entre pasado, presente y futuro; sin embargo, está por procesos de resignificación de aquellas etapas que sobresalen frente al resto y otorga características que han hecho del hombre lo que es.

La conciencia mitológica a través de la determinación espacial y temporal evoluciona de tal forma que el elemento primordial no es la individualización de aquellos componentes que permitan entrar en la distinción universal de lo sagrado, sino más bien la conformación de una totalidad. Esto permite que la atención no sea depositada en un fenómeno particular sino como parte de un todo al que pertenece y que se manifiesta en él. Cassirer lo señala de la siguiente manera:

Ahí donde el sol y la luna no son considerados meramente en cuanto a su ser físico [...], ahí donde no solamente son adorados en virtud de su fulgor o en calidad de productos de luz y calor, sino considerados como las medidas permanentes del tiempo en donde se lee el curso y la regla que sigue todo el acaece, ahí nos encontramos en el umbral de una perspectiva espiritual más profunda y que obedece a un principio distinto (Cassirer; 2003b: 150).

El tiempo es entendido a través de sus fases individuales que son definidas por lo sagrado y lo profano, por la luz y la sombra. Los intervalos representados por los rituales surgen de la preponderancia que tienen sobre los demás. A partir de que la concepción temporal del mito introdujo la cuantificación del tiempo, el personaje mítico también se veía como aquel que transmitía justicia; es decir, no sólo era un ente religioso con luz sino el encargado de

definir qué corresponde a cada cual. De esto proviene que el mito sea una concepción que otorgue y defina de los intervalos de luz: “Nuevamente toda la luz recae sobre el acto final de todo el drama del mundo: el final de los tiempos en el cual el espíritu de la luz había superado al de las tinieblas” (Cassirer; 2003b: 161).

El tiempo no debe ser superado ni negado; ya que el mito se desarrolla en el devenir y no únicamente en el ser, en las meras representaciones. El tiempo se percibe como algo inmutable: “el cielo reina sin actuar, determina todo sin salirse por ello de sí mismo, de su forma y regularidad siempre idénticas” (Cassirer; 2003b: 164). Esto habla de una pura permanencia y de la modificación de la concepción de la temporalidad, no como algo particular y depositado en un único ente que conforma el mito, sino de una totalidad que lo enmarca.

Esta concepción del tiempo es clave para la legitimidad del mito y su reactualización a través del ritual; ya que siempre se promulgará una conexión con el pasado, aunque continúe el proceso vida-muerte, este último no fragmentará la permanencia de los ancestros en el tiempo. Éste es indestructible y sus relaciones entre las fases individuales que lo conforman también.

El espacio y el tiempo no son los únicos que dominan la estructura del mundo mitológico, también encontramos el número el cual es definido en el sistema del conocimiento teórico como “el gran lazo de unión que puede aglutinar los contenidos más heterogéneos para reducirlos a la unidad del concepto” (Cassirer; 2003b: 181).

A la par del espacio y el tiempo, el número también domina la estructura del mundo mitológico. Éste tiene su propia naturaleza y caracterización en el peso de su importancia, pues ha sido reconocido como aquel que da la verdad y con su ausencia no tendríamos una idea clara de las cosas. El número es el concepto que enmarca la realidad entre las cosas limitadas e ilimitadas. Ante el yo sensible es una cuestión secundaria, pues su determinación cuantitativa reduce la verdad a un concepto numérico y abstracto. Así lo señala Cassirer:

El desarrollo del moderno conocimiento teórico de la naturaleza ha logrado este ideal del saber, en tanto que reducen la naturaleza del número puro no sólo la composición específica de la percepción sensible, sino inclusive la naturaleza específica de las formas puras de la intuición, la naturaleza del espacio y del tiempo (Cassirer; 2003b: 181).

No obstante, esta noción de número en un plano espiritual y mítico-religioso, se convierte en un concepto diferenciado y hasta matizado. Esto por la idea central del mito de desconocer lo meramente ideal. Para el pensamiento mitológico, el número tendrá su propia individualidad y esencia de tal forma que cuando dos números iguales se encuentren no es sólo una unidad de contenidos sino un vínculo que los enlaza.

El papel del número, como fue el caso de espacio y tiempo, juega en zonas diferentes tanto en el pensamiento científico al ser una unidad ideal que estable una legalidad universal, como en el pensamiento mítico que se convierte en un vehículo de significación específicamente religiosa (Cassirer; 2003b: 184). Este concepto permite que todos los elementos que conforman la realidad se conglomeren para ser designados y dirigidos por leyes universales tal como promulga el pensamiento puro; sin embargo desde la perspectiva mitológica, éste somete todo lo existente a la disyuntiva entre lo profano y lo sagrado.

El número dentro del mito cae en un proceso de ambigüedad, pues tanto en su forma simple como compuesta, todos pueden ser sometidos a un proceso de santificación mientras que el pensamiento puro, todo lo que entra en él a través del número, es concebido como un criterio de verdad. No obstante, el proceso de santificación es más estricto que la concepción numérica misma, pues se establecen ciertas directrices típicas. En la misma concepción temporal y espacial se enmarca dicho proceso del número.

Ahí donde norte y sur, este y oeste son distinguidos como los “puntos cardinales del mundo”, esa distinción específica suele convertirse en modelo y prototipo para cualquier otra distinción del mundo y del devenir. Ahora el cuatro se convierte en auténtico “número sagrado”, pues expresa justamente esa relación que existe entre cada ser particular y la forma fundamental del universo (Cassirer; 2003b: 188).

Podemos observar que las diferencias entre el pensamiento científico y el mítico están ligadas mayormente con la función que desempeñan; ya que la forma o más bien las formas que pretenden otorgar un orden a la realidad son similares; pues su concepción, como vimos de manera específica en el espacio, varía considerablemente.

A partir de este análisis más preciso de aquellos elementos que conforman estas visiones, se logra percibir que una no sustituye a la otra y mucho menos la contrapone, sino que conforman una continuidad o un complemento para brindar explicación a la unidad totalizadora. Con esto puede estipularse que uno de los problemas permanente y constante dentro de la visión mítica, es su intención de abarcar todo para la explicación de la misma unidad totalizadora, por eso la relevancia de que exista la posibilidad de diferenciar aquel sujeto indiferenciado, ya que así podrá identificarse qué es lo que configura el mito; es decir, cuáles son sus elementos.

No obstante, si se busca un proceso metódico de la estructura del mito desde la perspectiva del pensamiento científico, difícilmente podrá calificarse como veraz, pues su credibilidad no está a la par de procesos *comprobables* y *medibles* como exige esta perspectiva de la ciencia. El mito puede explicarse como verdadero desde el momento que aquello de lo que habla y explica en sus relatos, es un resultado real y presente.

La importancia de los mitos, su permanencia y nueva relevancia no está relacionada con las leyes causales de lo científico sino con la función social que desempeñan; ya que el individuo mantiene un constante deseo de pertenecer e identificarse con una comunidad. El mito conforma un vínculo emotivo entre las personas que lo comparten: “Lo que aquí importa no son las relaciones empíricas entre causas y efectos sino la intensidad y la hondura con que se experimentan las relaciones humanas” (Cassirer; 2004: 50).

El hombre establece una relación igualitaria con la naturaleza, la reconoce como su homónimo y por esta razón varios de sus mitos tienen como protagonista algún elemento que su transformación sobreviene en el ser humano. Tanto los integrantes de la comunidad como la naturaleza requieren morir para poder renacer, necesitan de una iniciación que los

lleve a la perfección del origen para reincorporarse al grupo. El mito entonces no proviene únicamente de procesos cognitivos sino de emociones y expresiones del espíritu.

Cuando los ritos se transforman en mitos, aparece un nuevo elemento. Al hombre ya no le satisface hacer ciertas cosas, plantea la cuestión de lo que “significan” estas cosas, averigua el por qué y el a dónde, trata de comprender de donde provinieron y hacia qué fin tienden. La respuesta que da a todas estas preguntas puede parecer incongruente y absurda; pero lo que importa aquí no es tanto la respuesta como la pregunta misma (Cassirer; 2004: 59).

El desarrollo y evolución del concepto de “mito”, ha mostrado que su intento por desvincularse con sinónimos de ficticio, mentira y categorías similares, no será posible hasta que deje de entenderse como oposición del pensamiento científico sino como una posibilidad más que encontró el ser humano para explicar aquellos que lo rodea y así, eliminar cierta incertidumbre, la cual puede brindar respuesta verdadera a través de sus propias herramientas. El mito puede complementar a la ciencia en el pensamiento humano, incluso puede conferir un sentimiento de identificación a aquellos que buscan una razón de su origen.

1.7 El mito político

Las reconfiguraciones arquetípicas de los motivos mitológicos que pueden ser rastreados hasta las configuraciones de los pueblos tradicionales, comparten, como señala Jung, elementos psíquicos que se encuentran, no solamente en la psique individual, en lo profundo del inconsciente de cada individuo, sino también en las configuraciones del inconsciente colectivo que se manifiestan a través del arte, la religión, la poesía y el sueño. Es importante tener presente la idea de Campbell cuando señala que “El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado” (Campbell; 2010: 25), ya que en la relación indisoluble entre consciente-inconsciente, individuo-colectivo, atraviesan un sinfín de símbolos e imágenes que dan forma, estructura y sentido a la vida social del ser humano. En otras palabras, se trata de un ir y venir complejo entre la multivocidad de sentidos que puede adquirir la experiencia y existencia del ser humano.

De esta forma en la psique formada por los procesos y relaciones entre lo consciente y lo inconsciente encontramos como manifestación estructural del arquetipo al símbolo, el mito y el sueño, todos estos en su carácter arcaico, profundo e inconsciente, que se manifiesta a su vez en configuraciones por medio de las ideas, imágenes y el lenguaje.

Una forma particular de manifestación es a través del mito político, el cual, como se profundizará en capítulos posteriores, se ha transformado con el tiempo en los contextos específicos en los que se ha desarrollado. En este sentido, la forma de organización y acción de la política moderna, más allá de sus diversos modos de presentarse y realizarse, tiene una raíz arcaica fundamental, cuyo origen puede rastrearse en los grandes relatos míticos que dieron forma a la vida cultural en el mundo.

Por supuesto no quiere afirmarse con esto que la política como la conocemos en la modernidad haya estado siempre presente desde los tiempos arcaicos en la vida y organización de las sociedades humanas. Lo que se quiere señalar es que la política contemporánea, además de no ser acabada y estar en permanente transformación, ha recurrido muchas veces, en contextos socio-históricos específicos, a motivos mitológicos con reminiscencias incluso arquetípicas para legitimar una forma de gobierno, un régimen, un sacrificio social, guerras y combates a enemigos mitológicos, discursivamente contruidos.

Al respecto, el politólogo y antropólogo Julio Amador señala que “Las preguntas esenciales que se plantean las ciencias y la filosofía, ya estaba contempladas en los mitos. Han variado las formas de enunciarlas, el lenguaje y las nociones de verdad, pero el sustrato más profundo ha permanecido intacto” (Amador; 2004: 16).

Es por lo anterior que la relación entre mito, arquetipo y política moderna se presenta como indisociable para esta investigación, ya que tal como señala el filósofo Ernst Cassirer “Si intentamos descomponer nuestros mitos políticos contemporáneos en sus elementos, descubrimos que no contienen ningún rasgo que sea completamente nuevo” (Cassirer; 2004: 327); o como señala Mircea Eliade, “los modelos transmitidos desde el pasado más lejano, no pierden su poder de reactualización, siguen siendo válidos para la

conciencia moderna” (Eliade; 2010: 387), en donde los símbolos son la mediación representada de sentidos multívocos, infinitos e inagotables que unen las energías cósmicas con las manifestaciones culturales humanas incluso en los tiempos actuales.

Sin embargo, es importante no caer en el error señalado por Gadamer de intentar extrapolar los elementos de un mito antiguo a discursos o elementos de la vida contemporánea, ya que esto resultaría una arbitrariedad que dificultaría en análisis de los mitos en la actualidad. Respecto a esta dificultad señala que “se trata de reconstruir una tradición para la cual no hay en absoluto un acceso directo y que, en tanto en cuanto sabemos algo de ella, ha sido ya atravesada por influencias poéticas y filosóficas” (Gadamer; 1997: 42).

Esta reconstrucción del horizonte hermenéutico en el cual se produjo el mito, es de vital importancia para su interpretación, si no se trabaja en comprender el contexto histórico, social, cultural y político de los pueblos que dieron origen al mito, las formas en que lo representaban y relacionaban con otros mitos y la mutiplicidad de sentidos que le otorgaban, entonces cualquier interpretación será arbitraria y fuera de toda seriedad hermenéutica.

Sin duda, es uno de los trabajos más complejos de la hermenéutica, pero si no se hace se podrían caer en afirmaciones erróneas como que el héroe de la mitología griega tiene exactamente las mismas características que el soldado norteamericano en torno al cual la propaganda política ha construido un aura de heroicidad para legitimar las invasiones a medio oriente. Sin duda, comparten algunos elementos, pero definitivamente no se trata del mismo fenómeno. Al respecto, Gadamer añade: “Según su más propia esencia, el mito nunca es apresable en su pureza originaria. Ante esto, al pensamiento se le plantearon nuevas tareas, que debían ser tan diversas, como diversos son los caminos de la cientificidad moderna” (Gadamer; 1997: 42).

De esta manera es que podría encontrarse algún camino para la comprensión de la política y la teoría moderna del Estado, interpretándolas como parte de un proceso de explicación y organización del mundo que va más allá de los preceptos contemporáneos, cuyas raíces

pueden encontrarse en los mitos, pero cuya comprensión requiere de una rigurosa reconstrucción y fusión de horizontes como señala Gadamer (2007).

En este mismo sentido, Julio Amador señala que “todos los sistemas políticos y sociales se han sustentado en discursos míticos, en sus símbolos y en los rituales que los celebran” (Amador; 2004: 16). De tal forma, el mito y el arquetipo son partes fundamentales de la construcción del imaginario colectivo en muchos ámbitos de la vida cotidiana del ser humano en la modernidad, incluida la política.

Las transformaciones del mito político han sido diversas y en contextos específicos. En la Europa del siglo XX, por ejemplo, se presentaron claras manifestaciones políticas de raíces mitológicas, tal como lo señala Girardet:

Las conmociones políticas de los dos últimos siglos de la historia europea no dejaron de estar acompañadas por una asombrosa efervescencia mitológica. Denuncia de una conspiración maléfica que tiende a someter a los pueblos a la dominación de fuerzas oscuras y perversas. Imágenes de una Edad de Oro perdida cuya felicidad hay que recuperar, o de una Revolución redentora que permitiría a la humanidad entrar en la fase última de su historia y asegurar para siempre el reino de la justicia. Llamamiento al jefe salvador restaurador del orden o conquistador de una nueva grandeza colectiva (Girardet; 1999: 11).

Ya sea como exaltación explícita o como trasfondo simbólico-discursivo, la presencia del mito en las ideologías políticas del siglo XX, son muestras claras de que el *mythos* nunca fue vencido por el *logos*, y que incluso en mitad de los procesos de fortalecimiento del Iluminismo y el positivismo, el mito, el imaginario y el arquetipo han estado siempre presentes en la vida cotidiana de las personas y sus comunidades.

Y esto tiene particular importancia al recordar lo expresado por Duch anteriormente respecto a que en el ser humano las estructuras logomíticas adquieren un carácter ontológico que se manifiesta en todos los aspectos de su vida. Particularmente por medio del ritual, -cabe recordar que la política está fundada en procesos rituales-, el mito cobra

actualidad, se reinventa y resignifica, tal como lo señala Campbell: “La función del ritual es, tal y como yo lo entiendo, dar forma a la vida humana, no como una mera ordenación superficial, sino en lo profundo” (Campbell; 2008: 57).

Precisamente, la relación mito-ritual, será fundamental para comprender los mitos políticos en la actualidad, particularmente para la construcción del enemigo, ya que después de todo, tener claridad sobre el enemigo es ya instaurar un orden de lo político en el sentido de Schmitt.

Rollo May (s.f.) afirma que “el mito es una forma de dar sentido a un mundo que no lo tiene”, entonces es posible reconocer que el mundo sin sentido es un mundo caótico, por lo que un mundo con sentido es un mundo ordenado, en todos sus ámbitos, espacios, esferas y dimensiones.

El ordenamiento del mundo se da por medio de la relación mito-ritual, por lo que el discurso político y las raíces ideológicas contienen en su esencia un fuerte contenido mitológico que otorga sentido al mundo y la realidad compleja. Al respecto, José Mardones reflexiona sobre el *sentido* y señala:

Pero la cuestión del sentido aparece muy compleja: ligada a la tradición o memoria cultural heredada, que ha de ser actualizada o recreada en su autoridad normativa; referida al propio individuo, que ha de asumir desde sí la oferta de sentido que recibe; integrada en una especie de totalidad de sentido donde se dan cita lo consciente e inconsciente, lo colectivo y lo personal y hasta un cierto saber último de la realidad (Mardones; 2000: 146).

Y ante esto se pregunta “¿Qué clase de racionalidad o de “mediador” puede enhebrar estos hilos dispares?”, ante lo cual responde:

Se precisa una lógica coimplicativa que encaje las diversas realidades, aun contradictorias, a través de un lenguaje simbólico o dramático en una gran implicación relacional. Y a esta trama, que a menudo adopta la forma de

relato, es lo que justamente llamamos mito. [...] El mito es una de las primeras formas simbólicas que introducen orden y racionalidad en la realidad (Mardones; 2000: 146).

El mito es generador de sentido, ordenador del mundo y de la realidad. Incluso, mucho más profundo que el pensamiento racional, porque el mito admite dentro de sí mismo la interdependencia y mutua relación de opuestos que para el pensamiento racional serían contradicciones o simples relaciones binarias explicativas que hacen de la realidad una reducción en todos sus aspectos.

Siguiendo esta lógica, el Caos es una ausencia de sentido, mientras que el mito es un generador de sentido. Si estudiamos con detenimiento el surgimiento de los grandes movimientos ideológicos del siglo XX (Cassirer; 2004), podemos observar que surgieron en contextos de profundas crisis de identidad, sociales, económicas, culturales y políticas; es decir en un entorno espiritual, psíquico y contextualmente caótico, en donde los relatos políticos del comunismo, el nazismo y fascismo se convirtieron en los configuradores del mito ordenador y escatológico de estos pueblos.

Estos mitos ordenadores, escatológicos y generadores de sentido por medio del discurso escrito, oral, visual y audiovisual, generaron procesos de construcción de una identidad fortalecida desde sí misma y sostenida en relaciones de inclusión/exclusión que se llevaron al extremo de generar las guerras, crímenes y genocidios del siglo XX.

Esta relación inclusión/exclusión, ayuda a construir la imagen del enemigo que, desde el enemigo monstruo de los mitos arcaicos, se ha transformado en los diferentes relatos de la humanidad. Aunque se profundizará más adelante en estas transformaciones, es posible reconocer que el mito de los relatos políticos ante contextos de crisis, generan enemigos-monstruos, amigos-héroes, justificación de combates y sacrificios, así como la posibilidad de una situación que mejorará a través de la promesa de un triunfo absoluto sobre el enemigo.

Joseph Campbell señala que los mitos de la guerra son más fáciles de recordar y abundan mucho más que los mitos de paz, esto porque “no sólo ha sido normal para la existencia humana el conflicto entre grupos, sino que existe un factor cruel que debe ser reconocido y que nos demuestra que matar es la condición previa de todo lo que vive: la vida vive en la vida, se alimenta de la vida, y de otra forma no existiría” (Campbell; 2008: 197).

El mito de la guerra va siempre acompañado del mito del enemigo, el cual debe ser combatido y vencido por medio de la superación de pruebas u obstáculos a los que se enfrenta el guerrero heroico. Sin embargo, como el propio Campbell (2011) lo demuestra, estos obstáculos son al mismo tiempo una surte de protección necesaria para el héroe, ya que de no existir, no adquiriría el aprendizaje necesario para emprender la batalla antropocósmica con el enemigo, el cual, en el fondo, no es más que una expresión distinta del propio héroe.

Sin embargo, en la modernidad el mito político es moldeado y trabajado de acuerdo a los intereses de un grupo, partido o persona. Al respecto, Cassirer señala:

Siempre se ha descrito al mito como resultado de una actividad inconsciente y como un producto libre de la imaginación. Pero aquí nos encontramos con un mito elaborado de acuerdo con un plan. Los nuevos mitos políticos no surgen libremente, no son frutos silvestres de una imaginación exuberante. Son cosas artificiales fabricadas por artífices muy expertos y habilidosos. Le ha tocado al siglo XX, nuestra gran época técnica, desarrollar una nueva técnica del mito. Como consecuencia de ello, los mitos pueden ser manufacturados en el mismo sentido y según los mismos métodos que cualquier otra arma moderna, igual que ametralladoras y cañones (Cassirer; 2004: 333).

Esta “nueva técnica del mito”, contiene elementos de los mitos arcaicos, pero reconfiguran su uso y sentido de acuerdo a los propios intereses del contexto político. Esta tecnificación del mito implica cierta artificialidad producto de la manipulación de los elementos simbólicos que lo componen, pero definitivamente no pierde efectividad, pues ha sido

capaz de movilizar a millones de personas por una bandera, una ideología, una nación, raza o clase.

La tecnificación de los mitos políticos modernos, genera incluso lo que Adorno (2009a) denomina “personalidad autoritaria” propia de aquellos individuos que por su propia historia de vida y contexto presente, suelen ser más vulnerables a adoptar ideologías antidemocráticas potencializadas por medio de los discursos, la propaganda y las instituciones estructurales de la sociedad.

En ese sentido, el fin de la tecnificación del mito está en legitimar mediante diversos elementos discursivos y tecnológicos la adopción o respaldo ideológico para mantener un régimen o emprender una guerra externa o interna, incluso cuando las consecuencias suelen ser en detrimento de la sociedad legitimadora. Al respecto, Adorno señala:

La personificación de la nación es una especie de integración totalitaria negativa. La nación americana, según [Martin Luther] Thomas, es un gigantesco pecador colectivo; por eso la nación tiene que arrepentirse de forma colectiva –dicho brevemente, adoptar un orden fascista (Adorno; 2009b: 144).

La “personalidad autoritaria” y la “personificación de la nación” son dos claras consecuencias de la tecnificación de los mitos políticos contemporáneos, ya que la libertad individual y la diversidad de una nación se pierden en nombre de la fundición de las personas y la nación, lo cual genera el contexto propicio para las actuaciones autoritarias, totalitarias, bélicas, militares y toda forma de configuración antidemocrática.

Lo cierto es que los efectos más profundos del mito político tecnificado no son los mismos en todo momento. Particularmente en los momentos de crisis o coyunturas particulares, en donde la incertidumbre permea la vida cotidiana de las personas y un nuevo caos comienza a vislumbrarse, es entonces cuando el mito político tecnificado genera un nuevo sentido, un nuevo orden que unifica y moviliza hacia un fin previamente establecido, tal como lo señala Cassirer:

Aun en las sociedades primitivas, en las que el mito penetra y regula todo el sentimiento y la vida sociales del hombre, no opera siempre de la misma manera ni aparece con la misma fuerza. La plenitud de su fuerza la alcanza cuando el hombre tiene que enfrentarse a una situación insólita y peligrosa (Cassirer; 2004: 328).

Los líderes carismáticos suelen obtener el respaldo de legitimidad precisamente en situaciones adversas, en las crisis en donde nadie más pudo ver con cierta claridad opciones o caminos de salida, y en donde, además de marcar un rumbo, genera y socializa la esperanza de que una mejor situación grupal, nacional o mundial es posible. Los grandes “ismos” del siglo XX están fundamentalmente transversalizados por estos mitos escatológicos que prometen llevar (regresar) a una Edad de Oro. Françoise Furet, señala:

Antes de deshonrarse por sus crímenes, el fascismo constituyó una esperanza. Sedujo no sólo a millones de hombres sino a muchos intelectuales. En cuanto al comunismo, aun podemos avistar sus mejores días, ya que como mito político y como idea social, sobrevivió largo tiempo a sus fracasos y a sus crímenes (Furet; 1998: 5).

Aunque Cassirer y Furet observan con cierto temor y reservas la aparición de los mitos en la política, como si todo mito significara un peligro para los Estados o para la población, lo cierto es que los mitos son también fundadores de naciones cuyos principios son democráticos. De hecho, la propia democracia se fundamenta en el mito del poder distribuido en todo el pueblo y para todo el pueblo.

En ese sentido, siguiendo la argumentación de la tecnificación del mito, lo que vuelve particularmente peligroso un mito político es el fin para el cual se funda y difunde, porque su fuerza y alcance puede mover a naciones enteras a la catástrofe, la guerra o el odio, pero también a una esperanza necesaria para la supervivencia de un pueblo en crisis o amenazado.

Esto genera procesos de liderazgos y autoridad política con características específicas y con un halo de protección y justificación mitológica. K. C. Chang, señala las características de los gobernantes de la China antigua, cuyo poder y autoridad estaban fundados en el mito:

1. El estatus individual dentro de un sistema de parentesco de clanes agnáticos y linajes segmentarios, organizados de manera jerárquica.
2. Una red de políticas regionales interactivas, cada una en control de recursos significativos y al mismo tiempo formando enclaves y reforzando mutuamente los sistemas.
3. El aparato militar, incluidas las armas de bronce y los carros.
4. Los hechos meritorios (de una naturaleza meritoria para la plebe), que incluyen los mitológicamente inherentes y los realmente corporizados por los gobernantes vivos.
5. La escritura como un vehículo de información correspondiente a la propia posición en el sistema de parentesco y a la sabiduría espiritual (ancestral), llave para el gobierno y poder de predicción.
6. El acceso exclusivo al cielo y a los espíritus celestiales a través de otros medios diferentes de la escritura, tales como los rituales chamánicos (con su música y danza) junto con el arte con diseño de animales y el equipamiento de bronce.
7. La riqueza y su aura. (Chang; 2009: 137).

Es importante mostrar que las características de la autoridad China en la antigüedad no eran únicamente físicas, materiales o terrenales, sino particularmente simbólicas y mitológicas: “hechos meritorios mitológicamente inherentes”, “sabiduría espiritual”,

“poder de predicción”, “acceso exclusivo al cielo y a los espíritus celestiales”, “su aura”, estos elementos fundamentales de una persona que debe conducir un gobierno con autoridad moral y legitimidad, no solamente en el terreno de lo profano sino en lo sagrado, en la relación directa y equilibrio del microcosmos, mesocosmos y macrocosmos, con acceso a la escritura, al arte y con conocimiento de los rituales, música y danza de quien ostenta ese lugar de autoridad.

Hoy, aunque no sea tan marcada la necesidad de que estos líderes tengan estas características, sí siguen ostentando cierta aura mítica y simbólica que lo distingue del resto del grupo. Muchas de estas características suelen ser sobrehumanas o, cuando menos, pasan por un proceso hiperbólico, en el que sus cualidades positivas son exageradas y se le atribuyen características o poderes que el grupo designa como fuera de lo común y que solamente el líder tendría las posibilidades de poseer.

Este reconocimiento y legitimación se genera por medio de la socialización del mito a través del discurso, el cual es construido para una público particular con fines previamente definidos. Esto es lo que Marc Angenot denomina circulación del “discurso social”, y señala:

El discurso social: todo lo que se dice y se escribe en un estado de sociedad, todo lo que se imprime, todo lo que se habla públicamente o se representa hoy en los medios electrónicos. Todo lo que se narra y argumenta, si se considera que *narrar* y *argumentar* son los dos grandes modos de puesta en discurso (Angenot; 2010: 21).

Es por medio del discurso social que los fundamentos del mito político circulan, se apropian y resignifican, generando así contextos favorables para la actuación política. El discurso del miedo y el terror, por ejemplo, se circula de forma permanente en la sociedad estadounidense, en donde, más allá de las diferencias de interpretación del discurso, generalizan la idea de un enemigo internacional que debe ser combatido y se polariza el análisis político entre el bien y el mal, los amigos y los enemigos, los héroes y los

monstruos, por medio de la exaltación de un pueblo, raza, ideología o valor, lo cuales son instrumentalmente trabajados por la tecnificación del mito político.

Richard J. Bernstein señala que el discurso del enemigo calificado como “malvado” es especialmente peligroso, ya que podría llevar a justificar incluso genocidios:

¿Qué decimos cuando calificamos a nuestros enemigos de “malvados”? ¿Y quiénes son nuestros enemigos exactamente? Parecería ser obvio. En un mundo en el que existen el miedo y la ansiedad acerca de las amenazas impredecibles del terrorismo que pueden ocurrir en cualquier momento y lugar, es reconfortante desde un punto de vista psicológico calificar al enemigo de “malvado” [...] En lugar de invitarnos a cuestionar y a pensar, el discurso del mal es utilizado para reprimir el pensamiento (Bernstein; 2006: 28).

Y este discurso puede llevar a lo que Arendt denominó como el “mal radical”, es decir, la capacidad de hacer que los seres humanos sean superfluos como tales. Sin embargo, Arendt profundiza en el tema del mal en los juicios de Eichmann sobre el holocausto, en donde desarrolla su concepto de “banalidad del mal”, y afirma: “Únicamente la pura y simple irreflexión –que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que lo predispuso a convertirse en uno de los mayores criminales de su tiempo. [...] esto merece ser calificado como ‘banalidad’” (Arendt; 2012: 136).

Y esta banalidad es un extremo de la radicalidad del mal, en donde no existe la conciencia del propio mal, de ser artífice de un hecho criminal e inhumano, de reducir a otro humano a un carácter superfluo. Sin duda, aunque es un caso extremo, constituye un ejemplo de lo que el mito político tecnificado y socializado por medio del discurso social en un contexto específico puede lograr con las mentes y los cuerpos de las personas.

Asimismo, la construcción mitológica de la política puede tener otras consecuencias profundas, por un lado la justificación de la violencia del Estado y, por el otro, hacer de la política un espectáculo. Respecto al espectáculo de la política, Guy Debord señala que “El

espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes” (Debord, 1995: 9) y añade:

El espectáculo, considerado en su totalidad, es a la vez el resultado y el proyecto de un modo de producción existente. No es un suplemento al mundo real ni su decoración superpuesta. Es el corazón del irrealismo de la sociedad real. Bajo todas sus formas particulares, información o propaganda, publicidad o consumo directo de entretenimientos, el espectáculo constituye el *modelo* presente de la vida social dominante (Debord, 1995: 9).

Debord afirma que parte de la decadencia política y social de la modernidad ha traído como consecuencia el espectáculo, la simulación, lo hipervisual de la sociedad en todos sus aspectos: culturales, económicos y políticos, y que este modelo es resultado del capitalismo y la sociedad del consumo.

En relación con el mito, este es tecnificado y presentado de forma distorsionada premeditadamente como un espectáculo característico de la sociedad contemporánea, como serie de imágenes que saturan el debate político. En otras palabras, el espectáculo político se convierte en un fenómeno antipolítico, porque destruye el pensamiento social y político necesario para la deliberación de una sociedad libre.

Sin duda, aunque el mito político está compuesto de estructuras logomíticas más profundas, lo cierto es que suele ser presentado como un espectáculo acompañado de un discurso social que se sustenta en medios tecnológicos hipervisuales, que no dan paso a la reflexión. De esta forma, la efectividad del espectáculo es mayor cuando las condiciones contextuales están acompañadas de profundas crisis o de incertidumbre social, llevando incluso a la construcción de enemigos como forma espectacular, tal como lo señala Murray Edelman:

Como la política siempre involucra conflictos por ventajas materiales, status y cuestiones morales, constantemente algunas personas son incitadas contra otras y las ven como adversarios o enemigos. Los enemigos políticos pueden

ser países extranjeros, creyentes en ideologías desagradables, grupos que son diferentes en algún aspecto, o ficciones de la imaginación; en todo caso, constituyen una parte intrínseca de la escena política. Ellos ayudan a dar al espectáculo político su poder para provocar pasiones, miedos y esperanzas, tanto más cuanto que un enemigo para algunas personas, es un aliado o una víctima inocente para otras (Edelman; 2002: 78).

El enemigo como producto de la construcción del espectáculo de la política, es un elemento fundamental del mito político tecnificado, ya que permite construir y justificar la existencia del mal, del otro extraño, del monstruo, del ajeno, del no-humano, y con ello legitima la existencia del Estado totalitario, del ejército invasor, de la sociedad policiaca y de la privación de la libertad en nombre de la seguridad, generando a su vez, procesos de violencia por parte del Estado, utilizando el discurso de la seguridad y del combate al enemigo como formas de configuración del espectáculo político. Al respecto, Pilar Calveiro señala:

La violencia estatal desempeña un papel central en el proceso de reconfiguración hegemónica; a su vez, ella misma se reorganiza y lo hace principalmente bajo dos modalidades, que ha caracterizado como guerras: a) la llamada guerra antiterrorista, [...], y b) el combate contra la inseguridad y el crimen organizado [...]. En ambos casos la violencia estatal es ejercida al mismo tiempo por organismos públicos y privados, ya que se ha ido produciendo tanto la proliferación como la privatización de los medios de destrucción y violencia (Calveiro; 2012: 59).

La violencia de Estado es externa e interna y para ambos casos ha construido un enemigo. En el caso del enemigo interno, el “crimen organizado”, se profundizará con mayor detenimiento más adelante cómo fue construido en México, pero baste señalar por ahora que en el trasfondo del discurso social, la construcción de dicho enemigo tiene raíces mitológicas que buscan permear en la población para legitimar su combate, llegando incluso a niveles de banalidad, en los que el asesinato de inocentes, pasó a la cuenta de los llamados “daños colaterales”, entendidos como consecuencias de una acción beligerante

catalogada como “necesaria” y que intentaba ser justificada por el combate al “enemigo inhumano” merecedor de “toda la fuerza del Estado”.

Los enemigos externos e internos, pasan por un proceso de deshumanización que justifica y legitima política y moralmente su muerte violenta. Este proceso se da en la transformación de los seres humanos, en la deshumanización desarrollada por Hannah Arendt:

1. El primer paso esencial en el camino hacia la dominación total es matar en el hombre a la persona jurídica (Arendt; 2007: 543).

Esto se logra cuando a ciertas personas o grupos sociales se les deja fuera de la protección de la ley y se acepta la ilegalidad como su forma de vida. Significa entonces, que pierden todo derecho humano, incluidos el de la vida y la libertad. En este sentido, quedan fuera del reconocimiento jurídico de su existencia y comienzan a convertirse en parias humanos.

En diferentes momentos de la historia, éste ha constituido el primer paso para la deshumanización. Es un proceso en el que se priva de toda protección de la ley (con independencia de cuál sea esta) a todo aquel que sea víctima de la deshumanización. Al respecto, Judith Butler afirma que toda vida humana debe ser reconocida como precaria, lo que significa que siempre es dependiente de factores externos, redes sociales, marcos estructurales (económicos, políticos, culturales y legales) que permitan que una vida pueda ser “vivable”, lo que significa que será una vida digna de ser llorada, de “tener un duelo como presupuesto de toda vida que importe” (Butler; 2010: 32).

2. El siguiente paso decisivo en la preparación de los cadáveres vivos es el asesinato de la persona moral en el hombre (Arendt; 2007: 548).

Esto puede comprenderse como la corrupción de la solidaridad humana en donde el sentido de la Otredad se desintegra, lo que trae como consecuencia que “cuando ya no quedan testigos, no puede haber testimonio. [...] Están prohibidos el dolor y el recuerdo” (Arendt; 2007: 548). Es la muerte de lo humano en cuanto ser social, constituye el principio de la muerte ontológica.

En este sentido, Butler afirma que posterior al ataque a las Torres Gemelas en Estados Unidos, el mundo sufrió una transformación en relación a la idea de la vida y la dignidad humana, en donde se totalizó en torno a las víctimas (de la guerra y el terrorismo) que valen para ser vividas y, por lo tanto lloradas, y las que no son dignas de duelo y pasan directamente al olvido, una idea similar a las reflexiones de Arendt.

La idea de las vidas que no son dignas de duelo, tiene una base en la deshumanización del Otro, en el contexto de la democratización universal, la tolerancia y el multiculturalismo, lo que genera un tipo de enemigo cuya deshumanización está plenamente justificada por los valores de la democracia liberal con pretensiones universales. En otras palabras, se deshumaniza al enemigo arrebatándole la dignidad del duelo y se legitima su combate o exterminio de forma objetiva como exige el propio discurso de la democracia universal.

3. Tras el asesinato de la persona moral y el aniquilamiento de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad casi siempre tiene éxito (Arendt; 2007: 552).

Esto implica “destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos” (Arendt; 2007: 552). Esto es la culminación de la muerte ontológica, con la cual todo aspecto de lo humano, de ser del hombre se pierde, y quedan solamente cuerpos reducidos a biología pura. El asesinato de esos entes desposeídos de su individualidad, se convierte entonces en un acto meramente banal.

Aunque el totalitarismo es un caso extremo del poder de la tecnificación e instrumentalización del mito político, lo cierto es que este proceso de deshumanización es aplicado en diferentes niveles y ámbitos: raciales, étnicos, biológicos, físicos, ideológicos, económicos, morales y éticos. El enemigo externo en el mundo contemporáneo encarnado en el terrorismo, y el enemigo interno encarnado en el crimen organizado, son las dos nuevas configuraciones del mal que “debe ser” combatido.

Esto no significa que los grupos terroristas o criminales se estén convirtiendo en las nuevas víctimas de los gobiernos y Estados que han construido en ellos a los nuevos enemigos deshumanizados. Sin duda, existen elementos suficientes para señalar los hechos

que muchos grupos han cometido, deshumanizando ellos mismos a sus víctimas; sin embargo, el uso político de la legitimación del combate por parte de los Estados y gobiernos democráticos, ha traído también profundas consecuencias.

En efecto, el problema es mucho más complejo que pensar que se trata de una lucha de buenos contra malos. Esta relación binaria resulta sumamente reduccionista, ya que además de que en los mitos de los pueblos tradicionales el bien contiene al mal, y viceversa, en el análisis de los actores de las guerras contemporáneas construidas bajo un mito político, también existe una relación interdependiente y muchas veces confusa entre el bien y el mal.

Es claro que los mitos políticos tecnificados intentarán atribuir al enemigo valores y símbolos teratogénicos, anormales, inhumanos, maléficos, malvados y diabólicos, pero el proceso es dual en esta relación de enfrentamiento y diferencia. En otras palabras, antes de iniciar el combate al enemigo para lograr su control o exterminio, este enemigo debe ser construido, caracterizado, nombrado y reconocido.

Al respecto, es importante señalar que la construcción del enemigo sustentada en el mito político, no es necesariamente exacta y, en estricto sentido, no tendría que serlo. Cuando se piensa en un terrorista o en un criminal, se pueden pensar algunas características morales e incluso físicas, pero esto, además de generar profundos y peligrosos procesos de estigmatización que pueden derivar en odio, no necesariamente corresponden a una realidad lógicamente estructurada.

¿Cómo definir lógicamente a una persona terrorista o criminal? La definición difusa y confusa da pie a que se generen estereotipos o estigmas manejables y aplicables contra todo un constructo generalizado que pueda ser criminalizado y, posteriormente justificar su persecución, combate o eliminación, sin importar incluso su derecho a la vida o a un juicio justo, porque ya ha sido previamente desposeído de su personalidad jurídica.

Se cae así en lo que Giorgio Agamben (2006) denominó *Estado de excepción*, entendido como la suspensión del orden jurídico que suele considerarse como una medida

provisional y extraordinaria, pero que se está convirtiendo en una medida común en los Estados modernos, en donde al suspenderse la protección de los derechos, se abre la posibilidad de combatir internamente a grupos antagónicos considerados como enemigos absolutos.

Esta situación establecida de forma permanente, en donde la excepción se convierte en la normalidad, propicia que las personas entren en un estado de *zoe* o de *vida nuda*, caracterizada por la impropiedad e indefensión absoluta de las personas reducidas a simple biología, y en donde dejan de tener la soberanía sobre sus vidas y sus cuerpos, quedando en manos del simple azar o de quien haya usurpado su poder soberano.

Carl Schmitt señala que “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt; 2009a: 13). La idea de soberanía -entendida como poder supremo y originario de mandar-, en lo referente a las relaciones de poder, es considerada por Schmitt como “concepto límite”, como “concepto de la esfera más extrema”; es decir, que solamente en un contexto extremo o excepcional, quien decide lo que debe hacerse para “dominar la situación”, es el Soberano.

En otras palabras, el proceso de deshumanización en la etapa de la pérdida de la individualidad. Implica también la pérdida de la soberanía sobre el cuerpo, la falta de voluntad sobre los pensamientos y de la ausencia de referentes a la vida social. Este estado de absoluta indefensión, de *zoe*, es el producto del mal radical implementado sobre el enemigo.

Finalmente, es importante no olvidar que el mito político, incluso en su versión extrema tecnificada, obedece a una base arcaica y arquetípica que se ha transformado y resignificado con el tiempo. No se trata de afirmar erróneamente que los mitos tradicionales se pueden trasponer a los discursos y relatos de la política moderna, eso sería una fuerte imprecisión metodológica.

De lo que se trata es de encontrar los motivos mítico-arquetípicos subyacentes en el discurso político contemporáneo, así como los elementos que permanecen en el tiempo.

Pero particularmente lo que se busca es comprender e interpretar los significados y sentidos que se le otorgan a estos motivos mítico-arquetípicos y simbólicos en cada contexto histórico-cultural, con la finalidad de demostrar que hay una relación a la vez compartida y diferenciada del mito, particularmente en la construcción del arquetipo del enemigo que se ha reconfigurado hasta el enemigo del mito político tecnificado y contemporáneo.

Para hacer este trabajo se requiere de un análisis hermenéutico profundo que permita utilizar las herramientas metodológicas para la reconstrucción y fusión de los horizontes históricos para la interpretación de los mitos y discursos en su contexto. Para esto, en el siguiente capítulo se desarrollarán las categorías y conceptos teórico-metodológicos de la hermenéutica simbólica y filosófica.

2. La interpretación de los mitos: una perspectiva hermenéutica

El tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención a sí mismo bien arraigada.

Martin Heidegger, en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.*

En el presente capítulo se desarrollan algunos recorridos históricos y filosóficos de la hermenéutica, con la finalidad de mostrar cuáles son los parámetros, perspectivas y propuestas de la interpretación y la comprensión desde las que se partirá para el análisis de los mitos, textos (en el sentido amplio de Ricoeur) y discursos que construyen la figura del enemigo. Si bien este recorrido no pretende ser exhaustivo, sí busca aclarar las propuestas hermenéuticas particularmente de Ricoeur y Gadamer para el subsecuente trabajo en los próximos capítulos.

El término “hermenéutica” y su aplicación en la filosofía y las ciencias sociales, ha sido objeto de distintos debates que, en diferentes momentos, han cuestionado la capacidad, en tanto método, de ofrecer explicaciones acerca del mundo y la realidad. En muchas ocasiones, se le ha identificado con un relativismo extremo en donde no es posible la búsqueda de la verdad o las significaciones concretas en un contexto específico, ya que “todo es cuestión de interpretación” y por lo tanto, se afirma, “cualquier interpretación es válida”.

Esto, al mismo tiempo que ha buscado desacreditar los estudios hermenéuticos, ha propiciado que distintos pensadores dedicaran sus vidas a demostrar y fortalecer la validez de los análisis hermenéuticos, lo cual a su vez, como toda riqueza del pensamiento, ha generado distintas perspectivas y corrientes hermenéuticas que complementan el amplio campo de la interpretación.

Es por esto que el presente capítulo tiene como columnas o guías por un lado, una breve exposición del desarrollo de la hermenéutica y, por el otro, retomar algunos autores y perspectivas de esa amplia gama para la interpretación de la construcción mitológica del enemigo.

2.1 Breve introducción a la hermenéutica

Para comenzar la reflexión en torno a la hermenéutica, será necesario señalar cuál es su raíz etimológica, lo que nos permitirá encontrar las transformaciones históricas del concepto. Rosa María Lince, señala al respecto que “la palabra Hermenéutica, viene del

griego *Hermenéuion* y significa: interpretar, comunicar; anunciar, proclamar, traducir, afirmar, esclarecer e iluminar el entendimiento, exponer un anuncio que previamente se ha escuchado como mensaje, en pocas palabras dar a conocer algo” (Lince, 2009: 35) . Es por esto que la hermenéutica trabaja a nivel ontológico todo lo relacionado con la interpretación y comprensión del mundo, en tanto que es inherente al ser humano.

En este sentido la figura del dios Hermes es particularmente reveladora por la manera en la que era entendida por los griegos². Incluso Karl Kerényi, señala respecto al dios Hermes lo siguiente:

La respuesta a la pregunta: ‘¿Qué representaba Hermes para los griegos?’, según la tradición clásica, puede ser concebida del siguiente modo: la fuente supraindividual de un especial conocimiento y concepción mundanos. [...] Esta forma de concebir el mundo está abierta a la posibilidad de disfrutar de la compañía de un guía extrasensorial, igualmente capacitado para proporcionar a la conciencia impresiones de otra índole: impresiones evidentes que no contradicen en nada a las observaciones y constataciones de las ciencias naturales, pero que sobrepasan el conocimiento mundano (Kerenyi; 2010: 59).

Es fundamental reconocer en Hermes una fuente supraindividual cuya mayor fuerza se encuentra materializada en el conocimiento mundano y que al mismo tiempo lo sobrepasan. Es esa la fuerza del dios “conductor de almas”, “mensajero de los dioses”, “traductor entre los hombres y los dioses”. En ese sentido, desde la concepción griega de la figura del dios, está la idea inmanente y trascendente cuyas manifestaciones no se contradicen, pues son “impresiones de otra índole” que son posibles solamente entre los hombres que interpretan y transforman el mundo cuyo contenido no es simplemente material, sino profundamente espiritual.

El dios Hermes, lo mismo que el resto de los dioses del Olimpo se manifestaba en los momentos en que Roberto Calasso explica de forma magistral:

² No es objetivo de esta investigación hacer un análisis exhaustivo de la figura y símbolo de Hermes, por lo que, aunque se esbozarán algunas líneas, se recomienda al lector interesado en el tema la obra de Karl Kerényi, *Hermes el conductor de almas [III]*, Colección “Imágenes primigenias de la religión griega”, México, Sexto Piso, 2010.

Cuando algo indefinido y poderoso sacude la mente y las fibras, hace temblar la jaula de los huesos, cuando la misma persona, un instante antes torpe y agnóstica, se siente alterada por la risa, y por la locura homicida o por el delirio amoroso o por la alucinación de la forma, o se descubre invadida por el llanto, entonces el griego sabe que no está solo. Hay alguien a su lado, y es un dios. Ahora la persona ya no tiene aquella tranquila nitidez que percibía en los estados mediocres de la existencia, sino que esa nitidez ha emigrado al compañero divino: brillante y dibujado en el cielo es el dios, nebuloso y confuso es el que lo ha evocado (Calasso, 2010: 220).

Particularmente Hermes es una manifestación simbólica, multívoca, que oculta y desoculta, que exige ser interpretado más allá de lo aparente, el mensajero que nunca lo cuenta todo, asociado a la noche, al engaño, a la polisemia, al ser de la realidad que se construye mediante el lenguaje. Los seres humanos nos realizamos en el mundo como diálogo, como expresión y lenguaje, en donde Hermes es el gran mediador entre lo sagrado y lo profano, “es el dios de la palabra y la interpretación” (Quintanilla y Ayala, 2013: 22). Lo esencial de Hermes es la posibilidad de interpretar el mundo, de hacerlo lenguaje, pero nunca un lenguaje acabado y único, sino que, por el contrario, exige ser reinterpretado todo el tiempo. Al respecto, Lourdes Quintanilla y Fernando Ayala señalan: “Con Hermes como guía en la vida, el mundo alcanza un aspecto esencial, el hermético: el ocultamiento de lo aparentemente visible, pero también el desocultamiento de lo aparentemente escondido [...] Este es el horizonte que nos abre Hermes, la vida como esplendor mundano” (Quintanilla y Ayala, 2013: 24).

El mensajero de los dioses, el intérprete de los hombres, exige que sus mensajes sean desocultados, de lo contrario, si son interpretados en un sentido literal, serán llevados por callejones oscuros y sin salida, por laberintos de engaño y apariencias. La gran fuerza de Hermes está precisamente en que no señala un solo camino, pero alumbra las posibilidades de interpretación del mundo, es por eso que:

El poder del lenguaje tiene un sentido que va más allá de lo propiamente dicho, un sentido oculto a la visión directa o aparente y a la que se accede mediante una visión transversal, en la que interviene la mediación de la imagen, del símbolo, del arquetipo [...] El diálogo nos permite adentrarnos en la comprensión del ser mediante la

interpretación del lenguaje. Como afirma Heidegger: *La base de nuestra existencia es un diálogo* (Quintanilla y Ayala, 2013: 28).

Y es precisamente Hermes el posibilitador del diálogo, incluso cuando no sea él quien dialoga, sino los otros dioses con los hombres, y los hombres entre sí. Pero es él, quien permite el entendimiento, el traductor, el desocultador que oculta, que abre los caminos de la significación, pero nunca se cierra sobre alguno, lo que permite crear la realidad como posibilidad de expresión de las subjetividades, en donde “El lenguaje no es la simple representación, copia o reflejo de una realidad independiente de él, sino que es la exposición y expresión originaria en la que lo real se desoculta ocultándose. Esta exposición es comprendida como realización de lo real” (Quintanilla y Ayala, 2013: 30).

La hermenéutica, acompañada del dios Hermes, permite esclarecer la relación entre el discurso, el poder, la interpretación y la mediación, así como la construcción de la realidad social de la cual, a su vez, se nutre y transforma. La hermenéutica entonces, permite comprender al ser mediante la interpretación del lenguaje. Ser de mediaciones, ser simbólico, ser que interpreta y se comprende mediante la comprensión, en esa trama se produce el desenvolvimiento de la vida, en la que, sin ayuda de Hermes, sería el mundo ininteligible, no habría mundo posible, porque por medio de él la poesía, el arte y la creatividad humana son posibles. Esta fuerza de Hermes, es simbolizada por el caduceo que siempre le acompaña:

La estructura de oposición y complementariedad está significada en el caduceo que es una vara recta en la que se enrollan dos serpientes una buena y otra mala (en Grecia la serpiente es símbolo de sabiduría) que se considera el signo hermético por excelencia, porque el equilibrio entre las dos polaridades expresa la esencia de la heurística hermética (Lince, 2009: 38).

Por medio de la hermenéutica, la mediación del lenguaje hace posible comprender lo no comprendido, y recrear los significados a partir de esa nueva significación. Jean Grondin en su obra *¿Qué es la hermenéutica?*, distingue tres grandes corrientes de la hermenéutica en la historia, pero que tienen actualidad en los análisis hermenéuticos:

- 1) El sentido clásico entendido como el arte de interpretar los textos, particularmente de los textos sagrados o canónicos. Del sentido clásico se desprenden a su vez la teología (*hermenéutica sacra*), el derecho (*hermenéutica juris*), y la filología (*hermenéutica profana*) (Grondin, 2008: 16).

La función de la hermenéutica era la de auxiliar o acompañar al arte de la interpretación en pasajes o episodios ambiguos o confusos. Entre sus fines estaba el de poner reglas o cánones para la interpretación de los textos sagrados, los cuales, por su complejidad y multivocidad simbólica, no pueden ser interpretados de manera literal o superficial, ya que su significado profundo está oculto a la primera mirada ingenua.

- 2) El segundo sentido de la hermenéutica es el desarrollado por el filósofo Wilhelm Dilthey, quien afirma que, ya que la hermenéutica estudia las reglas y métodos de la interpretación, puede por lo tanto servir de fundamento metodológico para todas las ciencias del espíritu, incluidas las ciencias sociales (Grondin, 2008: 18).

En ese sentido, la hermenéutica de Dilthey busca dar un nuevo fundamento a las ciencias humanas y determinar los parámetros o el método a partir del cual es posible que se realice una correcta interpretación de las obras de los humano. Como señala Lince respecto a Dilthey:

[...] llega a la conclusión de que las Ciencias del Espíritu coinciden con la interacción social y tienen su fundamento en la interpretación y comprensión de la práctica humana, se construyen y dependen de ellas. [...] El carácter de comprender está en la inserción del sujeto en el mundo de la vida, en la posibilidad de volver a sentir, de comprender al otro con posterioridad a través de una distancia temporal (Lince, 2009: 46).

Esto permite dar el paso a la transformación histórica de la hermenéutica, particularmente a partir del siglo XX, en donde la comprensión no se reduce a los textos sino a toda la vida humana en sus aspectos más singulares.

- 3) El tercer sentido de la hermenéutica nace como reacción a la perspectiva anterior, ya que rompe con la idea de que la hermenéutica es simplemente un método y, por el contrario, encuentra a la hermenéutica en todos los momentos de la vida del ser humano, La hermenéutica se muestra cada vez más como una característica esencial de la presencia del hombre en el mundo (Grondin, 2008: 18).

Este tercer sentido, lleva a la interpretación a un carácter ontológico, es decir, en donde interpretar el mundo y la realidad, incluso en sus diferentes dimensiones y ámbitos, es constitutivo a la existencia misma del ser humano. En otras palabras, no es posible no interpretar, ya que es de este modo como conocemos y transformamos el mundo. En palabras de Grondin, “Se pasa así de una ‘hermenéutica de los textos’ a una ‘hermenéutica de la existencia’” (Grondin, 2008: 19).

Sn embargo, la hermenéutica contemporánea a partir de la segunda mitad del siglo XX, representada por Gadamer o Ricoeur, buscan recobrar en lazo con las ciencias del espíritu en relación con la hermenéutica de la existencia, pero sin reducirla a un simple método; es decir, una hermenéutica llevada a un carácter ontológico que busca interpretar y comprender las ciencias del espíritu, adoptando la forma de una filosofía universal de la comprensión.

Cabe señalar que la clasificación histórica de la hermenéutica desarrollada por Grondin, no es la única. Rosa María Lince (2009) encuentra en su clasificación a la hermenéutica Metódica, ontológica, semiológica y crítica³. Sin embargo, la clasificación aquí expuesta permite dar cuenta del desarrollo histórico que llevó a los trabajos de la hermenéutica simbólica, particularmente del Círculo de Eranos y de la hermenéutica filosófica.

De esta forma, con algunos autores fundamentales de la hermenéutica filosófica (Heidegger, Gadamer y Ricoeur) y de la hermenéutica simbólica (Eliade, Jung y Durand),

³ Una corriente igualmente importante que es transversal a las hermenéuticas simbólica y filosófica, es la hermenéutica analógica. Lince (2009) señala que *Analogía en griego significa proporción y designa aquello que es uno o es algo de manera proporcional a otras cosas. Es una perspectiva, una manera de pensar que se inscribe en la lógica y llega a constituir un método y hasta una racionalidad.* Para una mayor profundidad de la hermenéutica analógica se recomienda revisar de Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, Herder, Barcelona, 2004; y *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, Itaca, Colección Seminarios, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2005.

desarrollada en el primer capítulo, se buscará construir el horizonte de interpretación que permita arrojar luz sobre la construcción mitológica del enemigo.

Entonces para la hermenéutica filosófica comprender el mundo es vivirlo, asimismo, vivir algo es comprenderlo, en otras palabras: “la tarea de la hermenéutica se entiende como comprensión de sí y de los otros, a partir de las manifestaciones objetivadas de algo espiritual de la comunidad de los hombres, independiente de las intenciones de los autores” (Lince, 2009: 56).

Es precisamente en este punto en donde se encuentra la riqueza de la hermenéutica, en donde la comprensión nunca puede ser total, acabada, unívoca y omniabarcante, se mueve de un significado a otro, se complementa cada vez y nunca se agota, se relaciona con la historia por no es atrapada por ella, por el contrario, se determinan y transforman mutuamente.

Para comprender mejor esto es necesario tener siempre presentes las aportaciones que Heidegger hizo con la hermenéutica de la facticidad, ya subraya que la vida es en sí misma hermenéutica, que no puede sino interpretarse a sí misma, lo que significa que se interpreta al mundo desde una perspectiva que constituye al ser humano entendiendo a la existencia como un ser de interpretación. En ese sentido para Heidegger la facticidad designa el carácter de ser fundamental de la existencia humana, es decir, del *Dasein* o “el-ser-ahí” (Heidegger; 2013).

El carácter de la facticidad es, según Heidegger, profundamente hermenéutico, ya que la hermenéutica se funda en la facticidad misma, ya que es susceptible de ser interpretada, requiere ser interpretada y es vivida siempre desde una determinada interpretación del ser (Heidegger; 2013). Para Heidegger entonces, la hermenéutica va mucho más allá de la interpretación de los textos, y se vincula con la existencia y una ontología profunda del ser humano en tanto tal.

En el pensamiento hermenéutico moderno retoma las características hermenéuticas de lo trascendente y lo inmanente de Husserl y Heidegger. Sin embargo, este último postula una ‘hermenéutica fenomenológica’ a diferencia de su mentor Husserl quien postula

‘fenomenología trascendente’, cuya diferencia fundamental radica en el “yo pienso” gnoseológico de Husserl y el “yo soy” existencialista e histórico de Heidegger (Ferraris, 2010: 184).

Aunque es Heidegger quien resalta este aspecto fundamental de la hermenéutica, Maurizio Ferraris puntualiza que en el origen mítico de la hermenéutica ya existía este aspecto comunicativo-interpretativo característico y profundo del ser:

Hermes, el mensajero de los dioses, ejercía una actividad de tipo *práctico*, llevando y trayendo anuncios, amonestaciones, profecías. En sus orígenes míticos, como más tarde en el resto de su historia, la hermenéutica, en cuanto ejercicio transformativo y comunicativo, se contrapone a la teoría como contemplación de las esencias eternas, no alterables por parte del observador. Es, ante todo, a esta dimensión práctica a la que la hermenéutica debe su tradicional prestigio: *hermeneutike techne, ars interpretationis, Kunst der Interpretation*: arte de la interpretación como transformación, y no teoría como contemplación (Ferraris, 2010: 11).

La puntualización de Ferraris arriba citada, es fundamental para comprender los alcances de la hermenéutica, ya que no es solamente un carácter contemplativo, sino que ya el interpretar el mundo como carácter ontológico es también transformar lo interpretado, es un permanente vivir de la existencia en el mundo simbólico, espiritual y material, pero ese vivir no como simple contemplación, sino como transformación profunda. Al respecto, Lince puntualiza:

Partimos de la idea de que la finalidad de la hermenéutica es el comprender la vida que vivimos y que nos vive, el mundo y todo lo que ocurre en él, mirándolo con ojos renovados cada día, pensando en el pasado como un acontecimiento continuo, que se decanta en el presente con miras a un futuro que nunca llega, en tanto que tratamos de identificar quiénes somos para ubicarnos en el mundo a la vez comprendemos para ser cada vez más nosotros mismos, pero también es una disciplina que dispone de un conjunto teórico de conocimientos y de reglas de procedimiento para efectuar la interpretación (Lince, 2009: 62).

En el pensamiento moderno, autores como Gadamer y, particularmente, Ricoeur, señalarán que el trascendentalismo ofrece una mediación entre hermenéutica y epistemología de vital importancia para los análisis hermenéuticos de la filosofía y la ciencia. Incluso, buscarán desarrollar los postulados hermenéuticos, que tomen en cuenta el sentido trascendente de Husserl y el inmanente de Heidegger.

En el resto del capítulo se abordarán las propuestas hermenéuticas de Ricoeur y Gadamer, las cuales servirán como guías para la interpretación de la construcción del enemigo en los siguientes capítulos. Si se siguiera una exposición cronológica, se tendría que comenzar por las propuestas de Gadamer; sin embargo, para fines de la investigación se considera mucho más claro comenzar por la propuesta de Ricoeur, particularmente en relación a la triple mimesis para, posteriormente, reforzarla y fundamentarla en la propuesta de Gadamer, particularmente en lo referente a la “fusión de horizontes”.

2.2 Narración y temporalidad

*La literatura sería para siempre
incomprensible si no viniese a configurar
lo que aparece ya en la acción humana.*

Paul Ricoeur en *Tiempo y narración I*

La hermenéutica propuesta por el filósofo francés Paul Ricoeur, será, al mismo tiempo, una síntesis y mediación entre la perspectiva clásica de la hermenéutica como “interpretación de textos”, la hermenéutica como método de Dilthey, y al hermenéutica de la existencia propuesta por Heidegger.

En estricto sentido Ricoeur, aunque de manera distinta a Dilthey, retoma las discusiones en torno a la epistemología y la metodología hermenéutica. Sin embargo, para llegar a este punto de su hermenéutica, Ricoeur hace un recorrido por la filosofía de la existencia, la teoría del conocimiento histórico, el psicoanálisis, la interpretación de textos sagrados, la teoría del lenguaje, la narración, el tiempo y de la ética.

Sus primeras aportaciones hermenéuticas, relacionadas particularmente con la hermenéutica fenomenológica, se encuentran en *Finitud y culpabilidad* (2011), particularmente en el desarrollo de la “simbólica del mal”, de la cual señala:

La reflexión pura no recurre a ningún mito ni a ningún símbolo; en este sentido, es un ejercicio directo de la racionalidad; pero, a ella, la comprensión del mal le está cerrada; la reflexión es pura, pero deja fuera de sí la realidad cotidiana; en la medida en que lo cotidiano del hombre es la “esclavitud de las pasiones” (Ricoeur, 2001: 481).

Para Ricoeur, el tema del mal radica en que el hombre es siempre falible, y esa falibilidad se convierte en culpa, la cual a su vez debe ser confesada. Pero la culpa y la confesión de la misma, no pueden ser explicadas en términos racionales, sino simbólicos y mitológicos. Sin embargo, lo importante de este punto, es que el mal, en su carácter inmanente en la realidad cotidiana, exige una interpretación, la cual será la base del desarrollo hermenéutico de Ricoeur.

En este sentido Ricoeur señala que el *ego* no puede conocerse directamente, sino que necesita ser interpretado a través de los símbolos profundos y sagrados que buscan dar sentido al problema del mal. Esta interpretación y desciframiento de los símbolos, será el trabajo de la hermenéutica, la cual buscará descifrar el sentido oculto, no evidente de lo que se muestra del símbolo, tal como señala el propio Ricoeur: “Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero” (Ricoeur, 2008: 17).

En este sentido, señala la exigencia del símbolo de ser interpretado, de que el intérprete profundice el sentido directo y primario para descifrar y descifrarse a sí mismo, pues como señala Gadamer, es imposible no participar en la comprensión. Asimismo, Ricoeur, define a la interpretación de la siguiente forma: “La interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal” (Ricoeur, 2008: 17). En otras palabras, solamente por medio de la interpretación, del trabajo hermenéutico, podrán descifrarse la multivocidad de significados ocultos en el símbolo.

Estas aclaraciones fundamentales de Ricoeur, serán la base de sus posteriores trabajos, y de lo que más adelante se desarrollará en la “triple mimesis”. Ricoeur señala la imposibilidad de un acceso directo a los fenómenos, por lo que se centra en el desarrollo de una fenomenología hermenéutica, es decir, el giro hermenéutico de la fenomenología. Al respecto, Grondin, señala tres presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica:

- 1) Toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el *sentido* de ese ente. Pero ese sentido debe desocultarse mediante el trabajo hermenéutico.
- 2) La hermenéutica debe aceptar la experiencia del “distanciamiento”: el sentido puede ser mantenido a distancia e interpretado.
- 3) La hermenéutica reconoce el carácter derivado del orden lingüístico respecto del sentido y de las cosas; es decir, el reconocimiento de una “porosidad” del lenguaje abierto a todo y capaz de trascenderse a sí mismo (Grondin, 2008: 113).

En *El conflicto de las interpretaciones*, Ricoeur concilia dos formas distintas de interpretación que hasta ese momento se presentaban como incompatibles, la *hermenéutica de la confianza* y la *hermenéutica de la sospecha*. En relación a la primera, señala que se trata de aceptar el sentido como se ofrece a la comprensión, pero reconociendo que en este sentido se revela un sentido profundo que debe ser revelado por la hermenéutica. Respecto a la segunda, desconfía del sentido tal cual se ofrece a la comprensión, ya que puede propiciar confusiones y engaños a la conciencia, de esta

forma, lo que se muestra es básicamente una deformación de la verdad debe ser demostrada y arrojar luz sobre el sentido profundo. Ricoeur señala la importancia de encontrar una mediación entre las dos hermenéuticas, ya que reconoce la necesidad de hacer frente a la conciencia ingenua para comprender de mejor forma, rescatando la objetivación y la construcción de sentido en la interpretación.

Esto es lo que Ricoeur denomina el “arco hermenéutico de la interpretación”, cuya profundidad hermenéutica toma distancia de la evidencia inmediata de sentido para lograr una mejor comprensión. Es en este sentido cuando a su noción de hermenéutica como desciframiento del símbolo, se le añade la noción de desciframiento de “texto” en tanto que conjunto significativo susceptible de ser comprendido, por lo que no se reduce a la escritura, sino a toda acción humana cuya interpretación e inteligibilidad está en función de que sean entendidas como “texto”, por lo que en adelante, cada vez que se hable se use el concepto en esta investigación, será en este sentido amplio. Por lo tanto, y esto es fundamental para esta investigación, la realidad se construye en relación a los relatos, discursos o textos que le dan sentido. La realidad es un relato.

Como se señaló anteriormente, Ricoeur ubica su pensamiento hermenéutico entre la conciencia histórica y el sujeto que es capaz de cuestionar y transformar esa conciencia histórica para lograr una mejor comprensión. Para Ricoeur, el intérprete de los textos está escindido, quebrado, y la única forma de lograr su totalidad es a través del comprenderse a “sí mismo”, en los grandes textos de la humanidad, en los cuales se configura su experiencia temporal, tema que desarrolla en su obra *Tiempo y narración*.

2.2.1 Interpretación del discurso: dialéctica del acontecimiento y el sentido

En el inicio de la lingüística moderna, particularmente con los estudios del lingüista suizo Ferdinand de Saussure en su *Curso de lingüística general* (2008), se abren distintos caminos para el estudio de los signos, las palabras y los discursos. Particularmente en relación al *signo*, compuesto por la relación indisociable entre el *significante* -que podría

ser un sonido, una representación escrita e incluso un gesto- y el *significado* como valor diferencial en el sistema léxico. En este sentido, el signo permite dos tipos de análisis: el fonológico y el semántico, pero solamente de forma conjunta, permiten el análisis completo del signo en tanto que base para el estudio de los sistemas semióticos de los signos lingüísticos. Asimismo, Saussure distinguió entre, *langage* (lenguaje), *langue* (lengua) y *parole* (habla); el *lenguaje* en tanto capacidad biológica y social, permite la posibilidad de significación en la comunicación y humana, y se conforma por la *lengua* en tanto con código o conjunto de códigos y signos utilizado por los hablantes particulares que producen *habla* como mensajes específicos y particulares derivados de la lengua.

Esta perspectiva semiológica del lenguaje es sumamente importante en tanto que ha sido precursora de los estudios en la modernidad, pero también ha sido ampliamente criticada. Uno de los críticos más importantes ha sido precisamente Paul Ricoeur, quien señala que el lenguaje así entendido pierde su sentido como discurso y como mediación entre mentes y cosas, ya que “constituye un mundo en sí mismo, dentro del cual cada elemento sólo se refiere a elementos del mismo sistema, gracias a la interacción de oposiciones y diferencias constitutivas del sistema. En pocas palabras, el lenguaje ya no es tratado como ‘una forma de vida’, como diría Wittgenstein, sino como un sistema autosuficiente de relaciones internas” (Ricoeur, 2011b: 20). Es por eso que Ricoeur contrapone a la semiótica la semántica, lo cual consiste en poner al enfoque unidimensional de la semiótica de Saussure, quien entiende a los signos como unidades básicas, el sentido de una semántica que relaciona al signo con las oraciones.

En la separación entre lengua y habla, Saussure da prioridad a la lengua en tanto sistema homogéneo de signos susceptible de ser estudiado por una ciencia del lenguaje mediante las propiedades estructurales sincrónicas; en tanto que al habla, dada su heterogeneidad, individualidad y diacronía, le da un segundo plano de importancia. Es precisamente en donde Ricoeur da mayor peso al habla en tanto lengua viva y en continua transformación, tanto en su aspecto oral como escrito, por lo que sustituye el término *parole* por el de *discurso*, cuya finalidad es legitimar la distinción entre semiótica y semántica, al ocuparse de dos características distintas del lenguaje: el signo en la primera y la oración en la segunda. Para Ricoeur esta distinción es fundamental porque:

El objeto de la semiótica -el signo- es meramente virtual. Solamente la oración es real en tanto constituye el mismo acontecimiento del habla. Por eso no hay forma de pasar de la palabra, como signo léxico, a la oración mediante el simple recurso de extender la misma metodología a una entidad más compleja. La oración no es una palabra más grande o más compleja, es una nueva entidad. [...] Una oración es una totalidad irreductible a la suma de sus partes está hecha de palabras, pero no es una función derivativa de sus palabras. Una oración está hecha de signos pero no es un signo en sí (Ricoeur, 2011b: 20).

En efecto, no puede extenderse la metodología del signo a la de la oración, cada una requiere sus particularidades, sin descartar alguna por la otra, semiótica y semántica se complementan, por lo que es necesario reconocer que cada una tiene sus límites: la semiótica estudia las partes constitutivas del lenguaje, el signo; en tanto que la semántica está interesada por el significado dado en la oración, en esta investigación, el análisis del discurso estará sostenido por un trabajo semántico desde una perspectiva hermenéutica. Para profundizar en esta distinción y en la explicación de la semántica, Ricoeur propone comprender una dialéctica del acontecimiento y el sentido en el discurso, respecto a lo cual señala que “el discurso es el acontecimiento del lenguaje” (Ricoeur, 2011b: 23), es decir, se ha criticado desde las perspectivas semióticas, que el habla en tanto acontecimiento es efímero y desaparece prácticamente en el momento de ser enunciado, en tanto que el sistema de signos permanece.

Sin embargo Ricoeur contrapone a esta visión de debilidad semántica del habla, en tanto que evanescente, al vincularla con una primacía ontológica del habla como lengua viva producto del acontecimiento frente al sistema virtual de los signos, al respecto añade:

De hecho, el sistema no existe. Tiene solamente una existencia virtual. Solamente el mensaje le confiere realidad al lenguaje, y el discurso da fundamento a la existencia misma del lenguaje, puesto que sólo los actos discretos del discurso y cada vez únicos actualizan el código. [...] Sin embargo, un acto de discurso no es meramente transitorio y evanescente. Puede ser identificado y reidentificado como lo mismo para que podamos decirlo otra vez en otras palabras (Ricoeur, 2011b: 23).

Por eso para Ricoeur es fundamental la relación dialéctica entre acontecimiento y significado; es decir, el acontecimiento del habla, del lenguaje vivo como discurso y del significado de la oración en sí misma y en relación a su contexto. A esto último Ricoeur denomina el lado 'objetivo' del acontecimiento del habla, es decir, el discurso como predicación en tanto que todo enunciado tiene un predicado, es decir, una proposición: "El sujeto selecciona algo singular [...] el predicado designa un tipo de cualidad (Ricoeur, 2011b: 24). Para Ricoeur, el discurso tiene una estructura pero en un sentido sintético que es una relación y entrelazamiento entre la identificación y la predicación en la misma oración.

El discurso es una relación entre acontecimiento y proposición, es una totalidad producto de una dialéctica entre acontecimiento y significación. Porque precisamente es el carácter ontológico del habla es lo que permite, junto con la interpretación del mundo en una temporalidad, llevar, junto con Heidegger, el problema de un carácter epistemológico a uno ontológico. La comprensión se da en interioridad en el ser humano, por ser un ser histórico que vive y habita el tiempo, situado en una perspectiva histórica determinada, en donde todo pensamiento se vuelve inteligible a través del lenguaje. El discurso entonces se realiza en un tiempo histórico, mientras que el sistema de signos es virtual y está fuera del tiempo, no es histórico.

Por eso para la hermenéutica a partir de Heidegger reconoce que al estudiar y utilizar el lenguaje, el sujeto de enunciación modifica al lenguaje y es modificado por el propio lenguaje, por eso desarrolla un axioma fundamental: "Si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido" (Ricoeur, 2011b: 26); es decir en el acontecimiento del habla hay una actualización del lenguaje y del discurso, y éste a su vez solamente puede comprenderse en su sentido y significado, porque en sí mismo, lo que busca interpretar no es el acontecimiento en sí mismo sino su significado y sus sentido.

Por tanto, si el discurso es comprendido como sentido y el mito da sentido a un mundo que no lo tiene, entonces comprender al mito mediante el discurso provee de sentido a ese mundo. En el mito, en tanto narración discursiva por excelencia, está la construcción del

enemigo, es por eso que la perspectiva de Ricoeur⁴ es fundamental para comprender el discurso y la construcción del enemigo.

La lingüística proveniente de Saussure, señala que el acontecimiento es cancelado como algo pasajero, no le presta importancia, pero es precisamente ahí en donde Ricoeur pone el centro en su sentido ontológico, al respecto señala: “Significar es tanto aquello a lo que el interlocutor se refiere, o sea, lo que intenta decir, y lo que la oración significa, o sea, lo que produce la unión entre la función de identificación y la función de predicación” (Ricoeur, 2011b: 26), por eso, en el acontecimiento está el propio sujeto hablante, no está el sentido en el sistema o el código, ya que éste es meramente virtual, porque aunque parece una obviedad, es fundamental no olvidar que “las lenguas no hablan, las personas sí” (Ricoeur, 2011b: 27).

Pero para evitar que el sentido del locutor sea reducido a una intención psicológica, no se debe olvidar el lado *proposicional* (Cfr. Strawson) de la existencia, ya que el sentido mental solamente puede encontrarse en el discurso, porque en el sentido de la expresión contiene ya una marca del interlocutor. La autorreferencia del discurso hacia sí mismo en tanto que acontecimiento permite que el sentido de toda expresión apunte hacia el sentido del interlocutor.

Por eso señala que los ‘ejecutantes’ del lenguaje, “además de decir algo (el acto locucionario), hacen algo al decir algo (el acto ilocucionario), y produce efectos al decirlo (el acto perlocucionario)” (Ricoeur, 2011b: 28). El discurso entonces siempre está dirigido a alguien y esto debe tomarse siempre en cuenta en la interpretación de los discursos, tanto la presencia del oyente como el hablante permiten hacer del lenguaje un proceso de comunicación. Es precisamente en este punto en donde Ricoeur encuentra la fuerza del discurso, porque reconoce que, si bien no es posible transmitir las experiencias cabalmente de una persona a otra, su sentido y significado sí puede ser transmitido a través del

⁴ Es importante señalar que la propuesta desarrollada a continuación por Ricoeur, particularmente en lo referente al análisis proposicional y a la pragmática, entendida como acto de habla y no solamente en el sentido de utilidad, es deudora, como el propio filósofo señala en su obra *Teoría de la interpretación*, de los filósofos P. F. Strawson y, particularmente, de J. L. Austin. Ver de Strawson *Los límites del sentido e Introducción a una teoría de la lógica*; y de Austin *Cómo hacer cosas con palabras* y *Sentido y percepción*.

discurso, respecto a lo cual señala: “La experiencia tal como es experimentada, vivida, sigue siendo privada, pero su significación, su sentido se hace público. La comunicación en esta forma es la superación de la no comunicabilidad radical de la experiencia vivida tal como lo fue” (Ricoeur, 2011b: 30).

Pero la polisemia del símbolo no significa que pueda ser susceptible de cualquier interpretación o que todas puedan ser reconocidas como válidas, por eso el contexto es importante, siempre comprendiendo que “lo contextual es dialógico” (Ricoeur, 2011b: 31). Es a través del lenguaje que la experiencia personal se puede comunicar y socializar, ya que, después de todo, el pensamiento solamente puede ser pensado y comunicado a través del lenguaje, es decir, “la soledad de la vida es por un momento, de cualquier forma, iluminada por la luz común del discurso” (Ricoeur, 2011b: 30).

Ricoeur retoma a Gottlob Frege y su ensayo “Sobre significado y referencia” para señalar que en el discurso, el “qué” del discurso es su significado y el “acerca de qué” es su referencia, y ambos aspectos son imprescindibles para el trabajo de interpretación del discurso, particularmente porque el discurso es construido dentro de un horizonte y un mundo de vida que hace siempre referencia a un mundo a través del lenguaje:

Esta noción de traer la experiencia al lenguaje es la condición ontológica de la referencia, una condición ontológica de la referencia, una condición ontológica reflejada dentro de la lengua como postulado que no tiene justificación inmanente; el postulado de acuerdo con el cual presuponemos la existencia de cosas singulares que identificamos. [...] No estamos de satisfechos con el significado, sino que presuponemos una referencia (Ricoeur, 2011b: 35).

En este sentido, la relación acontecimiento-sentido-significado-referencia descansa en la relación interna-externa de los significados y la referencia cuyo estudio es propio de la semántica, en donde el discurso hace referencia tanto al hablante, como al mundo que refiere y a la multivocidad de sentidos, por eso el discurso en tanto que narración, es el carácter ontológico del ser que existe en el tiempo, y que da sentido a su existencia a través del discurso y la narración como a continuación señalará Ricoeur.

2.2.2 La triple mimesis de la narración

La relación entre tiempo y narración configurará una nueva hermenéutica que logra conciliar el carácter roto, inacabado y escindido de la condición humana, que nunca podrá llegar a comprenderse totalmente a sí misma, y el hombre capaz como respuesta ante esta situación. En otras palabras, el hombre será reconocido como un ser histórico que viven en el tiempo y en la realidad, a partir del relato, de la narración.

En otras palabras, el mundo como lo conocemos y lo experimentamos, se expresa por medio del lenguaje producto de una identidad histórica (como se verá, es lo que Gadamer llama “tradicón”). De esta forma, Ricoeur ya no se pregunta solamente por “¿Quién soy yo?”, en tanto que heredero de la historia, sino “¿Qué puedo?”, en tanto capacidad actuante y transformadora. Al respecto, Ricoeur señala:

El sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada, según la expresión de Sócrates en la *Apología*. Y una vida examinada es, en gran parte, una vida clarificada gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción transmitidos por nuestra cultura. La ipseidad es así la de un sí instruido por la obras de la cultura que se ha aplicado a sí mismo (Ricoeur, 2009a: 998).

La tradición y la interpretación de la misma, variará respecto a cada individuo, quien es capaz de reflexionar sobre ella, cuestionarla y transformarla. Esta hermenéutica del sí mismo o de la ipseidad, la deja clara de la siguiente forma:

¿Qué modo de ser es, pues, el de sí? ¿Qué tipo de ente o de entidad es? [...] la hermenéutica es el lugar de articulación de tres problemáticas:

1. Aproximación indirecta a la reflexión mediante el rodeo del análisis.
 2. Primera determinación de la ipseidad mediante un contraste con la mismidad.
 3. Segunda determinación de la ipseidad mediante su dialéctica con la alteridad.
- (Ricoeur, 2008a: 328).

Con este nuevo giro hermenéutico de Ricoeur, se complementa el sentido de su hermenéutica, ya que no se limita a la interpretación de los símbolos y los textos, sino que

se suma el sí mismo, lo que la eleva a un carácter ontológico en donde el mundo como texto, los símbolos y el hombre, están íntimamente implicados en la interpretación y la comprensión.

De esta forma Ricoeur, da a su hermenéutica un carácter profundamente ético, en tanto que reconoce la responsabilidad del ser humano como capaz de actuar, reflexionar, criticar y transformar, incluso contra las normas de lo moral relacionadas particularmente por la tradición, lo que denomina “intencionalidad ética”, pero esta capacidad actuante e intencional del ser humano, es producto de su propia tradición, por lo que hay una mutua interdependencia. Ricoeur señala al respecto: “Llamemos “intencionalidad ética” a la *intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas*” (Ricoeur, 2008a: 176). A partir de este momento, para Ricoeur, la hermenéutica y la ética son interdependientes para la interpretación y la comprensión de los símbolos, los textos y el sí mismo.

Con este marco general de la hermenéutica de Ricoeur, será posible centrarse ahora en la triple mimesis propuesta para la interpretación y la comprensión. Al respecto Ricoeur comienza el desarrollo de la triple mimesis dejando clara la relación entre la narración y el tiempo:

Entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural. Con otras palabras: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal (Ricoeur, 2009: 113).

El tiempo humano articulado mediante la narración, la cual a su vez solamente adquirirá su significación en tanto condición de la existencia temporal, serán las claves para comprender el discurso como articulador de la realidad en el tiempo histórico. De tal forma, la mediación entre el tiempo y la narración, estará constituida por la triple mimesis.

Ricoeur reconoce que el centro de análisis de esta mediación se encuentra en la mimesis II, en tanto que integración de la narración en una trama dentro del tiempo, pero esta no podría ser entendida si no se desarrolla en “antes” y “después”, es decir, las mimesis I y III. En otras palabras, mimesis II consiste en “conducir del antes al después del texto” por su capacidad de configuración (Ricoeur, 2009: 114).

En palabras del autor, la semiótica, a diferencia de la hermenéutica, sustraería mimesis II del resto del análisis al encontrar en el texto en sí mismo, los elementos suficientes para su interpretación. Ante lo cual agrega: “En cambio, incumbe a la hermenéutica reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar. [...] Lo que está en juego, pues, es el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra” (Ricoeur, 2009: 114).

Esto resulta fundamental, ya que ofrece un camino hermenéutico para la interpretación, la cual no puede darse de manera exclusiva por las reglas o leyes internas del texto, discurso o narración, sino que, necesariamente requiere de la reconstrucción del contexto en el que se produjo por parte del autor, y el contexto de percepción y comprensión por parte del intérprete, en donde este último es el “operador por excelencia” que asume mediante la lectura la unidad del recorrido de la triple mimesis, operación en la que precisamente se presenta la mediación entre tiempo y narración, cuyo papel de mediación la asume la construcción de la trama en el proceso mimético: “Seguimos, pues, el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de uno configurado” (Ricoeur, 2009: 115).

2.2.2.1 El tiempo vivido

Para comenzar el análisis de la mimesis I, en tanto “tiempo vivido”, Ricoeur señala: “la composición de la trama se enraíza en la pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal” (Ricoeur, 2009: 116). Esto es fundamental para la interpretación, ya que es necesario reconstruir el

contexto del tiempo vivido en la creación de la obra, la cual tiene distintos elementos que deben considerarse:

1. Identificación de la acción en general por sus rasgos *estructurales*;
2. La aptitud para identificar las *mediaciones simbólicas* de la acción;
3. Identificar los caracteres *temporales* de donde proceden más directamente la propia capacidad de la acción para ser contada y quizá la necesidad de hacerlo (Ricoeur, 2009: 116).

Entonces, el tiempo vivido de la acción, tiene tres características: estructurales, simbólicas y temporales. Los análisis de la mimesis I de Ricoeur, se centrarán en su desarrollo e interdependencia. Respecto a los rasgos estructurales, señala que debe indentificarse y utilizarse de forma significativa la red conceptual de la estructura del campo de la acción, en donde esta toma su plena significación de la interrelación de la res de conceptos del campo. En otras palabras, lo que alguien dice o hace, no adquiere su significado en sí mismo, sino en relación a toda la res de significaciones del contexto en el que se presenta.

Asimismo, señala Ricoeur, las acciones “remiten a *motivos*” (Ricoeur, 2009: 116) por los cuales se lleva a cabo la acción. Son los motivos los que hacen diferentes los hechos humanos de los naturales, asimismo, “las acciones tienen también *agentes*” (Ricoeur, 2009: 116). Estos agentes, tienen capacidad de acción, reflexión y transformación, por lo que puede “obrar”, lo que los hace responsables de las acciones que llevan a cabo. Son agentes históricos, pero también éticos. Al respecto Ricoeur añade: “Además, obrar es siempre obrar “con” otros: la interacción puede tomar la forma de la cooperación, de la competición o de la lucha” (Ricoeur, 2009: 117).

Este “obrar con otros” se encuentra dentro de un contexto específico de interacción que dota de significados a la acción y a los agentes que participan, lo que entonces encarna una doble vía mediada en mimesis I, ya que “Comprender una historia es a la vez comprender el lenguaje del “hacer” y la tradición cultural de la que procede la tipología de las tramas” (Ricoeur, 2009: 119).

Respecto a al segundo “anclaje” de la composición narrativa están los motivos *simbólicos* del campo práctico. Dice Ricoeur: “Si, en efecto, la acción puede contarse es que ya está articulada en signos, reglas, normas: desde siempre está *mediatizada simbólicamente*” (Ricoeur, 2009: 119).

Ricoeur, retoma en este punto a autores como Geertz en relación a su trabajo del símbolo en *La interpretación de las culturas*, pero particularmente retoma a Cassirer y el sentido de formas simbólicas como procesos culturales que articulan toda la experiencia, particularmente en su obra de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Retoma a estos autores para desarrollar la “mediación simbólica” de los significados del contexto de producción de una acción, obra o texto y señala que “el simbolismo no está en la mente, no es una operación psicológica destinada a guiar la acción, sino una significación incorporada a la acción y descifrable gracias a ella por los demás actores del juego social” (Ricoeur, 2009: 120).

En este sentido, se distingue entre texto y textura, dando al segundo la característica de *contexto de descripción*, en tanto que al primero la acción concreta o particular, lo que permite distinguir también entre ritual como textura y rito como texto.

El tercer rasgo de la pre-comprensión está relacionado con los rasgos *temporales*, en donde la narración incorpora sus configuraciones. Es la etapa final del proceso de estructura-simbolización-configuración temporal de la mimesis I. En este sentido, la comprensión implica el reconocimiento de la red conceptual de la acción, las mediaciones simbólicas, sino que necesita del reconocimiento de la temporalidad de la narración. Dice Ricoeur, que es en el tiempo “aquello en lo que actuamos cotidianamente” (Ricoeur, 2009: 125).

Este actuar en el tiempo, genera la denominada *intratemporalidad*, respecto a lo que Ricoeur señala: “es definida por una característica básica del *cuidado*: la condición de ser arrojado entre las cosas tiende a hacer la descripción de nuestra temporalidad dependiente de la de la descripción de las cosas de nuestro cuidado” (Ricoeur, 2009: 127). Esto lo

señala por la necesidad de evitar la reducción del tiempo a la linealidad o a un sentido teleológico, es lo que denomina como ser-“en”-el-tiempo.

Este es el sentido fundamental de la característica de la temporalidad, ya que rompe con la idea de tiempo lineal, como mera sucesión susceptible de medición y acumulación de horas, con lo cual Ricoeur, resume y concluye: “imitar o representar la acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta precomprensión, común al poeta y su lector, se levanta la construcción de la trama y con ella, la mimética textual y literaria” (Ricoeur, 2009: 129).

2.2.2.2 La integración en una trama

Con la mimesis II, se desarrolla el sentido del *como si*, cuyo significado está apegado a la *ficción*, pero Ricoeur no usa este término para evitar que se malinterprete como contrario a la narración “verdadera”. Al respecto señala: “La palabra ficción queda entonces disponible para designar la configuración del relato cuyo paradigma es la construcción de la trama sin tener en cuenta las diferencias que conciernen sólo a la pretensión de verdad de las dos clases de narración” (Ricoeur, 2009: 130).

Con esto, Ricoeur solamente retoma la acepción que diferencia el “relato de ficción” del “relato histórico”, dejando de lado la acepción que diferencia entre “relato ficticio” y “relato real”. es importante recordar que la integración en una trama de la mimesis II es la mediación entre el “antes” y “después” del texto, cuya función proviene de la operación de configuración, como “construcción de una trama”. Al respecto, señala que la trama es mediadora por tres razones:

1. Media entre *acontecimientos* o incidentes individuales y una *historia* tomada como un todo. La construcción de la trama es la operación que extrae de la simple sucesión la configuración.

2. La construcción de la trama *íntegra* juntos factores tan *heterogéneos* como agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados inesperados, etc. La trama es el fruto de la actividad de configuración.
3. La trama es mediadora por un tercer motivo: el de sus *caracteres temporales* propios. Por su generalización, ellos nos autorizan a llamar a la trama *síntesis de lo heterogéneo*. (Ricoeur, 2009: 132).

Asimismo, la construcción de la trama implica una dimensión temporal cronológica y otra no cronológica. Respecto a la primera, afirma Ricoeur, constituye la “dimensión episódica de la narración” (Ricoeur, 2009: 133), es decir la historia está hecha de acontecimientos; respecto a la segunda es la “dimensión configurante” (Ricoeur, 2009: 133), en donde la trama hace de la sucesión e interrelación de los acontecimientos, una historia. Es decir, de la variedad de acontecimientos se crea una unidad temporal total, lo que genera un “acto poético” que se revela al oyente o lector “en la capacidad que tiene la historia de ser continuada” (Ricoeur, 2009: 133).

La comprensión de una historia está en interrelación con la comprensión de la sucesión de los episodios que llevaron a una conclusión de forma congruente en la reunión de los episodios. Esto permite dar cuenta de una historia, no en un sentido de simple suma lineal, sino en una sucesión de orden irreversible de los acontecimientos en el tiempo. Sin embargo a esto hace falta la “dimensión configurante”. Al respecto Ricoeur señala: “La disposición configurante transforma la sucesión de los acontecimientos en una totalidad significativa, que es el correlato del acto de reunir los acontecimientos y hace que la historia se deje seguir. [...] el tiempo narrativo media entre el aspecto episódico y el configurante” (Ricoeur, 2009: 134). Es importante que no se pierda de vista, que el discurso, narrado o escrito, no es una simple sucesión de hechos, sino una configuración total que da orden al mundo y a la realidad por medio de una trama significativa.

Asimismo, es importante señalar que la sucesión de los acontecimientos en una trama dirigen el relato a un punto final, desde donde “puede verse la historia como una totalidad”

(Ricoeur, 2009: 135), en donde el tiempo adquiere un nuevo significado para la comprensión de la narración.

Finalmente, Ricoeur señala dos últimas características de la construcción de la trama que permitirán dar paso a mimesis III: la *esquematización* y la *tradicionalidad*. Respecto a la primera afirma:

La construcción de la trama engendra igualmente la inteligibilidad mixta entre lo que hemos llamado la punta, el tema, el “pensamiento” de la historia narrada, y la presentación intuitiva de las circunstancias, de los caracteres, de los episodios, y de los cambios de fortuna que crean el desenlace. Así, se puede hablar del *esquematismo* de la función narrativa (Ricoeur, 2009: 136).

Asimismo, el *esquematismo* retoma todos los caracteres de una *tradicición*, de la cual afirma:

Entendemos por ésta no la transmisión inerte de un depósito ya muerto, sino la transmisión viva de una de una innovación capaz de reactivarse constantemente por el retorno a los momentos más creadores del hacer poético. Así entendida, la *tradicionalidad* enriquece con un rasgo nuevo la relación de la intriga con el tiempo (Ricoeur, 2009: 136).

Para Ricoeur, la tradición se desplaza entre la innovación y la sedimentación, lo que hace posible que el hombre nacido en una tradición, pueda a su vez actuar sobre ella. Ya que siempre hay lugar para la innovación, para la singularidad, ya sea en la producción del texto o en su interpretación y reconfiguración. Lo cierto es que la innovación también está regida por reglas producto relacionadas con “el paradigma de la tradición” (Ricoeur, 2009: 138), en donde se encuentra con mayor definición el mito y la novela contemporánea podría encontrarse en el lado opuesto, junto con los discursos de la modernidad.

Sin embargo, la fuerza del argumento de Ricoeur es que la tradición y la innovación no deben ser entendidas como extremos irreconciliables, sino como imbricaciones del tiempo narrado que, al mismo tiempo que parte de reglas establecidas por la tradición, permite su

transformación reconfiguración y resignificación a través de la innovación, proceso que se concreta particularmente en la mimesis III.

2.2.2.3 Tiempo de lectura/relato

Ricoeur comienza demostrando de qué forma el desarrollo de mimesis II, requiere un complemento para lo cual servirá mimesis III, ante lo cual recuerda que el sentido fundamental del desarrollo de la triple mimesis es encontrar la mediación entre tiempo y narración, la cual solamente podrá completarse y adquirir pleno sentido cuando la narración “es restituida al tiempo del obrar y del padecer en la mimesis III” (Ricoeur, 2009: 139); es decir, que el recorrido y pleno cumplimiento de la mimesis, se concreta en el lector o el oyente.

Es entonces en mimesis III donde tendrá lugar la fusión o intersección del mundo que se ha configurado mediante el texto, y el mundo del oyente o lector en el que el mundo del texto configurado se despliega y adquiere temporalidad. De esta forma, Ricoeur procede en cuatro etapas para demostrar su tesis:

1. Si es cierto que en la mediación entre tiempo y narración se constituye al encadenar los tres estadios de la mimesis, se plantea una cuestión previa: saber si este encadenamiento señala realmente una progresión (Ricoeur, 2009: 140).

En este punto Ricoeur desarrolla una defensa del *círculo de la mimesis*, que ha sido criticado en relación a que después de mimesis III, se regresa al punto de partida de mimesis I, o peor todavía, ya desde mimesis I, se ve como punto de llegada mimesis III. Ricoeur señala que, en definitiva, el análisis de la mimesis es circular, pero rechaza que sea caracterizado como “círculo vicioso”. Al respecto señala que “preferiría hablar más bien de una espiral sin fin que hace pasar la meditación varias veces por el mismo puntos, pero a una altura diferente” (Ricoeur, 2009: 141).

Señala que la confusión a pensar en un “círculo vicioso” de la mimesis, se da por alguna versión de la circularidad, ya sea como *violencia* o como *redundancia*. La primera se caracteriza por una “consonancia narrativa impuesta a la disonancia temporal” que da

orden al mundo, a pesar de que el mundo sea un informe absoluto, pero que el hombre no logra soportar y prefiere plegarse a la idea de que “el orden es nuestro mundo, *a pesar de todo*” (Ricoeur, 2009: 141).

El problema, como señala el autor, es cuando se pone la consonancia solamente del lado de la narración y la disonancia solamente del lado de la temporalidad, en donde el tiempo es caótico y la narración ordenadora, porque se pierde todo sentido dialéctico. Concordancia y disonancia forman parte de la experiencia y están siempre presentes, en donde el tiempo conlleva también en sí mismo un orden, y la construcción de la trama no es simplemente un triunfo del orden del mundo.

Por otro lado, la crítica del “círculo vicioso” por *redundancia* señala la idea de que mimesis I siempre es producto de mimesis III, por lo que mimesis II solamente sirve para restaurar lo que mimesis III perdió a pasar a mimesis I. Para responder a esta crítica, Ricoeur señala que es posible hablar de una “estructura pre-narrativa de la experiencia” (Ricoeur, 2009: 144), en donde se configuran las historias “no narradas (todavía)”, pero que son historias que se caracterizan porque piden ser contadas y ya, en sí mismas, implican un anclaje con la narración. Estas historias “no narradas (todavía)” sería una instancia crítica frente a los argumentos del carácter artificial de narrar que genera simples redundancias tautológicas, ya que existe una mutua afinidad entre la estructura pre-narrativa y la configuración viva de la historia propiamente narrada.

2. Si es cierto que el acto de lectura es el vector de la aptitud de la trama para modelar la experiencia es necesario mostrar cómo se articula este acto en el dinamismo propio del acto configurante, cómo lo prolonga y lo lleva a su término (Ricoeur, 2009: 140).

La transición entre mimesis II y mimesis III se da en el acto de lectura que concluye el acto configurante que comprende la diversidad de la acción en la configuración de una trama. Se da entonces el proceso de relación entre la esquematización configurada, propia de una trama, y la tradicionalidad estructurante. La estructura de la narración da los

lineamientos para la lectura, y posibilita que el lector encuentre las líneas de continuidad, en tanto que, al mismo tiempo, la lectura reconfigura la propia narración.

El acto de leer es un juego que participa en la esquematización y construcción de una trama que es actualizada, en la que el lector toma parte de la narración. Es siempre el lector el que configura la trama de la narración, porque ésta siempre lleva vacíos y zonas de indeterminación. Al respecto Ricoeur señala: “El texto sólo se hace obra en la interacción de texto y receptor. Sobre este fondo común se destacan las dos aproximaciones diferentes: la del *acto de lectura* y la de la *estética de la recepción*” (Ricoeur, 2009: 148).

3. Al abordar de frente la tesis de la refiguración de la experiencia temporal por la construcción de la trama, se mostrará cómo la entrada de la obra, por la lectura, en el campo de la *comunicación*, señala al mismo tiempo su entrada en el campo de la *referencia* (Ricoeur, 2009: 140).

El proceso de lectura de la escritura es el primer paso de la mimesis III. Esto se complementa con la comunicación del mundo significativo del contexto de la obra que es interpelado por el mundo significativo del contexto de la recepción, que es lo que Gadamer llama “fusión de horizontes”, cuya característica es el trasladarse del horizonte de interpretación al horizonte de creación de lo interpretado, a través de la historicidad como elemento fundamental para la interpretación.

Más adelante se profundizará en la propuesta de Gadamer, pero baste señalar por ahora que la “fusión de los horizontes” es un requisito fundamental para la hermenéutica filosófica y la comprensión. Esto sirve, a su vez, de base para: a) Los actos del discurso en general; b) Las obras literarias entre los actos del discurso, y c) Las obras narrativas entre las obras literarias (Ricoeur, 2009: 148).

Este punto lo desarrolla con mayor profundidad en su obra *La metáfora viva*, en donde argumenta que es la frase la que debe tomarse como la unidad del discurso, ya que en la frase el lenguaje va más allá de sí mismo, y no se pierde o confunde con el significado de

cada significante dentro del discurso. La experiencia del discurso entonces no se reduce a la simple elocución, sino que implica compartir los mundos y los horizontes de los interlocutores. Al respecto, Ricoeur añade:

Toda experiencia posee un contorno que la circunscribe y distingue, y se levanta a la vez sobre un horizonte de potencialidades que constituyen su horizonte interno y externo: interno en cuanto que siempre es posible detallar y precisar la cosa considerada en el interior de un contorno estable; externo, en cuanto que la cosa buscada mantiene relaciones potenciales con cualquier otra cosa bajo el horizonte de un mundo total, el cual no figura nunca como objeto de discurso (Ricoeur, 2009: 149).

Esto es fundamental para la interpretación y que lo que el lector u oyente reciben no es solamente un sentido respecto al mundo de creación de la obra o el texto, sino la propia *referencia* a ese mundo, la experiencia que ésta trae al lenguaje, así como el mundo y su temporalidad. Es por esto que toda interpretación de un texto a una obra, tiene impacto sobre la experiencia cotidiana del intérprete, incluso aunque no se diga de manera directa y descriptiva, utilizando un lenguaje poético y metafórico. Los horizontes y mundos, tanto de creación como de interpretación, son también poéticos y metafóricos, ya que entrañan profundos sentidos simbólicos que dan, a su vez, sentido al mundo poético, onírico y mítico.

Por lo tanto, la intención de esta hermenéutica, no es la de reconstruir en su totalidad la intención del autor del texto o la obra, o la de comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendía, sino de interpretar el mundo que el texto o la obra despliegan ante sí, siempre relación al mundo del intérprete. Al respecto Ricoeur señala:

El mundo es el conjunto de las referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado. Comprender estos textos es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que, de un simple entorno (*Umwelt*), hacen un mundo (*Welt*) (Ricoeur, 2009: 153).

De esta forma, al interpretar un mundo, desde el propio mundo del intérprete, se *re-describe* el mundo, de la misma forma que el acto de narrar *re-significa* el mundo en su dimensión temporal. Por lo tanto, “la narración re-significa lo que ya se ha pre-significado en el plano del obrar humano” (Ricoeur, 2009: 154).

4. Finalmente, en la medida en que el mundo refigurado por la narración es un mundo *temporal*, se plantea la cuestión de saber qué ayuda puede esperar de la *fenomenología del tiempo* la hermenéutica del tiempo narrado (Ricoeur, 2009: 140).

Ricoeur esboza los rasgos *temporales* del mundo refigurado por la configuración con la finalidad de señalar la referencia cruzada entre narración e historiografía. En la precomprensión de la acción, como ya explicó el autor, tiene tres rasgos fundamentales: “la red de intersignificación entre categorías prácticas, la simbólica inmanente a esta precomprensión y, sobre todo, su temporalidad propiamente práctica” (Ricoeur, 2009: 156).

Respecto a los dos primeros rasgos, Ricoeur señala que “la trama [...] ordena muy especialmente la intersignificación entre proyecto, circunstancias y azar” (Ricoeur, 2009: 156). La narración es una forma de ver nuestra *praxis* en el mundo de una forma determinada, en donde la simbolización se re-significa y el tiempo de la acción es refigurado en la representación.

Pero para comprender la teoría del tiempo refigurado o narrado, se requiere de lo que Ricoeur llama *fenomenología del tiempo*, en donde desarrolla un largo y profundo diálogo entre historiografía, crítica literaria y fenomenología literaria, en cuyo se presenta, a entender del autor, se desarrolla la “dialéctica del y de la narración” (Ricoeur, 2009: 156). De tal suerte que la fenomenología del tiempo, dialoga con la poética de la narratividad y de la aporética de la temporalidad. En estricto sentido, Ricoeur está intentando hacer una mediación o reconciliación entre la fenomenología subjetivista y la hermenéutica ontológica de Heidegger. En este sentido, la narración y el tiempo se complementan al

grado de que solamente en mutua correlación se podrán resolver, ya sea de forma poética o mediante la fenomenología hermenéutica del tiempo, las aporías de la temporalidad.

La relación entre el tiempo y la narración, se resuelve, en palabras de Ricoeur, en el “pensar juntos el tiempo *mortal* de la fenomenología y el tiempo *público* de las ciencias de la narración” (Ricoeur, 2009: 161). Asimismo, esta dialéctica ampliará el círculo hermenéutico de la poética de la narración y de la aporética del tiempo, en donde Ricoeur concluye que “la cuestión más grave que podría plantear es saber hasta qué punto la reflexión filosófica sobre la narratividad y el tiempo puede ayudar a pensar juntas la eternidad y la muerte” (Ricoeur, 2009: 161).

De esta forma, con el desarrollo de la triple mimesis de Ricoeur, en la relación de la narración y el tiempo, es posible tener los primeros elementos para el análisis de los relatos mitológicos y los discursos modernos de la construcción del enemigo; sin embargo, para complementar la perspectiva de Ricoeur y tener una mayor claridad respecto a los límites y alcances del trabajo hermenéutico en relación a la historia y la forma en la que se trabajarán dichos textos, se desarrollará la postura de la hermenéutica filosófica de Gadamer.

2.3 Comprensión, tradición y prejuicio

Hablar de la obra de Hans-Georg Gadamer implica recorrer los caminos de una hermenéutica filosófica que, si bien retoma algunos aspectos de la hermenéutica ontológica de Heidegger, construye sus propios postulados filosóficos y, como se verá, en algunos casos se distancia de su mentor.

Gadamer, coincide con Heidegger en la crítica al positivismo objetivista que pretende que la interpretación solamente es posible en la medida en que el interpretante pueda desprenderse de toda preconcepción que sesgue la comprensión por la subjetividad. Ambos coinciden en que no es posible una interpretación sin una comprensión, ya que, en tanto seres finitos, los seres humanos están insertos en significaciones y sentidos del mundo.

Sin embargo, la diferencia comienza cuando Gadamer, a diferencia de Heidegger que desarrolla la hermenéutica de la existencia, intenta retomar el tema de una hermenéutica para las ciencias del espíritu y más adelante, una hermenéutica universal del lenguaje.

Asimismo, aunque retoma el problema de una hermenéutica de las ciencias del espíritu, cuestiona la idea de Dilthey de la posibilidad de construir un método para dichas ciencias. Este método está fundado en la idea de que es posible que el interpretante guarde distancia del objeto interpretado, como si el intérprete no estuviera comprometido en la comprensión, olvidando que comprender es siempre una forma de comprenderse, por lo que intentar aplicar un método similar de las ciencias exactas a las del espíritu constituye un error.⁵

Para Gadamer, el sentido de las ciencias del espíritu es el de construir y formar un conocimiento humanista, más allá de las pretensiones mensurables y de edificar leyes universales propias de las ciencias naturales, por lo que, si bien emprende el camino de reconstruir una hermenéutica propia de las ciencias del espíritu no la reduce a la aplicación “objetiva” de un método, por el contrario, intenta explorar otros modos de acceder al saber, como el arte (tema desarrollado en el capítulo anterior).

Para esto, Gadamer hace una fuerte crítica al pensamiento de la Ilustración y, particularmente al positivismo, al negar el sentido subjetivo de la interpretación y, en especial, al intento de eliminar la preconcepción y los prejuicios de quien interpreta, cuando, en realidad, como más adelante se verá, para Gadamer son los prejuicios la precondition fundamental de toda interpretación, algo muy parecido a lo que Heidegger desarrolló como la “estructura anticipativa del comprender”.

Sin embargo, esta preconcepción es en estricto sentido una invitación a revisar los prejuicios que serán necesarios para una mejor interpretación, y revisar todos aquellos que podrían entorpecer el esfuerzo de la interpretación. Al respecto, Grondin señala que “una interpretación justa debe protegerse contra cualquier arbitrariedad de las ideas recibidas y dirigir su mirada hacia las cosas mismas” (Grondin, 2008: 77).

⁵ Incluso, como ha mostrado Gaston Bachelard, las propias ciencias exactas exigen ser interpretadas.

Gadamer hace una defensa exhaustiva del prejuicio, al señalar que la Ilustración se ocupó de atacarlo sin percatarse que también hay prejuicios que ayudan y son fundamentales para la interpretación. Por lo tanto, Gadamer confirma que es imposible no interpretar, pero particularmente, que es imposible interpretar sin una precomprensión, del mundo y todo lo que él contiene,

A diferencia de los pensadores de la Ilustración, Gadamer juzga como reductiva la oposición entre razón y tradición, como si existiera la posibilidad de una razón fuera de toda tradición, es decir, como más adelante se dirá, una razón fuera del lenguaje. Para Gadamer, la tradición es el cimiento de la historia, corre con ella y ambas se dan sentido y posibilidad. Sin duda, aunque los Ilustrados intentaran ocultarlo, toda interpretación, está determinada por la tradición del intérprete.

Como era de esperar, una de las preguntas más fuertes en relación a la propuesta de Gadamer, es la de cómo discernir entre un prejuicio legítimo para interpretar y uno que no lo es, cuáles son los parámetros para determinarlo. Como se verá Gadamer responde con la idea de tiempo, es decir, con la distancia temporal entre lo interpretado y el interpretante, será posible discernir entre los prejuicios legítimos y los que nublan la interpretación..

Para Gadamer entonces, la historia es fundamental para la interpretación, ya que de ella se desprenderá la tradición que a su vez construirá y dotará de sentido al horizonte de interpretación. Asimismo, es la historia la que determinará cuáles son las obras de la humanidad que prevalecerán en el tiempo y de las cuales se va edificando la tradición, en tanto que posteridad de la obra. Para Gadamer, toda comprensión de una obra está inscrita en la historia, pero la historia como tradición solamente conoce una parte de esa obra, para lo que será necesario reconstruir el horizonte de creación de esa obra.

Para Gadamer, sin embargo, el conocimiento de la tradición no implica el conocimiento de toda la historia, ya que la conciencia finita del hombre, no alcanza a abarcar todas las implicaciones de la historia. Gadamer desarrolla su filosofía hermenéutica con la pretensión de que el hombre sea consciente de su finitud, pero particularmente de su estar determinado por la historia, y de los límites que esta pone a la propia conciencia.

2.3.1 La historicidad de la comprensión

En “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, Gadamer profundiza en el tema de la “preestructura de la comprensión” de Heidegger y en el tema de los prejuicios como fundamentales para la comprensión. Mientras Heidegger se centró en la preestructura de la comprensión, Gadamer desarrolla la historicidad de la comprensión, a partir de la cual señala con toda claridad que “Toda interpretación tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar y orientar su mirada a la cosa misma” (Gadamer, 2007: 332). Esto es fundamental para la hermenéutica, pues se constituye como una tarea básica el mantener la atención siempre en la cosa misma a ser interpretada, interpretarla desde su propio contexto y situación, en donde, como se verá, el intérprete debe hacer un profundo ejercicio de reconocimiento de los prejuicios y precomprensiones que no son legítimos para la interpretación.

Sin duda, en la comprensión el intérprete pone en “juego” sus prejuicios, precomprensiones y prenociones de la cosa, siempre que esté dispuesto a interpretar orientándose a la cosa misma, reconociendo la posibilidad de que los conceptos previos se transformen durante la interpretación de la cosa o texto. En otras palabras, los proyectos de la precomprensión “deben confirmarse en las cosas” (Gadamer, 2007: 333), pero para esto debe evitarse la arbitrariedad de los conceptos y prejuicios, tomando en cuenta que siempre deben estar en continua revisión de origen y validez, precisamente a la luz de la propia interpretación que se realiza en el contexto lingüístico del texto y su autor. Sin duda, comprender al otro, es ya una forma de poner en juego las propias nociones, para lo cual toda interpretación exige una apertura por parte del intérprete.

Obstinarse en los prejuicios y precomprensiones u opiniones previas, sin tomar en cuenta el texto, obras, contexto y autor, es un error desde un punto de vista hermenéutico, ya que, como señala Gadamer “El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él” (Gadamer, 2007: 335). Ahora bien, Gadamer no quiere decir con esto que los prejuicios y prenociones deban eliminarse u ocultarse para una correcta interpretación, por el contrario, señala la necesidad de una “matizada

incorporación” una suerte de equilibrio o mediación entre lo que dice el texto en su contexto, y las opiniones previas y prejuicios del intérprete.

Pero Gadamer es contundente cuando señala que “Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición” (Gadamer, 2007: 336). Al respecto, la propuesta filosófica de Gadamer, se teje de forma sumamente fina, ya que, al tiempo que señala la necesidad de cuidarnos de los prejuicios no percibidos o ilegítimos que podrían nublar la comprensión, hace una fuerte defensa de ellos frente a los fundamentos de la Ilustración que intentó dismantelar toda legitimidad de la tradición formada en los prejuicios, llegando incluso al extremo de que el “prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ellos la desvirtuación de la tradición” (Gadamer, 2007: 337).

La acepción negativa del prejuicio se adquirió precisamente en la Ilustración, ya que en sí mismo, un prejuicio es únicamente un juicio formado previamente a la convalidación de todo lo que determina la cosa interpretada, por lo que, solamente con la Ilustración, se asoció al prejuicio con un “juicio falso” o “juicio sin fundamentos”, en donde la Ilustración propone, en el mejor de los casos, comprender la tradición racionalmente, es decir, fuera de todo prejuicio, como si tal cosa fuese humanamente posible. Desde este punto de vista, toda autoridad de la tradición está determinada por la razón como nueva medida de verdad del mundo y las cosas, constituyéndose entonces como fuente primera y última de la autoridad del mundo.

Gadamer señala que estas ideas de la Ilustración, determinan al autocomprensión del historicismo, el cual, al intentar señalar que el sentido y significado de la cosa interpretada está única y exclusivamente en la cosa misma, y que por lo tanto, el intérprete debe hacer su trabajo desde la cosa misma olvidando sus propias prenociones y precomprensiones, estaría apoyando las tesis de la propia Ilustración, es decir, esto apoya la tesis de que el *mythos* ha sido superado por el *logos*. Esta crítica la lleva también al Romanticismo, del cual señala:

El romanticismo comparte el prejuicio de la Ilustración y se limita a invertir su valoración intentando hacer valer lo viejo como viejo: el medieval “gótico”, la comunidad estatal cristiana de Europa, la construcción estatal de la sociedad, pero también la sencillez de la vida campesina y la cercanía de la naturaleza. [...] lo cual culmina en el reconocimiento de una sabiduría superior en los tiempos originarios del mito. Y esta inversión romántica del patrón valorador de la Ilustración logra justamente perpetuar el presupuesto de la Ilustración, la oposición abstracta de mito y razón (Gadamer, 2007: 341).

Gadamer critica con fuerza a la Ilustración y al Romanticismo y señala que la idea de una conciencia colectiva mítica completamente cerrada en sí misma como una “sociedad natural” es tan abstracta y dogmática como la de una comunidad perfectamente ilustrada y con un saber absoluto. Tanto el dogma ilustrado como el historicismo romántico, sustentado en los mismos principios de separación *mythos* y *logos*, pasado y presente, han contribuido a profundizar los obstáculos que impiden la comprensión de la conciencia histórica.

Particularmente el florecimiento y fortalecimiento de la razón como púnica medida válida para la búsqueda de la verdad en el mundo, ha entorpecido el trabajo de interpretación de la historia, ya que olvida que la existencia humana está limitada y condicionada de muchas formas, particularmente por la fuerza de la tradición. Al respecto Gadamer señala que “la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica, para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce” (Gadamer, 2007: 343). Sin duda, las grandes realidades de la historia, la sociedad y la política, son determinantes previos y profundos de la vivencia humana, a lo que Gadamer señala que:

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos (Gadamer, 2007: 344).

Sucede entonces que la subjetividad y la autorreflexión forman parte de la vida histórica, lo que pensamos, como comprendemos el mundo, los significados, las mediaciones simbólicas, las relaciones interpersonales, las redes de socialización, las instituciones, etc., son todas producto de la historia a la que pertenecemos y a partir de la cual interpretamos el mundo, “por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de sus ser” (Gadamer, 2007: 344).

El modo de ser finito e histórico del ser humano se funda en el concepto de prejuicio y el reconocimiento y búsqueda de su legitimidad. Gadamer, en efecto, reconoce que dentro de la gama posible de prejuicios, los hay legítimos e ilegítimos para la comprensión, y él mismo lanza la pregunta: “¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios?” (Gadamer, 2007: 344). Para responder, comienza por resaltar el presupuesto básico de la Ilustración que afirma que para proteger de cualquier error a la interpretación, basta con emplear disciplinada y metódicamente la razón. Y equivocarse al respecto es producto de la precipitación individual que induce al error en el uso de la razón, y sobre todo, la autoridad se coloca como culpable de que no llegue a utilizarse la propia razón, lo que derivó en la “sumisión de toda autoridad a la razón” (Gadamer, 2007: 346).

Esa explicación que Gadamer hace de la autoridad, va en el sentido de que esta no es a priori una fuente de prejuicios ilegítimos, sino que puede ser también una fuente de verdad, pero la Ilustración se encargó de excluirla de toda posibilidad de verdad y la asoció exclusivamente con una obediencia ciega. A esto Gadamer señala que:

La autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio (Gadamer, 2007: 347).

En ese sentido, la autoridad es adquirida mediante el reconocimiento del conocimiento o el juicio superior para un determinado tema en un contexto específico, por lo que la autoridad no tiene nada que ver con obediencia. Incluso la autoridad y la tradición como

fundamento de la misma, no son unívocas, acabadas y completamente determinantes, sino que permiten una permanente transformación y adecuación producto de la propia historia.

Por lo tanto, los prejuicios de la autoridad están legitimados por el favor de la autoridad que los representa, en relación a la cosa misma que pide ser interpretada. Este conjunto de prejuicios de autoridad legítima, conforma la *tradición*, respecto a la cual Gadamer señala:

Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. [...] la realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez (Gadamer, 2007: 348).

Sin duda, aunque la Ilustración se haya empeñado en deslegitimar la autoridad de la tradición, ésta sigue determinando el comportamiento de las personas y las instituciones que conforma y dan sentido a la propia existencia. Incluso Gadamer, en su intento mediador, señala que en estricto sentido no hay una oposición radical e irreductible entre tradición y razón, ya que la tradición es también un momento de la historia que, junto con la razón, dan sentido al mundo y permiten interpretarlo. Incluso, para Gadamer, el lenguaje es una de las estructuras transmisoras de la tradición más fuertes, que se manifiesta, no solamente como una sintaxis, gramática y caligrafía, sino como una lengua viva (tema que como se vio, Ricoeur recupera en sus estudios).

Gadamer señala incluso que la tradición no nos determina muda y absolutamente sino que necesita ser constantemente afirmada y cultivada, además de reconocerla como siempre presente en los cambios históricos, en las transformaciones de la propia tradición que a su vez interpela en la vida diaria al ser humano. Por lo tanto, señala Gadamer: “En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse por lo tanto la resolución de la

oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma” (Gadamer, 2007: 351).

No se trata entonces de desprenderse de los prejuicios, ni de intentar comprender a la cosa, texto, o autor mejor que él mismo o que el contexto mismo, sino de hacer un recorrido (Gadamer lo llamará “desplazamiento”) desde la perspectiva del intérprete hacia el contexto de lo interpretado. Eso se logra mediante el reconocimiento de la conciencia histórica como un momento nuevo en la relación del ser humano con el pasado, para de este modo encontrar el sentido hermenéutico de la tradición y la historia. Al respecto Gadamer añade que “ningún esfuerzo histórico y finito del hombre podría llegar a borrar del todo las huellas de esta finitud. También la historia de la matemática o de las ciencias naturales es una porción de historia del espíritu humano y reflejo de sus destinos (Gadamer, 2007: 351).

Comprender al ser humano como histórico es comprenderlo dotado de conciencia histórica, la cual se compone de una pluralidad de visiones y perspectivas que conforman la historia y el pasado. La tradición y la historia no se limitan a un análisis teleológico del progreso, sino que implica el reconocimiento de la multiplicidad de caminos seguidos y de visiones del mundo que enriquecen a la propia conciencia histórica.

Pero esta conciencia histórica no está anclada en el pasado, sino que parte del presente y de la necesidad de explicarlo y darle sentido al acontecer de la vida cotidiana. La continua relación entre pasado y presente mediados por la tradición será la base para la reconstrucción y fusión de los horizontes de interpretación propuestos por Gadamer.

2.3.2 Hermenéutica y desplazamiento en el tiempo

Gadamer señala que la conciencia histórica debe reconocer la movilidad de la historia, no solamente en el acontecer de la cosa, la obra o el texto, sino también en el momento de la comprensión. Al respecto señala que “*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación” (Gadamer,

2007: 360). Más adelante desarrollará el concepto de “desplazamiento”, pero lo que se busca resaltar aquí es que la comprensión es mucho más compleja de lo que puede explicar el subjetivismo fenomenológico, sino que requiere una mediación entre pasado y presente por medio del desplazarse sin desprenderse del propio horizonte.

La pertenencia a una tradición, es la condición fundamental de la comprensión, en donde la hermenéutica busca “comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo” (Gadamer, 2007: 360), en donde se presenta una relación circular que implica que para comprender y reconocer que el todo es determinado por las partes, las cuales a su vez son determinadas por el todo. Comprender entonces es buscar la congruencia de la parte con el todo, y viceversa. Esto quiere decir que la comprensión se logra solamente bajo la reconstrucción objetiva y subjetiva de la palabra, la frase, el texto, la obra, el autor, del género literario, del mundo al que pertenecen el autor y la obra, el momento específico de creación y la vida social y psíquica general del autor. Todo este universo de significaciones debe ser reconstruido para lograr una comprensión adecuada, es decir, “que cada texto debe ser comprendido desde sí mismo” (Gadamer, 2007: 361).

Esto no quiere decir, ingenuamente, que la comprensión es adentrarse en la psique del autor, sino de iluminar las condiciones bajo las cuales el autor creó la obra y la trama de significaciones que la hicieron posible, es decir, comprender la cosa desde la cosa misma, pero sin olvidar el contexto de interpretación. La comprensión entonces se logra con la correspondencia entre el movimiento de la tradición y la del intérprete, en este sentido Gadamer señala que “La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. [...] El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo ‘metodológico’ sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión” (Gadamer, 2007: 363).

La relación con la tradición no es simplemente pasiva, sino que al comprenderla la instauramos y transformamos, el ser humano *participa* en la tradición y en su acontecer, por lo que a su vez la determina desde sí mismo, desde su propia vida cotidiana. Esto a su vez, permite que la interpretación esté mediada por lo que Gadamer denomina

“anticipación de la perfección”, la cual “significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido” (Gadamer, 2007: 363).

En otras palabras, la comprensión del intérprete está guiada por las “expectativas de sentido trascendentes” que buscan la verdad dentro de lo referido en lo interpretado. Estas expectativas de sentido trascendente son una relación precedente con lo interpretado, en las que el comprender busca entenderse con la cosa, en donde el intérprete ya tiene algo que ver previamente con la cosa de la que espera que le diga algo. El comprender tiene un vínculo indisoluble con la tradición desde la que pertenece la cosa a ser interpretada, en donde se da una polaridad entre familiaridad y extrañeza. Al respecto Gadamer afirma: “La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupara para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*” (Gadamer, 2007: 365).

Esta posición mediadora entre familiaridad y extrañeza que ocupa la hermenéutica, implica que “su tarea no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende” (Gadamer, 2007: 365). De ahí que los prejuicios del intérprete no son de acceso directo para él, mucho menos la capacidad para discernir por sí mismo los que son legítimos o ilegítimos para la interpretación, sino que esta distinción y conciencia de los prejuicios solamente es posible en la propia comprensión, en “la distancia en el tiempo y en su significación para la comprensión” (Gadamer, 2007: 366).

Este distanciamiento temporal, será para Gadamer una premisa fundamental para la comprensión, ya que permite recoger muchos más elementos de la tradición para la interpretación. El sentido y multivocidad de significados de una obra o un texto, no depende solamente de su contexto de creación y de la estructura psíquica del autor, sino de la situación histórica del intérprete y de todo el conjunto del proceso histórico. Al respecto Gadamer señala: “El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo (Gadamer, 2007: 366). Es por eso que en sí misma, no hay una

mejor comprensión que otra, pero sí se comprende de un modo *diferente*, lo cual dependerá del contexto de interpretación.

Para Gadamer entonces, la distancia en el tiempo no es un problema que deba superarse, ya que permite poner al descubierto la fuerza de la tradición y el conjunto de todo lo que, con el tiempo, se ha sumado para enriquecer la comprensión. Incluso esta distancia temporal permite una mejor comprensión, ya que matiza los nexos que puede tener el intérprete con un fenómeno contemporáneo que puede estar determinado por distintos prejuicios cuya legitimidad es complicada precisamente por la corta distancia temporal y obstaculiza la comprensión histórica. Para Gadamer, la distancia permite una expresión completa del verdadero sentido de las cosas, siempre que no se olvide que la construcción del sentido nunca es acabada, sino que requiere de un proceso infinito.

La distancia temporal, no solamente permite que se extingan los nexos directos con la cosa a interpretar, lo que permite esclarecer cuáles son los prejuicios legítimos, sino que permite sumar a la comprensión distintos nuevos elementos que permitirán guiarla. Al respecto Gadamer señala que “Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*” (Gadamer, 2007: 369).

En este sentido, tener claridad sobre un prejuicio significa suspender su validez, de esta forma, al suspender los propios prejuicios (no eliminarlos ingenuamente), se cumple la exigencia hermenéutica de interpretar y comprender lo que no interpela del mundo. Por lo tanto, para poner de manifiesto un prejuicio, necesita ser interpelado por la propia tradición, lo que significa que el reconocimiento de los prejuicios se da únicamente en el proceso de la interpretación. Asimismo, Gadamer insiste en señalar que “Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo en su propia historicidad” (Gadamer, 2007: 370). Esto permitirá que al comprender, el intérprete se comprenda a sí mismo, lo cual es posible solamente con el reconocimiento de la *historia efectual* y la fusión de horizontes.

2.3.3 Historia efectual y fusión de horizontes

El concepto de la *historia efectual*, señala que el interés hermenéutico por la historia no se limita a los fenómenos, sino que busca comprender particularmente sus efectos en la propia historia. En efecto, como señala Gadamer, esto es sí mismo no es nuevo, pero es necesario explicitarlo porque se constituye como un requisito fundamental para la comprensión de la historia, ya que el intérprete se centra siempre bajo los efectos de la tradición y los efectos de la historia, y permitirá que se construya una precomprensión de los fenómenos que a su vez parecerán al intérprete dignos de interpretarse a la luz de la historia. Al respecto Gadamer señala:

No se exige, por lo tanto, un desarrollo de la historia efectual como nueva disciplina auxiliar de las ciencias del espíritu, sino que éstas aprendan a comprenderse mejor en sí mismas y reconozcan que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello. Cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento (Gadamer, 2007: 371).

Incluso aunque se intente imponer un método que niegue los efectos de la historia en la construcción de indicadores, conceptos y categorías, la historia y la tradición estarán determinando la forma en que estos son construidos, por eso para la comprensión es fundamental hacer consciente la historia efectual, lo que implica asimismo una consciencia de la “situación hermenéutica” (Gadamer, 2007: 372).

Gadamer señala que “Ser histórico quiere decir nunca agotarse en el saberse” (Gadamer, 2007: 371). El intérprete se encuentra siempre inmerso en la situación histórica que lo determina, nunca puede abstraerse de ella, pero esta situación es un presente finito que limita las posibilidades desde las cuales se interpreta, a esta situación como presente histórico y finito, Gadamer lo denomina *horizonte*, de cual señala que “es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. [...] La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición” (Gadamer, 2007: 372).

Al mismo tiempo que el intérprete debe hacer consciente los efectos de la historia y de la tradición en la construcción de su horizonte de interpretación, debe reconstruir el horizonte histórico en el que lo interpretado fue creado para comprender a la cosa desde la cosa misma, es decir, por medio de un desplazamiento desde el horizonte de interpretación al horizonte de lo interpretado, de lo contrario la interpretación será falsa y no podrá efectuarse una correcta comprensión.

Lo interesante además de este punto, es que Gadamer señala que no se trata de dos horizontes cerrados en sí mismo, eso sería una abstracción. El horizonte se desplaza conforme el intérprete se desplaza, por lo que los horizontes no son nunca cerrados, incluso el horizonte histórico y de la tradición está en permanente movimiento, ya que es en la conciencia histórica en donde el horizonte se manifiesta, pero precisamente la conciencia histórica nunca es estática.

Por lo tanto desplazarse no significa abandonar el propio mundo para acudir a mundos completamente extraños, “por el contrario todos ellos juntos forman ese ese gran horizonte que se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad es un único horizonte que el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica” (Gadamer, 2007: 375). Pero el intérprete debe tener claro el horizonte desde que interpreta en el momento en el que lo hace, porque solamente así podrá *desplazarse*, lo que es de suma importancia para la comprensión porque implica que el intérprete, desde sí mismo y su conciencia histórica, reconoce y conoce la alteridad del Otro o de la cosa que lo interpela, más allá incluso de las propias particularidades, pues se da un reconocimiento de la pertenencia a la historia.

Gadamer señala que “Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos” (Gadamer, 2007: 375). Y precisamente en no desatender el propio horizonte está la clave de la interpretación, porque privarse del horizonte es apartarse de la propia conciencia histórica. La conciencia histórica toma en cuenta su propio presente, parte de él para poder acercarse a la historia y comprenderla en la mediación entre pasado y presente.

El pasado y el presente son multívocos y no se encuentran en un fundamento estático, por el contrario, el intérprete debe tener siempre en cuenta que el horizonte se transforma con la historia y se desplaza siempre junto con el intérprete, tal como señala Gadamer:

En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte de presente no se forma al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar (Gadamer, 2007: 376).

Esta mediación entre horizontes del pasado y el presente se muestran en realidad en constante intercambio y relación, pero no se trata de una simple relación con los orígenes, sino que se trata de un proceso permanente dentro de la tradición que transforma y es transformada por la conciencia histórica en el momento de la comprensión, en donde precisamente la tarea hermenéutica es hacer explícita la tensión entre el pasado y presente para evitar comparaciones y equivalencias erróneas e ingenuas. Al respecto Gadamer añade:

Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’. [...] La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos. [...] El proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente (Gadamer, 2007: 377).

La conciencia histórica debe asumir la alteridad, y reconocer que proviene de una tradición que fusiona el horizonte histórico con el presente para realizar la comprensión, y al mismo tiempo transformar y superar la conciencia histórica, en donde la fusión de horizontes se constituye como la “tarea de la conciencia histórico-efectual” (Gadamer, 2007: 377). De esta forma, con estos aportes para la comprensión y el trabajo

hermenéutico, es posible tener los elementos necesarios para comenzar el trabajo interpretativo de la construcción mitológica del enemigo y algunas de sus transformaciones históricas hasta la que actualmente se relaciona con el crimen organizado. En el siguiente capítulo, se desarrollará dicho tema con profundidad; sin embargo, a manera de anclaje o puente se presenta de forma muy breve la forma en que Gadamer comprende el mito, particularmente en relación con la razón y el trabajo que al que se enfrenta la hermenéutica para su interpretación y comprensión.

2.3.4 Mito y razón

Una cultura sólo podría florecer en un horizonte rodeado de mito.

Hans-Georg Gadamer, en *Mito y razón*

Gadamer, ofrece distintas reflexiones en torno al mito, muchas de las cuales pueden encontrarse en su obra *Mito y razón*, en donde desarrolla la explicación en torno al surgimiento del pensamiento moderno, del cual ubica dos raíces principalmente: la Ilustración y el Romanticismo alemán. Como ya se desarrolló con anterioridad, la Ilustración fundado en pensamiento racional y el progreso como resultado de los avances de la ciencia, llevaron a que, con el fortalecimiento del positivismo, el siglo XX estuviera marcado por una fuerte tendencia hacia la técnica.

En relación al Romanticismo, señala como una corriente contraria al Iluminismo, que rescata el sentido poético y simbólico del pensamiento y la vida del ser humano, pero que es su lado más extremo, por distintos pensadores y producto de su ensimismamiento, se perdió en un idealismo que se convirtió solamente en un episodio de la historia. Sin duda, hasta 1954, año de la primera edición de esta obra, pero incluso hasta nuestros días, el pensamiento occidental está permeado por la Ilustración, “por la fe en el progreso de la cultura bajo el dominio de la razón humana” (Gadamer, 1997: 13).

El enfrentamiento entre el mito y la razón son, como se explicó en el capítulo pasado, consecuencia de estas dos formas de entender el mundo y lo humano, de hecho, la preminencia de la razón por encima del mito, es producto de la fuerza de la Ilustración sobre el desarrollo de la ciencia y la filosofía posteriores.

Sin embargo, señala con claridad Gadamer, esta diferencia radical entre mito y razón, es producto también de la crítica que el Iluminismo hizo al cristianismo, del cual es respuesta ante los siglos en que el pensamiento cristiano se convirtió en dogma en Europa. Lo que trajo como consecuencia que “El mito está concebido en este contexto como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo. La imagen científica del mundo se comprende a sí misma como la disolución de la imagen mítica del mundo” (Gadamer, 1997: 14).

No solamente se presentó una separación entre mito y razón, sino que ésta fue radicalizada por el pensamiento Ilustrado en el que todo lo que estuviera fuera de lo medible y metódico pertenecía al mundo del mito. Este proceso de deslegitimación del mito derivó en la racionalización de todo el acontecer humano.

Gadamer señala que en buena medida, la racionalización del mito es producto de la secularización del cristianismo. Señala que la “crítica *radical* del mito” por parte del cristianismo en el Nuevo Testamento, acusó de paganismo a todo el culto de los dioses populares, a quienes señaló como falsos dioses o seres diabólicos, y de potencia inferior.

De este modo, el cristianismo emprendió una lucha contra la ciencia, “en cuanto que el hombre tiene la arrogancia de ser, por sus propias fuerzas y gracias a la ciencia, dueño de la verdad” (Gadamer, 1997: 15). Es por eso que la Ilustración fue producto de la radicalidad del cristianismo, el cual había comenzado y profundizado una lucha, a su vez radical contra lo mítico.

La separación entre mito y razón se radicaliza cuando de fondo está la pregunta por lo cognoscible, en donde la razón pone los límites del conocimiento, y todo lo que esté fuera de esos límites se “reduce” a mito. Por lo tanto, todo lo real y verdadero tiene que ser

explicado por medio de la razón, por lo que la civilización moderna lleva esta idea al extremo en el que los medios “racionales” sobrepasan a los fines, lo que deriva en un tecnificación del mundo, incluido el mito como se desarrolló con Cassirer en su obra *El mito del Estado*.

Pero esta radicalidad dominante de la razón termina por ser ilusoria, ya que el mito no es vencido o eliminado del mundo, permanece reconfigurado y listo para manifestarse en la vida social, económica y política de la modernidad, como señala Gadamer: “También ella [la razón] es siempre interpretación de una fe [...] Todo el saber que la vida histórica tiene de sí misma surge de la vida que tiene fe en sí misma, cuya realización es ese saber” (Gadamer, 1997: 14).

Tal como se señaló con Duch, el *mythos* y *logos* son interdependientes, forman parte del mundo y el pensamiento humano, cada uno con su propia verdad, la cual no se reduce a la ciencia. El mito, sus dioses y héroes, forman parte de la vida espiritual y moral del hombre, cuya fuerza, por más que la Ilustración, el positivismo y cientificismo hayan querido ocultar, permanece en la vida cotidiana de las comunidades y las personas.

Como señala Gadamer, “el mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo” (Gadamer, 1997: 15). Dicha potencia del mito, poder pervertirse con distintos fines, en donde el fortalecimiento del mito político tecnificado que, en nombre de una nación, raza, clase o pasado dichoso que debe ser recuperado en el fin de los tiempos (mito escatológico), cohesiona, unifica y moviliza a miles de personas, incluso a la guerra por combatir al Otro, una vez deshumanizado y convertido en una suerte monstruo, de enemigo.

Esto es precisamente lo que se intentará demostrar y analizar en el siguiente capítulo en distintos momentos y contextos históricos en donde, por razones distintas y de formas también diferentes, se recurrió al mito, ya sea en su sentido tradicional, velado o tecnificado, para construir a un enemigo y legitimar su persecución, combate o incluso su exterminio, en donde resulta fundamental tener siempre presente a Francisco de Goya en

uno de sus aguafuertes de la serie *Los caprichos*, que señala como una advertencia que “El sueño de la razón produce monstruos”.

2.4 Construcción sociocultural de la realidad

Ahora bien, el tema relacionado con el pensamiento simbólico y, particularmente logomítico, permite que el ser humano, en relación con otros seres humanos, construya socialmente la realidad. Esta es la propuesta principal de una corriente sociológica denominada *constructivismo social*, cuyos exponentes principales son Alfred Schutz, Peter L. Berger y Thomas Luckmann.

La propuesta del constructivismo, en tanto teoría sociológica del conocimiento, implica que todo fenómeno social es posibilitado a partir de los contextos sociales y culturales específicos en los que se desarrolla, de tal manera que el fenómeno adquiere sentido en la medida en que es interpretado y resignificado a la luz de toda una construcción simbólica posibilitada por la precomprensión necesaria de la interpretación.

En este sentido, las construcciones socioculturales, aparecen como naturales o normales para las personas que participan de dicha construcción, tal como señalan Berger y Luckmann: “*El mundo de la vida cotidiana no solo se da por establecido como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos*” (Berger y Luckmann, 2008: 35). Esto se logra por medio de las objetivaciones de los procesos y significados subjetivos, los cuales permiten la construcción del “mundo *intersubjetivo del sentido común*” (Berger y Luckmann, 2008: 35).

El mundo intersubjetivo señalado, no está dado apriorísticamente, como tampoco el enemigo, sino que es producto de una construcción de significaciones posibilitadas por la densa red simbólica que constituye la cultura y las relaciones de sentido posibilitadas socialmente, de tal suerte que la intersubjetividad del sentido común no es unívoca ni universal, sino, por el contrario, es múltiple y siempre históricamente ubicada.

Todo símbolo arquetípico, como se ha visto, posee una estructura, pero ésta solamente puede manifestarse a través de una configuración. La relación de esa estructura (transhistórica)-configuración (histórica), está posibilitada por el campo semántico de la precomprensión subjetiva e intersubjetiva de la realidad, pero también, a su vez, da sentido y construcción a dicha realidad:

Entre las múltiples realidades existe una que se presenta como la realidad por excelencia. Es la realidad de la vida cotidiana. Su ubicación privilegiada le da derecho a que se la llame suprema realidad. [...] Experimento la vida cotidiana en estado de plena vigilia. Este estado de plena vigilia con respecto a existir y aprehender la realidad de la vida cotidiana es para mí algo normal y evidente por sí mismo, vale decir, constituye mi actitud natural (Berger y Luckmann, 2008: 37).

Este aporte de Berger y Luckmann es fundamental, ya que implica una posición frente a cualquier esencialismo o determinismo, en la medida en que, si bien reconoce la importancia de las estructuras transhistóricas, no olvida que son los agentes sociales quienes, individual y colectivamente, construyen la realidad, el mundo de la vida cotidiana.

Por otro lado, la realidad nunca es construida de una vez y para siempre, por el contrario, implica una actualización constante, siempre se está construyendo y es dinámica porque los agentes cambian y transforman las relaciones intersubjetivas y con ellas la realidad en conjunto, aunque esta trascienda siempre al propio individuo como señala Alfred Schutz:

El mundo intersubjetivo de la vida cotidiana [...] existía antes de nacer nosotros, y era experimentado e interpretado por otros, nuestros predecesores, como un mundo organizado. Ahora es ofrecido a nuestra experiencia e interpretación. Toda interpretación de ese mundo se basa en un acervo de experiencias previas sobre él, que son nuestras o nos han sido transmitidas por padre o maestros; esas experiencias funcionan como un esquema de referencia en forma de “conocimiento a mano” (Schutz, 2008: 39).

La realidad, el mundo intersubjetivo precede y trasciende a los individuos históricamente ubicados; sin embargo, este mundo no podría existir sin la suma y relación de intersubjetividades relacionadas. Después de todo, como afirma Lluís Duch, no hay nada en el ser humano que sea extracultural, ya que siempre estamos inmersos en el mundo cultural intersubjetivo, tomando siempre en cuenta que:

Es intersubjetivo porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos. Es un mundo de cultura porque, desde el principio, el mundo de la vida cotidiana es un universo de significación para nosotros, vale decir, una textura de sentido que debemos interpretar para orientarnos y conducirnos en él (Schutz, 2008: 41).

Con esto, Schutz añade el aspecto cultural a la propuesta de Berger y Luckmann, por lo que, en efecto, cuando se habla de construcción de la realidad o algún aspecto de esta, se trata de una relación intersubjetiva y significativa, es decir, sociocultural, a lo que Schutz añade:

Pero esta textura de sentido -he aquí lo que diferencia al ámbito de la cultura del ámbito de la naturaleza- se origina en acciones humanas y ha sido instituido por ellas, por las nuestras y las de nuestros semejantes, contemporáneos y predecesores. Todos los objetos culturales -herramientas, símbolos, sistemas de lenguaje, obras de arte, instituciones sociales, etc.- señalan en su mismo origen y significado las actividades de sujetos humanos (Schutz, 2008: 41).

Es importante resaltar que el mundo de la vida, la realidad intersubjetivamente construida, está tejida, no solamente por quienes comparten en un espacio de interacción reducido y cotidiano (semejantes), sino por quienes incluso pueden no interactuar de manera directa pero que forman parte de la sociedad en un sentido más amplio (contemporáneos), así como por quienes anteriormente dieron forma a la realidad en la que se nace (antecesores) e incluso a quienes todavía no existen pero la sociedad actúa y toma decisiones pensando en ellos (sucesores).

Con los semejantes se comparte tiempo y espacio; con los contemporáneos tiempo, pero no espacio; y con los antecesores y sucesores ninguna de estas dimensiones, pero los primeros determinan el contexto sociocultural vigente y los segundos generan implicaciones ético-políticas, que obligan a pensarlo como existentes.

Ahora bien, dentro de los objetos culturales señalados por Schutz, hay uno que especialmente tiene relevancia en esta investigación: el discurso social, el cual incluye, como menciona Marc Angenot: “todo lo que se dice y se escribe en un estado de sociedad, todo lo que se imprime, todo lo que se habla públicamente o se representa hoy en los medios electrónicos. Todo lo que se narra y argumenta en una sociedad dada, organizan lo *decible* -lo narrable y opinable- y aseguran la división del trabajo discursivo” (Angenot, 2010: 21).

El discurso es siempre una propuesta de sentido, de tal forma que, cuando se socializan aspectos simbólicos en el lenguaje cotidiano, se transforma el discurso social en su totalidad. Por supuesto, discurso no queda reducido a texto escrito o expresión oral, sino a las distintas formas de representación y significación gracias a las cuales una sociedad puede dar cuenta de su realidad.

Es importante, asimismo, tener siempre en consideración que el discurso social es un tejido de discursos complejos, que hablan y se expresan desde distintos campos y que, incluso, imposibilitan la homogeneización discursiva. Incluso en los totalitarismos, caracterizados por la imposición del silencio y, en dado caso, una expresión monodiscursiva, siempre resaltan discursos disruptivos, aunque sea de manera velada, tal como lo resaltan Primo Levi y Viktor Frankl en sus narraciones sobre sus vidas en los campos de exterminio.

Por lo tanto, cuando en esta investigación se hace referencia a la construcción sociocultural del discurso, se busca abordar los discursos como hechos sociales, y posteriormente, como hechos históricos a partir de los cuales se construye la realidad de una sociedad. La violencia y el miedo son partes fundamentales en la construcción del enemigo, por lo que son elementos fundamentales en la construcción del discurso social contemporáneo, no sólo a nivel nacional sino a escala planetaria.

Como se verán en los capítulos posteriores, se retoma del discurso lo que se narra y se argumenta y que cumplen una función social con un sentido simbólico complejo en el entramado cultural, comprendiendo al discurso como un producto social, cuyas raíces pueden ser rastreadas, como se verá en el siguiente capítulo, hasta las raíces mítico-arquetípicas del enemigo.

3. La construcción mítico-arquetípica del enemigo: estructura del código cultural

*El mal de nuestro tiempo consiste en la
pérdida de la conciencia del mal.*

Krishnamurti

Las relaciones humanas, así sean las aparentemente más efímeras o cotidianas, casi incluso inconscientes, construyen realidades, sentidos y otredades profundas y llenas de múltiples significados en los que uno mismo se construye y reconstruye con el mundo. Dentro de este proceso, la construcción de la Otredad es fundamental, en tanto que se constituye como la base para la relación de lazos significativos comunitarios, interpersonales e incluso intrapersonales.

En este sentido, se hará un análisis del código histórico-cultural de la construcción del enemigo, con la finalidad de explicitar, no solamente cómo se comprende e interpreta una figura tan compleja, sino de esclarecer y campo semántico en el que se inserta, esto es lo que Julio Amador señala:

Estructura del código cultural: a partir del análisis de las funciones de estos cuatro tipos de secuencias (formales, simbólicas, narrativas y temáticas) [las cuales por razones de un acomodo argumentativo pertenecen al siguiente capítulo], podemos inferir aspectos básicos de los códigos culturales presentes. [...] El análisis estructural constituye sólo una parte, es insuficiente, en sí mismo, requiere de ser construido con los documentos históricos, etnohistóricos, y/o etnográficos según el mito [discurso] de que se trate, lo que depende de la tradición cultural y de la época a la que pertenece (Amador, 2012: 211).

La formación de organizaciones sociales y de comunidades humanas genera siempre una relación, aunque cambiante y flexible, de afuera y adentro, en donde los límites, también transformables y adaptables a contextos históricos concretos, se fortalecen, socializan e institucionalizan. Incluso, la posibilidad de permeabilidad de estos grupos, comunidades, pueblos o naciones se reglamenta, instrumentaliza y ritualiza, en tanto que los procesos de inclusión y exclusión se vuelven fundamentales para mantener la cohesión, la identidad e incluso la seguridad.

Es precisamente en este punto, aparentemente simple y normalizado, en donde las identidades, cohesiones, significados y sentidos del mundo y la vida suelen cerrarse sobre sí mismos de forma violenta, llevando al extremo y a la intensificación las relaciones de Otridad. Amin Maalouf en su obra *Identidades asesinas*, señala: “Por esos hábitos mentales y esas expresiones que tan arraigados están en todos nosotros, por esa concepción estrecha, exclusivista, beata y simplista que reduce toda identidad a una sola pertenencia que se proclama con pasión. ¡Así es como se ‘fabrica’ a los autores de las matanzas!” (Maalouf, 2009: 14).

Cabría añadir a Maalouf que no solamente se fabrica así a los autores, sino también a las víctimas de las matanzas. Judith Butler en su obra *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*, afirma que toda vida humana debe ser reconocida como *precaria*, lo que significa que siempre es dependiente de factores externos, redes sociales, marcos estructurales (económicos, políticos, culturales) que permitan que una vida pueda ser “vivable”, lo que significa que será una vida digna de ser llorada, de “tener un duelo como presupuesto de toda vida que importe” (Butler, 2010: 32).

Para Butler, los “marcos” de la guerra se refieren a “los límites de lo pensable. Cuando una vida se convierte en impensable o cuando un pueblo entero se convierte en impensable, hacer la guerra resulta más fácil. Los marcos que presentan y sitúan en primer plano las vidas por las que es posible llevar duelo funcionan para excluir otras vidas como merecedoras del dolor” (Butler, 2011: 24). Primero es construido el enemigo, él existe antes del arma con la cual será combatido para su eliminación, pero en ese proceso de construcción, la vida del enemigo ha sido reducida en su valor. El enemigo, como forma

de legitimación para su exterminio, ha sido asesinado antes del combate, por lo que una vez que se ha entrado en ese círculo será difícil salir de él si antes no ha sido eliminado, tal como lo explica Sam Keen:

Generación tras generación hemos inventado todo tipo de excusas para odiar y deshumanizar a nuestros semejantes. El ser humano es un *homo hostilis*, una especie hostil, el único animal capaz de fabricarse enemigos para tratar de escapar de su propia hostilidad reprimida. De este modo con los residuos inconscientes de nuestra hostilidad y con nuestros demonios privados creamos un objetivo, conjuramos un enemigo público y –lo que es peor- nos entregamos a rituales compulsivos, a dramas tenebrosos con los que tratamos de exorcizar aquellos aspectos que negamos y despreciamos de nosotros mismos (Keen, 1991: 136).

Para Keen, la única forma de salir del ciclo de violencia encarnada en el enemigo radica en que “en lugar de seguir hipnotizados con la imagen del adversario debemos empezar a prestar atención a los ojos que ven al enemigo” (Keen, 1991: 136). Aunque pareciera una contradicción, el enemigo es un Otro radicalizado y exteriorizado producto de un Yo también radicalizado pero negado, lo cual no sucede solamente a nivel individual, sino también colectivo.

Los límites o fronteras del adentro y el afuera regulan la vida de las personas, los grupos y las comunidades, pero, en efecto, cuando son radicalizadas, comienza un proceso violento de víctimas y victimarios, incluidos y excluidos, vidas pensables y vidas impensables, en donde, más allá de la superación de las relaciones binarias que servirán únicamente como punto de arranque para la reflexión, constituyen un peligro en su radicalización que bloquea toda forma de diálogo, intercambio o mutuo entendimiento, ya que se anula cualquier posibilidad de compromiso y deliberación, y comienzan a gestarse procesos desencadenantes de violencias, guerras, combates y asesinatos multitudinarios. Al respecto, Butler plantea:

Si ciertos pueblos no cuentan como seres vivos, si su propia vida, sus propios cuerpos se construyen como instrumentos de guerra o puros recipientes del ataque, entonces ya se los ha privado de vida antes de que se los mate, se los ha transformado en

materia inerte, en instrumentalidades destructivas -y así se los ha enterrado antes de que hayan tenido una posibilidad de vivir- o en mercedores de la destrucción, paradójicamente en nombre de la vida (Butler, 2011: 40).

Cuando las fronteras se han cerrado, cuando la identidad y la vida pensable de quienes cuentan como vivientes se asumen en una situación de riesgo producto de una amenaza por parte del otro externo y excluido, esa persona o colectividad se convierten en enemigos cuya justificación de combate y eliminación entra en el campo de posibilidades concretas, previo proceso de deshumanización explicado por Hannah Arendt y desarrollado en el primer capítulo de esta investigación. Al respecto, Reinhart Koselleck señala:

Un umbral es traspasado cuando el otro, el extranjero, se experimenta o concibe como un enemigo al que hay que combatir o cuando se lo define como inhumano para ser eliminado. [...] Solo cuando el otro o el extranjero se convierte en un enemigo, se da inicio a un proceso sangriento que termina, o mejor dicho, que termina provisionalmente con la victoria o la derrota, con el triunfo o el exterminio (Koselleck, 2012: 190).

El enemigo es comprendido como un símbolo arquetípico, lo que implica que no hay una definición unívoca y acabada, pero sobre todo que, como se desarrolló en el primer capítulo, si bien forma parte de una estructura transhistórica que se manifiesta en lo que Carl Jung denominó “inconsciente colectivo”, tiene manifestaciones y expresiones históricas concretas en donde el enemigo se resignifica en cada contexto sociocultural. El propio Koselleck añade que “la lengua es una condición necesaria, pero no suficiente para crear un enemigo” (Koselleck, 2012: 191).

En este sentido, en la construcción del enemigo, los arquetipos colectivos y la consciencia social se configuran en un tiempo y un espacio concretos, en donde esta configuración concreta, al mismo tiempo que tiene su base en el inconsciente colectivo, está determinada históricamente por la conciencia social de la época. Es por esto que al comprender al enemigo como un arquetipo, se reconoce la riqueza plurisemántica y multívoca que manifiesta en cada configuración concreta, lo que implica, en palabras de Emma León,

que “esta traslación de las figuras arquetípicas a lo largo de distintas épocas no implica una repetición al infinito de sus mismas formas y contenidos” (León, 2001: 65) es decir, el arquetipo no debe ser entendido, ni de forma lineal y teleológica, ni de manera circular cuya característica sería la repetición y en retorno al mismo punto.

Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno*, señala precisamente que incluso en el pensamiento arcaico, caracterizado por la regeneración del tiempo y la búsqueda constante de abolir la historia por medio de mitos, arquetipos y rituales complejos, esta regeneración no implica una repetición exacta del mito cosmogónico, sino que tenía consecuencias en la vida “profana” de los seres humanos. Al respecto señala: “Por la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto se proyecta en el tiempo mítico, *in illo tempore* en que se produjo la fundación del mundo” (Eliade, 2008: 29), y más adelante añade que “una regeneración periódica del tiempo presupone, en forma más o menos explícita, y en particular en las civilizaciones históricas, una creación nueva, es decir, una repetición del acto cosmogónico” (Eliade, 2008: 58). Por lo tanto, en la construcción de un enemigo, cuyas raíces arquetípicas están presentes en el origen del universo, no implica una simple repetición del acto ni es siempre el mismo enemigo, por el contrario, el símbolo del enemigo se fortalece con cada nueva interpretación, resignificación y expresión en cada contexto espacio-temporal concreto.

Sin duda, esto implica cierto grado de complejidad, particularmente si intenta interpretarse desde una perspectiva exclusivamente racional, ya que, como señala Jung, los argumentos míticos “no son nunca lógicos, en el sentido ordinario, ya que toman en consideración ese otro mundo, el *mundus archetypus*, ignoto para la razón normal que sólo se ocupa de cosas exteriores” (Jung, 2012: 261). El arquetipo entonces exige salir del pensamiento ordinario y contemplar la posibilidad de que existan explicaciones profundas, más allá de lo evidente, que construyen sentido y realidad y que actúan sobre el espíritu humano y forman el inconsciente tanto individual como colectivo.

Entonces, los arquetipos tienen una profunda raíz psíquica que constituyen imágenes y símbolos con efectos en la vida diaria de las personas. Se haga esto consciente o no, los arquetipos y el inconsciente colectivo tienen una profunda fuerza espiritual y luminosa. A

esto se refiere Jung cuando señala que “lo que no se hace consciente se manifiesta en nuestras vidas como destino” (Jung, 1991: 3). Particularmente en relación al enemigo, añade que “cuanto más claramente aparece el arquetipo, con mayor intensidad actúa su *fascinosum* y en relación con ello se le aplica la definición de ‘demoniaca’ o ‘divina’” (Jung, 2012: 263).

Lo interesante de esta aplicación de lo ‘demoniaco’ y lo ‘divino’ es su sentido mutable, reinterpretable y, sobre todo, transferible. Es decir, dentro de una comunidad de sentido, lo demoniaco asociado al mal radical puede encarnarse en cualquiera que sea construido simbólicamente como el enemigo en determinado contexto histórico y social concreto, pero que al mismo tiempo podría ser cualquiera: “Los monstruos pululan en las calles, en los barrios y en las comunidades, quitándonos el aliento, erizándonos la piel por las realidades inconcebibles que representan y provocan. Llenan con su sola posibilidad las vecindades domésticas, locales e internacionales, o bien las habitaciones donde resuenan las imágenes televisivas” (León, 2011: 13). Esto precisamente implica que las fronteras que definen al enemigo, sus límites *logomíticos*, sean flexibles y cambiantes; es decir, el enemigo de ayer puede no serlo hoy, y viceversa, pero, sobre todo, quien define al enemigo puede ser también, al mismo tiempo, el enemigo definido y deshumanizado de ese otro o de cualquiera. Es por eso que, como se verá más adelante, la relación binaria amigo-enemigo propuesta por Schmitt es insuficiente para comprender el fenómeno, particularmente por su característica mutabilidad, aunque sin duda pueda servir de orientación en torno a las primeras reflexiones de la enemistad.

De esta forma, el enemigo que podría ser cualquiera que salga del marco de lo pensable se deshumaniza, pero al mismo tiempo se convierte en un tabú radicalmente asociado a lo sagrado que no puede ser visto de forma directa ni tolerado porque ya no es Otro en igualdad de condiciones subjetivas. Esta exclusión radical es incluso constitutiva de la propia identidad de quienes se asumen como parte de lo interno de la comunidad excluyente en relación con los excluidos ahora convertidos en enemigos. Al respecto Koselleck señala: “El concepto de enemigo que el ser humano como tal crea semánticamente, el inhumano, es una expresión vacía con la que cualquiera puede definir

al otro para identificarse a sí mismo como humano. [Se logra] concebir al enemigo funcionalmente en virtud de los propios objetivos e intereses” (Koselleck, 2012: 193).

El carácter de transferible, mutable y adaptable es fundamental, ya que basta con radicalizar las diferencias y asumir que esto implica una amenaza para la vida y la seguridad de la comunidad, para entonces comenzar el proceso de construcción del enemigo como encarnación del mal radical. Es decir, la fuerza del enemigo como arquetipo radica precisamente en su multivocidad semántica y en su inadecuación simbólica que implica, como ya se señaló anteriormente con Gilbert Durand, una permanente redundancia simbólica, ya que “mediante el poder de repetir, el símbolo satisface de manera indefinida su inadecuación fundamental. Pero esta repetición no es tautológica, sino perfeccionante, merced a aproximaciones acumuladas” (Durand, 2007: 17), argumento íntimamente relacionado con el señalado anteriormente de Eliade respecto a la repetición del acto cosmogónico.

Al enemigo “se lo coloca por debajo del umbral de lo humano, en sentido literal se lo deshumaniza, se lo condena potencialmente a la no existencia, ‘sin derecho a la vida’ y por eso se lo elimina” (Koselleck, 2012: 193). Pero este proceso no es producto de la espontaneidad; como se señaló, el inconsciente colectivo y la conciencia social estructuran las configuraciones específicas, pero una vez que esta configuración se transfiere y encarna en comunidades o personas específicas, se ponen en práctica distintos instrumentos, incluidos los discursivos, para justificar y legitimar su combate, “por lo tanto, no son las lenguas en sí mismas las que crean la hostilidad, sino su instrumentalización política” (Koselleck, 2012: 196). Es decir, el enemigo es arquetípico, pero su instrumentalización es política; y en ese juego relacional, se funda el proceso de construcción de una realidad violenta e insegura que puede llevar a naciones enteras a la guerra, a dar la vida en nombre de la patria o a perder la libertad a cambio de la seguridad.

El enemigo entonces define y construye realidades, transforma cosmovisiones y legitima combates, ya que “es en el discurso hablado en el que el concepto de enemigo adquiere su realidad potencial. Una potencialidad que también puede llevarse a cabo” (Koselleck, 2012: 196). Es por esto que la construcción discursiva del enemigo es fundamental para

legitimar su combate, particularmente cuando esa construcción tiene como fundamento el uso instrumental de estereotipos sociales que permiten fortalecer la idea de que el enemigo encarna un mal radical que debe ser exterminado.

En el proceso de pre-comprensión del mundo, existe un supuesto que sirve de base de sentido de lo humano que, a su vez, configura la experiencia individual y colectiva, así como a las formas de pensamiento, sentimientos, emociones, sueños y distintas manifestaciones psicosociales de la realidad. El enemigo está precisamente afuera de ese supuesto, de ese marco de pensamiento que intenta romper o desequilibrar con su sola presencia, tal como lo señala Emma León:

Su aparición es sentida como amenazante, porque en ella no encontramos indicio alguno sobre nuestra propia singularidad. En lugar de ver en el Otro la condición básica para el misterio de la propia existencia, se realiza una experiencia fundamental en la cual no es posible asentar sentido alguno de lo que está ahí desafiándonos con su sola manifestación, ni de lo que nosotros mismos representamos para su misma vida (León, 2011: 11).

La relación con el enemigo es por eso compleja, y se manifiesta en el arte, el mito, la religión e incluso en propia ciencia, ya que implica una mediación dada las dificultades de reconocer al enemigo e incluso a uno mismo en él, lo cual genera procesos de ansiedad, temor e inseguridad que no permiten ni siquiera la coexistencia, en tanto que escapa a los parámetros de lo tolerable. En otras palabras, “estamos condicionados por un tipo arcaico de elaboración de identidades respecto a aquello que no pertenece al particular marco de pertenencia. [...] Cualquier aberración sentida o percibida no es más que el producto del más básico encuentro fenomenológico de un sujeto con las alteridades que se le ofrecen en un momento dado” (León, 2011: 13).

Lo interesante es que despojado de sus características ideológicas, simbólicas y políticas, el enemigo (que en ese momento dejaría de serlo) es una persona común y corriente, pero que, precisamente por esas características que se le atribuyen irrumpe la vida cotidiana y

amenaza la seguridad de la comunidad. El enemigo, causante de terror y horror, provoca la inmovilidad y fundamenta procesos de destrucción y crueldad:

Junto con las caras enriquecedoras de lo inédito se reproducen y actualizan las sempiternas formas de la no aceptación, del rechazo y, cuando se puede, de la aniquilación del Otro: otro que se muestra y que viene a nuestro encuentro con el rostro desnudo de su excepcional alteridad radical, pero también cargado con las mismas insuficiencias, reacciones y tendencias que todo ser humano, en su condición de seres necesitados, exploya permanentemente en todas las circunstancias de su vida diaria (León, 2011: 15).

El enemigo entonces irrumpe tanto en la visión como en la percepción del mundo, ya que altera tanto el campo simbólico, ideal y metafísico como la vida sensible, cotidiana y concreta de las personas en el mundo. Esta irrupción de la vida sensible pone de manifiesto las características de lo que es considerado como normal y anormal, de la posibilidad de incluir o excluir al otro dentro del propio campo de lo sensible, de percibirlo como seguro o como una amenaza para la propia vida, de esta forma, se genera:

Una alteridad necesaria a un ser objeto de deformación peligrosa, de fascinación sospechosa, mezcla de intriga y miedo. En suma, para convertir al Otro en un ente teratino [monstruoso] que disparan mecanismos de evasión y, si esto no es posible, de incomunicación, de hostilidad o de violencia cuando la contención de la inseguridad y el miedo se hacen insostenibles (León, 2011: 18).

Este proceso de deformación/construcción del enemigo, se fortalece mediante la percepción y la memoria selectiva que resaltan los aspectos del enemigo que se ajustan a los estereotipos disponibles de deshumanización, lo cual, es algunas veces una proyección de todo lo que el individuo o colectividades rechazan de sí mismos atribuyéndoselo al enemigo.

La angustia, el miedo y el odio son los tres pilares fundamentales para la construcción de un monstruo o enemigo, producto entre otras cosas del enfrentamiento ante lo inmanejable y lo inauditamente amenazante, lo cual pone de manifiesto la vulnerabilidad, la

indefensión y la inseguridad que provoca, respecto a lo cual la única salida posible es su eliminación: “La persona o el grupo designado, temido, combatido o neutralizado, debe convertirse en el cadáver de un hombre o una mujer cuya fisonomía inerte recobra toda la humanidad que había perdido al calor de nuestros miedos, una humanidad sólo compartida con las cosas que pueden ser amadas” (León, 2011: 22).

Pero en este proceso de humanización a través del combate y, eventualmente, la muerte, en el que el enemigo es sacrificado para recobrar su integridad y valor humano, la relación entre el bien y el mal, el amigo y el enemigo, trasciende las relaciones binarias al resaltar una profunda complejidad cuando son analizadas a la luz del mito o la psicología profunda, porque en estricto sentido, el enemigo adquiere sus características en el inconsciente profundo y, en muchas ocasiones, resulta de las proyecciones de miedos y odios nacientes de la propia psique en su parte negada. En otras palabras, el enemigo no es nunca totalmente un afuera.

Es por eso fundamental comprender al bien y al mal como absolutamente antagónicos, sino como partes fundamentales, imbricadas, interdependientes y complementarias de una misma totalidad. Sin embargo, y sin duda aquí radica la fuerza de la construcción del enemigo como encarnación del mal radical, el no reconocimiento de esta totalidad dual que conforma el inconsciente individual y colectivo lleva a asumir una posición extrema y hermética de la diferencia entre un Nosotros-Ellos radicalizado producto incluso de una proyección de lo negado dentro de cada individuo o comunidad.

El bien y el mal, forman parte constitutiva de nuestra propia naturaleza, por lo que negar o excluir al enemigo-mal de nosotros mismos, es propiamente el inicio desencadenante de violencia hacia otro que ocupará dichas proyecciones, respecto a lo cual, Jung explica:

El Cristianismo perpetuó la escisión metafísica entre el bien y el mal. Satán constituyó a partir de entonces el polo eterno diametralmente opuesto al mundo divino. No se le podía extirpar. No debe, por tanto, sorprendernos que ya en los mismos comienzos del siglo XI apareciera la creencia de que el mundo no era una creación divina sino diabólica. [...] El mito de la caída de los ángeles explica que eran

esos ángeles caídos los que habían enseñado al hombre el peligroso conocimiento de la ciencia y el arte (Jung, 1991: 114).

Es por eso que comprender al enemigo como un arquetipo, con ayuda de la hermenéutica simbólica y los mitos, a través de una reconstrucción de distintos horizontes de interpretación de esta figura, resulta fundamental, porque es esta articulación simbólica la base fundamental de relación entre el bien y el mal, la cual da luz para comprender las relaciones políticas radicalizadas en torno a las guerras y combates contra ese enemigo paradójicamente construido como un ente difuso, transformable, adaptable y transferible.

En este sentido, cuando la psicología profunda relaciona al enemigo como una proyección inconsciente, pone de manifiesto un mecanismo fundamental relacionado directamente por una construcción arcaica que permite descargar las fuerzas negativas de la culpabilidad, el odio y el miedo, las cuales, se piensa, serán eliminadas una vez que destruido el enemigo en el que han sido proyectadas, tal como señala Izzi: “La necesidad de salir de una realidad interior puede encontrar a veces espacio en el mundo físico, dando a seres y cosas reales connotaciones simbólicas que presentan alguna afinidad con los monstruos. [...] Un monstruo es un símbolo en estado puro” (Izzi, 2000: 6). En este sentido, el enemigo es fundamental y necesario para la vida, de lo contrario resultaría prácticamente insoportable para cada individuo enfrentar, soportar y lidiar con todos aquellos rasgos que le resultan particularmente intolerables de sí mismo, pero no solamente a nivel individual, sino propiamente colectivo como resalta Jung:

En lo que concierne al ámbito de lo colectivo –nación, raza, religión- el proceso de creación de enemigos adquiere proporciones míticas, dramáticas y frecuentemente trágicas. [...] No es de extrañar que las mayores atrocidades de la historia de la humanidad se hayan perpetrado en nombre de causas justas cuando la sombra de toda una nación o un grupo humano se proyecta en la figura del enemigo y llega a convertir, de este modo, a otro grupo en el inhumano chivo expiatorio de las propias culpas (Jung, 1991: 133).

En otras palabras, es el tema trágico de la construcción del mal en la mente colectiva lo que pone especial énfasis en la proyección de esta sombra en la estructura social y política

de los grupos, pueblos o sociedades humanas construidas bajo la figura del enemigo. Es por esto que en el mundo contemporáneo resulta fundamental sumergirse en los profundo del inconsciente individual y colectivo para hacer consciente el enemigo interno que es proyectado al exterior, ya que sin duda esto podría ser un primer paso para reconocer que “en el rostro del enemigo encontramos el espejo en el que contemplar nítidamente nuestro verdadero semblante” (Keen, 1991: 136). Este complejo proceso de construcción interna del enemigo que se proyecta al exterior, explica incluso la dificultad de ver, una vez construida esta imagen, a un ser humano común y corriente en quien ya ha sido catalogado como el enemigo, incluso porque esta construcción genera procesos de mutua dependencia:

Dado que este proceso de proyección inconsciente de la sombra es universal, los enemigos “se necesitan” mutuamente para poder despojarse de sus toxinas psicológicas desposeídas. De este modo terminamos creando un vínculo de odio, una “simbiosis de enfrentamiento”, un sistema integrado que nos garantice que jamás nos veamos obligados a afrontar nuestra propia sombra (Keen, 1991: 137).

Es por eso que el enemigo debe ser eliminado, porque con él serán exterminadas las partes negativas del individuo o colectividad que han sido proyectadas, al menos momentáneamente, ya que en estricto sentido no desaparecen, permanecen en el inconsciente y habrá entonces necesidad de construir otro enemigo al que habrá que destruir con absoluta impunidad atribuyéndole una vez más un poder omnipotente y una degradación moral absoluta que debe ser eliminada. Al respecto, Keen señala con claridad:

Necesitamos y creamos enemigos absolutos no porque seamos intrínsecamente crueles, sino porque proyectamos nuestro odio sobre un objeto externo, agrediendo a los extraños, tratando de agrupar a nuestra tribu o nación y permitiéndonos entrar a formar parte de un grupo cerrado y exclusivo. Creamos un excedente de mal porque tenemos necesidad de pertenencia (Keen; 1991: 138).

Resulta particularmente importante la idea de que el excedente de mal, el mal radical, es producto de la necesidad de pertenencia. Aunque como se ha señalado en diversas ocasiones, las explicaciones causalistas y unívocas no son suficientes para explicar un

fenómeno tan complejo como el enemigo, esta arista de la identidad y el sentido de pertenencia, en consonancia con lo planteado por Maalouf (2009) y Maffesoli (2013), en torno a los grupos cerrados sobre sí mismos que llevan a extremos violentos la defensa de su identidad, implica reconocer entonces una interrelación profunda de diferentes perspectivas para comprender al enemigo.

Cabe aclarar aquí, que no se trata de *psicologizar* la política, ni de reducir la explicación del enemigo a los procesos de psicología profunda, sino de ampliar el horizonte a partir del cual puede ser comprendido el enemigo, cuya complejidad se vuelve más profunda a medida que se analiza desde diferentes perspectivas; después de todo, como veremos en el transcurso del capítulo, el análisis mitológico, psicológico, político y social están profundamente imbricados en el estudio del enemigo. Particularmente, para la hermenéutica el ir de las partes al todo, y viceversa, en un desplazamiento y fusión de horizontes permite comprender que lo político y social ubica y configura la psique personal y colectiva. No será posible comprender al enemigo lo más aproximadamente posible, si no se tienen en cuenta todos los factores que lo conforman.

Es por esto que si verdaderamente se busca comprender al enemigo y sus implicaciones, se deben comprender sus raíces simbólicas, arquetípicas y mitológicas, reconocer la fuerza de la sombra y sus proyecciones a partir del inconsciente individual y colectivo, y comprender en profundidad las reminiscencias mítico-arquetípicas en la construcción sociopolítica del enemigo que han perpetuado y legitimado múltiples guerras y combates a lo largo de la historia de la humanidad.

El enemigo como entidad radical que encarna múltiples cargas simbólicas que son interpretadas como exterminables ha tenido distintas configuraciones a lo largo de la historia de la humanidad. En este capítulo se desarrollarán distintas formas de comprender al enemigo que resultan fundamentales para entender la construcción discursiva del crimen organizado como enemigo del Estado: el monstruo en la mitología, el enemigo teológico-político, el adversario, el enemigo absoluto y el enemigo complejo, propio este último de la democracia con pretensiones de universalidad.

No es intención hacer una tipología del enemigo, ni pretender agotar todas sus configuraciones históricas, simplemente se trabajarán algunas construcciones históricas ya que se consideran que por su contexto y resultados, transformaron profundamente la forma de comprender el arquetipo del enemigo. Tampoco es la finalidad hacer un análisis exhaustivo de estos tipos de enemigo; sin embargo, dado que se ha partido de una base mítica, arquetípica e histórica, es fundamental reconocer las transformaciones históricas en la construcción discursiva del enemigo en la actualidad.

3.1 El monstruo

El monstruo es el más precioso de los enemigos: por eso es el enemigo que se busca.

Roberto Calasso

La humanidad tiene una profunda tendencia hacia la narración como expresión fundamental de la vida, pero particularmente porque, como se ha señalado con Ricoeur, el hombre *es* en el tiempo a través de la narración. Ésta construye realidad, la transforma y le otorga sentido, pero particularmente permite que el ser humano se viva en el mundo, porque da orden y coherencia a la experiencia. Incluso, la vida y la identidad individual se hallan indisolublemente vinculadas a la narración de las experiencias colectivas y sociales del pasado, el presente vivido y las expectativas de futuro: tiempo y narración son indisociables e interdependientes. El mito, es el paradigma de la narración por excelencia, es el relato sagrado fundamental en el que la vida del hombre es ubicada y muchas veces determinada por los acontecimientos y las lecciones relatadas en él. Sin duda, otorga orden y sentido a la vida, y permitió al hombre de los tiempos arcaicos y las culturas tradicionales vivir con mayor seguridad, comprenderse mejor y reconocer el sentido de su existencia y de pertenencia a una comunidad.

Tal vez por eso las tendencias de distintos pensadores y disciplinas modernas de volver al mito para comprenderlo, precisamente porque el hombre moderno ha perdido ese sentido y seguridad de sus existencia, los cuales no pueden ser alcanzados solamente con la razón. Sin duda, es el resultado del positivismo científicista y de la Ilustración que negaron la importancia del mito en la vida de las comunidades y que no supieron llenar ese vacío dejado en las vidas de las personas. Al respecto Lluís Duch señala:

A medida que la vigencia de las antiguas certezas religioso-político-culturales empezaba a ponerse en cuestión, a causa del embotamiento progresivo de las tradiciones recibidas, el ser humano, en Occidente, iba tomando conciencia de que debía interpretarse de nuevo, para recuperar 'su lugar en el mundo'. [...] No era por lo tanto el mito el que necesitaba re-interpretarse en primer lugar, sino el mismo hombre, que, siempre y en cualquier parte, es el primer actor del mito (Duch, 2002: 167).

La narración mitológica no es un simple relato de sucesos fantásticos, tiene intenciones profundas a nivel existencial y social, que van desde el conocimiento del origen, por ejemplo, de las plantas medicinales, hasta las formas de comportamiento para vivir como digno miembro de la comunidad. Por eso la mitología es fundamental, ya que permite comprender las constelaciones de mitos que, en su entramado, dan sentido a la totalidad de la vida de los seres humanos. En el pensamiento arcaico, el relato sagrado estaba íntimamente ligado con el relato profano, de hecho, como se desarrolló anteriormente, el ser humano ha sido desde siempre un ser *logomítico*, en donde *mythos* y *logos* se interrelacionan continuamente sin que ninguna venza jamás al otro como se pensó en el Iluminismo, a lo que Duch añade:

La coordinación humanizadora entre la narratividad del *mythos* y la "lógicidad" del *logos* debería constituir el modelo por excelencia de la armonía interna de la humanidad del hombre; armonía que siempre se consigue cuando sus distintas capacidades expresivas, lógicas y míticas se coordinan en un todo armónico y, al mismo tiempo, inestable, porque, como una especie de creación continua, hay que corregirlo ininterrumpidamente por medio de una *experiencia*, de una praxis *intercomunicativa* siempre iniciada de nuevo (Duch, 2002: 173).

El mito entonces debe ser comprendido como parte fundamental y constitutiva del pensamiento humano, de hecho lo es, lo mismo que el arquetipo; aunque la modernidad se empeñe en negarlos, siguen presentes y siguen ubicando, situando al ser humano en un horizonte cultural y simbólico particular. El mito otorga justificación a los usos y costumbres, las tradiciones, la estructura sociocultural y todas las emociones que orientan la vida de las personas.

El mito permite entonces construir y significar la realidad, ya que se constituye como una estructura de sentido básica para la vida y el mundo social. La imaginación y lo material se funden en el mito y se cristaliza en el rito, y como narración fundamental de la experiencia posee dos dimensiones: “connotativamente, la narración tiene una estructura de sentido propia. Es narrada a causa de su relación con la realidad; la realidad es un firme sentido intramundano. Denotativamente deviene visible, principalmente a través de los nombres propios que se manifiestan en el mito” (Duch, 2002: 178). En la narración mítica concreta, pueden encontrarse reminiscencias arquetípicas procedentes de otras formas narrativas arcaicas, que encuentran su origen en el acontecimiento cosmogónico mismo, es por eso que “se puede considerar al mito como la primera y más elemental forma comunicativa y experiencial de la *complejidad*, que es inherente a la realidad del mundo y del hombre” (Duch, 2002: 178). Los mitos tienen un impacto directo por medio de sus imágenes en la memoria colectiva que pervive y se transforma al mismo tiempo en la tradición, responden a las preguntas más esenciales de la vida y la existencia humana, así como a la resolución de dificultades propias de cualquier comunidad humana. Al respecto García Gual señala:

Los mitos ofrecen una explicación, a su modo y manera, de la realidad. Explicación simbólica, desde luego [...] Los mitos aclaran, revelan, cuentan lo que está por debajo de lo aparente; con sus historias dan sentido –un sentido humano y en clave simbólica– al mundo que nos rodea. Los mitos hablan de los grandes enigmas y proponen explicaciones en su código figurativo, dramático y fantasmagórico. Esto aclara la presencia del mito en cualquier cultura, e incluso que subsista en la nuestra, frente a la explicación científica del universo, como un tipo distinto de lenguaje y de lógica (García Gual, 2011: 15).

De este modo, los mitos a través de la memoria simbólica y colectiva, dan sentido y significatividad al mundo y a la vida, que en sí mismos son complejos para el ser humano. Por eso los mitos son perdurables y ofrecen múltiples interpretaciones dependiendo el contexto específico en el que se configuran con nuevos matices y significados a la ya de por sí compleja trama mítica que siempre dice al ser humano algo nuevo y distinto sobre sí mismo.

Es precisamente en el contexto simbólico-arquetípico profundo del mito, que el monstruo, ser mitológico, aparece como un enemigo simbólicamente insondable, interno y externo, que lleva a las más fuertes confrontaciones del ser humano consigo mismo y que ha permanecido, algunas veces luminoso, otras veces silencioso, en el imaginario personal y colectivo de todos los seres humanos a lo largo de la historia y en todos los lugares donde haya asociaciones humanas. Sin duda, base arquetípica y mítica del enemigo, el monstruo ha sido un acompañante permanente de la humanidad.

Cabe preguntarse entonces, ¿qué o quién es el monstruo y en qué radica su construcción, su existencia? Una primera explicación aproximativa, radica en recordar que los seres humanos formamos parte de un entorno cultural y social con tramas significantes complejas (Geertz, 2006) que dan forma, sentido y estructura a campos simbólicos de pre-comprensión a partir de los cuales interpretamos el mundo, le otorgamos significado y lo narramos en el sentido señalado por Ricoeur, por lo que cuando en un campo de experiencia la presencia de otro irrumpe en el mundo habitual de la vida cotidiana, generando procesos de angustia, horror, miedo, odio e inseguridad, se está en proceso de fabricación de monstruos. Es por eso que, como se señaló respecto a la psicología profunda y al arquetipo de la sombra, el monstruo es una proyección que tiene configuraciones históricas en distintas épocas y contextos que responden a la subalteridad estigmatizada de individuos y comunidades que rompen o se salen de los marcos de precomprensión o pensamiento. Massimo Izzi define a los monstruos como:

Seres pertenecientes al imaginario de todas las culturas en cuyo aspecto o en cuyas pautas de comportamiento o de manifestación se evidencian anomalías o variantes sustanciales respecto de la realidad natural con la que están familiarizadas esas

culturas: estos es, aquellos seres creados *ex novo* por el hombre como expresiones de una exigencia simbólica de la psique que no encontraba plena correspondencia en ningún ser existente y conocido (Izzi, 2000: 5)

La creación de monstruos forma parte del repertorio cultural de todas las comunidades humanas, y constituye momentos de ruptura y transgresión social que generan a su vez procesos de transformación del horizonte reconocido como posible, aunque no precisamente de lo aceptable. Es decir, el monstruo se constituye como una otredad posible, pero no tolerable. La presencia del monstruo genera entonces situaciones de riesgo, ansiedad y temor en la vida cotidiana que construye un nuevo orden de realidad inaceptable por angustiante. El combate contra el monstruo entonces, es una lucha por restablecer una normalidad perdida, por volver a ese estado de cosas de tranquilidad, una situación que, sin embargo, es siempre un lugar por venir, la promesa de un mundo de paz ausente de todo mal. Lo cierto es que este cambio permanente del monstruo que acecha, se da tanto en las estructuras sociales como en la psique individual y colectiva. Al respecto, Emma León señala:

La experiencia fundamental que ofrece el Monstruo implica un salto del Yo/Nosotros hacia el horror del vacío y la incertidumbre, o más bien hacia la certeza de que algo malo, terrible, está ocurriendo o puede ocurrir. La excitación y exacerbación aumentan pero disminuye la vitalidad: esa especie de impulso que todo ser animado tiene para vivir y desarrollarse (León, 2011: 199).

La presencia del monstruo entonces implica una transformación de la vivencia generado por una alerta constante ante la indefensión angustiante que impulsa a actuar para cambiar esa situación, la cual es desde un inicio radical y extrema, por lo que la respuesta no suele ser distinta: se le deshumaniza para pasar así a la confrontación y, de ser posible, a su exterminio, porque la forma en la que es vivida la desestructuración de su presencia no es ya vivible ni tolerable.

Es cierto, sin embargo, que no todas las experiencias novedosas generan esta angustia o terror, sin duda se combina con momentos específicos contextualmente hablando y con la

asignación de estereotipos y valores que ubican al otro en un lugar monstruoso. Estos momentos específicos o factores de construcción del monstruo son contextuales y coyunturales, social y políticamente hablando, en relación a momentos específicos de la historia en donde la estructura de normalidad es interrumpida, lo que genera incertidumbre porque el orden simbólico y el marco de sentido de precomprensión de la realidad y el mundo han sido alterados, lo que coloca a los individuos y comunidades en situaciones límites que generan miedos incontrolables y respuestas muchas veces asesinas como puntualiza Emma León: “El miedo es el punto de toque para que personas y grupos sean candidatos a devenir en monstruos: hace empequeñecer el alma, contrae el horizonte, debilita la intensidad vital asociada con el relajamiento y la seguridad, a la vez que arroja a las personas y grupos a una efervescencia y estremecimiento que corroe los cimientos (León, 2011: 209).

El miedo y la angustia generada por el monstruo exige la búsqueda de seguridad prácticamente a cualquier precio, incluso ceder la libertad se convierte en opción, pero también moviliza hacia la hostilidad contra esa alteridad monstruosa, alterándola, marginándola, excluyéndola y combatiéndola. La construcción de monstruos y la necesidad de combatirlos es precisamente una forma de enfrentar y exponer los peores miedos de una sociedad, un pueblo o un gobierno que no tiene ninguna certeza sobre lo que el monstruo puede hacer y la forma de comprenderlo como parte constitutiva de una comunidad de sentido, particularmente porque el monstruo es parte de una realidad paradójica como señala Maffesoli: “Por un lado hallamos una visión aséptica de la vida social y por otra parte campea la fascinación por el bandido, por el crimen, por el espíritu rebelde. [...] La sombra trabaja de nuevo el cuerpo social” (Maffesoli, 2008: 52).

Pero esta movilización de estigmas, estereotipos y prejuicios negativos sobre el monstruo son precisamente la respuesta de la incertidumbre, la cual está íntimamente ligada a quienes proyectan ese monstruo del cual son ya dependientes, pues el monstruo forma parte ya de un nuevo mundo creado, lo que implica que en los individuos y las colectividades se rompa con el entorno cotidiano y se produzcan persecuciones, expulsiones, migraciones, abandono de los lazos de comunidad, exigencia de medidas

cada vez más radicales para enfrentar al monstruo intolerablemente estigmatizado que llevan a la aniquilación.

En este sentido, la construcción del monstruo y su combate forman parte del marco de seguridad que es necesario para restablecer y hacer del mundo algo más vivible o cuando menos tolerable, lo que lleva a situaciones extremas: “La escalada teráquina se revierte al seno de las propias comunidades y de los espacios de coexistencia cuando la angustia y la desconfianza paranoica han trasminado todo el campo vital para señalar que cualquiera, incluyendo uno mismo, puede volverse un Monstruo” (León, 2011: 234), lo cual a su vez genera disolución del sentido de comunidad, debilitamiento de la confianza y la relaciones sociales cotidianas, así como un estado de permanente amenaza, lo cual puede devenir en cualquier momento en acción directa, ya sea a nivel simbólico-discursivo o de enfrentamiento físico directo.

El monstruo entonces es cargado de símbolos negativos radicales como la inmoralidad, la deshonestidad, la criminalidad y la fealdad, por lo que jamás podrá entrar en el marco de referencia de lo seguro y confiable, característica general de la presencia monstruosa en una comunidad: “La monstruosidad humana y social tiene una lógica arquetípica, es decir, trasciende entre tiempos, épocas y situaciones, actualizando continuamente sus contenidos pero manteniendo su función de mostrar la anomalía, la desproporción y el quiebre de los márgenes de la tolerancia a la angustia” (León, 2011: 238).

La construcción del monstruo forma parte de los procesos de percepción y representación que forman parte de la vida social y comunitaria en donde la condición monstruosa implica tanto capacidad para actuar en contra de la comunidad como para ser un afuera distinto y radical de la propia relación entre los humanos, lo cual justifica actos de hostilidad, violencia, marginación y estigma, que a su vez fortalecen los sentimientos de inseguridad. Pero es justo en este proceso donde la característica particularmente profunda del monstruo resalta, es decir, que en estricto sentido, no es un afuera absoluto, sino que nace y en buena medida permanece al interior de los individuos y las comunidades, respecto a lo cual Emma León señala: “La Otredad monstruosa tiene una doble liga. Por un lado alude a la maldad, a la violencia y a la degeneración, pero a la vez esa disposición

negativa es parte del sujeto que le teme: el hombre lo ha creado, ha salido de sus entrañas; es partícipe de ese horror y de ese prodigio; comparte lo monstruoso con el monstruo mismo” (León, 2011: 241). Como se verá al final del capítulo, este es uno de los principios básicos de las democracias *securitarias*, constructoras de los enemigos contemporáneos. Miedo y odio son los dos sentimientos movilizadores y constructores de monstruos, están presentes en él, pero también en la sociedad y el individuo como una especie de trayecto terátino que desgasta la existencia y los vínculos colectivos que fortalecen una vez más la inseguridad y los miedos, generando un círculo complejo de miedos y disoluciones sociales.

Por eso la relación con el monstruo es extrema, ya que su combate requiere de todo un proceso de legitimación política y preparación psicológica y sensible donde se ponen en juego los miedos, odios e inseguridades más profundas para generar la certeza de que el monstruo es un enemigo maligno y peligroso, lo cual aumenta la justificación de su aniquilación bajo la idea de que es la forma correcta y necesaria de actuar. Al respecto Emma León profundiza:

Denominar a una persona con la palabra monstruo es imponer una abstracción totalizadora que no reconoce particularidades y matices, su aplicación tiene un poder contundente en las relaciones de coexistencia humana: deviene en un hecho probado que valida la identidad proyectada sobre ese Otro que no merece, entonces, más que una respuesta de repulsa, de miedo, de odio o de todo junto. [...] el otro queda reducido a una categoría monolítica pero que se describe como una entidad real en lugar de un concepto abstracto (León, 2011: 248).

Los miedos y odios hacia esa otredad funesta se experimentan con mayor fuerza bajo la plena conciencia que en el campo de relaciones, el constructor de monstruos puede ser convertido a su vez en uno, en un enemigo que debe ser aniquilado y al cual se le pueden atribuir también todos los valores y sentimientos asociados a lo maligno. Esto genera procesos recíprocos de odio y miedo que borran las fronteras entre el *bien* y el *mal*, porque se convierte en una disputa por la apropiación del primero y la asignación del segundo al

otro, porque las partes involucradas en la disputa se han convencido de tener la razón y actuar de forma justa, a diferencia del otro monstruoso.

Esto mantiene sometidos en este proceso a quienes participan de la dinámica terátna, generando y recrudeciendo sesgos, estigmas y estereotipos internos y externos del horror, miedo y odio que activan mecanismos violentos y de exterminio, producen inseguridad y vulnerabilidad que transforman al monstruo en un ente sin rostro ni identidad propias sino construidas a partir de las asignaciones externas, respecto a lo cual aclara Emma León:

Es muy frecuente que las relaciones con los Otros (próximos o lejanos) emanadas del trabajo y comunión del odio conducen a la llamada violencia reactiva y candente basada en, primero, homogeneizar una categoría de identidad con pérdida de las particularidades de sus miembros. Segundo, pasar a la deshumanización de las víctimas y a la pérdida de empatía con ellas como si se tratara de objetos o abstracciones, para posteriormente demonizarlas como encarnaciones del Mal que deben ser aniquiladas, sin reflexionar ni menos asumir las consecuencias de esta violencia: los actos crueles sólo existen a los ojos del observador de fuera, no a los ojos de aquel que los comete (León, 2011: 248).

Pero estas relaciones de odio no suelen ser unidireccionales, sino que son relacionales y vinculantes socialmente, en donde se desarrollan alternancias, cambios continuos de lugar de víctima y victimario generando circularidades de temor, odio, horror e inseguridad que suscitan respuestas cada vez más hostiles y violentas.

Ahora bien, la dificultad que el pensamiento moderno tiene para comprender que el monstruo o el enemigo son constitutivos de la humanidad, que forma parte simbólica de la vida en sociedad y que se presenta en los estados más profundos de la psique humana, no era un problema para el pensamiento arcaico y mitológico. De hecho, como se señaló en el primer capítulo, el mito constituye un relato ejemplar de la vida en sus múltiples aspectos y dimensiones: sociales, religiosas, artísticas, cósmicas, oníricas y poéticas, ya que el sentido de totalidad integrada y dinámica tenía un fuerte sentido numinoso. Es por eso que en los relatos míticos el monstruo aparece fuertemente imbricado con la figura del héroe,

aunque el primero tenga incluso una fuerza simbólica mucho más fuerte, tal como señala Calasso:

El monstruo espera al lado de la fuente. El monstruo *es* la fuente. No necesita al héroe. El héroe le necesita a él para existir, porque su poder será protegido por el monstruo y al monstruo arrancado. Cuando el héroe se enfrenta al monstruo, carece todavía de poder y sabiduría. El monstruo es su padre secreto, que le investirá de un poder y de una sabiduría que sólo pertenecen a un individuo, y que sólo el monstruo le puede transmitir (Calasso, 2012: 308).

Como se puede observar, el monstruo es también un guardián, guía, maestro e incluso padre. No se niega su existencia, se asume con toda su fuerza sagrada y se le enfrenta, pero no propiamente como un afuera que debe ser exterminado, sino como una parte fundamental interna y constitutiva de lo humano que debe ser conocido, equilibrado y mediado. El hombre de las culturas tradicionales que vive en el mito como historia verdadera, sabe que el monstruo nunca es completamente vencido, sino que permanentemente debe repetir mediante el ritual, el acto heroico que lo venció, cuando menos temporalmente porque un aspecto fundamental del monstruo es el de protector o guardián del elixir o sabiduría sagrada. Joseph Campbell señala que “la aventura es siempre y en todas partes un pasar más allá del velo de lo conocido a lo desconocido; las fuerzas que cuidan la frontera son peligrosas; tratar con ellas es arriesgado, pero el peligro desaparece para aquel que es capaz y valeroso” (Campbell, 2011: 81). Pero la multivocidad del monstruo es fundamental, porque es peligroso pero al mismo tiempo protector y guía del héroe que se atrevió a dar el paso más allá de los límites de su entorno y tiempo profanos.

La riqueza del monstruo como enemigo del héroe es mucho más profunda y simbólica de lo que normalmente se piensa. Esto puede observarse con José Mardones (2000), quien señala que el héroe como representación de lo humano reconoce que hay algo divino en él, pero el descubrimiento de esa parte divina requiere de múltiples pruebas que el héroe debe realizar, de las cuales, la lucha contra el dragón/monstruo constituye el paso fundamental para descubrir y obtener el tesoro divino, el elixir sagrado.

Cabe preguntarse entonces, ¿quién es el héroe y por qué debe enfrentarse al monstruo y vencerlo?, Mardones señala: “El héroe es el yo a la búsqueda de sí mismo. [...] La lucha contra el dragón significa la lucha a muerte contra el padre y la madre, contra los enemigos inconscientes del Yo” (Mardones, 2000: 110). El héroe entonces debe enfrentar al monstruo, es decir, enfrentarse a sí mismo, a la región más sombría de sí mismo, al rostro cuya negación es el camino de los hombres ordinarios y mortales y cuya observación profana y sin ningún tipo de iniciación petrifica e inmoviliza porque horroriza. El héroe sabe que al enfrentarse a sí mismo desciende al inframundo o es devorado por el monstruo, pero no retrocede, asume su destino y al mismo tiempo lo transforma, se enfrenta al monstruo y lo vence temporalmente para emerger y renacer victorioso, también temporalmente. De este modo, al vencer al monstruo muere el Yo, el ego del héroe, y de esta forma “pasamos del Yo al sí-mismo como la fase última de desarrollo y evolución de la conciencia humana” (Mardones, 2000: 113).

La mitología del héroe está íntimamente imbricada con la historia. A diferencia del mito cosmogónico que sucedió *in illo tempore*, el relato heroico puede suceder en un tiempo histórico que se entrelaza y muchas veces se confunde como ha sucedido con héroes como Alejandro Magno, quien sin duda existió históricamente, pero que fue revestido entorno a un mito que lo implica con Aquiles, ya que, supuestamente, antes de partir con el ejército de Macedonia a la conquista de Medio Oriente, pasó por Troya, al sepulcro del héroe homérico para obtener su protección, quien a su vez está directamente relacionado con el héroe mitológico Hércules (Rader, 2006). Por lo tanto, no es posible negar totalmente la existencia factual, la historicidad de algunos héroes; sin embargo, aunque hayan tenido esa existencia histórica como Alejandro Magno, sus relatos heroicos los apartan de la historia profana. Al respecto, Karl Kerényi puntualiza que “dejamos de hacerles justicia cuando tratamos de demostrar su ‘historicidad’, pues pierden con ello su aspecto mitológico, que los conecta con los dioses y en virtud del cual, al igual que los dioses, actúan como Prototipos” (Kerényi; 2009: 35), y ese sentido prototípico histórico concreto, tiene también un fundamento arquetípico.

Asimismo, es importante reflexionar en torno al significado de que el héroe sea engullido por el monstruo, ya que implica un evento cósmico profundo de muerte y resurrección

simbólicas. El héroe necesita morir, ser devorado para renacer triunfante, de lo contrario, si no da ese salto al inframundo, su empresa no puede ser concluida, tal como lo señala Mircea Eliade, “no hay duda de que el pez que engulló a Jonás y al resto de héroes míticos simboliza la muerte: su vientre representa el infierno. [...] Entrar en ese gigantesco cuerpo vivo equivale a morir, a descender a los infiernos. Pero por otra parte, entrar en el vientre del monstruo también significa la reintegración de un estado preformal, embrionario” (Eliade, 2005: 257).

Descenso al inframundo, profundización en las aguas y la noche cósmicas, ser devorado por el monstruo implica enfrentar el caos previo a la creación. Lo que implica una doble muerte, por un lado, el de la existencia temporal profana y por el otro el regreso a una pre-creación, al estado embrionario del cosmos. Sin duda, es el aspecto más complejo del camino del héroe, porque se enfrenta con su sombra, con sus apegos, sus miedos y su ego mundano. Al respecto Eliade añade:

Se trata de un misterio que implica la prueba iniciática más terrible, la de la muerte, pero que también constituye la única vía disponible para abolir la duración temporal - en otros términos, la existencia histórica- y reintegrar la situación primordial. Se “mata” la propia existencia profana, histórica, usada, para reintegrar una existencia inmaculada, abierta, no mancillada por el tiempo. [...] La muerte iniciática es pues un volver a empezar, nunca es un final (Eliade, 2005: 258).

Es por eso que ser devorado por el monstruo implica una regresión al origen primordial, a la noche cósmica, al caos antes del mito, por lo que el renacimiento al salir del monstruo implica recobrar el origen cosmogónico en donde el caos fue vencido por la creación. Por eso toda iniciación en los rituales sagrados implica, incluso todavía en los rituales de la modernidad, una revelación de sabiduría, un nuevo conocimiento, una transformación del ser.

Es por eso que para el mito sagrado, el monstruo posee una importancia fundamental, porque constituye la posibilidad de un renacimiento, de una re-creación del cosmos. El monstruo es entonces imprescindible para el héroe, sin él, simplemente no es, no existe, y

no tiene posibilidad alguna de triunfar y regenerar el mundo y el orden cósmico, en donde los aspectos sociales, naturales y simbólicos se funden en el mito cosmogónico, verdadero y ejemplar, mediante el cual, como señala Eleazar Meletinski, “la transformación del ‘caos’ psicofisiológico en ‘cosmos’ social, la represión social y la reglamentación de las emociones personales en el curso de la vida humana se realizan sobre todo a través de los ritos” (Meletinski, 2001: 213).

Esto es particularmente relevante, en tanto que el rito constituye la forma en la que el mito se actualiza y resignifica; es mediante el rito que el tiempo sagrado y el tiempo profano se condensan, y las comunidades que participan de él son iniciados en un conocimiento nuevo y único, siempre que hayan superado las pruebas correspondientes para ser dignos conocedores de esas secretos íntimamente guardados. Al respecto, Victor Turner entiende por ritual “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica de un contexto ritual” (Turner, 2007: 21).

Ser devorado por el monstruo, descender a las profundidades del mar o al inframundo, vencer a los guardianes del umbral y al monstruos guía, protector y padre para volver de esa forma victorioso, es el camino del héroe repetido ritualmente en contextos sagrados específicos en donde se ponen en juego diferentes lecciones para la vida a través de símbolos, muchos de ellos arquetípicos, que dan sentido y significado a la vida profana como repetición del orden cósmico, al respecto Kerenyi señala que “al héroe le pertenecía su culto, una forma especial de veneración [...] se trataba de un verdadero culto, un acto ritual simple y estricto, un tributo perfectamente natural para el héroe, no un acto de exaltación” (Kerenyi; 2009: 38). El mito del héroe resalta entonces un intercambio, un diálogo en donde lo divino se transforma en humano y lo humano alcanza un estado de divinidad, una suerte de revelación del ser en el hombre, por eso Carlyle resalta que “el milagro de los milagros, el grande e inescrutable misterio de Dios, somos nosotros. [...] Si el culto a una estrella pudo tener su significado y su aplicación, ¿con cuánta más razón no

podrá explicarse el culto de un héroe! Este culto es la admiración trascendental hacia un grande hombre” (Carlyle, 1970: 21)

Por eso el héroe debe experimentar y comprender los estados que precedieron al orden cosmogónico, reconocer en sí mismo la divinidad inmanente, enfrentar al monstruo, volver del umbral y transformar la vida social y colectiva con su aprendizaje divino, ya que si no vuelve, la aventura heroica no puede ser culminada, por eso el héroe vive entre lo sagrado y lo profano, porque no es un hombre común, pero no puede abstraerse de ellos, de la comunidad y de su mortalidad, y este transformar la vida profana es precisamente el resultado de vencer al monstruo, porque “el héroe mitológico es el campeón no de las cosas hechas, sino de las cosas por hacer; el dragón que debe ser muerto por él, es precisamente el monstruo del *status quo*” (Campbell, 2011: 300).

El monstruo como enemigo es poderoso, tiránico y violento, pero una vez que el héroe lo tiene de frente reconoce que no vive fuera de él, que forma parte indisoluble de sí mismo y de su comunidad, pero ese poder debe ser arrancado al monstruo y pasa ahora a posesión del héroe, por eso, dice Campbell, el héroe debe sacrificarse una vez que ha transmitido el conocimiento o el bien superior a la comunidad, de lo contrario, ese héroe de ayer se podría convertir en el tirano del mañana, en la encarnación del propio monstruo.

Es por esto que los rituales de iniciación (a la vida adulta, a un grupo específico dentro de la comunidad como cazadores y líderes espirituales) implica, como en el caso del héroe, una serie de pruebas que culminan en una muerte simbólica y un renacimiento que revela el camino a la renovación de la vida personal y colectiva por medio del mito y el rito, lo que implica fuertes y profundas transformaciones en la vida cotidiana y profana de la comunidad, pues el mito se convierte en guía ejemplar para conducir, normar e incluso castigar los actos y pensamientos profanos con sanciones sociales y morales. Al respecto Meletinski añade:

Gracias a su presencia en el vientre de la ballena, al contacto con los demonios del bosque, etc., el héroe demuestra su valentía, obtiene ayuda de los espíritus, el poder sobre los elementos y las fuerzas mágicas, conquista objetos cósmicos o bienes

culturales necesarios a los hombres y aniquila a los monstruos que amenazan la vida pacífica (Meletinski, 2001: 213).

Pero el héroe no descansa una vez vencido el monstruo, porque sabe que esto es solamente temporal, porque el monstruo está dentro de él mismo y eventualmente renacerá y será necesario repetir el acto heroico infinitamente, por eso la importancia del ritual en la vida profana. El héroe sabe que el mal es inevitable y que solamente a través de él puede alcanzar el bien, solamente aceptando y enfrentando al mal podrá obtenerse la paz. Sabe que incluso el bien puede conducir en cualquier momento al mal, y viceversa, que no son fronteras cerradas, que ambos se necesitan, sabe que la muerte, la enfermedad y el sufrimiento son necesarios y los enfrenta valerosamente para restaurar temporalmente la vida profana; incluso “la importancia extraordinaria de las empresas realizadas por el héroe cultural no excluye, de hecho, que pueda cometer actos ‘malos’, infracciones de la norma social, al tiempo que su extraordinaria capacidad y la misma posibilidad de hacer el bien a los hombres se obtiene al precio de crueles pruebas” (Meletinski, 2001: 216). Sin embargo, en este sentido no se refiere a un mal radical encarnado en un enemigo absoluto como sí lo será más adelante, sino del reconocimiento de las profundas relaciones entre el bien y el mal.

El monstruo ejerce entonces una fuerte influencia sobre el héroe, vive en él y ejerce sobre su vida un poder que se materializa en una suerte de actitud frente al mundo. El monstruo es un símbolo arquetípico fundante, posibilitador de todo orden: es el héroe quien libra las batallas pero es el monstruo quien brinda el elixir, quien permite la cosmogonía; es por esto que Campbell señala que “la finalidad no es ya la conquista del dragón por el héroe, sino lo inverso, la inmolación del héroe por el dragón; es decir, el propio desprendimiento de sí mismo mediante la interiorización del sacrificio” (Campbell, 2013a: 540).

Es en este sentido que en la relación del héroe y el monstruo, el ritual adquiere un sentido sagrado fundamental. Dice René Girard que el ritual se convirtió en una institución esencialmente simbólica, en donde se funden una violencia criminal y una violencia sagrada, en donde la víctima es ofrecida como una sustitución de algo ausente: el héroe se sacrifica y el monstruo es sacrificado, ambos deben morir simbólica o físicamente, pero

siempre en nombre de la unidad del mundo, del cosmos. Paradójicamente, el héroe y el monstruo, aún con su carga sagrada, son precisamente quienes pueden ser sacrificados, Girard señala:

La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia. No hay nada que ‘expiar’. La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima ‘sacrificable’, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio. [...] Sólo es posible engañar la violencia en la medida de que no se le prive de cualquier salida, o se le ofrezca algo que llevarse a la boca (Girard, 2012: 12).

El sacrificio entonces tiene como objetivo engañar a la violencia, desviar su atención hacia otra víctima que puede incluso ser sacrificada eternamente por medio del ritual o del mito. Podría incluso decirse que el mito del héroe es un tipo de mito sacrificial, precisamente porque el héroe sabe que una vez sacrificado el monstruo, y que ha vuelto a la comunidad a enseñar los secretos obtenidos, debe a su vez sacrificarse a sí mismo, lo cual incluso constituiría una nueva muerte después de haber sido engullido por el monstruo o profundizar en el inframundo.

Asimismo, el sacrificio no solamente implica una sustitución, sino una interposición del sacrificado entre la violencia y el ser humano al que busca como víctima. Pero esto se hace a expensas incluso de la víctima, porque no se le da opción; Campbell incluso advierte que una vez que el héroe ha sido llamado a la aventura, padecerá grandes sufrimientos si ésta no es atendida. Después de todo, el sacrificio ejemplar del héroe y el monstruo en el mito, sirven para moldear los comportamientos de las comunidades que viven del mito, tal como señala Girard:

Existe un común denominador de la eficacia sacrificial. Este denominador es la violencia intestina; son las disensiones, las rivalidades, los celos, las peleas entre allegados lo que el sacrificio pretende ante todo eliminar, pues restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social. [...] Cuando los hombres ya no se entienden

entre sí, el sol brilla y la lluvia cae como siempre, sin duda, pero los campos están menos bien cultivados, y las cosechas se resienten (Girard, 2012: 16).

El sacrificio del héroe y el monstruo, su lucha eterna, que siempre vuelve, desplaza la violencia social y colectiva, le da un nuevo orden en un campo de sentido distinto. El deseo de violencia es entonces desviado y transferido al héroe y al monstruo; después de todo, su batalla mitológica constituye una batalla simbólica que orienta las batallas internas de las personas y de las comunidades; es la batalla sacrificial entre el bien y el mal, es decir, “los hombres consiguen evacuar con mucha mayor facilidad su violencia cuando el proceso de evaluación no se les presenta como propio, sino como un imperativo absoluto, la orden de un dios cuyas exigencias son tan terribles como minuciosas” (Girard, 2012: 21).

El sacrificio entonces impide la venganza, mantiene al margen la violencia y permite restablecer la convivencia al interior de la comunidad; ese es el resultado de la lucha cósmica entre el héroe y el monstruo, por mucho que incluso esta lucha pueda ser sumamente violenta y eterna. Es una violencia profunda pero necesaria para la paz, precisamente por eso es que para Girard, la violencia y lo sagrado son indisolubles, y añade que “los comportamientos religiosos y morales apuntan a la no-violencia de manera inmediata en la vida cotidiana, y de manera mediata, frecuentemente, en la vida ritual, por el intermedio paradójico de la violencia” (Girard, 2012: 28), y no solamente eso, sino que implica que a la violencia solamente podría oponérsela otra violencia mucho más fuerte y trascendente: la violencia del héroe y el monstruo. Al respecto, Girard concluye:

Hasta las más extrañas aberraciones del pensamiento religioso siguen demostrando una verdad que es la identidad del mal y del remedio en el orden de la violencia, en ocasiones la violencia presenta a los hombres un rostro terrible, multiplica enloquecidamente sus desmanes; otras, al contrario, se muestra bajo una luz pacificadora, esparce a su alrededor los beneficios del sacrificio (Girard, 2012: 44).

El monstruo como encarnación del mal, ha tenido distintas configuraciones en los diversos relatos mitológicos de los distintos pueblos a largo de la historia de la humanidad. Una de

las configuraciones más profundamente cargadas de simbolismo es la figura de Satán. Ananda K. Coomaraswamy señala que en la actualidad, el hombre moderno piensa que Dios y Satán son exteriores a él, por lo que no logra comprender, desde el uso exclusivo de la razón, las posibilidades de creer en su existencia. En dado caso es un problema de la modernidad y la razón, no propiamente del mito.

Coomaraswamy señala que lo humano se compone de cuerpo, alma y espíritu, y se pregunta: “¿Puede uno u otro de éstos ser identificado con el Diablo?” (Coomaraswamy, 2009: 17). Responde que el cuerpo no podría ser, en tanto que no puede ser considerado bueno o malo, sino solamente es un medio instrumentalizado para el bien o el mal; el espíritu tampoco podría, en tanto que es la parte más cercana a lo divino en el hombre, incapaz de error y único medio de participar en la perfección de Dios, así que “sólo queda el ‘alma’, esa ‘alma’ que deben ‘odiar’ los que quieren ser discípulos de Cristo y que, como recuerda San Pablo, el Verbo de Dios, como una espada de doble filo, ‘separa del espíritu’” (Coomaraswamy, 2009: 17).

Entonces Satán, el Diablo, es y está en el alma de cada individuo. Una vez más, el problema del mal, del enemigo y el monstruo se presenta al interior, ya que el enemigo exterior, si bien es construido para legitimar su combate, tiene profundas raíces en el interior. Coomaraswamy argumenta que “el que el alma misma, nuestro propio ‘yo’ o ‘sí’, sea el Diablo -el que llamamos ‘enemigo’, el ‘adversario’, el ‘tentador’, el ‘dragón’, pero nunca con un nombre de persona- puede parecer sorprendente pero está lejos de ser una proposición novedosa. Ni siquiera la palabra hebrea Satán, que significa ‘adversario’, es un nombre de persona” (Coomaraswamy, 2009: 22). Es el ‘adversario’ de Dios, por eso afirma que donde combate Cristo, también está, necesariamente Satán. Rüdiger Safransky señala que “El diablo pasa a ser el enemigo de Dios, pero reclama a su vez la fe en Dios. No se puede creer en el diablo sin creer también en Dios. [...] el diablo se encuentra a mitad del camino hacia Dios. Es el adversario, y tras la muerte de Dios también desaparece de la escena” (Safranski, 2008: 28).

Por eso es fundamental comprender que esa batalla se libra en la existencia interior de cada ser humano, no está afuera. Sin embargo, advierte Coomaraswamy, mientras el ser

humano “no esté en paz con Sí mismo, nunca podrá estar en paz con nadie, sino que ‘proyectará’ sus propios desórdenes, haciendo del ‘enemigo’ su ‘demonio’” (Coomaraswamy, 2009: 24). De no ser así, se generan angustias, miedos y odios como se ha señalado anteriormente, porque la batalla mitológica y heroica comienza en el interior.

Esto se traduce en un profundo egoísmo encarnado en el Yo, expresado en resaltar una falsa independencia de manera orgullosa como un amor propio mal comprendido, porque ese fue precisamente el castigo de Satán, pensar que era posible actuar en el mundo fuera o por encima de Dios: “Si el Diablo pudiera abandonar la búsqueda de sí mismo, lo verías sentarse directamente en el trono de Dios” (Coomaraswamy, 2009: 35). La oposición está dentro de cada ser humano, el bien y el mal, el héroe y el monstruo, el amigo y el enemigo yacen juntos, uno junto al otro en el interior.

Coomaraswamy señala además que Satán no es uno, es una “legión”, una personalidad múltiple, por eso se transforma y configura históricamente, como se busca demostrar, y no puede ser vencido sino hasta el final de los tiempos, como señalan los mitos escatológicos. Porque Satán está donde Dios, pero al mismo tiempo se autoexcluye, lucha por distinguirse y diferenciarse.

Incluso, Satán permanece silencioso y cauteloso según el mito, porque “la astucia más ingeniosa del Diablo es persuadirnos de que su existencia es una pura ‘superstición’. [...] Nada puede ser más peligroso que negar su existencia, que es tan real como la nuestra, pero no más; no nos atrevemos a negar a Satán antes de habernos negado a nosotros mismos” (Coomaraswamy, 2009: 38).

Pero esa negación, además, implicaría la negación de Dios, porque ambos forman la dualidad divina que ya se encontraba presente en el principio del mundo. Mircea Eliade (2004) en el ensayo “El creado y su sombra” realiza un análisis de distintas variaciones de un mito al este de Europa y en algunas zonas de medio oriente y la India, en el que en el principio de los tiempos, Dios y Satán ya existían y juntos crearon el mundo. Este mito posee algunos puntos principales: 1) Las Aguas primordiales; 2) Dios, paseándose por la superficie de las Aguas; 3) el Diablo, que aparece desde el comienzo del relato, o que Dios

encuentra más tarde o que lo crea involuntariamente a partir de su sombra; 4) la semilla de la Tierra que Dios manda al Diablo a buscarla y recogerla en su nombre; 5) el buceo del Diablo y su impotencia para tomar la semilla en su propio nombre; 6) la potencia creadora de Dios; 7) el cansancio de Dios tras haber creado el mundo; 8) la incapacidad de Dios para resolver un problema de creación post-cosmogónica, para lo que es aconsejado por el Diablo.

Eliade señala que “el carácter dramático se debe menos al antagonismo del Diablo que a la pasividad de Dios y a su incomprensible decadencia. [...] Un Dios padeciendo su propia soledad y sintiendo la necesidad de tener un compañero para formar el Mundo; un Dios distraído, cansado y que, en resumidas cuentas, se encuentra incapaz de rematar la creación por sus propios medios” (Eliade, 2004: 75). En estos mitos, Dios desconoce el origen del mal, porque él no lo ha creado; al igual que Dios, Satán no ha sido creado y no se sabe de dónde proceden.

Sin embargo Eliade señala algo fundamental, Satán no tiene capacidad de creación, siempre busca hacer una Creación paralela, pero cuando mucho arruina o interfiere en la creación de Dios. Incluso en el mito señalado, lo que hace es aconsejar a Dios, pero no puede crear. Por lo tanto hay una especie de acuerdo precosmogónico para la creación cosmogónica, hay una interdependencia mítica presente una vez más. El bien y el mal forman parte fundamental de la creación y renovación del universo, a lo que Eliade añade: “El compañerismo, la amistad e incluso la consanguinidad entre Dios y el Diablo constituyen casi una fenomenología de la biunidad divina o de la *coincidentia oppositorum*” (Coomaraswamy, 2009: 92). Cabe añadir que esa biunidad transversaliza toda la existencia en todos los ámbitos de la humanidad, y es precisamente su negación y ocultamiento lo que lleva a convertir al Otro en un enemigo, en un enemigo que debe ser eliminado. Safranski señala incluso una doble creación en donde estuvo presente un pacto de la biunidad divina, tanto en el momento del origen como en el momento posterior al diluvio universal: “Por tanto, tras el diluvio universal se llega – por encima del abismo del mal- a una alianza divina, que es a la vez un pacto social. Ésta es la segunda creación. La primera creación doma el caos, la segunda creación trae el dominio sobre el mal en el

hombre. [...] Primero se produce la creación del mundo y, luego, la de la sociedad” (Safranski, 2008: 30).

Lo interesante de Safranski es que reconoce a la relación de intensidad entre Dios y el diablo como una oposición que se transformaría con el tiempo en política, incluso señala que no hay oposición más fuerte que la de Dios y el hombre, y que donde hay una oposición tan fuerte, también hay política. Una situación extrema de este conflicto puede derivar en la guerra por la conservación frente al enemigo externo, o por la conservación del orden frente al enemigo interno. De cualquier forma, estos conflictos políticos tienen su origen en la teología, y añade:

Las relaciones de enemistad brotan de aquel acto por el que el hombre cayó de Dios. Visto desde el hombre, ahí está la enemistad originaria, la desobediencia, la traición a la trascendencia. A partir de ese momento, ya no todo puede ser uno. El hombre se convierte en un enemigo para el hombre. Por eso la vida se hace amenazadora y peligrosa. Para reducir los peligros, los hombres forman unidades, cuerpos sociales, Estados (Safranski, 2008: 133).

Esta idea de Safranski coincide plenamente, como se verá, con el surgimiento del Leviatán de Hobbes. Sin duda, el monstruo-Satán, los diferentes relatos mitológicos, la relación íntima con el héroe y con Dios, forman la base arquetípica y simbólica fundamental que formarán con el paso de la historia, cuando menos en Occidente, la configuración del enemigo. Si bien ha sido transformado y adaptado a lo largo de la historia, el mito permite dar cuenta de un origen arcaico y primordial que da luz a la complejidad del enemigo. Incluso, como se verá en el siguiente apartado, los procesos de secularización no abandonan las raíces teológicas y mitológicas para comprender al enemigo.

3.2 El enemigo teológico-político

Ninguna elaboración teórica, a pesar de su gran calidad, puede enfrentarse con la fuerza de imágenes auténticas y míticas.

Carl Schmitt, en su texto *El concepto de lo político*, comienza con un enunciado que fundamenta el sentido general de la obra: “El concepto del Estado, supone el de lo político” (Schmitt, 2009: 49). Esto quiere decir que lo político precede y excede al Estado; en otras palabras, que, aunque el Estado y lo político estén presentes bajo determinado contexto, sus destinos pueden estar separados. Respecto al Estado, Schmitt señala que “representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y por esta razón, frente a los diversos *status* individuales y colectivos teóricamente posibles, él es el *status* por antonomasia” (Schmitt, 2009: 49).

Para el jurista alemán, el Estado es el ostentador de la soberanía por excelencia, puesto que posee la capacidad de decisión en situaciones normales, pero, sobre todo, en situaciones excepcionales. Esto quiere decir, conectando los conceptos de Estado y Soberanía, que la decisión límite sobre una situación excepcional dentro de un Estado, recaerá en quien tenga, por decirlo en palabras un tanto coloquiales, la última palabra en el momento de decidir sobre la situación en una circunstancia excepcional. Esta capacidad de decisión, estará determinada y legitimada, por distintas razones, dependiendo del contexto histórico-social del propio Estado, ya que puede fundarse, por ejemplo, tanto en una monarquía por derecho divino o por herencia, como en una Constitución liberal fundada en el Estado de derecho.

Sin embargo, para Schmitt, tiene una mayor preponderancia y trascendencia, aún sobre el Estado, el concepto de *lo político*, el cual estará determinado por la relación amigo-enemigo, respecto a la cual, señala: “Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo. [...] El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación” (Schmitt, 2009: 56).

Esta distinción particular, permite comprender un tipo de relación/interacción determinada por el grado de intensidad de la misma, la cual, en un caso extremo y excepcional, puede derivar en la guerra, de tal forma que no pueda confundirse con otro tipo de relaciones como bien y mal desde una perspectiva moral o belleza y fealdad desde un punto de vista estético, como ejemplifica el propio autor. Schmitt, en su explicación de la distinción amigo-enemigo, pone especial atención en el concepto de enemigo, dejando a un lado la conceptualización del amigo. Al respecto, Leo Strauss, en un análisis sobre la obra de Schmitt, señala:

Podría decirse: todo “conjunto de individuos” busca hacerse de amigos, tiene amigos justamente por el hecho de que ya tiene enemigos; [...] El “enemigo” tiene la primacía sobre el “amigo” porque “en el concepto de enemigo” –y ya no en el concepto de amigo en tanto tal- se incluye “la eventualidad, en términos reales, de una lucha” y a partir de la eventualidad de la guerra, del “caso extremo”, de la “posibilidad extrema”, “la vida adquiere su tensión específicamente política” (Strauss, 2008: 140).

Siguiendo la idea de Strauss, Schmitt pone especial énfasis en el enemigo porque su existencia es la que determina la tensión con el amigo; en otras palabras, de no existir el enemigo, tampoco existiría la necesidad de tener amigos, y, por lo tanto se viviría en un mundo sin la posibilidad de lucha, en donde se acabaría con todo tipo de relación política, porque son el conflicto y la enemistad las claves fundamentales de la política. Para Schmitt, entonces, el enemigo será el sujeto principal de la relación con el amigo porque es él quien propicia la tensión y la intensidad de la relación. Respecto al enemigo Schmitt dice: que “Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público. [...] Enemigo es en suma *hostis*, no *inimicus* en sentido amplio” (Schmitt, 2009: 58).

En otras palabras, el enemigo en este contexto siempre es político; es decir, siempre es público y nunca privado, y no se le debe odiar ni combatir por razones personales; el propio Schmitt señala que *no* se trata de un enemigo *absoluto* al que se tiene que

exterminar u odiar. Combatir a un enemigo, explica Schmitt, significa debilitarlo hasta que deje de constituir una amenaza en tanto colectividad adversa, pero eso no implica que una vez derrotado se le deba, en el menor de los casos, seguir considerando enemigo, y, en el peor de ellos, exterminarlo. En otras palabras, *el enemigo político es coyuntural y nunca permanente*.

El enemigo político está determinado por su intensidad, es por eso que Schmitt señala que una relación religiosa, económica o jurídica puede convertirse en política en tanto que la intensidad de la misma se va acercando al límite extremo. El hecho de que lo político no tenga un lugar que le sea propio y que, además, dependa de la intensidad de la distinción amigo-enemigo, permite explicar por qué lo político se manifiesta en fenómenos más allá de los partidos políticos, teniendo incluso contemplada la posibilidad de la guerra. Es cierto que los partidos políticos constituyen un ejemplo importante para comprender lo político y las relaciones amigo-enemigo, porque es en ese campo donde las diferencias ideológicas, económicas e, incluso en algunos casos, religiosas y culturales, se manifiestan con claridad como en los partidos conservadores de derecha y los liberales de izquierda; sin embargo, si ha quedado explicado que lo político precede y excede al Estado, con mucha mayor razón a las relaciones partidistas.

El ejemplo más claro de que lo político sirve para explicar fenómenos más allá de los partidos es, como se ha señalado, la guerra. Sin duda, dos partidos políticos pueden llegar a exacerbar tanto sus contradicciones que terminen en guerra; sin embargo, el sentido de lo que se entiende por un partido político –al menos en una democracia liberal– desaparecería para dar paso a otro tipo de relación política extrema. Al respecto, Schmitt argumenta:

Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matarse físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación *óntica* de un ser distinto. [...] tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto del enemigo ha de tener algún sentido (Schmitt, 2009: 63).

Es necesario señalar que Schmitt no está afirmando que solamente la guerra es la expresión de lo político, por el contrario, él advierte que es solamente una posibilidad límite, extrema, excepcional, y que es posible evitar; de hecho, resalta que el concepto de lo político que desarrolla no obedece a lógicas belicistas ni pacifistas, pues lo político no tiene un lugar que le sea propio, sino que se manifiesta en la intensidad de la relación amigo-enemigo. De tal forma, puntualiza que “La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política” (Schmitt, 2009: 64).

En el campo político, no basta con asumir al enemigo o tener una posición moral ante determinadas situaciones de la realidad, sino que una actitud política exige que se enfrente a ese enemigo y que, incluso, se le enfrente en una situación bélica. Hasta ahora se han vertido los planteamientos básicos de Schmitt sobre lo político, por lo que a continuación se harán algunas críticas sobre el esquema planteado. Para ello será necesario recurrir a Leo Strauss y a Jacques Derrida, quienes han hecho críticas y observaciones a Carl Schmitt. La primera crítica la formula Strauss, y tiene que ver con la colocación de Schmitt frente al liberalismo: “La tarea de Schmitt está determinada por el fracaso efectivo del liberalismo. Las circunstancias que motivaron dicho fracaso son las siguientes: el liberalismo negó lo político; pero con ello no lo eliminó del mundo, sino que sólo lo ocultó; llevó a que a través de un lenguaje antipolítico se practicara la política” (Strauss, 2008: 135).

Schmitt recurre a Hobbes para argumentar que lo fundamentalmente político se encuentra en el estado de naturaleza y que su manifestación en el Estado se da en la forma tal como Hobbes la plantea en el Leviatán; es por eso que para Schmitt, el liberalismo niega lo político en tanto que evita las confrontaciones y prefiere ante todo la neutralidad. Sin embargo, tal como lo plantea Strauss, Schmitt comete un error de origen:

Schmitt define el estado de naturaleza de manera completamente distinta que Hobbes.

Para Hobbes es el estado de guerra entre individuos; para Schmitt el estado de guerra

entre grupos (sobre todo entre pueblos). Para Hobbes, en el estado de naturaleza todos son enemigos de todos; para Schmitt, todo comportamiento político se orienta según el amigo y el enemigo (Strauss, 2008: 143).

En realidad, como se verá, Hobbes propone la descripción del estado de naturaleza como guerra entre individuos para justificar ceder el poder absoluto al soberano, mientras que Schmitt está poniendo ahí la ejemplificación de lo político por excelencia. Asimismo, plantea que lo político (relación amigo-enemigo) antecede y excede al Estado y que incluso es dentro del orden del Estado en donde se propician buena parte de las manifestaciones de lo político; sin embargo, Hobbes plantea que con el Leviatán se logrará un orden que evite el conflicto y las confrontaciones al interior del Estado, de tal suerte que el planteamiento de Hobbes termina siendo el primero en negar la relación amigo-enemigo como lo entiende Schmitt. Al respecto Strauss agrega:

Hobbes sólo se diferencia del liberalismo desarrollado únicamente (pero precisamente por eso) por el hecho de que él sabe y ve *contra qué* debe abrirse camino el ideal liberal civilizatorio [...] contra la maldad natural del hombre; en un mundo que no es liberal, Hobbes instala los fundamentos del liberalismo contra la naturaleza no liberal del hombre (Strauss, 2008: 145).

Esto es precisamente lo que se señaló como la hendidura por la cual, el Leviatán abría el camino a su propia desaparición. Siguiendo con la línea argumentativa de Strauss, sucede que Schmitt hace una fuerte crítica al liberalismo respaldándose en Hobbes, sin notar que es él el uno de los creadores del liberalismo cuando describe y explica el estado de naturaleza para negarlo y justificar la salida del mismo, por lo que, en realidad, Schmitt critica al liberalismo sin poder escapar nunca de él, ya sea por el contexto liberal desde el que escribe o por descansar su propuesta argumentativa en una teoría pionera del propio liberalismo.

Asimismo, Derrida señala también una inconsistencia en el trabajo de Schmitt. Señala que, según la diferenciación latina que hace Schmitt entre *hostis* e *inimicus*, “lo contrario de la amistad en política, y siempre según Schmitt, no es la enemistad, es la hostilidad”

(Derrida, 1998: 107). Esto implica, siguiendo a Derrida, que no se forman necesariamente sentimientos de enemistad con el enemigo, y que, en consecuencia, no habría razones para mezclar sentimientos de ningún tipo con los amigos y los enemigos. Derrida extiende el argumento:

He aquí una experiencia del amigo/enemigo totalmente pura, en su esencia política, de todo afecto, al menos de todo afecto personal, suponiendo que haya algún otro. Si el enemigo es el extranjero, la guerra que le haré debería mantenerse, en lo esencial, sin odio, sin *xenofobia* intrínseca. Y lo político comenzaría gracias a esta purificación. Gracias al cálculo de esta purificación conceptual. Puedo también hacer la guerra a mi amigo, una guerra en sentido propio, una guerra propia y sin cuartel. Pero sin odio (Derrida, 1998: 107).

Esta reflexión de Derrida lleva a una consecuencia que derrumbaría el postulado de Schmitt, puesto que está aceptando que el *amigo* puede ser un *enemigo* (entendido como *hostis*), en tanto que existe la posibilidad de hostilidad en lo *público* con él; mientras que es posible enfrentar a un *enemigo* sin odiarlo y sin generar sentimientos de enemistad, incluso es posible amarlo en *privado*. El propio Derrida concluye:

Y todo eso se seguiría en buen orden, de manera regular, de la distinción entre lo privado y lo público. Es otra manera de decir que allí donde esa frontera esté amenazada o sea frágil, porosa, discutible (con lo que designamos tantas posibilidades que «nuestro tiempo» acentúa y acelera de mil maneras), el discurso schmittiano cae por tierra, se arruina (Derrida, 1998: 107).

Es posible que por el contexto histórico-social en el que escribió *El concepto de lo político*, (1932, periodo entre Guerras) y de la situación del autor (jurista alemán participante activo del Nacionalsocialismo en Alemania, aunque al final perseguido por el régimen), Schmitt no desarrolle el tema de las identidades; pero es importante señalar, que un grupo puede tener cierta postura respecto a un tema determinado y, por tanto, ser enemigo de otro; sin embargo, pudiera ser que en otro tema, esos mismos grupos estén de acuerdo con una postura y no sean ya enemigos. Sin embargo, es importante no olvidar que las identidades son siempre dinámicas y están interactuando permanentemente unas

con otras, de tal suerte que los grupos *son* siempre una suma de identidades que están en juego constante al mismo tiempo, lo que implicaría que un grupo pueda ser *amigo* y *enemigo* de otro en un mismo tiempo.

Ahora bien, sumados a los señalamientos que hacen Strauss y Derrida, la estudiosa de la política, Hannah Arendt, en su obra *¿qué es la política?*, estaría precisamente en las antípodas del planteamiento schmittiano, al criticar esta visión de la enemistad como el sentido por excelencia de lo político. Para la estudiosa alemana, “la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado *al* hombre, *los* hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana. [...] La política trata del estar juntos y los unos con los otros, de los *diversos*” (Arendt, 1997: 45). Para Arendt, la política no está determinada por la enemistad, sino por la *relación* entre los hombres, por la capacidad de organización, que tome en cuenta la diversidad y las diferencias al interior de dicha comunidad política, lo que a su vez da forma a un cuerpo político que se expresa en el espacio público, lugar en esencia predilecto para la deliberación y la toma de acuerdos de los hombres libres.

Para Arendt, la violencia que está en el corazón de la enemistad, y la guerra como como expresión máxima de lo político, es en sí misma el fin de la política, porque la violencia está fuera de sus límites. Para Arendt, la política está vinculada con el poder que es la capacidad de acción de forma concertada, y que nada tiene que ver con la aplicación de la violencia; en este sentido estaría incluso guardando distancia con Clausewitz, ya que la guerra no es la continuación de la política por otros medios sino su fin. Incluso, la organización de la comunidad política a partir de la amistad es el principio de la destrucción de la política, en tanto que excluye la diversidad de pensamientos, incluso el sentido antagónico fundante que está en el corazón de la política.

Incluso su crítica llega a la filosofía, la cual, señala, no ha podido encontrar jamás el sentido de la política, ya que, desde su punto de vista, la ha buscado en los lugares equivocados:

- A) *Zoon politikon*: como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; *el* hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política nace en el *entre* y se establece como relación (Arendt, 1997: 46).
- B) La representación monoteísta de Dios, a cuya imagen y semejanza debe haber sido creado el hombre. A partir de aquí, ciertamente, sólo pueda haber *el* hombre, *los* hombres son una repetición más o menos afortunada del mismo. El hombre creado a semejanza de la soledad de Dios es la base del Hobbesianismo *state of nature as a war of all against all*. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido –sin sentido para el hombre creado a imagen de la soledad de Dios (Arendt, 1997: 47).

Arendt señala incluso que la libertad solamente puede ser alcanzada en el “en el particular del *entre* de la política” (Arendt, 1997: 47), por lo que la propia relación de los diversos, les da a su vez la libertad de ser diversos, y en ese juego está en el centro la vida política, y concluye que “la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente* diversos” (Arendt, 1997: 47). Esto pone los planteamiento de Arendt en una posición contraria a lo señalado por Schmitt, y aunque para una definición adoptada por esta investigación de la política, se recurrirá a Arendt, los planteamientos de la enemistad, con la salvedad de no ser la piedra angular de los político, se retomará lo señalado por Schmitt.

Después de todo, Schmitt no pudo romper con su contexto histórico-social, lo que llevó a que su trabajo fuera objeto de críticas posteriores; sin embargo, eso no significa que deba abandonarse su propuesta, por el contrario, resulta enriquecedor comprender el momento en el que fue escrito y rescatar conceptos y explicaciones que, hasta hoy, siguen siendo necesarias. Lo cierto es que su concepto del enemigo político constituye una explicación importante para la formación del enemigo teológico-político que se formó desde el siglo XVII, particularmente con Thomas Hobbes y su *Leviatán*.

Particularmente la idea que será retomada de la teoría de Schmitt, es la idea de que el enemigo, para que tenga el carácter de ‘político’, debe ser reconocido en el marco del

derecho; es un enemigo con quien incluso se puede firmar un acuerdo de paz y al que debe evitarse criminalizar y deshumanizar, ya que de lo contrario se estaría en camino de construir un enemigo absoluto, es decir, fuera de los límites de lo político. Cabe señalar que fue precisamente esta postura la que propició que fuera perseguido por el régimen nazi, pues Schmitt, si bien veía en el pueblo judío a un enemigo de Alemania, condenó su deshumanización y exterminio.

Incluso, teniendo siempre presente el matiz que hace Strauss respecto a la forma en la que Schmitt y Hobbes entienden el estado de naturaleza, es el propio jurista alemán quien hace el recorrido teórico y mitológico más completo de la figura del *Leviatán*, por lo que, sin duda, algunas de sus propuestas teóricas serán retomadas. Cabe señalar que incluso a partir de las críticas hechas por Strauss, Schmitt modificó en diversas ocasiones su propuesta teórica.

El Estado absoluto, que encontraría su mayor fuerza filosófica y política en el *Leviatán*, fue producto de la transformación de la tradicional occidental, centrada en el poder y predominio de la Iglesia como institución teológica-secular de ordenamiento y centralización del mundo. En los siglos XVI y XVII, particularmente con la Reforma Protestante de Lutero y Calvino, y las múltiples respuestas de la Contrarreforma por parte de la Iglesia Católica, transformaron el orden mundial, y comenzaron distintas cismas que quitaron a la Iglesia el poder hegemónico sobre el mundo Occidental.

Uno de los primeros resultados de este largo proceso, fue la conformación de los Estados nacionales, en los que, como señala Eric Voegelin, se desarrolló una nueva *ekklesía*, “concebida como una comunidad particular entre otras, en la que se compenetran aspectos político-seculares y sacrales, y en la que Estado e Iglesia se fundan de forma tan íntima que la contraposición entre lo temporal y lo espiritual se torna sin sentido” (Voegelin, 2014: 52).

El primer pensador en dar este giro hacia la formación de los Estados, si bien diferenciados del poder de la Iglesia, al mismo tiempo, íntimamente interrelacionados, es Thomas Hobbes en su obra *Leviatán*, publicada en Inglaterra en 1651. El Leviatán es un

símbolo mitológico, bíblico, que fue usado para representar el nuevo Estado, subordinado todavía a Dios (no a la Iglesia) y omnipotente frente a los súbditos que lo conforman. El mito del Leviatán, retomado por Hobbes tiene su origen en el Antiguo Testamento de la Biblia (Job: 41), cuando Yahvé explica a Job respecto al Leviatán: “*Nada existe sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir el miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias*” (Hobbes, 2010: 262). De esta forma el Leviatán de Hobbes retomará toda la fuerza monumental del monstruo bíblico para expresar la fuerza y el poder absolutos propios del nuevo Estado: *non est potestas super terram quae comparetur ei* dice el grabado en la portada de la obra del *Leviatán*. Al respecto, Carl Schmitt hace una puntual descripción:

Asegura desde la primera mirada una impresión absolutamente extraordinaria: un gran hombre, gigantesco, compuesto de innumerables pequeños hombres, empuña una espada en su mano derecha y, en la izquierda, un báculo pastoral extendido protectoramente sobre una ciudad pacífica. Debajo de cada brazo, tanto del terrenal como del espiritual, se encuentra una columna de cinco ilustraciones: bajo la espada, un castillo, una corona, un cañón y luego armas, lanzas, banderas y, finalmente, una batalla; correspondientes en la serie paralela, debajo del brazo espiritual, tenemos una iglesia, una mitra, los rayos de la excomuni3n, distinciones agudas, silogismos y dilemas y, por 3ltimo, un concilio (Schmitt, 2008: 72).

Despu3s de todo, Hobbes sigue recurriendo a la f3rmula del representante de Dios sobre la tierra para fundar el poder soberano estatal. Asimismo, junto con el mito b3blico, Hobbes funda su pensamiento pol3tico en el mito del estado de naturaleza, en el cual, los seres humanos viven en una situaci3n de permanente inseguridad, en una lucha de todos contra todos, ya que, en sus planteamiento, Dios hizo todo el universo de forma perfecta excepto una sola cosa, la posibilidad de dar plena seguridad a los hombres sobre su vida, por lo que para resarcir esta falta, le ha dado la capacidad de construir el gran Dios Mortal, el Leviat3n como el Estado absoluto bajo el cual los s3bditos obtendr3n seguridad a cambio de obediencia, pues el miedo en el estado de naturaleza permite la construcci3n del Estado, es el punto de partida; en tanto que el punto de llegada es el estado de seguridad

bajo una condición civil y política del nuevo Estado, que se origina como producto de la inteligencia humana creadora a través del pacto. Pero este pacto por sí mismo es insuficiente para superar la enemistad propia del estado de naturaleza, requiere de la fuerza, de la espada del gran Leviatán. Asimismo, señala Schmitt que “al cesar la protección, también cesa el Estado y cae todo deber de obediencia. Entonces el individuo reconquista su libertad ‘natural’. La relación ‘protección-obediencia’ es la piedra angular de la construcción hobbesiana del Estado” (Schmitt, 2008: 153).

Lo cierto es que una diferencia esencial del soberano del Leviatán, en relación a las antiguas concepciones teológicas, es que “el soberano no es un *defensor pacis*, de una paz reconducible a Dios; es el creador de una paz exclusivamente terrenal, *creator pacis*” (Schmitt, 2008: 92). Al respecto, Hobbes señala en las primeras palabras de la Introducción: “La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial” (Hobbes, 2010: 3). En otras palabras, a partir del mito bíblico, Hobbes, pensador de la política como acción inmanente, funda un nuevo mito político.

Hobbes señala que esto se da por medio de un contrato mediante el cual la mayoría elige un soberano al que se le confiere todo el poder. A partir de ese punto hay una ruptura entre la libertad y la igualdad: los súbditos ceden su libertad a cambio de seguridad, y el soberano pierde la igualdad con los súbditos al erigirse como la única autoridad, capaz de hacer matar o dejar vivir y, particularmente como se verá más adelante con Schmitt, el único con la capacidad de decidir una situación de excepción. Hobbes describe al Leviatán de la siguiente forma:

Gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus*

populi (la salvación del pueblo) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los *convenios* mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, aseméjense a aquel *fiat* o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación (Hobbes, 2010: 3).

De esta ingeniería de composición del Leviatán hecha por el hombre, en imitación a la Creación divina, Hobbes tiene claras las partes y funciones específicas de cada una. A lo largo de su extensa obra profundiza en cada una de ellas, pero para fines de esta investigación es importante señalar una parte en particular: “la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*”; es decir, la insurrección contra el orden, las guerras intestinas que cuestionan la soberanía y el monopolio de la decisión sobre el hacer morir o dejar vivir (la decisión sobre el estado de excepción), son la enfermedad y la muerte para el Leviatán, monstruo poderoso que exige para sí obediencia y subordinación absoluta.

Sedición y guerra civil son las expresiones más puras de otro gran monstruo bíblico contra el que lucha el Leviatán: el Behemoth, una monstruo cuya presencia hace latente la posibilidad de volver a un estado de caos del que el Leviatán ha rescatado al hombre mediante un pacto de obediencia a cambio de seguridad de los súbditos al soberano, ya que como señala Norberto Bobbio, “Hobbes es el teórico de la paz que debe instaurarse después de la guerra civil” (Bobbio, 2008: 46). Por eso el Leviatán es la representación de las acciones políticas de los hombres encarnadas en el soberano para salvarse del estado de naturaleza que han abandonado. Schmitt señala que “según las interpretaciones medievales de los llamados cabalistas, la historia universal es una pugna entre la poderosa ballena, el Leviatán, y un no menos poderoso animal terrestre, el Behemoth, al que representaban como un toro o un elefante” (Schmitt, 2007: 26).

En el pensamiento político de Hobbes son cuatro los problemas centrales respecto al poder soberano y al Leviatán: 1) La necesidad de la paz; 2) la relación protección-obediencia; 3) la definición de a quién atañe la decisión; 4) la unidad política. Por eso para Carl Schmitt, Hobbes es el fundador del pensamiento teórico-político del enemigo, pero además, señala

que para Hobbes, “el Estado es solamente una guerra civil continuamente impedida por una gran potencia. Debido a ello, se presenta la situación en la que uno de los monstruos, el Estado-Leviatán, somete continuamente al otro monstruo, la revolución-Behemoth” (Schmitt, 2008: 77). El Leviatán es la más fuerte potencia terrenal de una fuerza superior capaz de someter a todas las otras fuerzas menores.

En este sentido, el Leviatán es el único que puede limitar al Behemoth, pero nunca lo vence permanentemente, solamente lo acota y lo mantiene a raya. El Estado absoluto, para Hobbes es el único capaz de poner límites al caos del que son capaces los individuos. Al respecto, Antonella Attili, señala:

Es a partir de su noción hostil de la política que la teoría hobbesiana (con su Leviatán estatal dotado de un incuestionado poder soberano, que concentra en él toda decisión sobre fe, justicia y mandatos, y que crea/defiende la unidad política frente y contra las exigencias particulares en el interior y de sus homólogos en el exterior) aparece a Schmitt bajo el perfil de visión política que permite justo la ‘identificación clara del enemigo’ en el Behemoth (la guerra civil) o en los otros Leviatanes” (Attili, 2008: 13).

Por eso el Leviatán es entendido como un mito de representaciones teórico-políticas que abre el nuevo mundo de la modernidad, recurriendo a nociones míticas y teológicas, pero señalando el recorrido que el Estado tendría en la modernidad. Esta combinación de épocas, de las que el *Leviatán* es un puente fundamental, explican las razones por las que Hobbes encuentran en el gran monstruo mitológico las metáforas de animal mitológico, dios mortal, gran hombre y máquina; estas cuatro características conforman la fuerza absoluta del Leviatán, quien como figura simbólico-mitológica posee el poder sin comparación que Hobbes quería representar en la figura del soberano. Es por esto que para Schmitt, “quien detenta el poder soberano tiene, sólo en sus manos, la potencia terrenal suprema e indivisible y que también todos, incluidos especialmente los más grandes, están sometidos a él a causa del ‘miedo’ (terror) ante una potencia y una fuerza de este tipo” (Schmitt, 2008: 75).

El terror característico del estado de naturaleza, hace que del pacto de los hombres se levante el nuevo Dios. El Leviatán es particularmente el Dios mortal, pero separado de la Iglesia y del poder del Papa; sin romper la relación con Dios, sí lo hace si con la centralización de la Iglesia. Pero al ser un gran hombre, también implica el aspecto de persona representativa producto del consenso contractual por el que se abandona en estado de naturaleza. Sin embargo, conforme el proceso de secularización y tecnificación del mundo moderno vaya profundizando, mucho más preponderante será el aspecto del Leviatán como gran máquina administrativa-burocrática.

Lo que sucede entonces es que la multitud de hombres en el estado de naturaleza liga su libertad y multiplicidad a la unidad del soberano: se construye así la unidad cívica-política del Estado absoluto. El soberano entonces, es más que un simple gobernante, es el “portador de la *Commonwealth* [...] La comunidad logra su unidad mediante el soberano” (Voegelin, 2014: 53). Este nuevo Estado absoluto, no es ya una parte dentro del reino de Dios, sometida a los mandatos de la Iglesia, por el contrario, adquiere una personalidad jurídico-política particular, aunque siempre, para Hobbes, en referencia a Dios, tal como aclara Voegelin: “El contrato de gobierno del que habla Hobbes, crea el Estado como persona histórica, como *Mortal God*, como Dios en la Tierra, al que los hombres deben, junto al *Immortal God* o Dios eterno, paz y seguridad” (Voegelin, 2014: 54). A esto añade Schmitt que “para Hobbes, Dios es ante todo potencia (no sabiduría ni justicia)” (Schmitt, 2008: 92).

El soberano entonces, además de ser el portador de la unidad, jurídico-política, es también el único a quien Dios se ha revelado directamente, por lo que, tanto por la parte religiosa, como por la política, los súbditos le deben obediencia y sometimiento, en cualquier acto de la vida profana, hasta los actos religiosos externos y los individuales de la profesión de la fe; aunque esto precisamente constituye la causa por la cual posteriormente el pensamiento liberal terminará con la soberanía del Leviatán, porque implica el pleno reconocimiento de que los súbditos tienen libertad de pensamiento, sentimiento y fe en el ámbito particular, ante lo cual solamente están sometidos al Dios Inmortal.

Para Schmitt la libertad individual de la fe y la religión privada que no pueden ser tocadas por el poder público, es el inicio del proceso de limitación y crisis de soberanía del Estado en el mundo moderno, respecto a lo cual añade que “El Leviatán, en el sentido del mito estatal de la ‘gran máquina’, se hizo añicos con la distinción entre Estado y libertad individual” (Schmitt, 2008: 157).

Es decir, lo que desde una perspectiva democrática y liberal constituye un gran avance histórico respecto a las reivindicaciones de los derechos políticos y civiles de los ciudadanos, para Schmitt esto significa la irrupción de factores que contribuyen a desestabilizar al Estado, que cuestionan y demandan el derecho a la diferencia ante un soberano que perdería toda efectividad, porque se abre la brecha y distinción entre lo interno y externo, privado y público, sociedad y Estado. Al respecto, Norberto Bobbio señala que “El Leviatán encuentra su plena realización en el Estado de los príncipes absolutos, pero ahí se cumple su destino: lo que le resulta fatal es la distinción entre fe privada y confesión pública, que ya el mismo Hobbes deja entrever, y que será luego el presupuesto histórico del Estado liberal” (Bobbio, 2008: 37).

Schmitt intenta, fallidamente devolverle el poder absoluto al Estado en una expresión de profundo e ingenuo autoritarismo que escapa a los propios postulados de Hobbes: “Aquí nada es verdad, todo es orden. Prodigio es aquello que el poder estatal soberano ordena que se crea como milagro; pero también su contrario: los milagros terminan cuando el Estado los prohíbe” (Schmitt, 2008: 124), y más adelante añade que “si algo debe ser considerado milagro, es decisión del Estado, en tanto que razón pública opuesta a la razón privada de los súbditos. Con esto el poder soberano está en el máximo punto de su potencia” (Schmitt, 2008: 125). En realidad, este es el punto a partir del cual comienza el final de la potencia del Leviatán.

De cualquier forma, en la construcción hobbesiana, el soberano se constituye como el mediador entre Dios y los hombres, porque, como se ha dicho, solamente a él se le revela Dios. Esta nueva fundación de la comunidad, basada en los mitos del Leviatán y el contrato resultado de la inseguridad sentida en el estado de naturaleza, además de diferenciarse de la comunidad subordinada a la Iglesia, debe imponerse y combatir a

cualquier pretensión de cuestionar o disputar la soberanía del Leviatán. Estos intentos de sublevación, de cuestionamiento hacia la autoridad soberana, son catalogadas como el mal, como obra de lo demoniaco que atenta contra la seguridad, la unidad político-teológica del Leviatán, por lo que debe ser combatido. Esta figura será relacionada directamente el Behemoth, el cual es asociado en el pensamiento hobbesiano con las guerras civiles y las guerras de religión, las cuales buscan desestabilizar la soberanía y el poder centralizado, por lo que deben ser combatidas con toda la fuerza del Estado-Leviatán, sin importar las consecuencias. Behemoth es el enemigo teológico-político del Leviatán.

Lo interesante es que Hobbes reconoce la presencia latente de Behemoth al interior del Estado, el cual se encuentra en la propia naturaleza del hombre, quien por poseer igualdad de cuerpo y espíritu, desata la competencia, la envidia, el odio y la violencia al interior del Estado. Al respecto señala que “de esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin trata de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro” (Hobbes, 2010: 101). Es por eso que el temor hacia el Leviatán debe ser siempre más poderoso que el cálculo de probabilidad de someter a otro hombre, aunque el propio Hobbes acota que es legítimo someter al otro si de esto depende la propia conservación.

En su pensamiento político y filosófico, Hobbes señala tres causas principales de discordia entre los hombres que eventualmente pueden derivar en la enemistad y el sometimiento de uno sobre el otro: la competencia, la desconfianza y la gloria, respecto a las cuales señala que “La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera recurre a la fuerza por motivos insignificantes” (Hobbes, 2010: 102). Justo por eso advierte que el Leviatán debe atemorizar a todos para evitar estas disputas, ya que de lo contrario se vuelve al estado de naturaleza que no es sino un estado de guerra, una guerra de todos contra todos.

Sin embargo, para Hobbes, será el Leviatán quien pondrá fin a esa guerra propia del estado de naturaleza, ya que “las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso” (Hobbes, 2010: 105). Se crea así una condición civil y estatal, en donde todos los ciudadanos que conforman el Estado tienen asegurada su existencia y supervivencia física en un contexto de tranquilidad, seguridad y orden.

El Leviatán como el gran Dios mortal absoluto, será el único que puede traer la paz a los hombres a cambio de su obediencia, por eso Hobbes señala con toda claridad que el fin último del Estado es proveer de seguridad a sus súbditos, el resto serán derivaciones o formas del desarrollo de los Estados y las relaciones del soberano con sus súbditos, por eso, cualquier forma de alteración del orden, de sedición o guerra civil son el gran Behemoth, el enemigo del Estado que debe ser combatido. Al respecto Hobbes agrega:

La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y la observancia de las leyes de naturaleza (Hobbes, 2010: 137).

Por eso señala que no hay pactos que puedan sostenerse sin la espada, porque sin ésta no habría posibilidad de proteger al hombre del daño potencial de otros. Por eso la única manera de mantener la paz, es conferir todo su poder y fuerza al soberano representado en un hombre o una asamblea de hombres, lo que implica reducir la multiplicidad de voluntades a una sola voluntad soberana que representará su personalidad, considerando como propio lo que el soberano haga o designe en relación al interés público, particularmente en relación a la paz y la seguridad.

Esto implica mucho más que un simple consentimiento, es una unidad absoluta de lo jurídico y lo político en una persona soberana, fundada en el pacto originario que instituye al Estado como garante de la paz y la seguridad. Hobbes añade: “Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia) aquel *Dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes, 2010: 141. Las mayúsculas son del original). El Estado moderno entonces, en su significado auténtico y originario de poder tiene el monopolio de la decisión y la unidad de la agrupación política, por lo que el soberano no está limitado más que por la legalidad misma creada y defendida por él.

Esta autoridad soberana sustentada en el poder y fortaleza otorgados por cada hombre al Estado, es suficiente para atemorizar y causar un terror necesario para conformar las distintas voluntades hacia la paz interior y en contra los enemigos en el extranjero. Es decir, el Leviatán puede permitirse, si las circunstancias así lo requieren, enfrentar a otros Leviatanes, pero nunca debe permitir que el Behemoth crezca en su interior. El titular del Estado, en quien encarna el poder soberano, es el único con los medios necesarios para garantizar la paz y seguridad de sus súbditos.

Hobbes señala que el poder soberano se alcanza por dos conductos: el primero, mediante la fuerza natural, “que por actos de guerra somete a sus enemigos a su voluntad, concediéndoles la vida a cambio de esa sumisión” (Hobbes, 2010: 141); en tanto que el segundo se obtiene “cuando los hombres se ponen de acuerdo entre sí, para someterse a un hombre o asamblea de hombres voluntariamente, en la confianza de ser protegidos por ellos contra todos los demás” (Hobbes, 2010: 101). El primero genera un Estado por *adquisición* y el segundo por *institución*.

De cualquiera de las dos formas, la soberanía queda centralizada, y el gran aparato del Leviatán, debe generar leyes internas o civiles que garanticen la seguridad y la paz. Estas leyes obligan a todos los hombres a observarlas y respetarlas como parte de la conservación de sí mismos y del propio Estado, de lo contrario, el desacato de estas leyes justificaría el combate con toda la fuerza del Estado. Al respecto aclara Hobbes: “Ley civil

es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley” (Hobbes, 2010: 217). El desacato a estas leyes es el principio de la sedición y de la guerra civil, es el principio del nacimiento de Behemoth, por eso para Schmitt, el “Behemoth es un símbolo de la anarquía, provocada por el fanatismo y sectarismo religiosos” (Schmitt, 2008: 77). Pero todo intento de hacer frente al Leviatán, la gran máquina poderosa y aniquiladora, no tiene prácticamente posibilidades de salir triunfante.

El mito de la lucha entre el Leviatán y Behemoth, es una manifestación de lo profundo del pensamiento arquetípico en relación a la construcción del enemigo. Son potencias profundas que combaten entre sí, pero que, en estricto sentido, se confunden, se necesitan mutuamente y las dos partes conviven en el símbolo en todos sus ámbitos: cósmico, onírico y poético. Cuando se piensa desde la modernidad a la que Hobbes está dando paso, el mito del Leviatán y Behemoth, es en el fondo, un asunto sobre la vida y la muerte, sobre el derecho o no de que el hombre pueda tener una personalidad o debe cederla en nombre de la unidad jurídico-política, pero sobre todo esa unidad, tiene raíces teológicas en proceso de secularización, por lo que el núcleo es inminentemente mitológico.

Para Carl Schmitt, en un primer momento el Leviatán triunfa sobre el Behemoth: “En lo particular, el Leviatán -que indica las potencias del mar- combate contra las potencias de la tierra, el Behemoth. Este último intenta descuartizar al Leviatán con sus cuernos, mientras el Leviatán tapa con sus aletas la boca y las fosas nasales del Behemoth y logra matarlo” (Schmitt, 2008: 63); sin embargo, en *Tierra y mar*, una obra posterior, señala que “se dan recíprocamente muerte las dos potencias en lucha” (Schmitt, 2007: 26). Es por eso que todas las grandes confrontaciones de los Estados europeos de la época, estaban íntimamente marcadas por profundas significaciones míticas. En Hobbes, así como el Leviatán es el Estado soberano, el Behemoth es la revolución, pero los dos son poderes elementales, originales, simbólicos y mitológicos enfrentados continuamente. Solamente el Estado pone fin a la guerra civil, de lo contrario no podría denominarse Estado; es este sentido, guerra interna y Estado son mutuamente excluyentes.

Incluso, el símbolo del Leviatán es tan fuerte, que Norberto Bobbio señala que “en general puede decirse que la obra de Hobbes fue oscurecida y casi distorsionada por el símbolo que había elegido para representarla; desaparecida la eficacia directa de la obra, permaneció el símbolo en su carácter aterrador, sucesivamente este símbolo perdió toda fuerza y en consecuencia toda posibilidad de imponerse” (Bobbio, 2008: 37). De esta forma, el Leviatán terminó siendo, con el paso del tiempo, no más que una gran máquina, un mecanismo gigante al servicio de la seguridad y la existencia física de los hombres a los que domina absolutamente, pero también protege. Al respecto señala Schmitt:

Desde el punto de vista de una historia de la constitución, se encuentra aquí una doble dimensión: en primer lugar, el comienzo jurídico (no teológico) de la moderna libertad individual de pensamiento y de conciencia, y de los derechos de libertad del individuo que caracterizan la estructura del sistema constitucional liberal; y, en segundo lugar, el origen del Estado como potencia exterior, justificada por el carácter incognoscible de la verdad sustancial de los estados neutrales y agnósticos de los siglos XIX y XX (Schmitt, 2008: 126).

Esto terminó por destruir al poderoso Dios mortal, por lo que el Estado deviene en máquina burocrática de carácter policial limitado al orden público. El símbolo mitológico se transformó junto con los preceptos de Hobbes, y dieron paso al mundo moderno, es por eso que Carl Schmitt señala que “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009a: 37). Particularmente, en relación a la figura del soberano Schmitt señala que la legitimidad por la cual se funda, es en efecto mitológica, por lo que el poder supremo y originario de mandar se funda en ese mito, aunque el mismo advierte que “ninguna elaboración teórica, a pesar de su gran claridad, puede enfrentarse con la fuerza de imágenes auténticas y míticas” (Schmitt, 2008: 165). De cualquier forma la ruptura estaba dada y el Leviatán había perdido la fuerza del mito del gran Dios mortal:

La distinción entre interno y externo fue para el dios mortal la enfermedad que lo condujo a la muerte. Sin embargo, su obra, el Estado, le sobrevivió como un ejecutivo bien organizado, un ejército y policía con un aparato administrativo y judicial, así

como con una burocracia muy funcional y profesionalmente preparada. Desde este momento, el Estado aparece bajo la imagen del mecanismo y de la máquina. [...] También la ley se transformó y se volvió medio técnico para domar al Leviatán (Schmitt, 2008: 141).

En efecto, la ley se convirtió en un instrumento técnico, destinado a limitar el ejercicio del poder estatal, lo que dio paso al Estado moderno de derecho, al Estado de leyes administrado por el poder burocrático. Esto es verdad no solamente por razones históricas en las que la teología transfirió y adaptó sus conceptos en la teoría del Estado, sino por razones de la estructura sistemática que conforma al Estado. Como en cualquier transformación sociohistórica, nunca hay una tabla rasa, un volver a comenzar de cero, sino que siempre es deudor del pasado, al grado de que Schmitt señala que “el estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología” (Schmitt, 2009a: 37), incluso, el poder omnipotente del Legislador, tiene su origen en la teología, en toda la construcción teórica del Estado asoman reminiscencias teológico-secularizadas. Al respecto, Schmitt aclara:

La salida de los juristas de la Iglesia no era ninguna secesión a un monte sacro, más bien al revés, un éxodo de un monte sacro a dominio de lo profano. En la salida, los juristas llevaron consigo, abierta o secretamente, algunas cosas sagradas. El Estado se ordenó con algún simulacro de origen eclesiástico. El poder de los príncipes temporales fue realizado con atributos y argumentaciones de origen espiritual (Schmitt, 2010: 64).

En los siglos XVII y XVIII, como resultado de los postulados de Hobbes, el mundo se construyó con base en la relación de Dios con el mundo y el soberano frente al Estado, por lo que todas las filosofías y doctrinas del siglo XIX, particularmente con la doctrina de guerra, descansan en este postulado, en donde la antigua legitimidad divina se transformó en legalidad, en una ley positiva. Los postulados de los antiguos juristas que tomaron de los teólogos sus principios para dar estructura, fuerza y contenido al nuevo Estado, fueron hechos a un lado a finales del siglo XIX y en todo el siglo XX con los avances tecnológicos; en otras palabras, la autoridad de los grandes teólogos fue secularizada por

los juristas del nuevo Estado, quienes a su vez fueron profanados por el mundo de la técnica.

Ahora bien, en estas transformaciones profundas del mundo, la figura del soberano es clave para comprender la construcción del enemigo, pues solamente éste tiene la facultad de discernir quién puede ser un enemigo y bajo qué parámetros, por eso “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009a: 3). Este es un concepto límite bajo el cual funda toda su teoría, porque la clave, no está, como él mismo señala, en el concepto de soberanía, sino en quien la detenta y la ejerce.

Para comprender el concepto límite del soberano es importante recordar que Schmitt que éste es el único y último en quien recae la *decisión* sobre el estado de excepción; es decir, en el límite de la norma, quien decide el momento y las condiciones bajo las cuales ésta se suspende es única y exclusivamente el soberano, es decir, en “quién decide en caso de conflicto, en qué estriba el interés público o estatal, la seguridad y el orden público” (Schmitt, 2009a: 13).

En una situación de normalidad, en un Estado de Derecho, puede incluso existir una clara división de poderes y contrapesos que se limitan, pero en el caso límite, quien decide sobre el rumbo de las acciones es el soberano; en otras palabras, “él decide si el caso propuesto es o no de necesidad y qué debe suceder para dominar la situación” (Schmitt, 2009a: 14). Para Schmitt, una de las peores consecuencias de la modernidad y del Estado de Derecho, es que limitan al soberano y le quitan este poder último. Por eso para Schmitt, derecho y poder deben rearticularse entorno al soberano, y no ser uno el límite o superación del otro.

Eso por eso que recurre a Jean Bodino y su *República*, en donde éste se hace la pregunta de hasta qué punto el soberano está sujeto a las leyes y obligado a las normas sociales, respecto a lo que responde “el príncipe sólo está obligado frente al pueblo y los estamentos cuando el interés del pueblo exige el cumplimiento de la promesa, pero no lo está ‘si la *nécessité est urgente*’” (Schmitt, 2009a: 15). En ese momento inserta en el concepto de la soberanía, la decisión sobre cuándo hay un estado de necesidad urgente. Por eso la

capacidad de suspender las normas vigentes es exclusiva del soberano; el orden, incluso el jurídico, descansa en una decisión, no en una norma.

El soberano entonces puede ser el representante de Dios en la tierra, el emperador, monarca, príncipe, asamblea electa o pueblo (en tanto grupo de representantes), de cualquier modo, más allá de en quién se materialice, se caracteriza por tener la capacidad de determinar el estado de excepción. Incluso, para Schmitt, el soberano es aquel que decide cuando el orden jurídico no puede resolver una situación. Schmitt agrega que “la decisión se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta en sentido propio. Ante un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación” (Schmitt, 2009a: 18). Como se verá, ésta es otra característica de las democracias *securitarias*, ya que cuando el Estado está en peligro por un enemigo interno o externo, la suspensión de la norma se vuelve fundamental en nombre del propio Estado. Aunque eso pudiera interpretarse como algo extremo, que de hecho lo es, justo ahí radica su excepcionalidad, porque el propio Schmitt dice que en las situaciones de normalidad, el elemento autónomo de la decisión debe ser reducido a la mínima expresión; de cualquier forma, en cualquier Estado, norma y decisión están siempre dentro del propio marco jurídico.

Contemplar el estado de excepción, es decir, la suspensión de la norma dentro de la propia norma, no es de ninguna forma una contradicción, por el contrario, es un mecanismo de autoconservación en situaciones límite, de *securitización*. Por eso escapa a toda determinación general, pero al mismo tiempo recae en la decisión, que es un elemento jurídico indispensable, respecto al cual Schmitt añade que: “El derecho es siempre ‘derecho de una situación’. El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado, que más que monopolio de la coacción o del mando, hay que definirlo jurídicamente como el monopolio de la decisión” (Schmitt, 2009a: 18). La decisión como fundamento de la definición de Estado es un aporte que resalta Schmitt, porque él decide cuál es la situación excepcional, pero mucho más importante, decide quién causa esa situación, es decir, quién es el enemigo del Estado y de qué forma se deberá actuar para contrarrestarlo, lo cual definirá el tipo de enemistad que se construya.

El soberano entonces condensa tanto el poder fáctico como el jurídico, en donde se origina que éste tenga la capacidad última sobre la decisión, porque el derecho en sí mismo como orden jurídico, no dice específicamente en quién debe recaer la decisión, sino solamente cómo se ejerce. Por eso, como señala Hobbes, es la autoridad, y no la verdad, el que hace la ley, por lo que en la vida jurídica de un Estado, sí importa quién de decide, porque el soberano, sujeto de la decisión tiene un poder autónomo al margen incluso de la propia norma que le da contenido. La fuerza de decisión del soberano, está precisamente en su poder de salvaguardar al Estado y la vida de los ciudadanos, después de todo, como señala Schmitt, “Hablando más humana y llanamente, la seguridad de ser salvado y la salvación son, en último extremo, al margen de cualquier idea racional, el sentido decisivo de toda la historia de la humanidad” (Schmitt, 2007: 65).

Sin duda, a partir del siglo XVIII, con la Revolución francesa, la mutación de la naturaleza del soberano fue radical, pero no solamente eso, también da comienzo a la competencia económica del libre mercado y la guerra industrializada y tecnificada con las nuevas máquinas y los posteriores avances tecnológicos, dando inicio la época de la moderna guerra industrial y económica. Por eso, Schmitt señala que “El constructor del mundo es al mismo tiempo creador y legislador, es decir, autoridad legitimadora. En toda la época que va de la Ilustración hasta la Revolución francesa, el *législateur* es el arquitecto del mundo y del Estado” (Schmitt, 2009a: 45). El Leviatán, como gran máquina se fortalece y con ellos se reconfiguran las posiciones y relaciones de la enemistad; el enemigo se hace presente una vez más como el gran adversario de las guerras que sacudieron al mundo a finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX.

3.3 El adversario

Una de las causas más fuertes de la formación de los enemigos, es la creencia de la existencia de un orden universal fundado en valores específicos, tomados como verdad, únicos y defendibles contra cualquiera que no los asuma como propios. Porque este marco universal de valores es lo que Butler llama “el marco de lo pensable”, respecto del cual, todo aquel que salgo de dicho marco, es radicalizado y convertido en enemigo.

La enemistad radical, llevada a un grado de intensidad límite puede derivar en la guerra, transformando el conflicto social, en exterminios colectivos, lo que a su vez pone en peligro la supervivencia del orden social. Particularmente cuando no existen al interior del Estado las instituciones suficientemente fuertes como para controlar y mediar en los conflictos, la intensidad de enemistad puede llegar a ser incontrolable. Sería volver a lo que Hobbes advirtió: “Fuera del Estado civil hay siempre guerra de cada uno contra todos” (Hobbes, 2010: 102).

Para Hobbes, una vez constituido en Leviatán, la enemistad se reduce a relaciones con los otros Leviatanes, nunca al interior del propio Estado, aunque como se verá más adelante, la figura del Behemoth, la guerra civil, la revolución y los estallidos contra el Estado, comenzarán a ser una característica común a partir del siglo XVIII. Sin embargo, en estos contextos de guerra, la configuración del enemigo adquiere un nuevo carácter: sin que pierda la esencia radical, la guerra adquiere bajo ciertas circunstancias pactadas o establecidas, parámetros o límites legales, lo que convierte al enemigo en un adversario de guerra, incluso en algunos casos, con mutuos derechos reconocidos.

El entorno violento y hostil es un elemento fundamental incluso para el fortalecimiento de la identidad; los grandes nacionalismos surgieron en situaciones de excepción, en donde el ambiente de la guerra, era inminente y siempre latente, porque cabe recordar con Hobbes que “la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente” (Hobbes, 2010: 102). Esto da una nueva configuración y sentido de la guerra, porque entonces cualquier disposición a ella expresada como voluntad, ya es propiamente la guerra.

Hobbes añade al respecto que “la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz” (Hobbes, 2010: 102). Esto podría llevar a pensar que el ser humano vive en una guerra permanente, que las instituciones son solamente un control de la guerra inminente, pero que nunca la desaparecen por completo. El Leviatán domina al Behemoth, pero nunca lo aniquila por completo.

Por eso, para autores como Hobbes y Schmitt todo lo que en tiempos de guerra es consustancial a ella, lo es también en el contexto en cual los hombres no tienen otra seguridad que la de su propia fuerza y astucia en un estado de naturaleza. En este contexto de belicosidad absoluta, nada puede ser injusto, porque “las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la Ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia” (Hobbes, 2010: 104).

Para Schmitt también es fundamental reconocer que las guerras solamente son posibles entre Estados. Cualquier manifestación de guerra civil, religiosa o de partidos que no sea inmediatamente reprimida, constituirá el fin del Estado, por eso señala que “la guerra estatal tiene su dignidad, su honor, y con ello, intrínsecamente, también su derecho porque son los Estados los que hacen la guerra entre sí y son solo los Estados los que se enfrentan como enemigos” (Schmitt, 2008: 114). Y para Schmitt, simplemente se trata de un asunto de Estado.

Lo cierto es que el propio Schmitt ve latente un peligro que no logra salvar en su planteamiento, porque al asumir la soberanía absoluta al interior de un Estado, que por cualesquiera circunstancias se enfrenta a otro Estado en una guerra, podría derivar en catástrofes cada vez con mayores consecuencias para el mundo, porque “entre Estados no hay Estado y, por lo tanto, no hay guerra legal ni paz legal sino únicamente una condición de naturaleza pre y extra-legal de mutuas relaciones de tensión entre Leviatanes, superada de manera insegura por pactos inestables” (Schmitt, 2008: 114). Esos pactos internacionales son inestables porque un Estado con superioridad de fuerza puede romperlos en cualquier momento según convenga a sus objetivos estratégicos y comenzar una guerra, como de hecho sucede.

Sin embargo, fuera de toda noción moral que lleve a evitar la guerra, hay un principio fundamental cuyas reminiscencias mítico-arquetípicas resuenan en la moderna teoría de guerra, y es lo que Julios Evola, en su *Metafísica de la guerra* llama el ‘heroísmo’, ya que, aunado a lo señalado anteriormente con Campbell respecto a la figura del héroe, “la guerra ofrece al hombre la ocasión de despertar al héroe que anida en él” (Evola, 2006: 5). La guerra, señala Evola, transgrede la vida cómoda y rutinaria a través de las pruebas más

duras a las que puede enfrentarse el hombre, pero sobre todo ofrece la oportunidad de un autoconocimiento de la propia vida al ponerla en contraste directo e inmediato con la posibilidad de muerte; es decir, que “en el instante en el que el individuo tiene que comportarse como héroe, aunque sea el último de su vida terrena, pesa infinitamente más en la balanza que toda la vida que ha vivido monótonamente en medio de la incesante agitación de las ciudades” (Evola, 2006: 5).

Particularmente, desde esta perspectiva, la guerra supera su aspecto material, ya que implica el reconocimiento, a partir del enfrentamiento con la posibilidad latente de la muerte, de un más allá de la vida, que le da un sentido profundamente espiritual. Ahora bien, la explicación del origen de la guerra para Evola, parte de la idea de que las sociedades humanas se fundan en una cuatripartición jerárquica que dio origen a cuatro castas: siervos, burgueses, aristocracia guerrera y los poseedores de la autoridad espiritual, siendo ésta última casta la más importante de la división jerárquica, respecto a la cual, en relación con la guerra, señala:

Allí donde no hay condiciones sanas y normales, cuando acaso el elemento físico (siervos) o la vida vegetativa (burguesía) o la voluntad impulsiva y no controlada (guerreros) asume la dirección o la decisión en la vida del hombre, aparece el caos; pero cuando el espíritu constituye el punto central y último de referencia para las restantes facultades a las que no por ello se les niega autonomía parcial, una vida propia y un correspondiente derecho en el conjunto de la unidad, allí aparece el orden (Evola, 2006: 9).

Es por eso que la degradación de los hombres y las sociedades se origina cuando el plano espiritual no es el más alto en la jerarquía de un Estado, en donde el aspecto político de la comunidad se ha visto ‘degradada’ al pasar de los gobierno y Estados teocráticos y sacrales, a los monárquico-guerreros producto de la secularización, los cuales fueron a su vez sustituidos por las oligarquías capitalistas, hasta llegar a las tendencias socialistas y colectivistas propias del gobierno de los siervos. El gobierno de cada una de las castas, determina a su vez el signo o rostro que adquiere la guerra.

Cuando gobierna el sentido espiritual del mundo, “la guerra se justificaba por motivos espirituales y sacaba provecho de una vía de realización sobrenatural y de inmortalización para el héroe” (Evola, 2006: 11); en la perspectiva de la aristocracia guerrera, “se luchaba por el honor y por el principio con un lealismo (sic) que fácilmente se asociaba al placer de la guerra por la guerra” (Evola, 2006: 12); cuando gobierna el sentido burgués, “el concepto mismo de nación se materializa y democratiza; se crea un concepto aristocrático y natural de la patria, y el guerrero deja paso al soldado y al ‘ciudadano’ que lucha simplemente por defender o conquistar una tierra; y las guerras en general ya no están guiadas más que por razones o primacías de orden económico e industrial” (Evola, 2006: 12); finalmente, el nivel más degradado de un gobierno o Estado, el de los siervos, en donde “tenemos otro significado de la guerra perfectamente expresado por estas palabras de Lenin: *‘La guerra es un juego pueril, una pervivencia burguesa que no nos concierne. La verdadera guerra, nuestra guerra, es la revolución mundial para la destrucción de la burguesía y para el triunfo del proletariado’*” (Evola, 2006: 13).

Asimismo, en cada caso, la experiencia heroica desemboca en tres tipos de guerra: la primera cuando está subordinada al principio espiritual, en donde el héroe llega a un estado de supravida o suprapersonalidad; la segunda cuando la guerra se subordina solamente a sí misma, el principio guerrero se convierte en un fin en sí mismo que no reconoce nada superior a él, lo cual generará siempre una experiencia heroica arrogante y trágica; finalmente un principio guerrero degradado porque se subordina a los principios jerárquicamente inferiores de la burguesía o la clase de los siervos, lo cual provoca una regresión en la personalidad de los guerreros rebajándolos al nivel de la instrumentalización o a la simple materialidad. Para Evola, el principio de espiritualidad de la guerra se ha perdido, y el mundo moderno la enfrenta en su aspecto más degradado; de hecho, en esta perspectiva, puede observarse la forma en la que, al tiempo en el que se degrada la guerra, asimismo se degrada también, de manera inevitable al enemigo, llevándolo hasta extremos deshumanizantes.

Las guerras y revoluciones dieron forma a la modernidad, desde la revolución francesa hasta la fecha, la historia ha estado acompañada por enfrentamientos constantes; guerra, revolución y política se funden en la historia y dan forma a las transformaciones del

enemigo. Para dar una mayor claridad al tema, se recurrirá a las explicaciones de Hannah Arendt en su obra *Sobre la revolución*, Carl Schmitt en la *Teoría del partisano* y Carl von Clausewitz en *De la guerra*, separados los primeros dos respecto al último por casi un siglo de distancia y por las perspectivas desde donde abordan el tema, Arendt desde la filosofía política, Schmitt desde la teoría jurídico-política y Clausewitz, militar, desde la teoría de guerra y estrategia, ayudan a dar luz sobre estos fenómenos.

Para tener una base general, es importante comenzar la explicación por Clausewitz, militar del ejército de Prusia que vivió en el tiempo de la Revolución francesa, pero particularmente en las guerras de Napoleón Bonaparte hasta su caída. Es sin duda uno de los teóricos más importantes sobre la guerra. En un profundo reconocimiento de su propia obra, Clausewitz no se propone hacer filosofía ni teoría política, aunque sin duda, como se verá, están siempre presentes en sus ideas y postulados sobre la guerra. La obra de Clausewitz puede ser leída desde la perspectiva de la estrategia de guerra, pero para fines de esta investigación resulta mucho más importante la relación que ésta tiene con la política en la teoría del militar prusiano.

¿Qué es la guerra?, se pregunta Clausewitz en la primera línea de su obra, “la guerra no es otra cosa que un duelo a escala más amplia” (Clausewitz, 2010: 9). Haciendo la analogía de dos luchadores que se enfrentan con la finalidad de imponer al otro su voluntad a través de la fuerza física, explica el sentido básico de la guerra, la cual busca derribar al adversario, inmovilizarlo, desarmarlo; es decir, “la guerra es, en consecuencia, un acto de fuerza para imponer nuestra voluntad al adversario” (Clausewitz, 2010: 9). En este primer sentido, la imposición de la fuerza es el medio para lograr el objetivo de imponer la propia voluntad al adversario.

En la guerra, como la entiende Clausewitz, el enemigo es en realidad un adversario con derechos, un combatiente digno que representa una voluntad reconocida como legítima para sus propios fines, por eso no es objetivo de la guerra exterminar propiamente al enemigo, sino lograr su rendición e imponer la propia voluntad, pues parte de que, bajo cualquier circunstancia, se trata siempre de una guerra entre Estados soberanos con relaciones recíprocas de diferentes tipos.

Es por eso que Clausewitz distingue en la guerra el ‘sentimiento hostil’ de la ‘intención hostil’, porque a diferencia de Schmitt, quien señala que en lo político entendido como la relación de intensidad entre amigo-enemigo, no deben existir sentimientos ni cuestiones morales que intervengan en esta relación, para Clausewitz, militar que ha estado en batalla, sabe que es imposible no involucrar los sentimientos, particularmente porque el objetivo de vencer al enemigo, en todos los aspectos, es fundamental en el concepto teórico de la guerra, pero sobre todo porque el estado moral y anímico de las tropas es fundamental para enfrentar al adversario.

Para Clausewitz la mejor forma de imponer la voluntad al adversario es desarmándolo, no exterminándolo, por lo que incluso en el caso de la guerra más intensa es fundamental administrar las fuerzas, pero sobre todo calcular las probabilidades de rendirlo sin exterminarlo, mermando los medios a su disposición o su fuerza de voluntad. En este sentido, a diferencia de lo que pasará con el enemigo absoluto, la derrota sobre el adversario nunca es permanente, ya que el Estado vencido puede encontrar mejores circunstancias en un futuro. Precisamente lo que impide que la guerra llegue a situaciones totales de exterminio radica en que, para Clausewitz, ésta siempre está subordinada a la política; es decir, “el objetivo político, como causa original de la guerra, será norma, tanto para el propósito a alcanzarse mediante la acción militar como para las fuerzas necesarias para el cumplimiento de ese propósito” (Clausewitz, 2010: 16).

Por eso si dos ejércitos se han armado para el conflicto, debe haber un motivo hostil que los haya impulsado a hacerlo, y ese motivo es prioritariamente político, por lo tanto, la hostilidad disminuirá conforme disminuya o se cumpla el objetivo político, que no es necesariamente el de eliminar al adversario, incluso en los momentos de mayor intensidad en la polaridad. Tal como señala Clausewitz: “La guerra de una comunidad -guerra de naciones enteras y particularmente de naciones civilizadas- surge siempre de una circunstancia política, y se pone de manifiesto por un motivo político. Por lo tanto, es un acto político” (Clausewitz, 2010: 23). Incluso advierte que el objetivo político se transforma con el paso del tiempo y el transcurso de la guerra, no es nunca algo cerrado sobre sí mismo, la acción política interviene en la acción militar de forma directa pero ambas son mutables, nunca son absolutas.

Es por eso que Clausewitz señala que “la guerra es la mera continuación de la política por otros medios” (Clausewitz, 2010: 24); es decir, la guerra es dependiente de la política, porque es un instrumento de ella, una extensión de la actividad política por otros medios. Esto implica que se evite llegar a las guerras absolutas, ya que si bien se vislumbraba en su teoría de guerra esa posibilidad, lo cierto es que al acotarla a los fines políticos, evita que eso suceda; como señala René Girard “la ‘escalada a los extremos’ implica, por el contrario, que los medios bélicos influyen sobre los fines políticos; por tanto, invierte la ‘Fórmula’ célebre de Clausewitz” (Girard, 2010: 38), esta escalada a los extremos es algo muy parecido a lo que Foucault señaló desde un argumento histórico al afirmar que Clausewitz invirtió una tesis que ya circulaba en los siglos XVII y XVIII, y que en realidad debe ser comprendida de la siguiente forma:

La política es la continuación de la guerra por otros medios. En esta tesis -en la existencia misma de esta tesis, anterior a Clausewitz- hay una especie de paradoja histórica. En efecto, puede decirse, esquemática y un poco groseramente, que con el crecimiento, el desarrollo de los Estados, a lo largo de toda la Edad Media y en el umbral de la época moderna, las prácticas y las instituciones de guerra sufrieron una evolución muy marcada, muy visible, que podemos caracterizar así: en principio, unas y otras se concentraron cada vez más en las manos de un poder central; poco a poco, el rumbo de las cosas llevó a que, de hecho y de derecho, sólo los poderes estatales estuvieran en condiciones de librar las guerras y manipular los instrumentos bélicos: estatización de la guerra, por consiguiente (Foucault, 2008: 53).

Incluso la teoría del estado de naturaleza de Hobbes es una guerra de todos contra todos que, a través del pacto social, es reconducida a través de la fundación de la unidad política. Sin embargo, no debe perderse de vista que Clausewitz, habla desde su experiencia directa como militar de finales del siglo XVIII y principios del XIX, en donde teoriza en torno a las guerras entre Estados como unidades políticas ya formadas.

Por eso para Clausewitz, la guerra supone la política, no puede existir la primera independientemente de la segunda, cuando menos desde esta perspectiva, porque el objetivo es político y la guerra solamente es un medio, un instrumento. Cuanto más

tendiente se encuentre la guerra a la destrucción del enemigo, menos fundamento político tendrá, por lo que estará más cerca de convertirse en una guerra absoluta. Todas las guerras son actos políticos incluso en aquellas en donde parece que el objetivo político ha desaparecido.

Clausewitz propone una suerte de trinidad de la guerra, que son los tres fundamentos de su teoría: 1) la construcción de odio, enemistad y violencia (que interesa particularmente al pueblo y que funda los sentimientos de hostilidad); 2) el juego de azar y probabilidades (que interesa particularmente al jefe y su ejército); y 3) el carácter subordinado de instrumento político (que interesa particularmente al gobierno). El punto de la teoría de guerra es mantener estos tres fundamentos en permanente equilibrio para lograr los fines generales; es decir que “las *fuerzas militares* deben ser destruidas, es decir que deben ser colocadas en estado tal que no puedan continuar la lucha [y que] el territorio deba ser conquistado, porque del país pueden sacarse nuevas fuerzas militares” (Clausewitz, 2010: 27). Pero dada la insuficiencia de estos elementos añade la necesidad de someter la voluntad del adversario; es decir, “hasta que el gobierno y sus aliados sean inducidos a firmar la paz o hasta que el pueblo se someta” (Clausewitz, 2010: 27).

Es por eso que el desarme del enemigo es el medio esencial para alcanzar el objetivo político; por eso el objetivo político será siempre la medida de los sacrificios que se harán en la guerra para lograrlo, si dicho objetivo es fuerte, se emprenderá una guerra de gran intensidad, de lo contrario los bandos podrían caer en la inmovilidad; incluso en una guerra de intensidad, Girard señala que “el conquistador desea la paz, el defensor desea la guerra” (Girard, 2010: 42), esto porque el agresor requiere una conquista rápida y con el menor ejercicio de la violencia, en tanto que el defensor estará dispuesto a llevar la guerra hasta el último extremo, porque siempre existe solamente un medio fundamental para la guerra: el combate, el cual tarde o temprano habrá de librarse, por eso “en la guerra el combate no es una lucha de individuos contra individuos, sino un todo organizado formado de muchas partes. [...] En el teatro de la guerra, no se trata solamente de la oposición de un ejército contra el otro, sino de un estado, una nación o un país contra el otro” (Clausewitz, 2010: 32).

Por eso la guerra y sus resultados no tienen valor en sí, sino en relación con la decisión política, por eso es siempre un combate entre Estados, donde no solamente interviene la fuerza física sino la fuerza moral, que se entreteje con la primera para vencer al adversario, aunque todo siempre, en estos contextos, debe estar supeditado a *la decisión de las armas*, por eso afirma Schmitt que “una declaración de guerra es siempre una declaración de enemigo” (Schmitt, 2013: 93), y eso es algo que Clausewitz tenía siempre presente, porque así como el Estado supone lo político, la guerra supone al enemigo; y de la misma forma que la política antecede al Estado, el enemigo antecede y trasciende a la guerra.

Aunque la decisión de las armas es la expresión pura de la guerra, siempre existen otros mecanismos para darle solución, por eso la conducción de la guerra y la política del Estado son inseparables, por lo que un gran estadista debe ser conocedor de la guerra y un general en jefe debe reconocer los tiempos y contextos políticos, por eso, dadas las consecuencias fatales propias de la guerra, siempre deben estar conducidas por grandes hombres de alto genio, que no olviden nunca que ésta siempre está subordinada a la política, porque en esta medida sabrá transmitir a las tropas el gran valor político que subyace a la acción de violencia, al peligro, el esfuerzo físico y al combate inevitable. Es por eso que Schmitt señala que “el enemigo no es algo que tiene que ser eliminado por cualquier razón, y aniquilado por su desvalor. El enemigo está a mi propio nivel. Por esa razón, tengo que luchar con él, para encontrar la propia medida, los propios límites, la propia personalidad” (Schmitt, 2013: 94).

El objetivo político siempre tiene influencia directa sobre el propósito militar, por eso las guerras más heroicas son las que se hacen en nombre de la propia nación y del propio Estado. La influencia de la política hace que la guerra no sea violencia sin sentido, sino que se funde en la amenaza al enemigo y en propiciar la negociación. Existe entonces una unidad bélico-política interdependiente en sí misma, por eso “la guerra sólo se produce a través del intercambio político de los gobiernos y las naciones [...] la guerra no es otra cosa que la continuación del intercambio político con una combinación de otros medios” (Clausewitz, 2010: 565). Pero lo importante es que este intercambio político no cesa durante la guerra, incluso aunque sea una guerra total con una hostilidad exacerbada, siempre existirá el freno y límite de la política; esto es así para Clausewitz, que no está

pensando en las revoluciones y los enemigos absolutos, como por el contrario señalará Schmitt cuando teorice sobre la guerra civil como derivación de la guerra entre Estados.

La guerra no es independiente en sí misma, sino que forma parte constitutiva de un todo que es la política, por eso “la política hace de todos los elementos poderosos y temibles de la guerra un mero instrumento. [...] Si la guerra pertenece a la política, adquirirá, naturalmente, su carácter. Si la política es grande y poderosa, igualmente lo será la guerra, y esto puede ser llevado a la altura en que la guerra alcanza su forma absoluta” (Clausewitz, 2010: 566). Por eso no puede decirse que la guerra precede a la política, ya que es ésta última quien representa realmente todos los intereses de la comunidad. En otras palabras, “la subordinación del punto de vista político al militar sería irrazonable, porque la política ha creado la guerra; la política es la facultad inteligente, la guerra es sólo el instrumento y no a la inversa. La subordinación del punto de vista militar al político, es, en consecuencia, lo único posible” (Clausewitz, 2010: 568).

El punto más elevado para la conducción de la guerra, es el de la política; la medición del curso de los acontecimientos de la guerra y las decisiones, no de la batalla propiamente (tarea única del mando militar) sino de la conducción general de la guerra, están supeditadas al poder central de la política. Es por eso que Clausewitz afirma que “el arte de la guerra se transforma en política, pero, por supuesto, en una política que libra batallas en lugar de escribir notas diplomáticas. [...] Si la política es justa, es decir, si logra sus fines, sólo podrá afectar a la guerra favorablemente, en el sentido de esa política” (Clausewitz, 2010: 568). Por eso, dice Clausewitz, la causa de una desviación de la guerra no se encuentra propiamente en sí misma, sino en una política equivocada. Los cambios en la conducción y objetivos de la guerra, son productos de los cambios en política, por eso son íntimamente interdependientes. Al respecto concluye que: “La guerra es un instrumento de la política; debe llevar, necesariamente, el carácter de la política; debe medir con la medida de la política. La conducción de la guerra, en sus grandes lineamientos, es, en consecuencia, la política misma, que empuña, la espada en lugar de la pluma, pero no cesa, por esa razón, de pensar de acuerdo con sus propias leyes” (Clausewitz, 2010: 571).

En este sentido, Hannah Arendt advierte que en la presencia de las revoluciones y las guerras absolutas, se aprecia una fuerte pérdida del sentido fundamental de la existencia de la política, que es “la causa de la libertad contra la tiranía” (Arendt, 2006: 11). Particularmente Arendt es muy clara en este punto, porque para ella, la guerra no solamente es el concepto límite de la política, sino que en sí misma ya incluye su negación. Por eso, cuando se intenta justificar el uso de la violencia en la guerra o la revolución, rechaza la posibilidad de que, en sí mismas, puedan ser entendidas en términos políticos.

Particularmente en lo referente a las guerras justas e injustas, las guerras absolutas, señala el inminente peligro de la política, en especial cuando ésta es sustituida por el componente de la necesidad, es decir, cuando las condiciones extraordinarias así lo exigen⁶. Para Arendt, el debate sobre la guerra introdujo el concepto de libertad demasiado tarde en la historia, solamente a finales de la Segunda Guerra, cuando era evidente que el desarrollo tecnológico había superado el uso armamentista bajo el que hasta entonces se habían librado las guerras.

Las guerras del siglo XX eran ya absolutas y solamente tenían como posibilidad el exterminio; sin embargo, lo verdaderamente sorprendente es el uso discursivo que se le dio precisamente a la libertad, al ser utilizada como justificación de la guerra una vez que la razón ya no ha sido suficiente, dados los resultados de una guerra total. Para Arendt esta transformación a la guerra total, caracterizada por pasar del adversario al enemigo absoluto, tuvo algunos indicadores claros, por ejemplo, cuando en la Primera Guerra Mundial se perdieron los límites y distinciones entre soldados y civiles, debido a que el nuevo armamento de destrucción masiva no permitía hacer esa distinción, respecto a lo cual señala: “La guerra total viene cargada de sentido político, ya que significa la negación de los postulados fundamentales sobre los que descansa la relación entre el elemento militar y el civil del gobierno: la función del ejército consiste en proteger y defender a la población civil” (Arendt, 2006: 11).

⁶ En muchos momentos de la extensa obra de Hannah Arendt, se enfrenta a distintos autores que intentan justificar la guerra y la violencia en términos políticos, entre ellos a Jean Paul-Sarte, Frantz Fanon y Carl Schmitt. Al respecto puede revisarse particularmente Arendt, H. (2008). *Sobre la violencia*. Alianza, Madrid.

Un segundo cambio que señala Arendt es que, dado el avance tecnológico de guerra y el uso irracional de los medios de destrucción masiva, ningún gobierno o Estado tendrá posibilidades de sobrevivir una derrota en el campo militar, ya que sin duda el costo económico, civil y político tendrá severas consecuencias que impedirán o entorpecerán la recuperación, cuando menos por sí mismo. Al respecto aclara que “incluso con anterioridad a los horrores de la guerra nuclear, las guerras ya habían llegado a ser políticamente, aunque no todavía biológicamente, un asunto de vida o muerte. Lo cual quiere decir que bajo las circunstancias de la guerra moderna, esto es, desde la Primera Guerra Mundial, todos los gobiernos han vivido en precario” (Arendt, 2006: 17).

El tercer elemento que considera Arendt que ha cambiado en la guerra total, es la aparición de la disuasión como primer principio de la carrera armamentista; es decir, “hoy en día la evitación de la guerra constituye no sólo el propósito verdadero o simulado de toda política general, sino que ha llegado a convertirse en el principio que guía la propia preparación militar” (Arendt, 2006: 17). Estos tres elementos señalados por Arendt constituyen una transformación respecto a lo planteado por Clausewitz, porque con los medios de destrucción prácticamente están terminando otros aspectos anteriormente fundamentales para la guerra como la moral de las tropas, las estrategias en campo, o el hecho de que, si ya no un combate cuerpo a cuerpo como en la antigüedad, tampoco existe ya la posibilidad de que exista un oponente claro con el cual se lucha, no hay entonces un adversario en el sentido clásico de la guerra, y, después de Hiroshima, el combatiente pierde cualquier posibilidad de otredad.

Pero incluso Arendt advierte que, aunque posterior a la Segunda Guerra las guerras se hayan limitado a un marco jurídico internacional, eso no evita que existan, pero sobre todo se da prioridad a las revoluciones como formas de confrontación bélica. Particularmente porque la guerra total es ya imposible entre Estados por el poder de destrucción de las armas, por eso la vía es la revolución, es decir, guerras con un enemigo que ya no es un Estado propiamente. De cualquier forma, para Arendt ambas se inscriben en el mismo margen de la violencia, fuera de la política propiamente dicha, en lo que estaría totalmente en contra de Schmitt:

Allí donde la violencia es señora absoluta, como por ejemplo en los campos de concentración de los regímenes totalitarios, no sólo se callan las leyes, sino que todo y todos deben guardar silencio. A este silencio se debe que la violencia es un fenómeno marginal en la esfera de la política, puesto que el hombre, en la medida en que es un ser político, está dotado con el poder de la palabra (Arendt, 2006: 21).

Es por eso que señala a las teorías de la revolución y la guerra, ya que solamente se ocupan de justificar la violencia, sin darse cuenta que está fuera de los límites de la política, por lo que su glorificación o justificación ya no es política, sino antipolítica. Sin embargo, Arendt señala que la justificación de la revolución no puede ser distinta que por medio de la violencia, porque la revolución implica apelar a un origen, refundarlo, y en el origen no hubo otra cosa que violencia, el mito cosmogónico, como se ha visto, está impregnado de violencia; en efecto, “la violencia fue el origen y, por la misma razón, ningún origen puede realizarse sin apelar a la violencia” (Arendt, 2006: 23). La revolución, es violenta y absoluta en todos sus términos.

Sin embargo, entre la guerra de Estados soberanos y la revolución, existe un tipo particular de adversario combatiente que ha sido característico de los enfrentamientos bélicos, es decir, el partisano, el cual era visto como un beligerante de segundo orden, prácticamente poco teorizado en la teoría de guerra de Clausewitz salvo en los casos de estrategia de defensa; asimismo, no es propiamente un revolucionario al estilo de Arendt, porque su función radica propiamente en el sentido político de la defensa de su territorio.

El partisano a diferencia de los ejércitos nacionales o estatales, se caracteriza por ser un combatiente irregular que lucha en lo local, en la defensa de su tierra y lo que considera su patria; es decir, se trataba de una tropa ligera irregular y en muchos casos se le criminalizaba colocándolo fuera de la ley, tal como señala Schmitt: “El partisano moderno no esperaba ni gracia ni justicia del enemigo. Dio la espalda a la enemistad convencional con sus guerras domesticadas y acotadas y se fue al ámbito de otra enemistad verdadera, que se enreda en un círculo de terror y contraterror hasta la aniquilación total” (Schmitt, 2013: 29). Schmitt no lo menciona claramente aunque lo esboza posteriormente en su obra

El Nomos de la Tierra (Schmitt, 2002), pero el partisano se convertirá en la base del terrorismo y el crimen organizado moderno, aunque siempre, y esto es fundamental, pervertido del sentido político y de defensa del territorio y la identidad, particularmente en el caso del crimen organizado, por eso Schmitt afirma que, en relación a la degradación del partisano, “lo apolítico es idéntico a lo criminal” (Schmitt, 2013: 86).

El partisano entonces, está presente en las guerras de defensa contra las invasiones extranjeras, y encuentra sus primeras apariciones en las luchas de resistencia de las guerras coloniales, en las cuales era reprimido, sitiado, perseguido y criminalizado tanto por las policías como por las tropas del ejército regular, ya que eran muy raras las ocasiones en las que se les reconocía como una tropa beligerante en pleno derecho, cuyos casos comienzan a aparecer a principios del siglo XIX. De acuerdo con Schmitt, “hay una frase famosa, que se suele citar como orden de Napoleón al general Lefèvre, del 12 de septiembre de 1813, y que no ha perdido nada de su actualidad y exactitud: con los partisanos hay que luchar a la manera de los partisanos” (Schmitt, 2013: 31). Particularmente este episodio se lleva a cabo en la defensa de España por parte del pueblo armado una vez que había sucedido la invasión de Napoleón. Esta adaptación de la estrategia se funda en que el partisano, en tanto combatiente irregular, no posee uniforme ni insignias, porque pertenece al pueblo armado, por lo que el ejército uniformado se convertía en un blanco fácil.

Una vez más, no se trata de presentar una estrategia de guerra o de batalla partisana, sino de acotar su sentido al de la política, ya que se caracteriza por tener un profundo compromiso político que lo distingue de otros combatientes. El partisano tiene sus batallas en el frente político y su sustento se encuentra en la colectividad y en el respaldo de la población local, básicamente porque pertenece a ella; es decir, el partisano es partidario de la libertad de su pueblo a través de tres características básicas: su irregularidad, su carácter defensivo y el claro acento político de sus causas, pero siempre está en clara desventaja respecto a los ejércitos regulares, ya que “el partisano como combatiente irregular no se equipara a las tropas regulares. El partisano, en este sentido, no tiene los derechos y privilegios del combatiente; es un criminal, según el derecho común y se puede neutralizar con procesos sumarísimos y represalias” (Schmitt, 2013: 41). Fue sólo hasta la Segunda Guerra mundial en los que no tratar al partisano como combatiente con plenos derechos se

consideró como crímenes de guerra, y en donde tras las Convenciones de Ginebra de 1949, se consideró como legal siempre que estuviera motivado por la defensa de la familia y la patria.

Particularmente las tropas partisanas, aprovechan que el ejército invasor busca a toda costa el control para mantener la paz y el orden en la zona ocupada, por lo que el carácter destabilizador del partisano junto con el apoyo del pueblo, dificulta esto a los ejércitos regulares de ocupación. En dado caso, lo que los invasores pueden exigir del pueblo es obediencia, pero nunca podrían lograr fidelidad, ésta se reserva para los partisanos, aunque como insiste Schmitt, esto tenga consecuencias porque “el partisano tiene un enemigo y ‘arriesga’. [...] No solamente arriesga su vida como cualquier combatiente regular, sino que también está consciente y dispuesto a que el enemigo lo ponga fuera de la ley, derecho y honor” (Schmitt, 2013: 45).

Es por eso que el partisano suele adquirir una figura marginal criminalizada por el adversario bélico en su totalidad, e incluso ahí radica su heroicidad, ya que a pesar de todos los aspectos en contra, permanece en la batalla. Se convierte en el objetivo de las guerras justas que no reconocen, como se verá más adelante, a un enemigo justo, lo cual a su vez rompe con la estabilidad de la beligerancia, pues se rompen las fronteras entre guerra y paz, militar y civil, guerra estatal y guerra civil, y, particularmente, entre enemigo y criminal, porque éste último queda, definitivamente, desde la teoría de guerra y del enemigo, fuera de toda posibilidad de reconocimiento como combatiente con derechos; es por eso que de acuerdo con Schmitt:

Cuanto más estrictamente disciplinado sea un ejército regular, cuanto más correctamente distinga militar y civil, considerando sólo el adversario uniformado como enemigo, tanto más sensible y nervioso se pone si al otro lado una población civil no uniformada participa en la lucha. Los militares suelen reaccionar con duras represalias -fusilamientos, toma de rehenes, destrucción de pueblos, etc.-, y lo consideran una legítima defensa contra la deslealtad y la acechanza (Schmitt, 2013: 50).

Es por eso que, como señala Clausewitz, el respeto al adversario regular como enemigo de guerra es fundamental, de lo contrario se le criminaliza en calidad de irregular hasta su exterminio. El partisano no puede uniformarse, ni usar insignias, mucho menos presentar superiores responsables ante los cuales el factor de la política de guerra pueda mediar y contener la exacerbación de la violencia. Carl Schmitt menciona un parteaguas en la historia de la guerra, cuando el 21 de abril de 1813, el ejército prusiano reconoce a las fuerzas partisanas para hacer frente a la invasión de Napoleón:

Cada súbdito, dice el real edicto prusiano de abril de 1813, está obligado a oponer al enemigo invasor con armas de cualquier clase. Se recomiendan expresamente hachas, horquillas, guadañas, y escopetas. Cada prusiano está obligado, no sólo a no obedecer ninguna orden del enemigo, sino a hacerle daño con todos los medios posibles. Aun cuando el enemigo quiera restablecer el orden público, nadie debe obedecer, porque esto facilitaría las operaciones militares del enemigo (Schmitt, 2013: 57).

Todos los medios de defensa y ataque al enemigo se vuelven legítimos, incluso el desorden absoluto, no hay límite para la violencia ni código para la batalla más allá de no doblegarse ante el enemigo en una lucha sin tregua. Incluso, Schmitt recupera también una carta de Clausewitz dirigida al filósofo Johann Gottlieb Fichte, en la que señala que ésta es “la más bella de las guerras, la que un pueblo hace en su propio suelo por la libertad y la independencia” (Schmitt, 2013: 59), esta necesidad de la defensa del pueblo prusiano cambia la necesidad del propio Clausewitz. Por eso la pregunta central en la guerra estriba en saber reconocer al verdadero enemigo, para tener claridad a quién y de qué forma se combate, ya que “el partisano que defiende el suelo nacional contra el invasor extranjero se convierte en héroe que lucha contra un verdadero enemigo” (Schmitt, 2013: 97), por eso el partisano tiene un enemigo verdadero como consecuencia de su carácter político, no un enemigo absoluto; el enemigo del partisano, no es el enemigo de la humanidad como más tarde sucedería en el siglo XX.

Es por eso que la guerra partisana no debe confundirse con una guerra civil propiamente, porque “la guerra civil tiene algo especialmente cruel. Es guerra entre hermanos porque se desarrolla dentro de una misma unidad política que comprende también al adversario y

dentro del mismo ordenamiento jurídico, y porque ambos bandos combatientes, al mismo tiempo, afirman y niegan absolutamente esta unidad común” (Schmitt, 2010: 56). Pero particularmente, sin importar quién sea el adversario vencedor, las guerras internas debilitan siempre al Estado, porque pierde recursos económicos, pero también humanos y se debilita socialmente. En dado caso, una vez estallada la guerra civil o revolución, debe procurarse que dure lo menos posible, porque durante ese periodo de tiempo, el Estado es vulnerable a otros Estados.

Asimismo, los combatientes de la guerra civil “ponen al adversario absoluta e incondicionalmente en la ilegitimidad. Suprime el derecho del adversario, pero en nombre del Derecho. La naturaleza de la guerra civil implica la sumisión bajo la jurisdicción del enemigo” (Schmitt, 2010: 56). Una vez concluida la guerra civil, el adversario vencido debe reconocer su derrota, de lo contrario el estallido podría devenir una vez más y, en algunos casos, podría propiciar guerras de exterminio.

La relación de la guerra civil con el derecho es sumamente compleja, ya que en nombre del Derecho, se busca desacreditar al adversario para legitimar su combate, es decir, que “no puede ser justa en otro sentido que no sea autojustificado, y así, se convierte en el arquetipo de la guerra justa y autojustificada” (Schmitt, 2010: 56). El argumento de la guerra justa lleva a los absolutos, a la radicalización del adversario respecto al cual se presenta como justo combatir, agredir y exterminar. Porque en una guerra justa, no hay enemigo justo, por lo tanto cualquier posibilidad de reglas de combate, pactos o posibles acuerdos de paz, queda anulada. En la guerra justa las únicas posibilidades son matar o morir, ya que implica justificarse del lado de la razón y quitarle cualquier posibilidad de ella al adversario, por lo que no solamente sale del marco de lo pensable, sino que por estar en esa posición carece de razón y derechos, y la guerra en su contra es planteada como justa. Al respecto Schmitt señala:

Las difamaciones y discriminaciones legales públicas, las listas de proscripción públicas o secretas, las declaraciones del enemigo del Estado, del pueblo o de la humanidad no tienen el sentido de otorgar al adversario la condición jurídica de enemigo en el sentido de un partido beligerante. Por el contrario, pretenden privarle

también de ese último derecho. Tienen el sentido de una interdicción total en nombre del Derecho” (Schmitt, 2010: 57).

La enemistad se lleva a un nivel tal de radicalización, que bajo la justificación de la guerra justa, son cometidos los peores crímenes contra la humanidad, sin importar si la causa es religiosa, política o de cualquier tipo. La guerra justa deja el criterio de distinción e intensidad en manos de uno de los contendientes que, de quererlo así, puede llegar hasta el exterminio total por medio de la construcción del enemigo absoluto, como se verá en el siguiente apartado.

3.4 El enemigo absoluto

¿Cómo es posible para el ser humano discernir a quién amar u odiar?, ¿de qué forma es aprendido y aprehendido?, ¿cuáles son los parámetros, los indicadores de la decisión? Producto histórico, de la tradición en el sentido de Gadamer, también el odio, el miedo, la discriminación y los estigmas son culturalmente aprendidos, históricamente ubican en un lugar y un tiempo desde el cual pre-comprendemos y comprendemos el mundo. Dice Goffman que existen tres tipos de estigma: “las abominaciones del cuerpo”, “los defectos del carácter del individuo” y los “rivales de la raza, la nación, y la religión” de estos últimos añade que son “susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia” (Goffman, 2012: 16).

Esto implica entonces la posibilidad, casi como un hecho, de heredar los odios o cuando menos, de formar parte del ritual de marginación y deshumanización del otro como autoafirmación colectiva, como una forma de marcar un sentido de pertenencia, tanto desde una perspectiva, por ejemplo religiosa, hasta por razones políticas o económicas o, por supuesto, una combinación de estas.

Cuando estos odios y miedos son llevados del pensamiento al acto, se hace bajo la plena convicción de que la verdad, lo justo, lo divino están del lado de quien agrede, en contraposición al agredido previamente deshumanizado a quien se le atribuyen lo falso, lo injusto y demoniaco. Es por eso que la demonización del enemigo, como forma absoluta

de la deshumanización, resulta fundamental previo a la violencia ejercida contra él, pues alienta la mentalidad hostil dentro de un campo de posibilidades perfectamente establecidas, claramente marcadas: matar o morir, con el enemigo absoluto no hay otra opción en el campo de lo pensable.

Jerry Fyerkenstand, al hablar de la criminalización del enemigo, señala que “representan todos lo que nosotros no somos ni queremos ser, todo lo que rechazamos y deseamos expulsar de la sociedad” (Fyerkenstand, 1991: 151). Es por eso que *el mal*, ha sido un problema fundamental para teología y la filosofía, particularmente, señala Ricoeur, porque significa “poner en entredicho un modo de pensar sometido a la exigencia de la coherencia lógica, es decir, tanto de no contradicción como de totalidad sistemática” (Ricoeur, 2011a: 21). Particularmente el mal cometido o el mal sufrido, son dimensiones de la misma complicación, ya que desde la perspectiva de la religión judeocristiana, se ponen en juego el pecado, la penitencia y el perdón, como momentos de los que nadie puede nunca sustraerse en tanto seres finitos arrojados al mundo, cuyo camino posible es el de la responsabilidad ante el otro; otro sin embargo escindido, expulsado, lo que genera una contradicción que resulta en la imposibilidad del no-pecar, de no hacer el mal, como si éste se instalara en una condición ontológica irreductible. Cesáreo Morales señala:

Todo comienza con el Decálogo impuesto por Yahvé a su pueblo desde el monte Sinaí, pues el ‘no matarás’ posee la misma fuerza que la orden ‘no habrá para ti otros dioses delante de mí’. El hombre en el lugar de Dios, lo que se hace contra uno ofende al Otro, intercambio impensable establecido por la ley de la sacralidad de lo humano, que deja sin espacio disponible la relación entre amigo y enemigo, sin lugar alguno en tierra, mar y aire, ya que Dios está en todas partes, a tropas enfrentadas, poderío naval, bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki (Morales, 2007: 113).

El mal moral materializado por medio del pecado, establece todo aquello que, de principio, debe ser castigado, es punible y digno de acusación y reprobación. El pecado en este sentido, es una violación al código moral impuesto por Dios, pero particularmente al código ético de la comunidad a la que se pertenece; es atentar contra el ser humano y contra Dios, por lo que implica resarcir ese daño a través del sufrimiento, como señala

Ricoeur: “el sufrimiento enfatiza el hecho de ser esencialmente padecido: nosotros no lo provocamos, él nos afecta [...] el sufrimiento opone a la reprobación la lamentación; porque si la falta hace al hombre culpable, el sufrimiento lo hace víctima: contra esto clama la lamentación” (Ricoeur; 2011a, 25).

El sufrimiento padecido por el castigo, ya sea físico o moral, es la pena necesaria, no solamente para la absolución frente al pecado, sino para disolver la fuerza moral que pesa entre el mal cometido y el mal padecido, productos del obrar contra cualquier ser humano. Es por eso que el comprender al enemigo se complejiza, ya que las fronteras entre quien es y no, un enemigo, son difusas desde esta perspectiva, muchas veces llevada hasta el extremo en el que, en nombre de Dios y la comunidad religiosa, se construye un afuera al que, por sus características deshumanizantes atribuidas, se le convierte en un enemigo absoluto. Al respecto, Ricoeur concluye:

Para la acción, el mal es, ante todo, lo que no debería ser, mas tiene que ser combatido. En este sentido, la acción invierte la orientación de la mirada. Bajo el influjo del mito, el pensamiento especulativo es llevado hacia atrás, hacia el origen: *¿de dónde viene el mal?*, pregunta. La respuesta -no la solución- de la acción es: *¿qué hacer contra el mal?* La mirada de ha vuelto hacia el futuro, por la idea de una *tarea* que es preciso cumplir, réplica de la de un origen que es preciso descubrir (Ricoeur, 2007: 60).

Es un llamado a actuar ética y políticamente contra el mal. Aunque, como se ha señalado, este rechazo, esta expulsión del mal, suele ser producto de las proyecciones de la parte negada de una persona o comunidad sobre otros, esto en todas las esferas de la vida humana, en donde *mythos* y *logos* se presentan en el pensamiento *logomítico*, ya que, el enemigo en tanto símbolo arquetipo se transforma, resignifica y representa de distintas formas a los largo de la historia.

En este sentido, el paso del enemigo encarnado en el monstruo en las mitologías arcaicas y de Satán propiamente en la mitología judeocristiana a la construcción del enemigo

absoluto, implica relacionar directamente las narraciones mitológicas y teológicas, con los procesos de secularización que dieron paso a los Estados modernos.

La construcción del enemigo absoluto, requiere el previo reconocimiento de aquella sentencia de Albert Camus: “Nuestro siglo XX es el siglo del miedo” (Camus, 2014: 5), particularmente producto no solamente de la promesa incumplida de los positivistas y científicistas del siglo XIX respecto a que la ciencia y los avances tecnológicos llevarían a la humanidad hacia la paz y el progreso, sino porque, estos perfeccionamientos técnicos llevaron al borde de la catástrofe a la humanidad durante las dos Guerras Mundiales. Para Camus, el miedo fue, en el siglo XX la técnica más acabada y perfeccionada de control social. Primera mitad del siglo XX, fin del porvenir para muchos de la generación de Camus, que él mismo advierte como faltos de valores claros en los cuales depositar las esperanzas por la humanidad:

Algo en nosotros fue destruido por el espectáculo de los años que acababan de vivir. Y ese algo es aquella eterna confianza del hombre que le ha hecho creer siempre que podían obtenerse reacciones de otro hombre hablándole con el lenguaje de la humanidad. Vimos mentir, envilecer, matar, deportar torturar y cada vez que sucedía era imposible persuadir a los que lo hacían de no hacerlo, porque estaban seguros de sí mismos y porque no se persuade a una abstracción, es decir al representante de una ideología (Camus, 2014: 6).

Camus expresa el ambiente de una situación mundial que había llevado hasta el extremo la construcción del enemigo, en donde lo humano se revisitaba, se repensaba y reconstruía. Las peores atrocidades de la humanidad, una nueva tecnificación de la deshumanización perfectamente calculada, medida y ensayada en los campos de exterminio nazis, como señala Primo Levi: “Los Lager alemanes constituyen algo único en la no obstante sangrienta historia de la humanidad: al viejo fin de eliminar o aterrorizar al adversario político, unían un fin moderno y monstruoso, el borrar del mundo pueblos y culturas enteros. [...] se entraba para no salir: ningún otro fin estaba previsto más que la muerte” (Levi, 2014: 206).

El siglo XX en sus primeras décadas, y las consecuencias de la guerra sobre la vida de las personas transformó la manera de las relaciones humanas, cuando menos bajo ese contexto: “El largo diálogo de los hombres acaba de cortarse. Y, por supuesto, un hombre a quien no se puede persuadir, es un hombre que da miedo” (Camus, 2014: 6). Es, sin duda, el mundo de la razón instrumental, del mito de la ciencia y de las máquinas, de las ideas absolutas y del mesianismo exacerbado que llevaron a la humanidad a un punto límite, donde se legitimaron el homicidio y la violencia, y en donde la vida humana fue degradada, y en donde “el extranjero, el hereje, el brujo, el conspirador, el disidente, etcétera, son algunas de estas variaciones históricas de la enemistad absoluta” (Serrano, 2001: 203).

Porque incluso, al interior de una comunidad con una fuerte identidad cerrada sobre sí misma, no solamente creará enemigos al exterior, sino que cualquiera que salga de sus parámetros de norma, cualquiera que lleve consigo un signo de aquel monstruo terrestre Behemoth, que se atreva a cuestionar el orden establecido, las costumbres, tradiciones o formas de pensar, será inmediatamente convertido en enemigo. En estas situaciones de radicalización, no hay espacio para la disidencia democrática, porque se le niega todo valor moral, incluso su condición humana, lo que genera conflictos de gran intensidad que pueden incluso derivar en guerras de exterminio.

Esto implica absolutizar una vez más al enemigo, por eso, como señala Enrique Serrano, “las guerras contra el enemigo absoluto son consideradas como un acto en el que se defiende la causa justa, objetivo que no admite matices o puntos intermedios” (Serrano, 2001: 199). Y no hay puntos intermedios porque la degradación moral y la deshumanización, hacen de la “causa justa” una necesidad de primer orden, un mandato moral indiscutible que exagera las contradicciones y legitima la violencia.

El uso discursivo de la causa justa, es el primer indicio de que se está generando un proceso de radicalización del enemigo que agudiza y profundiza la hostilidad, ya que la degradación moral del enemigo imposibilita que se puedan establecer reglas claras para la contienda y contener así la violencia, por lo que pactar una tregua o la paz, es simplemente imposible, “frente al enemigo absoluto únicamente es factible matar o morir” (Serrano,

2001: 199). En tanto el enemigo haya sido llevado a un grado absoluto, la predisposición combativa permanece latente, lo que implica solamente la espera para comenzar la hostilidad. Una enemistad de este tipo, exige ser saldada, no solamente con la rendición del otro, sino con su expresa renuncia a sus propios valores y concepciones del mundo y reconocer como válidos, solamente las del vencedor. Por eso, en una lucha de absolutos, la violencia va más allá del simple combate físico.

Como se ha señalado, tanto para Hobbes como para Schmitt, el enemigo absoluto es producto de las guerras civiles. Pero para comprender de mejor forma la fuerza del mito de la guerra civil, se debe acudir a la expresión más clara de ésta, es decir, la revolución, la cual está profundamente ligada al enemigo absoluto característico del siglo XX y los Estados totalitarios. Por eso es fundamental comprender que en la base de todos los cuerpos políticos que se fundan con las revoluciones, la idea de la libertad siempre está en el núcleo de las mismas, de tal suerte que el enemigo absoluto, es siempre el enemigo de la libertad con fundamental independencia de la configuración que adquiera. En ese sentido, para Arendt es fundamental distinguir entre liberación y libertad: “Liberación y libertad no son la misma cosa, la liberación es posiblemente la condición de la libertad, pero de ningún modo conduce directamente a ella; que la idea de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa, por tanto, que la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad (Arendt, 2006: 37). Por eso solamente es posible hablar de revolución, cuando la libertad es el deseo y fin de ésta, particularmente con las revoluciones norteamericana y francesa durante el siglo XVIII.

En este sentido es claro que ni la violencia ni el cambio propiamente sirven para describir a la revolución, cuando menos no por sí mismas, ya que “sólo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para construir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, sólo entonces podemos hablar de revolución” (Arendt, 2006: 45). Por eso señala que toda revolución implica violencia, pero siempre que funde algo nuevo y dé origen a una nueva forma de orden político con miras a la libertad, de hecho argumenta que tanto la revolución norteamericana como francesa estaban caracterizadas,

cuando menos en un principio, en querer restaurar un origen que había sido corrompido y que debía restaurarse: “Sólo durante el curso de las revoluciones del siglo XVIII los hombres comenzaron a tener conciencia de que un nuevo origen podía constituir un fenómeno político, que podía ser resultado de lo que los hombres hubiesen hecho y de lo que conscientemente se propusieran hacer” (Arendt, 2006: 37).

Para Arendt este momento tiene un claro inicio, en el que la revolución es todavía concebida en su sentido antiguo relacionado con el movimiento natural de los astros pero con la clara conciencia de que es posible que ese rumbo sea decidido por los hombres revolucionarios. Esto trajo un cambio fundamental de la política y de lo público en general, en donde todos tenían el mismo derecho para acceder a ellos, al respecto Arendt señala:

La fecha fue la noche del 14 de julio de 1789, en París cuando Luis XVI se enteró por el duque de La Rochefoucauld-Liancourt de la toma de la Bastilla, la liberación de algunos presos y la defección de las tropas reales ante un ataque del pueblo, el famoso diálogo que se produjo entre el rey y su mensajero fue muy breve y revelador. Según se dice, el rey exclamó: ‘*C’est une révolte*’, a lo que Liancourt respondió: ‘*Non, Sire, c’est une révolution*’” (Arendt, 2006: 63).

Ese fue el parteaguas de la revolución en la historia de la humanidad, pero constituye además el origen de múltiples caminos que habrían de tomar las ideas políticas de los años posteriores, ya que, al tiempo en el que fueron la base para pensar en los derechos políticos de los hombres, el principio del fin del absolutismo y el surgimiento de las democracias, trajeron también los principios autoritarios que llevaron a los revolucionarios franceses dirigidos por Robespierre a instaurar una época de terror y a que esta etapa culminara con la toma del poder por parte de Napoleón Bonaparte.

Precisamente, François Furet, en el estudio sobre el comunismo soviético y el fascismo alemán, reconoce que son producto del intento llevado a los extremos de la confrontación entre dos fuerzas que “aspiraban a suceder a la democracia burguesa: la de la reacción y la del progreso, la del pasado y la del porvenir. [...] Ni el fascismo ni el comunismo fueron

los signos inversos de un destino providencial de la humanidad. Son episodios breves enmarcados por lo que quisieron destruir. Productos de la democracia, fueron derribados por ésta” (Furet, 1998: 7). En efecto, el comunismo y el fascismo son producto de las pasiones fundadas en ideologías, como las comprende Furet, es decir como “sistemas de explicación del mundo por medio de los cuales la acción política de los hombres adquiere un carácter providencial, con exclusión de toda divinidad” (Furet, 1998: 8).

Las pasiones que dieron forma y fuerza al fascismo y al comunismo, se fundan en el odio común a la clase burguesa, ya que “la burguesía, bajo sus diferentes nombres, constituye para Lenin y para Hitler el chivo expiatorio de las desdichas del mundo” (Furet, 1998: 11). Sin duda la clase burguesa cumplía para los dos regímenes ideológicos totalitarios del siglo XX, las características esenciales para hacer de ella un enemigo absoluto: puede simbolizar distintas características propias del mal de la época, con ejemplos inmediatos en los efectos económicos y sociales de los Estados, pero sobre todo ofrece la posibilidad de justificar históricamente la radicalización del combate e incluso exterminio, particularmente fundada bajo la idea de que “la burguesía ya no tiene un lugar que le sea atribuido en el orden de los político, es decir, de la comunidad [...] no tiene más que un frágil derecho al dominio: la riqueza” (Furet, 1998: 12).

En efecto, la burguesía es definida, en ese momento, por un factor puramente económico que enarbola valores de pretensión universal en las sociedades y en mundo moderno, como la libertad, la igualdad y los derechos del hombre, como fuentes de fundamento del individuo, la ciencia y el progreso, y como fines últimos del desarrollo de la razón. Goce de privacidad y de bienes adquiridos particulares, son la base de las relaciones sociales propuestas por la burguesía, lo que implica un debilitamiento de la idea de bien común, ya que encierra al individuo en sus bienes e intereses particulares.

Este pensamiento, sin duda, constituyó la base de construcción del enemigo absoluto obsesionado por diferenciarse de la comunidad a través de la riqueza propia y la pobreza del resto de la comunidad. Pero incluso, como señala Furet la propia clase burguesa conlleva una profunda contradicción en sí misma, ya que al mismo tiempo que ofrece y exige una división social del trabajo como forma elemental de la acumulación de la

riqueza, parte del mito de la igualdad de todas las personas, lo que implica que, además de su continua separación de la comunidad y la procuración del bien colectivo, ejerce una fuerza que oculta esta desigualdad, en la idea de los derechos y libertades iguales entre los hombres, es por eso que “tanto el burgués como el ‘proletario’, presentaron a las generaciones posteriores al héroe y al villano de la obra” (Furet, 1998: 19).

El burgués es, para esta visión, la mentira encarnada de la modernidad. Se encuentra así socialmente en contextos de enemistad absoluta, lo que lo convierte en el chivo expiatorio fundamental, que profundiza en un odio hacia todo lo que corresponda con él. Incluso, y esto resulta de carácter fundamental, la Revolución Francesa, caracterizada por una lucha contra la monarquía absoluta, constituyó el nacimiento de la burguesía revolucionaria y la propia contradicción de este mundo:

Los hombres de 1789 amaron y proclamaron la igualdad de todos los franceses, pero privaron a muchos de ellos del derecho al voto y a otros del derecho a ser elegidos. Amaron y proclamaron la libertad pero mantuvieron la esclavitud ‘en las islas’, en nombre de la prosperidad del comercio nacional. [...] Los jacobinos de 1793 son burgueses partidarios de la libertad de producir, es decir, de la economía del mercado; pero también son revolucionarios hostiles a la desigualdad de las riquezas producidas por el mercado (Furet, 1998: 20).

Ahora bien, aunque animada por las mismas ideas generales que la revolución francesa, la revolución estadounidense (1776) con la que obtiene su independencia de Inglaterra, logra a la luz de la historia, resultados sumamente distintos, ya que funda una Constitución que actualmente perdura y que da elementos fundacionales básicos para la sociedad estadounidense hasta el grado de la mitificación⁷, en tanto que la revolución francesa genera distintas constituciones y regímenes muchas veces contradictorios entre sí, pero particularmente origina el primer régimen caracterizado por el despotismo de la igualdad.

⁷ No es objetivo de esta investigación profundizar propiamente en la independencia estadounidense ni en sus consecuencias, pero para un lector que así lo desee, consultar Tocqueville, A. (2010). *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica, México.

Al respecto Furet señala que la revolución francesa “da existencia duradera a la idea de revolución no como el paso de un régimen a otro, o como un paréntesis entre dos momentos, sino como una cultura política inseparable de la democracia, y como ella inagotable, sin un término legal o constitucional: alimentada por la pasión de la igualdad, que por definición no tiene umbral de satisfacción” (Furet, 1998: 22). Es por eso que la presencia de la clase burguesa en el contexto político desde hace poco más de dos siglos ha generado en el burgués un personaje que en sí mismo esconde una profunda desigualdad y una tendencia a la tiranía del mercado, y un odio y desprecio de diferentes tipos: “el dinero aglutina contra él los prejuicios de los aristócratas, los celos de los pobres y el desprecio de los intelectuales; el pasado y el presente que lo expulsan del porvenir” (Furet, 1998: 27).

Es precisamente la acumulación de la riqueza lo que aparta de la comunidad a quienes pertenecen a la clase burguesa, lo que, desde esta perspectiva que da fundamento a los totalitarismos, implica una inestabilidad permanente que debe ser combatida con toda la fuerza del régimen, particularmente porque el burgués “pronto demostró ser tan incapaz de asumir la anunciación democrática de 1789, que la propia idea revolucionaria pasó a manos de sus adversarios. Él reveló su verdadera ambición, que consiste en instituir un mercado, no una ciudadanía. De ahí que sólo represente el lado malo de lo moderno: es el símbolo del capitalismo, no de la democracia” (Furet, 1998: 29). Esto pone en duda precisamente la capacidad de la clase burguesa para constituirse incluso como una clase política propiamente dicha, porque es capaz de generar una gran riqueza pero que no es capaz de sostener una política democrática, particularmente porque se centra en el crecimiento técnico, pero no en el fortalecimiento político de la sociedad, en su sentido colectivo ni en el bien común, lo que profundiza el odio en su contra y contra la democracia directamente asociada a esta clase, como señala Furet:

En la Italia frustrada, en la Alemania vencida, esta pasión ya no es monopolio de las clases nostálgicas o residuales. Envuelta en la bandera de la nación desdichada, pasa al pueblo, odio a la democracia que se ha vuelto democrático. [...] Como la pasión antiburguesa de izquierda, también la pasión antiburguesa de derecha se democratizó.

Pasó al pueblo. Se nutre de la primera, reacciona contra ella, compite con ella, es inseparable de ella (Furet, 1998: 39).

Esto genera una nueva situación de enemistad propia de las pasiones revolucionarias aparentemente dominadas en el siglo XIX. Pero la Primera Guerra mundial dio origen a los regímenes fascistas y bolchevistas que se ofrecieron como una opción ante el enemigo absoluto encarnado en el capitalista burgués; una guerra entre Estados soberanos con pasiones nacionales y con tintes de una guerra civil generalizada, situación inimaginable para Hobbes, y vislumbrada, pero siempre contenida, por Clausewitz.

Pero los fundamentos de cada uno, bolchevismo y fascismo, tenían concepciones distintas: el primero se basaba en lo universal (la clase proletaria) y el segundo en lo nacional (la raza), ambos llevados hasta el extremo de los totalitarismos. Respecto al régimen bolchevique es precisamente producto de la revolución social, que tenía sus raíces en la democracia universal pero que precisamente a partir de octubre de 1917, se convertirá en el fundamento de lo universal a través de la revolución mundial que llevará a la necesaria dictadura del proletariado. Por el contrario, el fascismo se plantea una reacción contra lo universal, del pueblo contra la clase, alentando la idea de la fuerza nacional y la superioridad racial particularmente en la Alemania nazi, aunque también fuertemente en la Italia de Mussolini; sin embargo, también entre estas dos naciones hay algunas diferencias:

La innovación de Hitler, en comparación con Mussolini, es el odio a los judíos, símbolos a la vez del capitalismo y del bolchevismo; potencia cosmopolita y demoniaca en perder a Alemania, el judaísmo alimenta en Hitler un odio ecuménico que reúne dos fobias generalmente distintas, ya que se excluyen entre casi toda la gente: el odio al dinero y el odio al comunismo (Furet, 1998: 48).

Producto de una Alemania vencida en la Primera Guerra, de la imposición de diferentes tratados que limitaban la soberanía alemana y del ascenso de Hitler al poder, se lograron generar las condiciones para configurar en el pueblo judío el odio al capitalismo burgués y al comunismo bolchevique. Sin embargo, tanto el fascismo como el bolchevismo, encarnarán el odio al burgués capitalista, pero además compartirán la existencia de un

adversario común, es decir, la democracia. Hitler y Stalin exterminarán a millones de personas en nombre precisamente de la lucha contra ese enemigo común, ya sea bajo el argumento de clase o el de raza, por eso argumenta Furet que “existe un misterio del mal en la dinámica de las ideas políticas del siglo XX” (Furet, 1998: 60).

En los Estados totalitarios, como se ha visto, existe la idea del mal radical, del enemigo absoluto que debe ser exterminado, porque encarna extremos irreductibles. Incluso la revolución es una promesa de felicidad colectiva que exige el sacrificio presente de todos los hombres:

La historia será en adelante el único foro en el que se decida el destino de la humanidad, ya que es el sitio donde se producen esos surgimientos o esos despertares colectivos que manifiestan su libertad: lo cual viene a ser una negación adicional de la divinidad; pero también una manera de reciclar las ambiciones de la religión mediante la política, pues la revolución es una búsqueda de salvación (Furet, 1998: 66).

A este sentido redentor, propio de los mitos escatológicos de la promesa, el fin y la salvación siempre por venir, se suma la tensión propia de la democracia en la que la libertad y la igualdad son, no solamente fundamentos sino promesas siempre inalcanzables, por lo tanto generadora de profundas insatisfacciones. Para la visión revolucionaria esto será fundamental porque tenderá a la politización absoluta del ser humano que debe fundar una sociedad distinta, pero cuya fundación exige sacrificios.

El bolchevismo y el fascismo llegaron a ese punto de divinizar y absolutizar a la política, lo cual como se verá con Hannah Arendt implica una contradicción en sus propios términos, ya que una absolutización o totalización de la política constituye su fin. Por eso, afirma Furet que el bolchevismo y el fascismo “quisieron reinventar su mundo político con base en las dos grandes figuras de la cultura democrática: lo universal y lo nacional. Con esas religiones, complementarias y antagónicas, prepararán una catástrofe” (Furet, 1998: 69).

Pero son catástrofes fundadas, como se ha señalado, en un mito de origen, al cual se apela para para fundar o refundar la comunidad. Por eso las revoluciones adquirieron una fuerza social en la modernidad, porque se duda de cuestiones que hasta entonces había estado dadas como hechos incuestionables como la pobreza de muchos y la riqueza de pocos, la herencia del poder, o la división de clases, por eso el tema de la revolución es inminentemente moderno.

La antigua noción de lo político característica de los siglos XVIII y XIX, se basa en el Estado de derecho internacional europeo que daba fundamento a la guerra entre Estados, la cual es sustituida por la guerra revolucionaria del siglo XX. Por eso revolucionarios como Lenin llevaron al extremo la idea de las revoluciones violentas como forma inevitable de lucha según las circunstancias a las que se enfrentó, en donde era necesario utilizar mecanismos legales, ilegales, políticos y violentos. Desde la perspectiva de Lenin y la revolución rusa, la revolución comunista y la dictadura del proletariado tenían carácter universal, por lo que cualquier medio empleado para lograrlo, incluso el más violento, es bueno y justo por ese motivo. Como señala Schmitt, “los partisanos dirigidos por la central comunista luchan por la paz y son héroes gloriosos; los partisanos que escapan a esta dirección son chusma anarquista y enemigos de la humanidad” (Schmitt, 2013: 64), cuando menos es así para los líderes bolcheviques.

Cien años después de la teoría de guerra de Clausewitz, la teoría revolucionaria de Lenin transformó todos los acontecimientos de la guerra tradicional, lo que generó que la guerra se hiciera absoluta y el partisano portara una enemistad absoluta contra un enemigo igualmente absoluto. En estricto sentido, Lenin llevó a su máxima expresión el postulado de Clausewitz, de que la guerra es la continuación de la política por otros medios, y supo reconocer y socializar en quién encarnaba el enemigo de la revolución. Por eso la revolución es una guerra auténtica en este sentido extremo, porque implica una enemistad absoluta, la cual no conoce límites ni acotamientos en estas situaciones, en ese sentido Schmitt coincide con Furet respecto a la revolución bolchevique y a Lenin: “Su enemigo absoluto concreto era el enemigo de clase, el burgués, el capitalista occidental con su orden de sociedad en todos los países donde esté en vigor” (Schmitt, 2013: 65). Es por

esto que se llevó a la construcción de una guerra absoluta fuera de toda guerra acotada y de toda dosificación de la enemistad.

Como se ha señalado, el sentido y carácter de la guerra es resultado de la previa distinción de la enemistad, de esto dependerá distinguir el tipo de guerra que se libraré. Por eso la necesidad de recurrir al mito de la clase y de la libertad que tenía que fundarse en el ser humano tangible e histórico si quería ser el fundamento de toda lucha, en este sentido, se tenía que construir una historia mundial que diera cuenta de un ‘espíritu universal’, lo que constituyó a su vez la catástrofe en pleno siglo XX: “La Revolución de Octubre, que ha tenido para nuestro siglo el mismo significado profundo de operar, primero, la cristalización de las esperanzas del hombre, para después colmar su desesperación, que la Revolución Francesa tuvo para sus contemporáneos” (Arendt, 2006: 76). Los revolucionarios de Octubre sabían a la perfección los rumbos que debe tomar una revolución, pero no aprendieron de los revolucionarios, de sus decisiones y de los caminos tomados, de los errores cometidos y las ingenuidades pensadas.

Arendt es en este sentido esclarecedora al señalar que “no podían hacer esto, porque sabían que una revolución debe devorar a sus propios hijos, del mismo modo que sabían que una revolución era sólo un eslabón en una cadena de revoluciones, o que al enemigo declarado debía venir el enemigo oculto bajo la máscara de los ‘sospechosos’” (Arendt, 2006: 76). Por eso advierte que fue la historia y no la acción la lección aprendida de los revolucionarios rusos respecto a los franceses, por eso, dice Arendt, “fueron engañados por la historia y, en este sentido, han llegado a ser los bufones de la historia” (Arendt, 2006: 77), ese es el papel que los revolucionarios soviéticos prefirieron jugar antes que quedar fuera de la historia.

Ahora bien, cuando se habla del régimen nazi y soviético, se está de frente a los dos regímenes del totalitarismo por antonomasia. Esto significa que, a pesar de las atroces consecuencias para la humanidad, estos regímenes siempre han estado apoyados por las masas hasta el final, llegando a entregas absolutas hacia las causas denominadas como ‘justas’ o ‘verdaderas’ ya sea de raza o clase, naturaleza o historia. Por eso Arendt advierte que “sólo donde existen grandes masas superfluas o donde pueden ser derrochadas sin

desastrosos resultados de despoblación es posible una dominación totalitaria” (Arendt, 2007: 392). Es precisamente en la ruptura y recomposición de la sociedad europea del periodo entre guerras, cuando se desarrolla la psicología del hombre-masa, caracterizado por la entrega a un movimiento sociopolítico totalitario, cuyas consecuencias son la pérdida de individualidad y de la posibilidad del sacrificio personal en nombre de la causa, lo cual, a su vez, significaba la pérdida de la angustia de la vida al fundirse en una masa generalizable y homogeneizable propias de los movimientos totalitarios.

En los Estados totalitarios, el adoctrinamiento a través de la violencia y la propaganda era fundamental para lograr una cohesión en torno al régimen mismo, aunque como se ha señalado, las condiciones históricas del odio a la clase burguesa y el antisemitismo estaban dadas. En ese sentido, “la propaganda es, desde luego, parte inevitable de la ‘guerra psicológica’, pero el terror lo es más. [...] el terror sigue siendo utilizado por los regímenes totalitarios incluso cuando ya han sido logrados sus objetivos psicológicos: su verdadero horror estriba en que reina sobre una población completamente sometida” (Arendt, 2007: 428). Precisamente en este punto el terror se convierte en un instrumento del dominio absoluto, por lo que la propaganda, con su marcado gesto de naturaleza ‘científica’, en realidad, más allá de las primeras fases del totalitarismo, es destinada para el exterior, para el mundo no totalitario, en tanto que el terror es la base y esencia de la forma de gobierno, es interno.

La propaganda totalitaria recurre al cientificismo positivista, pero ya no en un aspecto político que supondría tener como objetivo el bienestar y desarrollo para la humanidad, lo cual queda fuera de todo pensamiento totalitario que se sustenta en la idea de clase o raza de forma utilitaria, para que en nombre de la historia o la naturaleza se cometan los peores actos contra el enemigo, los cuales, pese a la catástrofe, nunca podrían ser calificados de injustificados para el propio régimen. Es por eso que el totalitarismo en realidad vive de la inestabilidad permanente, porque es precisamente en los estados de emergencia de donde justifica su dureza y sus acciones, por eso “el hecho es que, tanto Hitler como Stalin, formularon promesas de estabilidad para ocultar su intención de crear un estado de inestabilidad permanente” (Arendt, 2007: 481). En este sentido es que los regímenes totalitarios se enfrentan una tarea doble, mutuamente contradictoria, en tanto que deben

buscar en el mundo tangible de la vida cotidiana el mundo ficticio del movimiento en tanto que promesa de estabilidad, pero al mismo tiempo deben evitar la absoluta institucionalización y estabilización, porque entonces liquidaría al propio movimiento con aspiraciones de conquista mundial.

Aunque tengan un enraizamiento local, siempre deben buscar la internacionalización de la dominación, de lo contrario, implicaría la pérdida del sentido del propio régimen total. Por eso Arendt señala que en los regímenes totalitarios siempre hay una contradicción intrínseca, pues al mismo tiempo mantiene la fuerza del partido-movimiento y el Estado totalitario, siempre inacabado y en permanente construcción y expansión, por eso “el poder, tal como es concebido por el totalitarismo, descansa exclusivamente en la fuerza lograda a través de la organización” (Arendt, 2007: 510), por eso el totalitarismo, generador de enemigos absolutos, es una forma completamente nueva de gobierno:

No son solamente más drásticos los medios de dominación total, sino que el totalitarismo difiere esencialmente de otras formas de opresión política que nos son conocidas, como el despotismo, la tiranía y la dictadura. Allí donde se alzó, el poder se desarrolló instituciones políticas enteramente nuevas y destruyó todas las tradiciones sociales, legales y políticas del país. [...] El gobierno totalitario siempre transformó a las clases en masas, suplantó el sistema de partidos no por la dictadura de un partido, sino por un movimiento de masas, desplazó en el centro de poder del Ejército a la Policía y estableció una política exterior abiertamente encaminada a la dominación mundial (Arendt, 2007: 559).

En efecto, el gobierno totalitario crea mecanismos e instituciones completamente nuevas, pero no opera fuera de ellas, ni de la propia ley de manera arbitraria, pues después de todo se justifica a sí mismo al recurrir, supuestamente a leyes fundamentadas en la naturaleza o la historia, de donde supuestamente surgen todas las leyes positivas que dan forma al régimen.

Por lo tanto, lejos de ser ilegal, estos regímenes se legitiman en leyes supremas que la modernidad había aceptado como válidas, por eso, entre otras cosas, el señalamiento de Bauman de que no pueden comprenderse los totalitarismos como una falla de la

modernidad, sino que son su producto. En ese sentido, las masas entregadas a una causa última, justificada en fuerzas suprahumanas como la historia y la naturaleza son la base y el principio del totalitarismo; en otras palabras, el totalitarismo “aplica directamente la ley a la humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres. Se espera que la ley de la Naturaleza o la ley de la Historia, si son adecuadamente ejecutadas, produzcan a la Humanidad como su producto final; y esta esperanza alienta tras la reivindicación de dominación global por parte de todos los gobierno totalitarios” (Arendt, 2007: 561).

Es por eso que el totalitarismo no busca un reemplazo de leyes como lo haría la revolución a través de un nuevo constituyente; el totalitarismo pretende trascender ese punto recurriendo a las justificaciones suprahumanas que librarán de todo error posible a las leyes causados por la intervención humana, porque lleva al extremo el argumento de “hacer de la Humanidad misma la encarnación de la ley” (Arendt, 2007: 562). Pero la ley va siempre acompañada del terror, trabajan juntas en un régimen totalitario, constituye su esencia; es decir, el terror es fundamental para lograr que la fuerza de la Historia y la Naturaleza hagan lo necesario para reivindicar a la humanidad llenándola de su totalidad, y señalando y reprimiendo mediante el terror a sus opositores:

Es este movimiento el que singulariza a los enemigos de la Humanidad contra los cuales se permite desencadenarse el terror, y no puede permitirse que ninguna acción u oposición libres pueda obstaculizar la eliminación del ‘enemigo objetivo’ de la historia o de la Naturaleza, de la clase o de la raza. El terror es legalidad si la ley es la ley de movimiento de alguna fuerza supranatural (Arendt, 2007: 564).

Éste es el tipo de enemigo que se relaciona con lo absoluto, con los deshumanizados enemigos de la Humanidad, lo que incluso lleva a que los propios simpatizantes deban sacrificarse en nombre de la totalidad. Destruye la individualidad, la diferencia, la capacidad de movimiento, de asociación, restringe los espacios e impone el silencio absoluto, lo cual, como se ha visto, es contrario a toda posibilidad de la política. Y en este punto Arendt coincide con Schmitt, cuando señala que “el concepto de enemistad es reemplazado por el de conspiración, y ello produce una mentalidad en la que la realidad – enemistad real o amistad real- ya no es experimentada y comprendida en sus propios

términos, sino que se asume automáticamente que significa algo más” (Arendt, 2007: 564).

El totalitarismo genera enemigos absolutos y reprime la libertad tanto individual como colectiva, obstruyendo el desplazamiento y la comunicación entre los hombres, y produce una autoacción de la libertad de pensamiento, transformando la propia realidad cotidiana, disolviendo las fronteras entre lo verdadero y lo falso; es decir, como señalan Adorno y Horkheimer, “en el Estado total, pena y delito son eliminados como residuos supersticiosos; y el puro exterminio de los que le resisten, convencido de su fin político, se propaga bajo el régimen de los criminales, por toda Europa” (Horkheimer y Adorno, 2009: 273). Los regímenes totalitarios no pueden desarrollarse sin destruir lo público de la vida, el sentido político de la reunión y la deliberación. La dominación totalitaria se basa “en la soledad, en la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo, que figura entre las experiencias más radicales y desesperadas del hombre. 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” (Arendt, 2007: 576), pero al mismo tiempo, el totalitarismo es portador de los principios de su propia destrucción, porque esta condición antipolítica y antisocial son el principio destructivo de la vida humana, por lo que es insostenible por un periodo prolongado sin que desde dentro surja su propio final.

Es por eso que “la crisis de nuestro tiempo y su experiencia central han producido una forma enteramente nueva de gobierno que, como potencialidad y como peligro siempre presente, es muy muy probable que permanezca con nosotros a partir de ahora” (Arendt, 2007: 579). En este sentido, el acontecimiento que históricamente quedó más marcado como la prueba del horror y la deshumanización, es el *holocausto* implementado por el gobierno nazi contra el pueblo judío. Se ha hecho referencia a este término para una ubicación general del acontecimiento, pero salvo citas textuales se evitará recurrir a él, ya que, como señala Giorgio Agamben, el término *holocausto* es erróneo: “‘Holocausto’ es la transcripción docta del latín *holocaustum*, que, a su vez, traduce el término griego *holókaustos* (que es, empero, un adjetivo, y significa literalmente ‘todo quemado’)” (Agamben, 2010: 28). El autor italiano advierte que el término, está directamente asociado con los sacrificios sagrados de la antigüedad, pero sobre todo está íntimamente marcado

por el exterminio de los judíos que data, cuando menos del año 1189, en un testimonio de Richard di Duizes, un cronista medieval, quien señala que el día de la coronación de Ricardo I, el pueblo londinense se entregó a una persecución sangrienta contra los judíos. Por eso, señala Agamben, “no sólo el término contiene una equiparación inaceptable entre hornos crematorios y altares, sino que recoge una herencia semántica que tiene desde el inicio una coloración antijudía” (Agamben, 2010: 31), por eso no será utilizado el término en adelante.

Esto también, particularmente porque el antisemitismo destaca entre los muchos ejemplos de antagonismo o de luchas colectivas, tanto por su sistematicidad como por la construcción exacerbada de un enemigo absoluto, cargado de un fuerte contenido ideológico, así como el alcance más allá de una nación y porque se emprendió en su contra una lucha de exterminio en nombre de la humanidad, característica fundamental de lo absoluto. Por eso es fundamental poner a discusión la tesis de Zygmunt Bauman, quien hace una crítica a la forma en que las ciencias sociales, particularmente la sociología, han interpretado el exterminio judío, más como una falla que como un producto de la modernidad:

Una vez que se ha hecho pedazos la esperanza de constreñir la experiencia del Holocausto dentro de los márgenes teóricos del defectuoso funcionamiento social (modernidad incapaz de suprimir factores de irracionalidad esencialmente ajenos, presiones civilizadoras incapaces de dominar los impulsos violentos y emocionales o fracaso de la socialización incapaz de crear el volumen necesario de motivaciones morales), nos podemos sentir tentados a enfilarse la salida ‘evidente’ ante el punto muerto teórico: salida que consiste en proclamar que el Holocausto es un ‘paradigma’ de la civilización moderna, su producto ‘natural’ y ‘normal’, quién sabe si también *habitual*, y su ‘tendencia histórica’. De acuerdo con esta versión se ascendería al Holocausto al rango de *verdad* de la modernidad, en vez de identificarlo como una de las *posibilidades* de la modernidad (Bauman, 2010: 26).

Este matiz hecho por Bauman es fundamental, porque al señalar que el genocidio es producto de la modernidad, no invita a caer en el extremo de que sea la *verdad* o el *paradigma* de la propia modernidad, sino que, aunque depende de ella, es decir, que las

propias condiciones que le caracterizan (burocratización del Estado, cientificismo exacerbado, desarrollo abrumador de la tecnología, etc.) posibilitaron su surgimiento, eso no significa que sea determinante.⁸ En otras palabras un acontecimiento como el exterminio judío en el régimen nazi, no es una simple desviación de la modernidad, es su propio producto, pero tampoco es la única posibilidad o el modelo ejemplificador de la sociedad moderna, respecto a lo cual señala:

El terror no expresado que impregna nuestra memoria colectiva del Holocausto (relacionado con el deseo abrumador de no mirarlo de frente), radica en la angustiada sospecha de que el Holocausto pudo haber sido algo más que una aberración, algo más que una desviación de la senda del progreso, algo más que un tumor canceroso en el cuerpo saludable de la sociedad civilizada; que, en suma, el Holocausto no fue la antítesis de la civilización moderna y de todo lo que ésta (creemos) representa. Sospechamos, aunque nos neguemos a admitirlo, que el Holocausto podría haber descubierto un rostro oculto de la sociedad moderna, un rostro distinto del que ya conocemos y admiramos. Y que los dos coexisten con toda comodidad unidos al mismo cuerpo. Lo que acaso nos da más miedo es que ninguno de los dos puede vivir sin el otro, que están unidos como las dos caras de una moneda (Bauman, 2010: 28).

En este sentido, es importante señalar que lo sucedido en el genocidio, no fue algo distinto a lo conocido hasta entonces por la civilización; sí fue algo completamente nuevo en cuanto al horror y los asesinatos de lesa humanidad de forma tan sistemática, pero no en el espíritu y las transformaciones de la época que lo posibilitaron: la tendiente creencia en el progreso y la ciencia, los valores y prioridades materiales, así como el concepto de perfección de la sociedad a la que se pretendía llegar.

Sin embargo, para hacer una crítica de lo que la modernidad permitió respecto al genocidio en la Alemania nazi, es fundamental ir a la raíz del problema, el cual para Adorno y Horkheimer se encuentra en la Ilustración, cuyo objetivo fue liberar a los hombres del miedo y transformarlos en amos del mundo, por eso “el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la

⁸ Agradezco la reflexión de este matiz al Dr. Fernando Castaños, quien en el contexto de su seminario me permitió hacer esta acotación y releer la propuesta de Bauman.

imaginación mediante la ciencia” (Horkheimer y Adorno, 2009: 59); es decir, que para la Ilustración el intelecto y la razón deben superar al mito y dominar así la naturaleza, reduciendo el pensamiento humano a puro *logos*.

Pero la reflexión continúa al punto de pensar que, en estricto sentido, las condiciones sociales, económicas y políticas que posibilitaron Auschwitz, siguen presentes en nuestras sociedades. Por eso, la propuesta del siguiente apartado, respecto al enemigo complejo (terrorismo y crimen organizado), es que éste, en pleno siglo XXI, en un entorno de transiciones y consolidaciones de la democracia, también es una cara de la modernidad y particularmente de la democracia, y no un defecto de ellas. Por eso, salvadas las distancias y explicitadas las particularidades, obedecen a los mismos principios y posibilidades, aunque el enemigo complejo esté oculto bajo el discurso de la libertad y subordinado en los hechos a la seguridad. Por eso, Auschwitz debe ser entendido como una posibilidad significativa y viable de la sociedad moderna, cuyas raíces están ancladas a su gran mito fundador ya trabajado con Hobbes:

El mito etiológico más arraigado en la conciencia que de sí misma tiene la sociedad occidental es la historia moralmente edificante de la humanidad surgiendo de la barbarie pre-social. [...] Según este mito, desde antiguo osificado en el sentido común de nuestra era, sólo cabe entender el Holocausto como un fracaso de la civilización (es decir, de las actividades humanas guiadas por la razón) en su contención de las predilecciones naturales enfermizas de lo que queda de naturaleza en el hombre (Bauman, 2010: 34).

En otras palabras, desde esta perspectiva, el problema hobbesiano no se habría terminado de resolver, seguiría latente en el mito civilizador de la modernidad, por lo que las grandes catástrofes y matanzas de la humanidad, la absolutización del enemigo, obedece a que todavía no se ha logrado la suficiente civilización: estaríamos en el proceso de civilización y, Auschwitz, solamente sería una falla.

Particularmente porque para la Ilustración, “la técnica es la esencia del saber. Éste no aspira a conceptos e imágenes, tampoco a la felicidad del conocimiento, sino al método, a

la explotación del trabajo de los otros, al capital” (Horkheimer y Adorno, 2009: 60). En este sentido, la técnica permite a los hombres dominar a la naturaleza y servirse de ella, pero para eso debe erigir a la razón por encima de todas las cosas, y como medida de la verdad del mundo, y todo lo que no se doblegue al criterio de la técnica y la razón es causa de sospecha, de anacronismo, de pensamiento salvaje o pre-lógico, en el mejor de los casos la tradición y el pensamiento mítico es reducido a una racionalidad analítica, precisamente porque “la Ilustración es totalitaria” (Horkheimer y Adorno, 2009: 62).

Para la Ilustración, el pensamiento mitológico se reduce únicamente a proyecciones de represiones internas sobre el mundo y la naturaleza que a la vez aterroriza al hombre y lo hace su presa, por lo tanto la riqueza mítica y simbólica es reducida a simple proyección de los sujetos. La Ilustración entonces es reductiva, a la unidad explicativa, lineal y unívoca, pero lógica y coherente, sin importar que no dé cuenta de toda la complejidad de la realidad; en ese sentido, “la multiplicidad de figuras queda reducida a posición y estructura, la historia a hecho, las cosas a materia” (Horkheimer y Adorno, 2009: 63). La Ilustración busca entonces la reducción de lo heterogéneo a explicaciones macro, y si no tiene una explicación susceptible de ser reducida a explicaciones matemáticas y científicas, entonces se le reconoce como simple apariencia.

La Ilustración implica entonces explotación de la naturaleza y del hombre mismo a partir del dominio de la técnica: manipula, domina e instrumentaliza, pero también “el mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad” (Horkheimer y Adorno, 2009: 69), la naturaleza entonces se vuelve susceptible de ser dominada mediante la ciencia y la técnica. En este sentido se da una independencia absoluta entre el pensamiento y la cosa pensada, y se nulifican otras formas de comprensión y significación de la realidad y el mundo, pero la Ilustración lleva en sí misma su propia contradicción, pues eleva a la razón como el mito de la humanidad y esto constituye ya el fin de su fundamento, porque “el principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo” (Horkheimer y Adorno, 2009: 67). Por eso la Ilustración junto con la modernidad, posibilitaron el surgimiento de los Estados totalitarios, porque dieron pie a una igualdad

represiva, abstracta y siempre inacabada, generando un intento de universalidad en nombre de la humanidad que es el fundamento del dominio de la propia realidad.

Avance exacerbado de la tecnología (particularmente bélica), racionalismo como vara de la verdad, subordinación de la reflexión, el pensamiento y la imaginación al eficientismo economicista y burocratización de la vida cotidiana, son los elementos que dejaron al descubierto esta otra cara de la modernidad. En la actualidad, no solamente continúan estos elementos, sino que se sumaría el elemento de la ‘seguridad a cualquier precio’, por lo que la violencia que vive el mundo, no es una falta de civilización, un fallo de su proyecto, sino un producto fundamental de ella, como advierte Bauman: “La civilización moderna no fue condición *suficiente* del Holocausto, pero sí fue, con seguridad, condición *necesaria*. Sin ella el Holocausto sería imposible. Fue el mundo racional de la civilización moderna el que hizo que el Holocausto pudiera concebirse” (Bauman, 2010: 34).

Ese mundo racional que se encargó de negar al mito y su fuerza simbólica en la vida de los hombres, lleva a un error totalizador porque “el hombre cree estar libre de terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente” (Horkheimer y Adorno, 2009: 70). Precisamente implica encarnar un temor a lo desconocido en sí mismo, y la Ilustración, al luchar contra el animismo, el pensamiento mitológico y el símbolo, pelea contra el propio pensamiento del hombre, por eso su profunda contradicción. La Ilustración implica una separación entre la ciencia y las otras formas de significar el mundo, siendo éstas siempre causa de duda y de sospecha por su inadecuación, por eso, producto de la estratificación y la división del trabajo, la ciencia se propone dominar a la naturaleza a través del trabajo, siendo éste el principio de la barbarie que generaría en el siglo XX:

El dominio se enfrenta al individuo singular como lo universal, como la razón en la realidad. [...] lo que sucede a todos por obra de unos pocos se cumple siempre como avasallamiento de los individuos singulares por parte de muchos: la opresión de la sociedad lleva en sí siempre los rasgos de la opresión por parte de un colectivo. La Ilustración ha devorado no sólo a los símbolos, sino también a sus sucesores, los

conceptos universales, y no ha dejado de la metafísica más que el miedo ante lo colectivo de lo cual ella nació (Horkheimer y Adorno, 2009: 77).

Por eso estos autores señalan que la Ilustración es totalitaria, porque su falsedad está en que con la identificación de la matematización del mundo y la verdad, la Ilustración cree haber vencido al mito y al símbolo, y eleva a instancias absolutas a la ciencia como fuente de toda verdad, lo que implica la reificación del pensamiento: “la Ilustración ha desechado la exigencia clásica de pensar el pensamiento, porque tal exigencia distrae del imperativo de regir la praxis” (Horkheimer y Adorno, 2009: 79), en ese sentido, la Ilustración cosifica al pensamiento y lo convierte en simple instrumento de dominio del hombre mismo y la naturaleza, y regresa al dominio del mito del que nunca escapó, ya que, después de todo “en la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente” (Horkheimer y Adorno, 2009: 80).

Sin embargo, la Ilustración niega esta posibilidad de que mito y logos convivan en el pensamiento, el individuo es cosificado, se convierte en un elemento estadístico, como producto reificado del pensamiento de la Ilustración. En ese sentido, se vuelve contra el proyecto de liberación del miedo hacia la naturaleza y cae preso de sí mismo, y de la barbarie que es capaz de crear, pues incluso la razón queda supeditada a los determinismos que guiarían el siglo XX, encarnador en la naturaleza y la historia como los absolutos de la vida: “A través de la mediación de la sociedad total, que invade todas las relaciones y todos los impulsos, los hombres son reducidos de nuevo a aquello contra lo cual se había vuelto la ley de desarrollo de la sociedad, el principio del *sí mismo*: a simples seres genéricos, por aislamiento en la colectividad coactivamente dirigida” (Horkheimer y Adorno, 2009: 89).

Con el pensamiento reificado como pura razón, técnica, máquina y organización, la Ilustración puso en cuestión su propia realización, ya que “al disciplinar a los individuos ha dejado a la totalidad indefinida la libertad de volverse, en cuanto dominio sobre las cosas, en contra del ser y de la conciencia de los hombres” (Horkheimer y Adorno, 2009: 94), y la Ilustración así se volvió en el engaño de las masas a partir de su propia reificación. Precisamente el aprendizaje más fuerte, señala Bauman, fue el ejercicio

rutinario de la vida burocrática, de sus procedimientos y cálculos de eficiencia, en donde el proceder eficazmente racional de esta burocracia permitió que existiera Auschwitz; algo muy parecido a lo señalado por Arendt, respecto a la “banalidad del mal”, producto de la absoluta irreflexión de los actos de quienes, como Eichmann, formaban parte de la gran maquinaria burocrática, porque en estricto sentido, no hizo nada distinto de lo que hicieron quienes vencieron en la guerra, porque la valoración moral de la acción, es exterior a la propia acción, con criterios propios y distintos a las determinantes de las decisiones, particularmente burocráticas; en otras palabras:

El Holocausto no fue un arranque irracional de aquellos residuos-todavía-no-erradicados de la barbarie pre-moderna. Fue un inquilino legítimo de la casa de la modernidad; un inquilino que no se habría sentido cómodo en ningún otro edificio. [...] Las normas de la racionalidad instrumental están especialmente incapacitadas para evitar estos fenómenos, no hay nada en estas normas que descalifique por incorrectos los métodos de ‘ingeniería social’ del estilo de los del Holocausto o considere irracionales, las acciones a las que dieron lugar (Bauman, 2010: 39).

La racionalidad instrumental, a través de su institucionalización burocrática, posibilitó acciones como las del genocidio, presentándolo como un acto razonable para el momento. Incluso, como se ha señalado respecto a Eichmann, no hay posibilidad de que fuera de las órdenes de la organización nazi, se exacerbaban los actos sanguinarios y violentos, pues éstos eran condenados con toda la fuerza del régimen; solamente la burocratización, la tecnificación y la racionalidad instrumental permitieron la violencia en el marco de la organización y nunca fuera de éste.

Es por eso que una de las consecuencias más fuertes del genocidio, fue que involucró a miles de personas que nunca se enfrentaron de forma directa a las consecuencias de sus acciones, pues las oficinas burocráticas se encontraban aparentemente lejos del exterminio, por lo que no había propiamente un conflicto moral que permitiera una resistencia consciente al acto, es decir, que el carácter moral no es directamente visible y es intencionalmente oculto como parte de las consecuencias de la maquinaria burocrática. Al respecto, Bauman señala:

Las inhibiciones morales ante las atrocidades violentas disminuyen cuando se cumplen tres condiciones por separado o juntas: la violencia está autorizada (por unas órdenes oficiales emitidas por los departamentos legalmente competentes); las acciones están dentro de una rutina (creada por las normas de gestión y por la exacta delimitación de las funciones); y las víctimas de la violencia están deshumanizadas (como consecuencia de las definiciones ideológicas y de adoctrinamiento) (Bauman, 2010: 43).

Estos tres momentos, sumandos a los desarrollados por Arendt y explicado en el primer capítulo de esta investigación (muerte de la persona jurídica, muerte de la persona moral y muerte de la individualidad), forman el conjunto de la maquinaria racionalista y burocrática de la modernidad. La distancia entre el acto y sus efectos, no tiene ninguna consecuencia moral ni psíquica, porque invalida el sentido moral de la acción y elimina cualquier posibilidad de conflicto entre las normas morales personales y las consecuencias de inmoralidad del acto.

Las víctimas se vuelven invisibles, particularmente porque se normaliza el trabajo burocrático y racionalista, y se ocultan sus consecuencias. Los vínculos entre el trabajo en un escritorio y las matanzas multitudinarias queda más allá de lo visible y de las consecuencias morales. Burocratización, distancia moral e invisibilidad y deshumanización de las víctimas son los tres factores en torno a los cuales gira el genocidio como posibilidad de la modernidad, por eso, el proceso de deshumanización es la consecuencia de expulsar a las víctimas del marco de las obligaciones morales; al respecto añade Bauman: “Debemos tomar en consideración que el proceso civilizador es, entre otras cosas, un proceso por el cual, la utilización y despliegue de la violencia queda libre de todo cálculo moral y las aspiraciones de la racionalidad se emancipan de la interferencia de las normas éticas o de las inhibiciones morales” (Bauman, 2010: 51).

Tal vez por eso el llamado de Didi-Huberman a recuperar las imágenes que quedan después de Auschwitz como muestra de lo que la humanidad y la modernidad han sido capaces de hacer: “La imagen surge allí donde el pensamiento –la ‘reflexión’, como muy

bien se dice- parece imposible, o al menos se detiene: estupefacto, pasmado. Ahí, sin embargo, es donde es necesaria la memoria” (Didi-Huberman, 2004: 56).

Es por eso fundamental abrir este tipo de discusiones en torno a lo moral para comprender la construcción del enemigo, porque de hecho, ahí se encuentra una fuerte tensión que tal vez no alcance a ser resuelta en esta investigación pero que está latente: por un lado Schmitt señala que el enemigo absoluto es resultado de la intervención de la moral en la política, en tanto que el enemigo se construye entonces como moralmente ‘malo’ y se legitima su combate y exterminio; pero, por otro lado, autores como Bauman y Arendt, señalan lo contrario, que es precisamente la violencia libre de todo límite moral, la que ha dado paso a la construcción de los enemigos de la humanidad. Es por eso que el tema de la complejidad será fundamental para la comprensión del enemigo contemporáneo, como enemigo de las democracias.

3.5 El enemigo complejo

El conflicto es inherente a las relaciones humanas. La diversidad de pensamientos, interpretaciones del mundo, identidades culturales, relaciones con el futuro y un sinnúmero de formas de dar cuenta del mundo y de estar en él, tiempo, espacio y narración, generan diferencias que podrían llegar a ser conflictivas. La cuestión es la forma en la que se han resuelto esos conflictos, particularmente cuando hay en juego alteridades, otredades intensamente fuertes y distintas que llevan los límites de construir enemigos para ser combatidos, en algunos casos, hasta el exterminio.

Schmitt, señaló la necesidad de separar la moral de la política, con la clara finalidad de distinguir que un enemigo no es moralmente malo o bueno, pensando ingenuamente que con esto quedaría saldada la pretensión de radicalización del Otro. Sin embargo, por el contrario, la enemistad no presupone negar la moral, ya que es precisamente esta, a través de sus normas, la que puede orientar, limitar y llevar a buen término la resolución de los conflictos; incluso, Leo Strauss en la crítica a Schmitt señala que “la afirmación de lo político finalmente no es otra cosa que la afirmación de lo moral” (Strauss, 2008: 160).

En ese sentido, querer evitar la totalización o radicalización del enemigo no implica negar el conflicto, sino intentar resolverlo de una forma distinta; baste recordar a Georg Simmel cuando afirma que “si toda interacción entre los hombres es socialización, entonces, el conflicto, que no puede reducirse lógicamente a un solo elemento, es una forma de socialización, y de las más intensas. Los elementos que sí pueden disociarse son las causas del conflicto: el odio y la envidia, la necesidad y el deseo” (Simmel, 2010: 17).

Comprender entonces las causas del conflicto, es fundamental para evitar la construcción de un enemigo radical, de lo contrario, como se ha señalado, bastará la sola presencia del otro para convertirse en un potencial enemigo, incluso sin necesidad de que manifieste intenciones hostiles. Desde el mito y la psicología profunda, el trabajo en el reconocimiento de las causas del conflicto y la violencia, comenzando por el repensarse, es fundamental.

Pero frente al enemigo absoluto, se abre otra posibilidad ya esbozada por Carl Schmitt y su *enemigo político*, se trata del *enemigo justo*, respecto al cual, Serrano señala: “El *iustus hostis* es simplemente el otro, disociado de las condenas morales y que, por tanto, se le reconoce como una persona que tiene el derecho a tener derechos, empezando por el derecho a defender su particularidad” (Serrano, 2001: 203). El enemigo justo, cuyo trasfondo es un sistema político-democrático, surge del derecho a la resistencia frente a otros Estados, pero incluso contra el propio Estado en su interior, lo cual trasciende el planteamiento del enemigo político de Schmitt, reducido a una enemistad exclusiva entre Estados, ya que una disidencia interna es eliminada de inmediato, sin dar oportunidad de plantearse como un enemigo.

Por lo tanto, el enemigo justo requiere un acuerdo mínimo sobre reglas, métodos y límites de la batalla en pleno reconocimiento de la reciprocidad en la relación de poder; como señala Serrano, “el reconocimiento del otro como enemigo justo, es el punto que marca la gran diferencia en el proceso histórico de formación que se desarrolla a través del conflicto político. [...] El reconocimiento recíproco, implícito en la figura del enemigo justo, es el fundamento del orden jurídico que hace posible la coexistencia dentro de un contexto social plural” (Serrano, 2001: 203).

Cada Estado, grupo combatiente o partido beligerante asume que la contraparte es un enemigo conforme a derecho, lo que implica un desplazamiento conceptual y semántico que marca totalmente la diferencia, ya que se pasa de la guerra por la causa justa del enemigo absoluto, al enemigo justo; diferencia que pareciera simple, pero que da un giro a la enemistad característica de los conflictos en contextos democráticos.

Ahora bien, al interior del Estado es fundamental evitar una guerra, ya que, como se ha visto, no solamente implica un gasto económico, político y social fuerte para el Estado y su comunidad, sino que pone en entredicho la estabilidad y capacidad soberana del Estado al exterior. Por eso resulta fundamental que el Estado siga manteniendo el monopolio de la coacción física legítima, y esto no significa que tenga pleno derecho de vida y muerte sobre los ciudadanos como en el Estado absoluto, implica hacer efectivo el adjetivo de “legítima” lo que significa que los ciudadanos, producto del cumplimiento mínimo de las funciones como la salvaguarda de la vida, reconocen en el Estado dicho monopolio.

El punto es cuando el Estado ha dejado de cumplir con la obligación de garantizar la seguridad de los ciudadanos. El propio Hobbes e incluso Schmitt, admitirían que es posible que termine la obediencia y el “súbdito” recobre su libertad. Justo por eso el Estado debe evitar que los conflictos privados se conviertan en enemistades públicas. Serrano añade al respecto que “al adquirir el monopolio de la definición del enemigo político se establece un coto a la violencia y se sientan las bases de pacificación interna de la nación” (Serrano, 2001: 206). Pero el tema no termina ahí, no basta con señalar los estragos al mundo que el libre mercado y el economicismo han hecho con la debilitación del Estado, tampoco se trata, como propone Schmitt de volver al Estado soberano de la unidad política absoluta, sino de reconocer que el mundo exige, en un contexto democrático, mayor participación ciudadana como contrapeso ante la fuerza de la dominación económica y del Estado. Eso, definitivamente, es el reto del mundo contemporáneo que Schmitt ya no visualizaba, y si lo hizo jamás lo reconoció.

Hoy, ya no es posible hablar de enemigos por naturaleza o heredados, de sangre, tradición o historia, por el contrario, las relaciones de enemistad exigen atender una serie de intereses correlacionados en permanente cambio dentro de sociedades plurales, cuyos

intereses, opiniones y posturas son fundamentales para la democracia; incluso en pleno reconocimiento de la complejidad del mundo actual, en la que un amigo puede serlo en determinadas circunstancias, y en otros ámbitos puede ser el enemigo, respecto a lo cual Enrique Serrano señala:

La diferencia, la movilidad, así como la pluralidad conflictiva de las sociedades modernas crean las condiciones que hacen posible un mayor grado de tolerancia y de libertad individual, también tornan extremadamente difícil la tarea política de formar una identidad colectiva que sirva como mediación entre el orden institucional y las motivaciones de los individuos (Serrano, 2001: 214).

Por eso la participación ciudadana y la cohesión social, son fundamentales para cualquier proyecto político encaminado a la resolución pacífica de los conflictos, en un contexto de pleno reconocimiento de derechos ciudadanos, resumido en la idea del derecho a tener derechos. Incluso, el fin de la enemistad absoluta está marcada por el reconocimiento de las libertades individuales y colectivas como pilares fundamentales de la ciudadanía y de reconocer que en las sociedades modernas no existe un núcleo centralizado como bien común al que todos deban subordinarse, o delegar la voluntad como en otro tiempo se exigía para lograr la paz, el orden y la seguridad. Los derechos fundamentales que garantizan a los ciudadanos el acceso a la justicia y a todo lo necesario para salvaguardar su libertad son imprescindibles en la democracia.

El punto de ruptura y reflexión, en el cual se centra esta investigación, es precisamente lo que sucede cuando en contextos democráticos, en donde se supondría que dadas las condiciones internacionales de respeto y salvaguarda de los derechos humanos, sociales, políticos, económicos y hasta ambientales, se habría generado una situación de mucha mayor seguridad y paz, y en donde los conflictos existentes (dado que, como se ha argumentado, el conflicto no dejará de existir en las relaciones humanas) sean resueltos conforme a derecho, teniendo en cuenta la figura del enemigo justo, con derechos, con legitimidad política y con condiciones para firmar un acuerdo de paz, simplemente no suceden.

Tal vez la participación ciudadana no ha sido suficiente, o la democracia no ha cumplido con su promesa, como advierte Hannah Arendt, “la época considerada históricamente la más pacífica y menos violenta ha provocado directamente el desarrollo más grande y terrible de los instrumentos de violencia” (Arendt, 2008: 181). Por eso, ante esta violencia, la democracia liberal propone la participación cívica como creación y mantenimiento del orden social para la libertad individual, la cual se sustenta en un conjunto de principios de justicia que permiten la coexistencia civil y pacífica entre los diferentes. Incluso, no se trata de comprender a la ciudadanía o al pueblo como un ente homogéneo cerrado sobre sí mismo, cuyas minorías son estigmatizadas, excluidas, criminalizadas o combatidas; por el contrario, como señala Pierre Rosanvallon (2009), con el advenimiento y consolidación de las democracias, la minoría ya no es una “parte” pequeña del cuerpo político y social, sino que se convirtió en una de las múltiples expresiones de la pluralidad de la totalidad social. En este sentido, pueblo es el plural de “minoría”.

Esto no implica la desaparición de la enemistad, aunque implicaría que queda limitada, como aclara Enrique Serrano, “los ciudadanos pueden agruparse en una relación de ‘amigos y enemigos’, pero en tanto comparten un orden jurídico común, su enemistad queda controlada. [...] La democracia no implica ni un consenso amplio ni una reconciliación, sino que se caracteriza por la escenificación de los conflictos entre los ciudadanos” (Serrano, 2001: 217). En ese sentido, se supondría que en un contexto democrático, la enemistad, se encuentra acotada por un *consenso iuris*, en el que las partes se reconocen como ciudadanos libres con plenos derechos democráticos.

En la democracia, se supondría que se da un salto respecto al enemigo político de Schmitt, al conceptualizar al enemigo justo, el cual, y esto es fundamental, tiene derecho a exactamente los mismos derechos en las mismas condiciones jurídicas, que el amigo político. En democracia, se supondría que el otro ya no es una presencia bélica u hostil, sino un opositor delimitado dentro de un sistema institucional político-jurídico. Pero esto no sucede así, por el contrario, pareciera que la propia democracia ha radicalizado las diferencias y profundizado las contradicciones. Cesáreo Morales lo pone en claro:

La inminencia del matar produce el estallido del más allá de la política, la huella de *la democracia por venir*, dispersando sus restos –si se les puede llamar así, porque, ¿cuál sería su *restancia* social y vital, lo que la sostiene en su explosión, si algo queda? –, átomos, moléculas, derivas de energía, vibraciones invisibles, arrojando a todos a la contradicción insalvable: lejanía de la ‘hospitalidad absoluta’, de los que no ‘se hablan’, sin camino, sin salida, tiempo de morir y *dejar* morir. Se reitera que toda democracia de la identidad incuba los huevos de la serpiente de las discriminaciones absolutas, como lo constatamos en el siglo pasado y comenzamos a verlo en el actual, sea la fraterna, de idioma y piel, de raza y cultura, o la sustentada en frases al estilo de “todos creemos en”, que amenazan al diferente (Morales, 2007: 116).

La democracia se pone en entredicho cuando se observa la conformación y construcción de los nuevos enemigos: el terrorismo y el crimen organizado, enemigo externo e interno, difusos, combinados, malignos, perversos, absolutos, eliminables, con el sello del llamado moral a combatirlos y desaparecerlos previa desmoralización y deshumanización. En ese mundo habita el ser humano de hoy, radicalizado en todos los ámbitos de su vida cotidiana, enfrentado a sí mismo y separado por el miedo y el odio al otro, al diferente, al extraño. “¿Qué se trama en lo que está por venir?”, se pregunta Cesáreo Morales mientras discute con Jean-Paul Sartre, “Existir frente a la violencia, la global de la destrucción, y la urbana de la imposición injusta de la muerte” (Morales, 2007: 55).

En este nuevo por venir que plantea la democracia en un contexto de violencia radical a nivel internacional, la construcción del enemigo justo, se limita, en dado caso a las guerras entre Estados, pero los nuevos enemigos de la democracia, el terrorismo internacional y el crimen organizado, se construyen, una vez más como enemigos absolutos en el mundo de las libertades y la justicia. Es cierto que el terrorismo y el crimen organizado son ya criminales de facto y el Estado tiene la obligación de perseguirlos y llevarlos a las instancias judiciales competentes; sin embargo, lo que aquí se señala es el abuso en la deshumanización y absolutización que llevan a justificar crímenes y homicidios incluso contra la población civil. Es la radicalización y el abuso del mal lo que implica la propia contradicción de las democracias al dar prioridad a la seguridad por encima de la libertad

democrática. Esta aparente contradicción da origen a un nuevo enemigo caracterizado por el renacimiento de su construcción absoluta en democracia: el enemigo complejo.

Este enemigo se caracteriza por partir del reconocimiento de que el conflicto ha sido y será parte del mundo humano, por lo que tiene en el centro de sus relaciones a la política, pero que en la democracia contemporánea se torna como un nuevo enemigo absoluto porque cae fuera de los marcos de lo pensable que vivible o de lo justo, y es criminalizado, expulsado y marginalizado de la ciudad donde habitan los hombres libres de la democracia. Este renacimiento de la enemistad absoluta es producto, por un lado, de la pérdida de la soberanía Estatal que produce una multiplicidad de luchas interiores entre una pluralidad de poderes sociales internos con intereses particulares, y, por otro lado, del racionalismo ilustrado, respecto al cual, Enrique Serrano señala que “a pesar de todas las diferencias que existen entre la concepción teológica tradicional y el racionalismo moderno, ambos comparten un universalismo moral que impide aceptar el pluralismo esencial del mundo humano, lo que, a su vez, favorece la tendencia a ver en todo rival un enemigo absoluto” (Serrano, 2001: 226).

Este universalismo moral en la modernidad, tiene como banderas principales a la democracia, el progreso y la razón; cualquiera que quede fuera de estas directrices puede ser considerado un enemigo y ser en consecuencia combatido. Enrique Serrano, señala al respecto que “el desenvolvimiento de la igualdad de condiciones ha propiciado que los enfrentamientos tiendan a convertirse en una movilización total, en la que interviene el conjunto de las fuerzas sociales y, por tanto, la tendencia a una escalación (sic) de la violencia crece” (Serrano, 2001: 218). Por eso, toda moral de pretensión de validez universal que se anteponga al ejercicio de la política es el inicio de la construcción de una nueva enemistad radical que prepara el terreno para una escalada imparable de violencia.

La neutralización de la política y la lucha en el combate de lo político, transformándolas a simple competencia económica y dominio racional, ocultan la complejidad de las relaciones humanas del conflicto mediante un sistema político-económico hiper-tecnificado y basado en la razón absoluta, aparentemente objetiva que somete a toda la humanidad. Es por eso que Serrano advierte que “es indudable que la democracia ha hecho

más difícil declarar la guerra, pero cuando esto sucede, la enemistad adquiere un grado elevado de intensidad. El enemigo absoluto adquiere la forma de un enemigo objetivo, ya que se pretende fundar la enemistad en razones válidas para todos” (Serrano, 2001: 219).

Fenómenos como el terrorismo y el crimen organizado, cuyas raíces penetran en casi todos los ámbitos de la vida de las comunidades en donde se encuentran y, particularmente, donde, como se ha señalado, la relación amigo-enemigo tiene fronteras difusas, flexibles y muchas veces imperceptibles, llegan a relacionarse de forma tan íntima con los gobiernos y Estados que dicen combatirlos que se absolutiza la enemistad, ya que como señala Franco Volpi: “Considerado como ‘enemigo de la humanidad’, al terrorista se le niega por principio el estatuto de combatiente. La hostilidad llega a su extremo, la guerra no tiene límites, el enemigo es reducido a criminal” (Volpi, 2013: 115).

En la actualidad, la violencia radicalizada y el avance en la tecnología de guerra han configurado un nuevo orden geopolítico configurado por los nuevos enemigos de la democracia. Carl Schmitt, ya lo advertía claramente:

La discriminación del enemigo como criminal y la simultánea implicación de la *iusta causa* se producen paralelamente a la agudización de los medios de destrucción y a la falta de asentamiento del escenario de la guerra. La evolución de los medios técnicos de destrucción abre el abismo de una discriminación moral y jurídica igualmente destructiva. [...] Al ser convertida hoy día la guerra en una acción policial contra alteradores de la paz, criminales y elementos antisociales, también es preciso aumentar la justificación de los métodos de este *police bombing*, de modo que se está obligado a llevar hasta un extremo abismático, la discriminación del adversario (Schmitt, 2002: 354).

Con la pérdida de la soberanía Estatal y, particularmente, con el avance del neoliberalismo en la actualidad la sociedad civil fue transformándose también, y su condición política se ha visto mediada por indicadores económicos que generan fronteras y convierten al ciudadano en un usuario de derechos, a los que no cualquiera tiene acceso. Esto incrementa las diferencias y resalta la marginación de ciertos grupos o la criminalización generalizada de la pobreza, lo que ha producido incluso un rechazo e indiferencia a la

política, o lo que Nicolás Tenzer denomina la *Sociedad despolitizada*, característica de una crisis política de las democracias actuales cuyos rasgos son:

- 1) El estrechamiento del ámbito político;
- 2) El sentimiento de inutilidad de la política;
- 3) La desaparición del sentimiento de comunidad y,
- 4) La idea, tan marcada como falsa, de un cierto antagonismo entre la sociedad y la política. (Tenzer, 1992: 13).

No es finalidad de la investigación profundizar en este tema, pero es fundamental tenerlos presentes para dar cuenta de los déficits que la democracia y la economía de mercado han traído como resultados negativos a la sociedad y la política, lo que ha generado dinámicas y formas de relación distintas a las planteadas por los teóricos de la democracia. Sin duda, este contexto propicia que la violencia, la inseguridad y la delincuencia penetren con mayor profundidad en la vida de las comunidades.

El orden jurídico que da forma a la ciudadanía, no es del todo compartido y muchas veces es cuestionado. Sin duda la democracia no implica el fin de las disputas y de los conflictos, eso ningún teórico serio de la democracia lo ha planteado, pero sí ‘promete’ formas de resolverlos por vías pacíficas y de diálogo a través de la “racionalidad argumentativa”. Pero la identidad ciudadana se ha convertido en un formalismo que, además de la desintegración de los vínculos de comunidad propuestos por el mercado, hacen complicada la solidaridad, cooperación, cohesión y convivencia ciudadana en muchos entornos, porque el Estado de Derecho, la sociedad civil participativa y la democracia, atraviesan hoy, junto con las instituciones de gobierno, seguridad y justicia, por una profunda crisis de credibilidad y confianza.

En este contexto, sí se absolutiza la relación de enemistad, porque la desintegración social obstaculiza la realización de metas políticas comunes, pero al mismo tiempo volver a una

integración total con el Estado resulta de un peligro profundo para la libertad y los derechos ciudadanos.

Para Schmitt es fundamental separar la moral de la política; sin embargo, además de su imposibilidad señalada anteriormente por Derrida, implica también la generación de una violencia ilimitada, particularmente porque el planteamiento es que solamente entre los Estados debe existir pluralidad, y al interior de ellos debe permear la homogeneidad, una comunidad de “amigos” cerrada sobre sí misma. Ningún planteamiento más peligroso para la violencia que éste, porque es el principio de los absolutismos otra vez con rostro nacionalista, étnico y cultural, lo que convierte, una vez más, a todo disidente en un enemigo absoluto al que debe combatirse y exterminarse, es otra vez un enemigo sin derechos, absoluto o total.

Pero incluso en las democracias implica una suerte de continuación de la guerra a través del Estado por medios policiales, producto de la voluntad de un pueblo o nación por excluir a otros del marco de derechos. Estas diferencias deben ser reconocidas en el contexto de la pluralidad humana, lo que no significa entonces el fin de los conflictos ni de la enemistad, sino de una transformación, una configuración distinta, dándole un verdadero carácter político al conflicto, de lo contrario se regirá bajo la lógica de la pura belicosidad y la violencia.

Por eso el enemigo contemporáneo, configurado en el terrorismo y el crimen organizado, tienen la característica propia de la complejidad, porque al mismo tiempo que la democracia construye sus propios enemigos y justifica los ataques más atroces y continuos incluso a pesar de las víctimas civiles como se ha visto en medio oriente o Latinoamérica, estos enemigos contemporáneos se comportan de formas sumamente violentas, aunque en muchas ocasiones con fuerte arraigo social y en colusión incluso con los propios Estados que dicen combatirlos. Respecto al terrorismo, René Girard señala que “es la forma acabada de lo que Clausewitz identificaba y teorizaba con el término ‘guerra de partisanos’: obtiene su eficacia de un primado de la defensa por sobre el ataque; en todo momento se justifica por no ser más que una respuesta a una agresión; se funda entonces sobre la reciprocidad” (Girard, 2010: 35).

En la actualidad, el terrorismo o incluso una de sus variantes, el narcoterrorismo, suelen estar mucho más asociadas a la gravedad o magnitud de sus acciones, por lo tanto al tipo de respuesta violenta que deben ejercer los Estados; sin embargo, la teoría de guerra encuentra en el terrorista una suerte de neo-partisano caracterizado por un móvil político y defensivo, aunque llevado a los extremos. Es verdad que ni el terrorista ni el criminal son reconocidos como combatientes con plenos derechos en tanto tales, pero el segundo es, incluso desde la teoría del enemigo, el que menos es reconocido como combatiente beligerante, ya que no conlleva un objetivo político, sino por el contrario, el móvil es siempre personal y económico a costa de la violencia dentro del propio territorio y contra la ciudadanía misma.

En esta característica se basa la beligerancia que puede emprender un Estado en su interior, ya que incluso para Schmitt, el criminal está por debajo de la categoría de enemigo, sale de él y es absolutamente legítimo su combate, lo que lleva a hacer de la guerra interna un sacrificio social total, incluso se ha llegado a la dificultad de presentar un mito satisfactorio que dé sentido o justificación a la violencia para presentarse velada detrás de algún discurso posible. La violencia se presenta, no ya como extremo de la política, sino como sustituta en muchos casos, en los que la dirección o sentido político se pierden en aras de hacer de la guerra y la violencia, ya no una forma de defensa o de salvaguarda del territorio o la soberanía, sino en un negocio sumamente rentable.

Las instituciones de gobierno, seguridad y justicia no pueden ofrecer ya una justificación para la violencia, pero tampoco pueden contenerla porque ellas mismas la han generado de distintas formas y se les ha salido de control. Tal vez haga falta resaltar la llamada de atención de Girard cuando escribe que “es urgente elaborar estrategias para evitar esta violencia imprevisible, que ninguna institución llega a contener. Pero esas estrategias no podrán ser militares o políticas. Se impone la necesidad de una ética nueva en estos tiempos de catástrofes” (Girard, 2010: 55).

Como se ha visto, el siglo XX fue el siglo de las revoluciones, después de las dos Guerras Mundiales, e incluso alternativamente a éstas, las guerras civiles y revoluciones colmaron las relaciones humanas en un siglo de fuerte intensidad bélica. Por eso la humanidad entró

al siglo XXI con las grandes dudas de cómo dar cauce no bélico a los conflictos en el mundo evitando con esto la movilización de ejércitos irregulares y organizaciones criminales apolíticas que pierdan cualquier sentido de la enemistad con derechos. Por el contrario, dice Schmitt, en la actualidad:

Cada guerra adopta así la forma de ‘la guerra última de la humanidad’. Y esta clase de guerra son necesariamente de intensidad e inhumanidad insólita, ya que *van más allá de lo político* y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no sólo hay que rechazar, sino que hay que *aniquilar* definitivamente (Schmitt, 2009: 66).

En la época actual, los medios de destrucción absolutos implican un enemigo absoluto, porque de no ser así, el uso de dichos medios destructivos sería rechazado de inhumano, por es la necesidad de deshumanizar previamente al enemigo, porque a pesar de que suela perderse el matiz, no son las armas las que destruyen, éstas son solamente medios cada vez más efectivos y masivos, el que destruye sigue siendo el ser humano.

La justificación del combate a los enemigos de la democracia se presenta como insuficiente y no logra dar cuenta de las víctimas, de los métodos y consecuencias de guerras internas que se basan en sacrificar la libertad, en aras de la seguridad a cualquier precio, la preservación de las instituciones y de mantener un nuevo orden mundial basado en la belicosidad y en la deshumanización de las víctimas, sin importar si son civiles, terroristas, criminales, policía o ejército, la violencia escala a todos los niveles y, en efecto, reclama algo que llevarse a la boca.

En este contexto paradójico, en donde se defiende la particularidad en una relación de principios de justicia comunes a todos, en donde las identidades se cierran sobre sí mismas, y en donde la democracia engendra su propia contradicción, se construye una enemistad compleja⁹. En este sentido, el crimen organizado, a pesar del contexto de

⁹ Esta categoría de trabajo tiene un matiz que debe ser aclarado. Se la ha denominado de esta forma en tanto que se manifiesta en el contexto de la complejidad es varios aspectos: por un lado, en el abordaje teórico que, por la cercanía espacio-temporal del fenómeno impide tomar una distancia necesaria que permita una mejor comprensión; por otro lado, en el aspecto de la realidad, compleja en sí misma, desde el aspecto de las

derecho en que institucionalmente se sustentan los Estados democráticos, es radicalizado, deshumanizado, y desmoralizado, por lo que se recurre a argumentos no democráticos para legitimar el combate a un enemigo en un contexto democrático. Esto implica la construcción de un enemigo complejo, que, a diferencia por ejemplo de los Estados totalitarios, se funda en las contradicciones intrínsecas de la democracia pero sin negarla, de ahí la complejidad para construirlo y comprenderlo; en ese sentido se construye el enemigo complejo, el enemigo de las democracias empujado al abismo de la deshumanización total previa a cualquier aniquilación física.

Cuando se habla de enemigo complejo, se trata principalmente de situarlo en el contexto de la complejidad, la cual, como advierte Edgar Morin, parte de “nuestra incapacidad para definir de manera simple” (Morin, 2004: 21). El reconocimiento de esta incapacidad, no implica un límite, algo que quedaría fuera de toda posibilidad de comprensión o conceptualización¹⁰; sin duda, para la ciencia sí podría constituir un límite, pues como ha señalado por Ricoeur, la propia historicidad es ya por sí misma una complejidad de posibilidades de comprensión y de ser en la propia existencia, pero precisamente ahí se encuentra toda su potencialidad, por eso es importante insistir que el enemigo ha sido comprendido en esta investigación, desde un inicio, como un arquetipo, por lo tanto, no

contradicciones intrínsecas de la democracia que posibilita el surgimiento de estos enemigos, y, finalmente, como imposibilidad de situar concretamente al enemigo, ya que, como se ha sostenido y se intentará demostrar en el siguiente capítulo, una de las características básicas de este enemigo es la capacidad de ser mutable y transferido a cualquier persona o grupo para justificar su combate y, particularmente, su muerte. Respecto al pensamiento complejo, será retomada la perspectiva de Edgar Morin; sin embargo, es importante aclarar que existen otras perspectivas como la desarrollada por Niklas Luhmann, quien desde la teoría de sistemas la define en los términos de *elemento y relación*, en tanto que los sistemas están conformados por distintos elementos interrelacionados, y en donde la complejidad es la inexactitud de relaciones de todos los elementos al interior del sistema, cuya característica no es ya una *complejidad simple* (exactitud entre número de elementos y relaciones), sino una *complejidad compleja* (inexactitud entre el número de elementos y relaciones), por lo que define a la complejidad como “aquella suma de elementos que en razón de una limitación inmanente de capacidad de enlace del sistema, ya no resulta posible que cada elemento quede vinculado en todo momento” (Luhmann, 2014: 185). Para Luhmann, la complejidad implica la imposibilidad de manipularla analíticamente, por lo que no existe teoría que pueda dar cuenta de ello, y por lo tanto no es posible de ser medida; es decir, la complejidad constituye para él una limitación, en tanto que para Edgar Morin implica el reconocimiento de una realidad abierta, que si bien no busca la “completud”, reconoce en ella no un límite, sino un abanico múltiple y multívoco de posibilidades, por eso se ha preferido su perspectiva en esta investigación.

¹⁰ Al comprender al enemigo como un símbolo arquetípico, la complejidad ya le es inherente, por eso precisamente se ha considerado que la hermenéutica simbólica y filosófica sí podrían dar cuenta de aproximaciones que permitan comprenderlo; sin embargo, como señala Morin con toda claridad, “es complejo aquello que no puede resumirse en una palabra maestra, aquello que no puede retrotraerse a una ley, aquello que no puede reducirse a una idea simple” (Morin, 2004: 21).

podría ser simple ni unívoco. El propio Morin señala que “el conocimiento científico fue concebido durante mucho tiempo, y aún lo es a menudo, como teniendo por misión la de disipar la aparente complejidad de los fenómenos, a fin de revelar el orden simple al que obedecen” (Morin, 2004: 21). Pero estos modos de simplificación que pretende la ciencia, en realidad son mutiladores de la propia realidad, porque la fragmentan clasifican, y la hacen parcelaria con fines analíticos pero pocas veces puede dar cuenta, incluso aunque así lo pretenda, de la complejidad de la realidad.

Por eso es importante tener en cuenta que la complejidad no es una solución, por el contrario es un problema; es decir, es el reconocimiento y explicitación de una realidad o un fenómeno que no puede ser explicado de manera unívoca y simple, porque siempre se confronta con lo real y su inconmensurabilidad. Al respecto, Morin advierte de dos falsedades respecto a la complejidad que deben ser explicitadas para evitar confusiones:

- a) *La complejidad elimina la simplicidad.* Este no es el sentido del pensamiento complejo, por el contrario:

Mientras que el pensamiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo más posible los modos simplificadores de pensar, pero rechaza las consecuencias mutilantes, reduccionistas, unidimensionalizantes y finalmente cegadoras de una simplificación que se toma por reflejo de aquello que hubiere de real en la realidad (Morin, 2004: 22).

- b) *La complejidad es equivalente a completud.* Por el contrario, la complejidad de Morin reconoce que:

El pensamiento complejo aspira al conocimiento multidimensional. Pero sabe, desde el comienzo, que el conocimiento completo es imposible: uno de los axiomas de la complejidad es la imposibilidad. [...] Implica también, por principio, el reconocimiento de los lazos entre las entidades que nuestro pensamiento debe necesariamente distinguir, pero no aislar, entre sí (Morin, 2004: 23).

El pensamiento complejo, obtiene una riqueza de la tensión que le es inherente, porque al mismo tiempo que reconoce que el conocimiento no debe ser parcelado, ni dividido o reducido, advierte también que este conocimiento no puede ser acabado o completo; lo mismo que la hermenéutica, implica esta tensión pero reconocen la posibilidad de aproximaciones desde perspectivas históricas particulares, porque la realidad es multívoca.

Precisamente en este contexto, el enemigo adquiere características complejas, particularmente por una contradicción que le es inherente por el propio contexto, como se ha señalado, de una democracia que utiliza argumentos y estrategias no democráticas para construirlo y legitimar su combate. En esta complejidad el enemigo vuelve a ser absolutizado, deshumanizado y desmoralizado, lo que bajo la mitología de la seguridad, como se verá en el siguiente capítulo, implica regresar a los absolutos pero dentro de un contexto de confusión de las fronteras para comprender y visibilizar al propio enemigo. Sin embargo, antes de entrar propiamente a ese tema es importante profundizar y reflexionar en la señalada contradicción de la democracia, que, en nombre de la seguridad, con el pretexto de combatir a un enemigo, interno o externo, crea, para sí misma, mecanismos antidemocráticos.

En este sentido, el filósofo Jacques Derrida, en una entrevista hecha por Giovanna Borradori, el 22 de octubre de 2001, a poco más de un mes del atentado contra las Torres Gemelas en Nueva York, reflexiona respecto al acontecimiento y sobre la figura del terrorismo. En un primer momento señala que ante el propio terror de ese acto que debe ser condenable en sí mismo, se vislumbran algunos elementos que podrían dar cuenta, tanto del surgimiento del terrorismo contemporáneo, como de sus efectos, al señalar que hay toda una maquinaria tecnopolítica, desde el armamento de destrucción masiva, hasta el tratamiento de la información por parte de los medios de comunicación, que median, constituyen y construyen el clima de terror y la justificación de combatir al enemigo.

Particularmente esta maquinaria tecnopolítica, en tanto exacerbación de los controles de la tecnología en nombre de la seguridad a cualquier precio, implica de principio una imposibilidad semántica al no poder dar un significado único al acontecimiento, porque “muestra lo incalificable al reconocer que no se reconoce: ni siquiera se conoce, aun no se

puede calificar, no se sabe de qué se habla” (Derrida, 2001: 2). Sin duda esta imposibilidad de nombrar viene del horror mismo causado por el acontecimiento, pero también de la propia cercanía, lo que lleva al filósofo a pensar en torno al origen y consecuencias del fenómeno para intentar nombrar lo que ha pasado a la mayor potencia tenocientífica, capitalista y militar en su propio territorio, potencia que se vio vulnerada y amenazada a pesar de sus controles de seguridad, o por consecuencia de ello, como va a intentar demostrar.

Derrida denomina al acontecimiento causado por el terrorismo como “lo que sucede y al suceder llega a sorprenderme, a sorprender y a suspender la comprensión: el acontecimiento es ante todo lo que yo no comprendo. O mejor: el acontecimiento es ante todo que yo no comprenda. Consiste en aquello que yo no comprendo y ante todo que yo no comprenda, el hecho de que yo no comprenda: mi incompreensión.” (Derrida, 2001: 4). Particularmente señala que estos acontecimientos son mediados por una maquinaria compleja, histórica, económica, política y mediática que construye y legitima un tipo de respuesta o reacción política, psicológica, pero particularmente policial al interior y militar al exterior.

Esta incompreensión del acontecimiento, conlleva la imposibilidad de nombrar, de sumar a un marco de precomprensión que no estaba preparado para un acontecimiento de esa naturaleza que se convierte en amenaza, pero es una amenaza radical, particularmente contra “el sistema de interpretación, la axiomática, la lógica, la retórica, los conceptos y las evaluaciones que, se supone, deben permitirnos comprender y explicar, precisamente, una cosa como el ’11 de septiembre” (Derrida, 2001: 5). Para dar cuenta de esta incompreensión del acontecimiento, pero particularmente de la contradicción implicada en la democracia frente a sus nuevos enemigos, Derrida desarrolla el concepto de *proceso auto-inmune*¹¹, proveniente del “extraño comportamiento del ser vivo que, de manera casi *suicida*, se aplica a destruir ‘él mismo’ sus propias protecciones, a inmunizarse contra su

¹¹ El concepto de auto-inmunidad empleado por Derrida parece de entrada oscurecer más que esclarecer el sentido de los procesos de hiper-seguridad que le caracteriza; sin embargo, su análisis y reflexión en torno al fenómeno de *securitización* de las democracias se considera adecuado para esta investigación, por lo que el concepto de democracia auto-inmune será empleado en el contexto de explicación desarrollada por Derrida, pero para fines de la investigación, particularmente a partir del siguiente capítulo se le denominará democracias *securitarias*.

‘propia’ inmunidad” (Derrida, 2001: 5). Es una especie de respuesta inmune exagerada contra el propio organismo, en donde el sistema inmunitario ataca a sus propias células, tejidos y órganos. Para las democracias contemporáneas, cuya tensión ya no es preponderantemente la de libertad-igualdad, sino la de seguridad-libertad, es en donde el proceso auto-inmune opta precisamente por la seguridad a cualquier precio, incluso al precio de la libertad.

Este proceso auto-inmunitario Derrida lo explica en tres fases:

- 1) Primer momento. Se caracteriza porque en el primer síntoma de autoinmunidad, la agresión de que es objeto viene desde el interior, “de fuerzas que aparentemente no tienen fuerza propia pero que encuentran la manera, mediante la astucia y el despliegue de un saber *high-tech*, de apoderarse de un arma norteamericana, en una ciudad norteamericana, en el suelo de un aeropuerto norteamericano” (Derrida, 2001: 6). Pero no solamente eso, sino que el atentado implica un doble suicidio: por un lado el de los propios terroristas, y, por el otro, de quienes los entrenaron y armaron, es decir, los propios norteamericanos que, durante la guerra fría, los consideraron sus amigos y aliados estratégicos en medio oriente.

- 2) Segundo momento. La segunda inmunidad se caracteriza por un acontecimiento traumático cometido por fuerzas anónimas imprevisibles e incalculables; es decir, “todo acontecimiento digno de ese nombre, incluso si es ‘feliz’, tiene dentro de sí algo traumatizante, siempre inflige una herida al tiempo corriente de la historia, a la repetición tanto como a la anticipación ordinaria de toda experiencia” (Derrida, 2001: 6). Pero el punto de este segundo momento de auto-inmunidad, radica en que “el porvenir es quien determina lo inapropiado del acontecimiento” (Derrida, 2001: 7); es decir, la idea de que lo peor todavía puede pasar y está siempre por venir como una amenaza constante, lo que implica, no solamente un clima de miedo e inseguridad permanentes, sino que “hay traumatismo sin trabajo de duelo posible cuando el mal viene de la posibilidad de que lo peor esté por venir, de la repetición por venir, pero mucho peor” (Derrida, 2001: 7), particularmente porque esta amenaza no es ya entre Estados claramente visibles, sino por esas fuerzas

anónimas dispuestas al suicidio, imprevisible e incalculable, y sus efectos son precisamente la contrucción de un nuevo enemigo absoluto y complejo porque para la democracia autoinmune “hay efectivamente un ‘mal’ absoluto que por todas partes extiende la sombra de su amenaza. Mal absoluto, amenaza absoluta, pues compromete nada menos que la mundialización del mundo, la vida sobre la Tierra” (Derrida, 2001: 8). Pero lo que es todavía más grave, es que todos los intentos por mediar o matizar los efectos traumáticos del acontecimiento, son estrategias autoinmunes que “producen, inventan y alimentan la monstruosidad que pretenden abatir. Lo que jamás se dejará olvidar es entonces el efecto perverso de la autoinmunidad misma” (Derrida, 2001: 8). Lo mismo que el psicoanálisis, en las relaciones políticas, policiales, militares y económicas, la represión construye, reproduce y exagera lo que trata de atacar, exagera al enemigo.

- 3) Tercer momento. Esta tercera inmunidad se caracteriza por el círculo vicioso de esa represión: “No se puede decir que la humanidad esté indefensa ante la amenaza de este mal. Pero hay que saber que las defensas, y todas las formas de eso que llaman, con dos palabras tan problemáticas la una como la otra, ‘*war on terrorism*’, trabajan para regenerar, a corto o largo plazo las causas del mal que pretenden exterminar” (Derrida, 2001: 2). Las represalias por las represalias, las venganzas y los ajustes de cuentas, conforman un círculo vicioso que engrandece y fortalece la construcción absoluta del enemigo, y sobre todo, complejiza el tema de la construcción de seguridad.

Aunque claramente Derrida se refiere al terrorismo, el comportamiento del caso mexicano en relación al crimen organizado es similar, pues implica un enemigo que viene del interior, genera siempre un terror ante el porvenir y genera un círculo de violencia, lo que implica la implementación de estrategias de seguridad a cualquier precio, incluso contra la calidad de vida social, política y democrática. Precisamente este es el punto de tensión de las democracias contemporáneas, porque la tensión de la libertad-igualdad ha sido rebasada, aunque no sustituida, por la tensión libertad-seguridad, en donde la segunda se

impone sobre la primera a cualquier precio, lo que está muy cerca, a un simple paso de lo que Arendt denominó el gobierno de los criminales. Particularmente porque la guerra contra el terrorismo o el crimen organizado no son una guerra en el sentido clásico, porque ésta se ha declarado sin tener plena claridad de quién y dónde está el enemigo, el cual se ha ido construyendo en el camino, un camino lleno de retórica del mal y de absolutos.

Esto genera incluso lo que Derrida, en otro texto denomina ‘Estado canalla’: “El Estado que no respeta sus deberes de Estado ante la ley de la comunidad mundial ni las obligaciones del derecho internacional, el Estado que escarnece el derecho y se mofa del Estado de Derecho” (Derrida, 2005: 12). Estos Estados de la democracia autoinmune ponen en constante tensión a la violencia con el derecho, la justicia y la libertad, en donde la distinción entre el bien y el mal se vuelve rigurosa y absoluta. Sobre todo, como se ha insistido, el acento está en la tensión seguridad-libertad, porque se suspende la posibilidad del ejercicio de la libertad plena en el marco del Derecho en un nombre de una seguridad a cualquier precio. Por lo tanto, el proceso auto-inmunitario es ya una situación de excepción.

Porque la libertad es el bien, el valor más atacado con las nuevas estrategias de radicalización y absolutización del enemigo, ya que ésta implica el reconocimiento de una voluntad y una ética para decidir sobre el rumbo de los acontecimientos de la propia vida y la del colectivo, pero ante la amenaza de la inseguridad, se retrotrae. Pero el punto es que la libertad, valor fundamental para la política como acto de deliberación de los hombres libres en el espacio de lo público, puede quedar restringida por la propia democracia, la cual, en sí misma entraña el riesgo de que llegue al poder un gobierno antidemocrático en esencia, pero que, al saberse mayoría acepta las reglas de la democracia para llegar al poder; es decir, la propia democracia implica el riesgo de cancelarse a sí misma: “Hay ahí, respecto a ese suicidio auto-inmunitario, un proceso paradigmático: los totalitarismos fascista y nazi llegaron al poder, tomaron el poder en el transcurso de unas dinámicas electorales formalmente normales y formalmente democráticas” (Derrida, 2005: 52). Por eso la mayoría aritmética puede dar a los peores enemigos de la libertad democrática, por medio de la simulación retórica, la oportunidad de presentarse ante los electores como los

más democráticos; la cancelación de la elección implicaría la suspensión de la democracia en nombre de ella misma, para protegerse de la amenaza democrática.

Señala Derrida que el proceso auto-inmunitario, descansa en un ‘reenvío’ espaciotemporal de la democracia auto-inmune:

- a) “Al operar en el espacio, la topología auto-inmunitaria ordena siempre *reenviar* la democracia a otra parte, expulsarla o rechazarla, excluirla so pretexto de protegerla en el interior reenviando, rechazando, excluyendo fuera a los enemigos domésticos de la democracia” (Derrida, 2005: 55).
- b) “Pero, al operar el reenvío también el tiempo, la auto-inmunidad ordena reenviar para más adelante el advenimiento de la democracia” (Derrida, 2005: 56).

La democracia entonces se presenta como una tensión inestable entre la seguridad y la libertad, entre la democracia política (en tanto que posibilitadora de la libertad) y la democracia auto-inmune, entre lo político y lo anti-político. La propia democracia contemporánea con sus condiciones elementales como competencia económica, libre mercado, consumo y el reconocimiento del éxito y el respeto por el poder adquisitivo, así como sus consecuencias de la individualización, el descrédito de las instituciones, la despolitización y la desafección institucional, pero particularmente el sistema económico que la acompaña, son condiciones, si bien no determinantes, cuando menos sí posibilitadoras de que surjan estos enemigo complejos, en un contexto de democracias auto-inmunes. Al respecto, Derrida clarifica:

Al pretender iniciar una guerra contra el ‘eje del mal’, contra los enemigos de la libertad y contra los asesinos de la democracia en el mundo, tiene inevitable e irrefutablemente que restringir, en su propio país, las libertades denominadas democráticas o el ejercicio del derecho, extendiendo los poderes de la inquisición policial, etc., sin que nadie, sin que ningún demócrata, pueda oponerse seriamente a ello, ni hacer otra cosa que deplorar estos o aquellos abusos en el empleo *a priori*

abusivo de la fuerza en virtud de la cual una democracia se defiende contra sus enemigos, se defiende ella misma, de sí misma, contra sus enemigos potenciales (Derrida, 2005: 59).

Para protegerse contra las amenazas de los enemigos, la democracia se auto-inmuniza, se radicaliza la seguridad, se implementan estrategias militares y policiales radicales en pleno territorio. Por eso surge su propia contradicción, porque la libertad, sustento de la política, queda entonces acotada a la seguridad: “Allí donde la libertad ya no está determinada como un poder, un dominio o una fuerza, como una facultad siquiera, como facultad del ‘yo puedo’, la evocación y la evaluación de la democracia como poder del *demos* se pone a temblar” (Derrida, 2005: 60). Entonces, si la libertad se ve amenazada, la democracia merece ser criticada, incluso cuando sea el mejor de los regímenes posibles en el que pueda vivirse, porque la democracia lleva en su seno la posibilidad de ser criticada y cuestionada, en aras de que pueda fortalecerse.

Incluso Derrida hace una serie de cuestionamientos aparentemente contra la democracia pero no podrían ser formuladas públicamente, a riesgo de perder la vida, en un régimen autoritario o totalitario, lo que no quita que sea legítimas: “¿El derecho a hablar sin tomar partido *por* la democracia es más democrático o menos democrático? ¿Y sin otorgarle una confianza ciega a la democracia? ¿Sí o no es la democracia la que garantiza el derecho a pensar y, por lo tanto, a actuar sin ella o contra ella?” (Derrida, 2005: 60). Sin duda, estas preguntas permiten reflexionar la propia contradicción de las democracias en el tema de la seguridad, y sobre todo en la construcción de un enemigo complejo, absolutizado y deshumanizado, moralmente radicalizado en el ‘mal’, respecto a lo cual el proceso auto-inmunitario da diversas explicaciones:

Lo que denomino auto-inmunitario no consiste sólo en perjudicarse o en arruinarse, ni siquiera en destruir las propias protecciones, y en hacerlo uno mismo, en suicidarse o en amenazar con hacerlo, sino de una manera más grave y, precisamente por eso mismo, en amenazar al yo o al sí, al *ego* o al *autos*, la ipseidad misma, en encentrar la inmunidad del *autos* mismo: no sólo en auto-encontrarse sino en centrar el *autos* –y también, por consiguiente la ipseidad. No sólo en suicidarse sino en comprometer la

sui-referencialidad, el sí del suicidado mismo. La auto-inmunidad es más o menos suicida, pero la cuestión es todavía más grave: la auto-inmunidad amenaza siempre con privar al suicidio mismo de su sentido y de su presunta integridad (Derrida, 2005: 64).

Esta construcción del enemigo complejo, del mal radical encarnado en él, asume las certidumbres de sus argumentos y sus propias convicciones como suficientes para justificar la certeza de un enemigo, incluso cuando éste es claramente difuso. Por eso, apelar a los absolutos es el fin de la política, porque imposibilita el diálogo, la deliberación y los acuerdos, porque se exacerbaban las contradicciones y el diálogo se suspende.

Es por eso fundamental tener claro que hacer una crítica a la democracia y a las condiciones que posibilitan la construcción de sus enemigos, no implica desechar a la democracia, por el contrario, implica observarla, criticarla y señalar sus vacíos para fortalecerla. Es fundamental comprender el discurso actual de la construcción de los enemigos, radicalizado en el mito del bien y el mal que atenta contra los fundamentos principales de la democracia y la política. Señalar la auto-inmunidad de la que es auto-víctima la democracia implica un cuestionamiento sobre la pérdida de la libertad y la política democrática en aras de la seguridad, por lo que más que ‘reenviarla’ en el sentido de Derrida, se requiere recuperarla en sus cimientos fundamentales, en el sentido de la deliberación de hombres libres en el espacio público, porque el miedo genera silencio, y el silencio a su vez violencia, y, como ha señalado Arendt, donde reina la violencia, está el fin de la política.

Para poder señalar las condiciones actuales de las democracias auto-inmunitarias y la construcción del enemigo encarnado en el crimen organizado, se recurrirá en el siguiente capítulo al estudio de caso del gobierno de Felipe Calderón en México y al combate al crimen organizado que emprendió durante su mandato, en donde, además de esta situación señalada de los enemigos complejos de las democracias auto-inmunes, se señalarán, por medio del discurso, las construcciones mitológicas en torno a este enemigo, lo cual contribuye a radicalizarlo todavía más, porque, como se ha señalado, el mito político tiene profunda actualidad, aunque, sin duda, se haya transformado con la historia.

4. Construcción discursiva del crimen organizado como enemigo del Estado: estructura de los contenidos y su lógica argumental

Desde una perspectiva ontológica, el ser humano tiene como característica fundamental la capacidad e incluso la necesidad, de interpretar y comprender el mundo a través de mediaciones simbólicas. Es decir, por medio de lo que Ernst Cassirer denomina *universo simbólico*, mediante el cual nos enfrentamos al mundo físico y le damos un sentido. Nunca nos enfrentamos de forma directa al mundo sino por mediaciones simbólicas, culturalmente compartidas e históricamente contextualizadas, pero también transhistóricamente relacionadas con lo que podría denominarse, de manera general, lo arquetípicamente humano.

En este sentido, este capítulo corresponde a los que Julio Amador, denomina el análisis de la estructura de los contenidos y su lógica argumental, la cual implica:

Secuencias de relaciones de los temas entre sí. Los temas son estructuraciones complejas que combinan símbolos y motivos con el fin de presentar conceptos más complejos. Lo que debemos realizar en este momento analítico es la identificación del tema, situar la escena representada en la narración mítica dentro de una secuencia culturalmente definida. Es preciso establecer de qué manera están estructurados sus componentes para producir una articulación coherente de significado que canalice el sentido del concepto que se desea transmitir a través del tema representado en la acción (Amador, 2015: 211).

Esto implica que pueblos que no tuvieron ningún contacto histórico o geográfico tienen la capacidad de compartir elementos simbólicos, denominados arquetipos, que se manifiestan en culturas concretas con significados particulares, pero sin duda presentes en todo grupo humano. Uno de estos símbolos arquetípicos es el *enemigo*. Característica fundamental de todos los mitos cosmogónicos, el enemigo que encarna el mal que debe ser vencido por el bien está presente en los grandes relatos sagrados de la humanidad. Este enemigo, encarnado en el monstruo, en Satán o cualquier ser asociado psíquicamente al mal, se ha transformado y resignificado a lo largo del tiempo, ya que el mito se transforma, adapta y re-semantiza, incluso puede perder fuerza simbólica, pero no desaparece ni muere por completo, es readaptado y resimbolizado con el transcurrir histórico.

En la actualidad, el mundo se encuentra en una coyuntura política-social, en la que existe la construcción de un enemigo encarnado en el terrorismo y el crimen organizado. Mucho se ha escrito al respecto, lo que ha llevado a grandes debates sobre la relación que estos guardan entre sí, así como la preponderancia que tienen para determinados países por cuestiones geopolíticas o geoestratégicas. Particularmente, a partir del ataque al *World Trade Center* en Nueva York el 11 de septiembre de 2001, el mundo occidental y democrático se ha visto envuelto en un contexto general de violencia, enmarcado por la lucha contra el terrorismo, llevando la lucha internacional a extremos radicales de división entre quienes “luchan a favor de la libertad y la democracia”, y quienes “ejercen o justifican el terrorismo”, el cual es entendido como “violencia sistemática cuyo impacto psíquico excede con creces las consecuencias materiales que provoca y se dirige preferentemente contra blancos seleccionados por su relevancia simbólica en el seno de una sociedad dada” (Reinares, 1998: 18). Asimismo, el autor señala que cuando tiene la

característica de alterar o atentar contra la estructura de distribución del poder, se trata de terrorismo político, y añade:

Constituye entonces un medio diseñado para incidir, a través de los métodos que le son propios, sobre la asignación de valores y recursos públicos, el proceso de toma de decisiones, la composición de la clase dirigente, el funcionamiento de las instituciones, la estabilidad de los arreglos entre legítimos interlocutores sociales, la afirmación de identidades colectivas o las actitudes de la población, tanto en el ámbito interno de cada politeya estatal como a escala más global (Reinares, 1998: 18).

Esta nueva guerra internacional contra un enemigo difuso, fuera de las fronteras de un Estado y con fuertes efectos humanitarios, es el principio de la guerra del nuevo siglo, de la posguerra fría. Esta postura radical, es lo que Richard Bernstein denomina el “abuso del mal”, mediante el cual se justifica la implementación de distintas estrategias bélicas para su combate, lo que implica la construcción de un enemigo que encarna al nuevo “mal radical” del siglo XXI.

Esto ha llevado a que las democracias occidentales, entren en un conflicto ético y político cuya raíz está en lo que Jacques Derrida denomina democracias auto-inmunitarias, lo que implica que en la relación seguridad-libertad en la que se encuentra enmarcado el conflicto del mundo occidental, se opte por la primera por encima de la segunda, lo que a su vez conlleva que en nombre de la propia democracia y la libertad, sean las mismas democracias quienes, por estrategias de seguridad radicalizadas, se cancelen o entren en contradicciones internas, ya que por definición, las democracias son hospitalarias, diversas, incluyentes y con fuertes principios de libertad y justicia, los cuales en muchas ocasiones se ven afectados por estas estrategias de seguridad. Al respecto, Bernstein señala: “El abuso del mal posterior al 11 de septiembre (11-S) *corrompe* tanto a la política democrática como a la religión. No hay lugar para absolutos en la política democrática, y violamos el componente más vital de las religiones del mundo al suponer, en forma acrítica, que la fe religiosa es base suficiente para saber qué es el bien y qué es el mal” (Bernstein, 2006: 11).

Pero el tema es que la radical bipolaridad en la que la guerra contra el terrorismo ha enmarcado al mundo democrático, hace precisamente que el mundo se desarrolle en un contexto de absolutos en la política democrática. De esta forma, el terrorismo y el crimen organizado se han convertido en los enemigos de las democracias en la actualidad, al grado de que las relaciones entre las democracias contemporáneas, tienen ya aspectos de seguridad que generan alianzas estratégicas en redes alrededor del mundo para fortalecer el combate a estos enemigos.

Sin embargo, cabe aquí hacer tres aclaraciones: por un lado, se ha dicho que el terrorismo es el enemigo internacional o externo, que se combate a nivel hemisférico y global dadas las redes internacionales que ha generado y las formas de operar que rompen las fronteras de los Estados, a diferencia -señalan estas posturas- del crimen organizado a quien se le ha caracterizado por ser interno, lo que implica que es combatido únicamente por cada Estado en su territorio, sin darse cuenta que el crimen organizado comercializa con el exterior, trafica y blanquea dinero internacionalmente, trafica con armas y personas en redes internacionales complejas; por otro lado, suele decirse que el terrorismo es mucho más peligroso para los Estados de lo que puede llegar a ser el crimen organizado, dados los objetivos políticos que persigue el primero a diferencia del segundo, centrado –se dice- exclusivamente en el aspecto económico, lo que lleva al tercer aspecto equívoco que es pensar que el crimen organizado está supeditado al terrorismo en cuanto a objetivos, estrategias, alcances y formas de actuar.

Respecto al primer punto, cabe señalar que los alcances del crimen organizado también son hemisféricos e incluso internacionales, por lo que las redes de complejidad global son también múltiples, lo que lleva a que las estrategias de combate no sean exclusivamente nacionales o estatales, sino interestatales. Respecto al segundo punto, cabe señalar que después del ataque del 11-S en Nueva York, el terrorismo se posicionó en la esfera global como el gran enemigo contemporáneo, no solamente de Estados Unidos, sino de todo el mundo autodenominado democrático, e incluso de países con una forma de gobierno de tipo menos democrático como Rusia y Turquía.

Sin embargo, el alcance internacional de las redes del crimen organizado, así como la variedad de aspectos en los que desarrollan sus actividades como el tráfico de personas y

armas, el tráfico de drogas, lavado de dinero, extorsión, corrupción, cobro de piso e incluso en la incursión de actividades “lícitas” pero con fondos producidos de dichas actividades ilícitas, todo en conjunto hace que la complejidad de las redes del crimen organizado tengan aspectos económicos, políticos, culturales y sociales que logran tener una fuerza autosuficiente que no lo supedita al terrorismo, incluso, es en realidad el terrorismo quien tiende a depender del crimen organizado para conseguir armas mediante el tráfico ilícito de éstas. Esto lleva a desmentir el tercer aspecto, ya que el crimen organizado no está supeditado al terrorismo, no depende de sus actividades, objetivos o estrategias para poder implementar las propias ya que, en dado caso, se relacionan en ciertos aspectos como el económico.

El estudio de caso de esta investigación se centra en el sexenio del gobierno de Felipe Calderón que va de 2006 a 2012, dado que se trató de un gobierno caracterizado por implementar estrategias de combate directo contra el crimen organizado en México, cuyas consecuencias sociales se tradujeron en más de 80 mil muertos, 23 mil desaparecidos, desplazamientos forzados y la pérdida de control por parte del Estado en ciertas zonas del país, como por ejemplo, algunos municipios de Michoacán, Chihuahua, Sinaloa, Tamaulipas y Guerrero. Es por eso que en esta investigación se busca comprender al crimen organizado como el enemigo que es construido discursivamente por el Estado, ya que, si bien su existencia y la obligación del Estado de combatirlo son incuestionables, la forma en que se ha construido en el discurso político y social, es llevada a lugares cuyas raíces están precisamente en los aspectos mítico-arquetípicos relacionados al enemigo radicalizado, lo que ha llevado a la polarización del enfrentamiento.

4.1 El mito de la seguridad en el mundo contemporáneo

A diferencia de la inseguridad cuyas manifestaciones concretas la hacen empíricamente observable y medible, la seguridad se construye sobre una base axiológica que la idealiza, es decir, la inseguridad es histórica-contextual, es empíricamente identificable, en tanto que la seguridad se basa en una relación mucho más subjetiva e idealizada.

Si bien tanto la seguridad como la inseguridad conllevan un tipo de construcción particular, sí impactan de forma directa y determinante en la percepción de la inseguridad,

en lo que Gabriel Kessler denomina el “sentimiento de inseguridad”, el cual es un fenómeno mucho más complejo que el simple temor al delito, ya que implica una manifestación de las múltiples desprotecciones de la modernidad caracterizada por una cultura del riesgo. Esto lleva incluso a disyuntivas como las señalas por Robert Castel, quien afirma que nunca antes se había invertido tanto dinero en seguridad, pero nunca antes la gente se había sentido tan insegura, y esto tiene que ver con las desprotecciones sociales y civiles de un Estado al que se le exige la seguridad en todos los ámbitos de la vida cotidiana de las personas, al mismo tiempo que se le limita la intromisión en la vida personal. Esto pone al Estado prácticamente en una aporía de la seguridad en el mundo moderno.

Por lo tanto, en lugar de pensar a la inseguridad y la violencia solamente como una desviación social (anomia) o natural (patología) de la seguridad, lo que hace que las políticas públicas se centren en llegar a ese estado subjetivo-ideal, puede pensarse en una especie de gestión de la inseguridad, que asuma a ésta como inherente a las relaciones sociales y cuya construcción de políticas públicas estén encaminadas a su disminución, pero sobre todo a su administración. La violencia, el crimen, la delincuencia, la seguridad y la inseguridad, son entonces un producto social en constante construcción, como señala Fernando Gil:

Después de todo, el modelo de los malos (y el Mal) es el diablo, que en el fondo es un ángel, el más listo y brillante, pero que se atrevió a discutir el orden normativo que había en el cielo. Y aunque se trate de un esquema universal que atraviesa la historia de la humanidad, es importante insistir en que el balance entre “buenos” y “malos”, el grado en que la mayoría de las personas rompen con las normas, aunque sean pequeñas normas, dependerá de la atmósfera cultural de cada época (Gil, 2013: 12).

Lo cierto es que, en el contexto actual, nos enfrentamos a una flexibilización fuerte respecto al acatamiento de las normas y las fronteras entre el bien y el mal, como señala Gil Villa, “la frontera entre el bien y el mal está en nuestros días más difuminada que nunca, lo que supone que nunca hubo más gente rompiendo con la norma” (Gil, 2013: 14); sin embargo, como advierte el propio autor, “*nunca antes el ciudadano tuvo que obedecer tantas normas*” (Gil, 2013: 15). El contexto sociocultural específico a partir del cual se

socializan ciertos valores que permiten juzgar el comportamiento de las personas, mismas que como parte de su vida social buscarán siempre un equilibrio entre el ser productos de la socialización y el cuestionamiento de las normas e incluso su ruptura cuando éstas sean injustas.

Teóricamente, volvemos a la perspectiva hobbesiana, que señala que el Estado con su poder soberano, es quien gestiona la seguridad, o al planteamiento weberiano que dice que el Estado es el único que puede ejercer legítimamente la coacción física; incluso Foucault, quien da la vuelta al argumento de Clausewitz al señalar que la política es la continuación de la guerra por otros medios. De cualquier forma, a pesar del orden establecido, existe siempre la posibilidad de romperlo e instaurar uno nuevo.

Aunque una visión como la de Arendt podría estar en contra de la de Foucault, al entender a la violencia como fuera de los límites de la política, entendida esta última como la relación entre los diversos para la discusión y toma de acuerdos en el espacio público, lo cierto es que en realidad Foucault, está hablando de una gestión de la guerra y la violencia, lo que en un sentido schmittiano, se materializa en un Estado vigilante y castigador, generando una situación de indefensión cuya respuesta son las políticas represivas y de control.

Si a este contexto se suma la postura de Ulrich Beck, la sociedad contemporánea, caracterizada por la gestión del riesgo, nos enfrentamos a una sociedad en cuyo centro están la inseguridad, la violencia y el riesgo, como los nodos y articuladores de la modernidad. El reto entonces no es su erradicación, ideal hoy fracasado, sino su gestión.

Aquí entran en confrontación la postura de Schmitt y Arendt, ya que el primero encuentra la solución en el fortalecimiento de la autoridad unipersonal del soberano, en la centralización del ejercicio del poder y la violencia, en tanto que Arendt propone la ciudadanización de la política, a través de la participación y la organización ciudadana.

En el capítulo anterior, se señaló que el *mito* de la seguridad llevada a sus extremos, estaba plenamente ligado a la mitología del enemigo, el cual ha tenido distintas configuraciones espacio-temporales con características específicas. Asimismo, la construcción del mito del

enemigo está íntimamente relacionada con la *construcción* mitológica del mal, la cual es una característica esencial de este enemigo que debe ser combatido hasta las últimas consecuencias según se construye discursivamente, incluso cuando estas consecuencias son sociales, políticas y económicas.

En este sentido, se ha señalado que la construcción es el primer paso para la posterior conformación del héroe, como resultado de un cálculo de la fuerza requerida y de las características axiológicas, aunque, sin duda se van construyendo y determinando mutuamente. La estrategia de combate al crimen organizado en México, no partió de un diagnóstico que caracterizara correctamente al enemigo, esto se fue construyendo conforme a la marcha en un discurso cada vez más radicalizado, lo que implicó que tampoco existiera una estrategia clara de construcción de la heroicidad que podría combatir y hacer frente al enemigo. La construcción de ambos, es fundamental incluso para la trama de una serie de acontecimientos complejos, pero es como si se hubiera comenzado a contar una historia sin personajes definidos, que se iban moldeando según las circunstancias; para una obra literaria o teatral podría ser un recurso válido, pero para la seguridad de un Estado, no podría sino traer las consecuencias a las que se enfrentó México durante esos años.

El “mal” como sustantivo o lo “malvado” como adjetivo, son palabras que son utilizadas con frecuencia en los discursos políticos para la construcción de un imaginario en donde el enemigo, aunque siempre difuso, pueda ser ubicado y encarnado en grupos o personas particulares, muchas veces con base en los intereses particulares de quien enuncia y construye la enemistad y busca legitimar su combate, al grado en el que, en efecto, no haya ningún compromiso o acuerdo posible con el mal y deba ser eliminado a cualquier precio. Hoy en día es casi inimaginable pensar en un acuerdo internacional con el terrorismo, no solamente dada la complejidad de redes en la que la relación schmittiana amigo-enemigo es difusa, sino porque el terrorismo es un enemigo total¹², por lo que la guerra contra el mismo no puede ser distinta.

¹² Cabe recordar que para Carl Schmitt, el enemigo total es aquel al que se le han suspendido todos los derechos jurídico-políticos, pero sobre todo a quien ha sufrido un proceso de deshumanización y de

Asimismo, al interior de diversos países como México, cuyo combate al terrorismo queda fuera de toda posibilidad, más allá de una postura política, se ha construido mediante el discurso al crimen organizado como el gran enemigo del Estado, haciendo de quienes forman parte de los grupos criminales, los portadores de un mal absoluto y radical. Para esto es importante recordar lo señalado por Bernstein: “El mal radical es hacer que los seres humanos sean superfluos como tales. Esto sucede apenas se elimina toda impredecibilidad, que en los seres humanos equivale a la espontaneidad” (Bernstein, 2006: 19), algo íntimamente ligado a la propuesta de Arendt respecto a la muerte de la persona jurídica, moral y de la individualidad. Una vez que se ha asociado a un grupo de personas al mal radical, incluso dando por hecho que pertenecen a un grupo criminal, se está en camino de la absolutización, de su combate radical sin importar las consecuencias.

Para Arendt entonces, la quintaesencia del mal radical es la superfluidad en la que se puede convertir a una persona. Cuando su vida es superflua, se está ante las consecuencias radicales del mal, lo que es el principio de la justificación de su muerte física. En el caso del combate al crimen organizado en México, justificaciones como “se están matando entre ellos” o “en algo estaban metidos” para legitimar las muertes, hacen de ellos y de las víctimas, personas que dejan de tener nombre y solamente aumentan las cifras oficiales como víctimas superfluas y, por lo tanto, como señala Judith Butler, indignas de ser lloradas. En este sentido, Hannah Arendt elabora una relación entre la capacidad o incapacidad de “pensar” y el “problema del mal”, la cual se divide en tres proposiciones:

- 1) Primera, si tal conexión existe, entonces la facultad de pensar, en tanto distinta de la sed de conocimiento, debe ser adscrita a todo el mundo y no puede ser el privilegio de unos pocos.
- 2) Segunda, si Kant está en lo cierto y la facultad del pensamiento siente una “natural aversión” a aceptar sus propios resultados como sólidos “axiomas”, entonces no podemos esperar de la actividad de pensar ningún mandato o proposición moral, ningún código de conducta y, menos aún, una nueva dogmática definición de lo que está bien y de lo que está mal.

gradación tales, que, el ser muerto no conlleva una relación ética o moral, ya que propiamente, producto de la previa deshumanización, el enemigo no es ya poseedor del carácter de humanidad.

- 3) Tercera, si es cierto que el pensar tiene que ver con lo invisible, se sigue de ahí que está fuera del orden porque normalmente nos movemos en un mundo de apariencias, donde la experiencia más radical de la des-aparición es la muerte. (Arendt, 1995: 117).

Es por eso que la construcción discursiva del crimen organizado como enemigo del Estado se funda en una violencia llevada a sus límites, es la expresión de la desmesura y la locura social, en donde la violencia se convierte en un fin absoluto. Al respecto, el sociólogo francés Michel Wieviorka señala:

La violencia por la violencia, el exceso, la crueldad, el sadismo dibujan un desafío paradójico para quien quiere pensar en la violencia: estos aspectos del fenómeno son extremos, a menudo aparentemente marginales, actúan más bien en los límites que en el corazón de lo que llamamos espontáneamente “violencia” y, sin embargo, constituyen su nudo más central, y por tanto el más puro, el más escueto, el más radical. Quizá haya que considerar incluso que definen la violencia mucho mejor y mucho más que ninguna otra dimensión (Wieviorka, 2003: 156).

Pero la violencia contemporánea se vuelve contra sí misma, pues reproduce el sinsentido del sujeto social que se ha abolido a sí mismo al deshumanizar a otra persona, y se reduce a simple y elemental animalidad; esto genera procesos de criminalidad pero también de revictimización, en donde la violencia se manifiesta en toda su fuerza como en cadenas y rituales de socialización resignificada, exaltando su propia complejidad. La violencia llevada a sus extremos más profundos exige reconocer en ese núcleo la parte más pura de su manifestación, es ahí, y no fuera de ella, en donde deben encontrarse sus raíces:

La crueldad, el sadismo, ya sean la fuente primera de la violencia, ya surjan con ocasión de ella parecen convocar así interpretaciones que desemboquen en la idea o en la imagen de un desencadenamiento irresistible de una fuerza psíquica que, o bien aporta un disfrute eventual, por ejemplo al destruir al otro con las propias manos, de manera asesina y sangrienta, o bien se asemeja a un delirio. Tales fenómenos parecen proceder de la activación de pulsiones arcaicas, originarias, prohibidas y ocultas hasta entonces, y que se liberarían en circunstancias que autorizan su manifestación (Wieviorka, 2003: 160).

La violencia se convierte en un elemento inteligible, y esto resulta fundamental para comprender el fin último de la violencia contemporánea, pues la crueldad llevada a sus extremos, a su crudeza, a su exposición absoluta del horror, posee múltiples significados psicológicos, sociales, culturales y políticos. En el reverso de lo que pudiera parecer absurdo e ininteligible, de la tortura, la mutilación y la transformación del cuerpo en animalidad reducida a biología pura, a *vida nuda*, invita a reconocer algo más que simple manifestación del dominio y la soberanía sobre otro cuerpo en el sentido de control, sino que exige ir a lo profundo, a la multivocidad de lo terrible que hospeda sus más hondos significados en el sentido de lo humano; esto implica reconocer que habitan en el hombre y conviven el Bien y el Mal indisolublemente.

El horror sobre los cuerpos tiene el uso instrumental de convertirse en un mensaje que exige ser interpretado, tal como lo expresa con claridad Wieviorka: “El juego con los cuerpos destruidos después de matanzas, por ejemplo, combina a menudo dimensiones simbólicas con un sadismo que las víctimas futuras y la población afectada comprenden muy bien” (Wieviorka, 2003: 161). Es posible y necesario comprender la barbarie desde sí misma, desde el horror sobre las víctimas y el significado de la muerte que va más allá del simple reverso de la vida.

La violencia contemporánea, cuya manifestación puede ser una violación sexual, es también un mensaje de horror y dominio soberano sobre el cuerpo-víctima pero también sobre la población afectada capaz de comprender en lo más hondo la violencia absoluta, siempre que se tengan en mente las palabras de Wieviorka:

Antes de hablar de locura, de irracionalidad o de puro sinsentido a propósito de la violencia, resulta de buen aviso hacer siempre el esfuerzo de examinar lo más seriamente posible otras hipótesis, y no confundir nuestra ignorancia, nuestra incompreensión o nuestros prejuicios con un análisis profundo del sentido de los actos y de las conductas por muy bárbaras que puedan parecer (Wieviorka, 2003: 162).

La deshumanización necesaria para el ejercicio del horror y el simbolismo de crueldad sobre los cuerpos, no busca simplemente matar por matar o hacer uso de la violencia por la violencia misma. La víctima es previamente degradada, porque la violencia absoluta sobre

otra persona implica tratar a ésta como no humana, como carente de emociones, derechos, sentimientos y razones. De esta forma no se asesina a una persona, sino a un ser subhumano:

Convirtiendo al otro en un no hombre, en un no sujeto, en un ser deshumanizado ya que puede ser envilecido y destruido como un objeto o un animal; siendo cruel es como se puede vivir como si uno mismo siguiera siendo un ser humano e incluso un sujeto. [...] La negación de la subjetividad del otro resulta puesta al servicio de la afirmación de sí (Wieviorka, 2003: 163).

Pero la afirmación de sí, se manifiesta como acto de crueldad, en donde la destrucción del otro implica una deshumanización doble. La crueldad escala en lo profundo del alma y pasa de simple disfrute y pulsión pura, al delirio psicótico y, finalmente, a la relación del victimario perverso que permite asumir el horror que es causado sobre la víctima, pero siempre en un contexto de socialización con significados y discursos compartidos.

Es fundamental tener siempre claridad sobre el sentido del horror en todos los niveles de su manifestación, en donde las víctimas no se reducen a quienes sufren directamente la violencia, sino a todos aquellos que comparten los elementos para decodificar el acto. La violencia es cultural e histórica, por lo tanto simbólico-social, es por eso que Wieviorka afirma:

Los remordimientos, la culpabilidad, pero también todos los afectos de los que participaron en una experiencia fuerte de violencia extrema deben ser apreciados a la luz no sólo del pasado, sino también del presente en el que se encuentran: una sociedad que quiera escucharlos o no, perdonar sus excesos o no, etc. Así, los aspectos más singulares de la violencia, los excesos de la violencia por la violencia, la crueldad, dependen permanentemente de varios niveles de análisis, ya se trate del momento en que surge la violencia, de lo que la precede o de sus consecuencias para su autor (Wieviorka, 2003: 171).

En este sentido, Adriana Cavarero en su obra *Horrorismo*, señala que la violencia humana se caracteriza por llevar el horror a sus últimos extremos, porque el horror resulta indispensable para interpretar nuestro presente, en donde el asesinato de lo Uno, de la

Unidad del ser humano, debe ser entendido como “un crimen ontológico que va mucho más allá de la muerte [...] tal crimen se consuma en un cuerpo vulnerable reconducido a la situación primaria de lo absolutamente inerme” (Cavarero, 2009: 58).

Lo inerme es entendido como indefensión absoluta, como imposibilidad de defensa ante la violencia inminente, lo que implica entonces, desde antes de que se ejerza el acto, una absoluta desigualdad de posibilidades de violentar o defenderse: “Toda la escena está desequilibrada por una violencia unilateral. No hay ni simetría, ni paridad, ni reciprocidad. [...] como sucede en la tortura, las circunstancias en las que se ve a una víctima indefensa sufrir violencia son queridas, preparadas y organizadas por verdugos con armas (Cavarero, 2009: 59).

La indefensión, en tanto que vida nuda reducida a simple ente biológico, a *bíos* en estado puro, pierde todo vínculo político y social, por lo que, aunque no es propiamente la muerte biológica, tampoco es una vida en todos sus sentidos ni en todo su esplendor en tanto que capacidad humana. Pero esta situación, lo cual no debe olvidarse cuando se intente comprender la violencia en sus extremos, no depende exclusivamente de la víctima, sino particularmente del victimario soberano que es quien decide, antes incluso de ejecutar el acto, si la víctima está viva o muerta, y si merece vivir, entonces bajo qué condiciones, y si debe ser muerta, con qué mensaje inscrito en el cuerpo:

Reducido a un objeto totalmente disponible, esto es, objetivado por la realidad misma del dolor, en el centro de la escena está un cuerpo sufriente sobre el cual la violencia trabaja tomándose mucho tiempo. La muerte, si la hay, bien rigurosamente al final, no siendo de todas formas el fin. El cuerpo muerto, en tanto que masacrado, es sólo un residuo de la escena de la tortura (Cavarero, 2009: 60).

El cuerpo mutilado, torturado, desencajado, desollado y abandonado al horror, resulta un simple residuo, un portador de un mensaje, una hoja sobre la cual se registró un mensaje humanamente horroroso, inteligible para todos, aunque francamente indigerible, difícil de observar, asimilar, apropiar. El horror sobre los cuerpos implica reconocerse uno mismo en la mutilación, en la herida que se abre entre la víctima y el victimario porque el cuerpo se convierte en una obra para ser vista, para ser interpretada y leída; en otras palabras, si

no existiera el espectador, el horror no tendría ningún sentido, ni siquiera para quien ejerce la violencia contemporánea, precisamente porque implica un sacrificio, no solamente de la víctima sino del victimario, quien se entrega al dolor de la tortura y expulsa con la mutilación del cuerpo el discurso del dolor humano que ya tenía tiempo torturándolo por dentro. En este aspecto, Cavarero señala:

El horrorismo, aunque con frecuencia tenga que ver con la muerte o, si se quiere, con el asesinato de las víctimas inermes, se caracteriza por una forma particular de violencia que traspasa la muerte misma. Esto se evidencia teatralmente en la escena infinita de la tortura, cuyo étimo remite al latín *torquere*: torcer, retorcer el cuerpo. [...] El crimen se revela más profundo y va a las raíces mismas de una condición humana que es ofendida a nivel ontológico (Cavarero, 2009: 61).

La violencia contemporánea es una violencia no solamente contra la dignidad, sino contra la condición humana, es destrucción del pensamiento, el cuerpo, el pasado, el presente y el futuro del hombre. Es una suerte de dislocación del discurso de la vida que es derruida por el simbolismo de crueldad más profundo en tanto que genera una escisión del alma, una confrontación con el horror de la carne desnuda. La muerte de toda posibilidad, de toda vida arraigada a lo social, a la otredad, es una dislocación de su vida y su narración en el tiempo. La muerte biológica es la última que se ejerce en el proceso de deshumanización, aunque, como también se ha mostrado, la muerte no es suficiente, pues el mensaje de horror no ha concluido. Al respecto Cavarero precisa:

El crimen ontológico ha mostrado aquí la violencia unilateral sobre el inerte como su criterio decisivo. Es más, mediante una fabricación artificial del inerte mismo –un inerte degenerado y no vulnerable ya- lo ha demostrado del lado de lo inhumano y del exceso. Lo que atestigua que se trata, sí, de horror, pero como con frecuencia se repite, de horror extremo, inaudito, excedente (Cavarero, 2009: 72).

La violencia contemporánea es el exceso del horror, el dolor llevado a sus extremos, la soberanía como dominio absoluto sobre la voluntad del otro. No hay posibilidad de dignidad, de mantener un punto posible de la condición humana, es llevar lo humano a sus límites y sobrepasarlos, mutilarlos, silenciarlos, torturar todo lo que contenga un rastro de lo potencialmente humano. El sacrificio ya no es suficiente, ni siquiera el sentido mágico-

religioso que por medio del ritual lograba restaurar el orden del mundo, crear una narrativa de purificación. Hoy, el horror es un simple mensaje sobre los cuerpos de las víctimas.

Precisamente en esta trama de complejidad en torno a la criminalidad, se comprende que ésta no puede ser abordada desde una simple relación entre factores de riesgo o factores de protección para el ejercicio o prevención de la violencia y la delincuencia. Por el contrario, los múltiples sentidos de la violencia contemporánea hacen que la construcción simbólica tenga una importancia fundamental en la construcción de los entornos, las percepciones y los significados de quienes participan; en otras palabras, la víctima y el victimario tienen una base social que se construye simbólicamente, en el caso de los victimarios, son los enemigos de las sociedades contemporáneas que se materializan en el terrorismo y el crimen organizado.

4.2 Crimen organizado y terrorismo: los enemigos contemporáneos de las democracias

Desde el 11 de septiembre de 2001, en el inicio del siglo XXI, y tras el reacomodo del nuevo orden geopolítico tras la caída del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética, el mundo comenzó una nueva división antagónica en torno a fines políticos, económicos, culturales, religiosos y étnicos, marcados por el terrorismo y el crimen organizado como los grandes enemigos de la democracia.

Particularmente la figura del terrorismo cobra especial relevancia internacional cuando, en nombre de la “guerra justa” y la “guerra preventiva”, comienza un ataque frontal contra los países señalados de arropar a los grupos terroristas. Curiosamente, algunos de estos países son quienes durante la guerra fría habían sido aliados de Estados Unidos en oriente medio.

El terrorismo entonces, en tanto estrategia política de control y dominio mediante la gestión del miedo, tiene alcances incluso al interior de las democracias, en donde, en nombre de la seguridad, se comenzaron a ceder las libertades democráticas fundamentales y se legitimó el combate internacional contra los enemigos de las democracias.

El resultado de esto fue un creciente temor que se inserta en las lógicas de la vida cotidiana de los ciudadanos, y cuyas consecuencias tienen repercusiones que van en contra de los derechos humanos y políticos más elementales, comenzando por el derecho a la vida, pasando por el derecho a la libertad de expresión, de reunión, asociación y participación política. La pérdida de espacios físicos y simbólicos para la participación política y democrática de los ciudadanos, se traduce en una pérdida de cohesión y capital social, lo que a su vez genera un contexto apto para la disolución de lo político en el sentido de Arendt y reproduce el temor y el aislamiento que deteriora la vida ciudadana. Es por eso que el terrorismo debe ser siempre definido dentro del marco político, ya que si bien sus métodos son absolutamente anti políticos, sus fines y efectos están claramente enmarcados por la política. Para Michael Walzer, “El terrorismo es el asesinato aleatorio de personas inocentes impulsado por la esperanza de producir un temor generalizado. El temor puede contribuir a muchos objetivos políticos diferentes [...] La aleatoriedad y la inocencia son los elementos cruciales de la definición” (Walzer, 2008: 9).

En este sentido es claro que el matiz político está en el trasfondo del terrorismo, por mucho que sus métodos sean claramente anti políticos, y sean su propia negación. En ese sentido, no hay un juego de poder en el sentido de Arendt como la capacidad de actuar de forma concertada, sino más bien una imposición mediante la violencia, es decir a través de la relación instrumentalizada de los medios por encima de los fines en donde el daño y perjuicio es deliberado e incluso socioculturalmente construido.

Asimismo, el terrorismo rompe con la doble inmunidad implícita en las guerras entre Estados soberanos en donde hay un respeto por el combatiente, pero sobre todo por la comunidad civil. La inmunidad del individuo civil y de la comunidad a la que pertenece, esa comunidad que debe ser reconciliada una vez concluida una guerra, con la comunidad del otro Estado, independientemente de quién haya resultado vencedor o vencido, es fundamental para culminar un conflicto bélico. Sin embargo, para el terrorismo, la comunidad de los no combatientes es el primer objetivo, el que debe ser aterrorizado y dominado por el miedo y la incertidumbre de que cualquiera puede ser víctima en cualquier sitio. En este sentido, esa es la fuerza psicológica de la estrategia terrorista, porque no respeta objetivos, ejércitos o lugares destinados para la guerra, por lo que no

hay pacto posible de paz, ni reconciliación con la comunidad civil al culminar el conflicto bélico. Asimismo, el terrorismo ha mostrado la incapacidad de los gobiernos para brindar protección, ya que han actuado en lugares del mundo que se consideran como “centrales” en el mundo occidental (Nueva York, París y Madrid son solamente ejemplos); dejan al descubierto a gobiernos incapaces de prevenir su actuación y de contener las consecuencias, generando una sensación generalizada de indefensión ante las probabilidades de ser víctimas:

No sólo devalúan a los individuos a quienes matan sino también al grupo al que pertenecen los individuos. Muestran la intención política de destruir, desplazar o subordinar de manera radical a esas personas en tanto que individuos, y a ese “pueblo” en tanto que colectivo. Por consiguiente, aunque todos los terroristas son asesinos, no todos los asesinos son terroristas. La mayoría de los asesinos trata de matar a personas concretas. Los terroristas matan de manera aleatoria en el seno de un grupo concreto de personas. El mensaje que transmiten va dirigido al grupo: no los queremos aquí. No los aceptaremos ni haremos las paces con ustedes. No los admitiremos como conciudadanos ni como socios en ningún proyecto político. Ustedes no son candidatos a la igualdad, y ni siquiera lo son para la coexistencia (Walzer, 2008: 16).

En este sentido, la guerra terrorista es una guerra total, de exterminio de la otredad en su sentido político, jurídico, moral, ético y ontológico. Se conduce por las reglas de lo que está fuera de lo político e incluso de la guerra tradicional: el enemigo es total, absoluto, por lo que para el Estado y la democracia, la respuesta es igualmente radical. El punto de conflicto y tensión para las democracias se encuentra precisamente en que la comunidad civil, la ciudadanía, cede sus derechos y libertades a cambio del fortalecimiento de la seguridad y la reducción de la incertidumbre, aunque esto a su vez, genere un aumento del temor y la percepción de indefensión.

Asimismo, el terrorismo no es un fenómeno exclusivamente contemporáneo, aunque sin duda su configuración ha cambiado, así como sus estrategias. Lo cierto es que se sigue caracterizando por el ejercicio generalizado de la violencia en gran intensidad, en donde la relación medios-fines del uso de la violencia como instrumento para un fin político, hacen que el terror sea a la vez un fin en sí mismo respecto a las víctimas potencialmente ajenas

de personas no beligerantes dado el uso indiscriminado de la violencia. En este sentido, con Calveiro puede ampliarse el concepto de terrorismo al definirlo como:

El uso de la *violencia masiva e indiscriminada contra una sociedad o un grupo de ella*, al atentar contra la vida, la integridad y demás valores de la persona y al usar el *terror como mecanismo de control e inmovilidad social*. Una de sus características esenciales es que se trata de una *amenaza difusa y generalizada*, que *no corresponde a una lógica comprensible* desde los parámetros vigentes en el momento de su aplicación. Ello hace que *cualquiera pueda ser –y sentirse- su víctima*, lo que potencia la *inmovilidad de la razón* y, por lo tanto, la *inmovilidad política*. Produce un *shock* paralizante, confunde y desorienta, pero, como sabe que es efecto pasajero, *opera con velocidad para arrasar, arrebatar, exterminar*, mientras su víctima está privada de respuesta (Calveiro, 2012: 83).

De esta definición amplia, cabe resaltar la idea final en la que mediante el terror, se busca producir un shock, que no es otra cosa que una situación de excepción, la cual puede ser personal o colectiva, pero que implica un grado máximo de indefensión y vulnerabilidad, una situación de desprotección bajo la cual, cualquier cosa puede suceder. Precisamente una de las características del shock social, del uso del terror y el miedo con fines instrumentales, es que la inmovilidad e indefensión sociales pueden tener como consecuencia que se implementen políticas o reformas que en una situación normal no pasarían. Particularmente respecto al tema de la relación seguridad-libertad, son precisamente las situaciones de excepción por el terror, pero también por el temor al delito producto al contexto real y simbólico de la criminalidad, en la que se ceden libertades que en una situación de libertad no se cederían. Tal como sucedió en Estados Unidos después del 11 de septiembre:

En forma rápida y expedita se legisló ampliando las atribuciones del Ejecutivo, el FBI y la CIA y restringiendo las garantías de nacionales y extranjeros, no sólo ante posibles actos ilegales sino ante la simple “sospecha” de terrorismo. “Llevamos adelante esta guerra para salvar a la civilización (*La Jornada*, 2001 Cit. En Calveiro, 2012) –dijo George W. Bush-, entendiéndolo por ello a Occidente como civilización única y global (Calveiro, 2012: 92).

Por eso, sin duda, el estado excepcional de indefensión producto del terrorismo, pero también de la construcción discursiva del crimen organizado, tienen como consecuencia una mayor facilidad para limitar las libertades dentro de un contexto democrático inclusive.

El terror generado por el terrorismo no es imple miedo o temor, como podría serlo el temor al delito; el terror y el horror son rupturas prácticamente traumáticas en la vida cotidiana, pero con consecuencias distintas: el terror genera necesidad de huida, invita al movimiento, a escapar del origen; sin embargo, el horror genera inmovilidad, bloquea la acción, suspende y entorpece los sentidos. De cualquier forma, ya sea que cause horror o terror, las consecuencias son denigrantes, son en sí mismas un atentado contra la humanidad, ya no solamente contra las víctimas directas y secundarias, sino contra toda la humanidad porque ya no es posible reconocer un lugar completamente seguro. Con la violencia del terrorismo queda claro que cualquiera puede ser víctima en cualquier momento, y eso es el mayor grado de indefensión y vulnerabilidad.

Es precisamente en este punto en donde se plantea un cuestionamiento a la forma de comprender y definir al terrorismo, lo cual se sustenta en la idea de la política y lo político. Se ha señalado que el terrorismo se caracteriza por el uso indiscriminado y aleatorio de la violencia para generar terror y obtener el control sobre un territorio o una sociedad o influir sobre un gobierno, por lo que se ha dicho que, aunque el medio es la violencia, el fin es político. Desde una perspectiva schmittiana esto podría ser válido e incluso necesario para las relaciones políticas; sin embargo, desde una perspectiva de Arendt, ya la violencia es la contradicción de la política, porque confunde los medios con los fines, pero sobre todo porque la violencia implica la renuncia al poder. En este sentido, es una contradicción pensar que el terrorismo tiene un fin político, cuando en realidad es de control y violencia, una suerte de presión a los gobiernos y de secuestro de las libertades, un atentado en toda la extensión de la palabra contra la política y la vida democrática de los Estados.

Asimismo, la ambigüedad de lo político respecto a la definición de terrorismo ha implicado que casi cualquier movilización insurgente o política pueda ser considerada como terrorista, ya que se instrumentaliza para lograr determinados fines por parte de

gobiernos o institución con fines de transformar sus propias lógicas internas. Prácticamente, cualquier movilización de protesta contra un gobierno podría ser fácilmente definido como terrorista sin serlo realmente, lo que, en el proceso de autoinmunidad ha llevado a la criminalización de ciertos sectores en el contexto de la *securitización*.

Lo cierto es que el terrorismo y el crimen organizado, son productos de una reacción autoinmune de las democracias, ya que el origen de las armas, los fines económicos y las formas de organización, provienen precisamente de los propios países que comparten los valores y formas de representación que son llevados al extremo por la violencia terrorista o criminal, sin duda, son manifestaciones por excelencia de la autoinmunidad.

Asimismo, es posible hablar de la construcción social y discursiva del terrorismo, lo mismo que la construcción del crimen organizado, ambos como enemigos de las democracias en el mundo actual, caracterizado por el discurso de la *securitización* de la vida cotidiana que da prioridad a la seguridad a escala global por encima incluso de las libertades, por lo que el terrorista y el criminal fueron construidos como los grandes enemigos del mundo moderno, de la seguridad y la libertad en democracia por lo que se legitimó su combate sin importar las consecuencias que esto podría traer a escala social.

La guerra antiterrorista, la guerra contra el eje del mal, la guerra contra los criminales, etc., han contribuido a justificar las guerras internas y externas contra los enemigos, llegando al grado de que una vez que se ha señalado a una persona como terrorista o criminal, se justifica su asesinato o, cuando menos, pierde su fuerza como persona jurídica y moral.

Pero no solamente eso, las guerras antiterroristas en su fase de “guerras preventivas”, que permiten atacar prácticamente cualquier objetivo que, bajo criterios subjetivos y poco ponderables, sea considerado como una amenaza a los intereses de las naciones que implementan este tipo de guerras de las que obtienen distintos beneficios, no solamente por el uso del armamento, sino por las relaciones comerciales con distintas compañías que se ven ampliamente beneficiadas con las guerras, como aquellas dedicadas a la reconstrucción, a la alimentación de las tropas y a la seguridad privada.

Es por eso que las guerras preventivas, son en sí mismas generadoras de violencia global, lo cual para algunos autores como Pilar Calveiro, son guerras que a su vez causan y reproducen el terror, generando violencia masiva, millones de desplazados en el mundo y miles de muertes; ya que, después de todo, las guerras preventivas son también indiscriminadas, aleatorias y con consecuencias directas para la población civil en nombre de la disuasión a posibles países o grupos terroristas, tal como señala Calveiro:

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 permitieron pasar de la construcción previa del “enemigo terrorista” a la declaración de guerra en su contra, ocurrida el mismo día. Inmediatamente después del atentado, el presidente Georg Bush afirmó que “los ataques fueron actos de guerra [...] la primera guerra del siglo XXI” (*La Jornada*, 2001 Cit. En Calveiro, 2012). Su premura a definir de esta manera la situación denotaba la necesidad que tenían, no sólo los Estados Unidos sino toda la red de poder global que llamamos Imperio, de disponer de un enemigo indestructible por lo difuso para iniciar una guerra global y permanente que justificara la intervención militar de las potencias en cualquier parte del mundo (Calveiro, 2012: 91).

Asimismo, otra de las consecuencias de las guerras preventivas y antiterroristas, es que suelen asociar a los movimientos armados de resistencia o liberación, con el terrorismo. Sin embargo, al contrario del terrorismo, los movimientos armados de liberación, sí buscan la movilización de la sociedad civil, buscan su participación y legitimación; sin embargo, cuando se construye un enemigo de este tipo, asociándolo al terrorismo, la lógica cambia, y son las acciones represivas del Estado las que suelen legitimarse. Y si bien en países como México, el tema del terrorismo o el narcoterrorismo no tuvieron las implicaciones sociales suficientemente fuertes como para legitimar la reducción de las libertades o la implementación de acciones bélicas dentro o fuera del país (aunque fuera incluso con apoyo de tropas), lo cierto es que la construcción del crimen organizado como enemigo del Estado sí tuvo esos efectos con fuertes consecuencias para la población civil. Al final, tanto la construcción discursiva del terrorismo o del crimen organizado como enemigos de las democracias contemporáneas, es también utilizado como un medio de control político, económico y social.

4.3 Crimen organizado en México

Desde principios del siglo XX, México ha sido productor de marihuana y diversos opiáceos; sin embargo, el narcotráfico como problema social y de salud pública se agudiza a partir de los años ochenta, lo que se expresa en la persecución y captura de grandes líderes de los grupos delictivos, así como de la quema masiva de distintos cultivos de droga.

Ya en los años sesenta, el aumento en la venta y consumo se sumaba a un contexto de transformación social urbana, acompañada de procesos de protesta y liberación juveniles y de distintas manifestaciones contraculturales que de alguna forma, por medio de la crítica constante y las distintas formas de movilización social, cuestionaban al gobierno mexicano, por lo que el control de la droga se convirtió en prioridad para la seguridad interna.

En ese contexto de combate a la producción y consumo de amapola y marihuana, la producción de estas drogas pasó de representar el 90% de las importaciones estadounidenses en 1974 a alrededor del 5% en 1981, y la heroína mexicana bajó de 85% de las importaciones estadounidenses en 1974 a solamente el 37% en 1980 (Chabat, 2010: 24).

Sin embargo, el problema del narcotráfico resurgió a finales de los años ochenta debido a diversos factores que alteraron el contexto del tráfico de drogas:

- a) La exportación masiva de cocaína proveniente de Sudamérica a Estados Unidos;
- b) Una política de tolerancia del gobierno mexicano hacia el narcotráfico;
- c) La debilidad de las instituciones policiales y de justicia mexicanas, y su consecuente incapacidad para controlar la corrupción generada por el narcotráfico.

La creciente fuerza de los grupos del crimen organizado ponía en riesgo la estabilidad del gobierno mexicano en distintas zonas del país, dado el acelerado crecimiento del poder económico, político y bélico por parte de los grupos de narcotráfico, pero el gobierno

mexicano optó por una estrategia de contención en pequeña escala y no en una estrategia nacional de combate o contención.

Lo cierto es que los niveles de violencia generados por el narcotráfico eran inferiores a los registrados en esos años por países como Colombia, lo que no impedía reconocer que el problema era creciente para México y tomar así las medidas necesarias para evitar su expansión, particularmente porque a partir de los años noventa, se comenzó una estrategia de debilitamiento de los cárteles de Medellín y Cali que inevitablemente tendrían consecuencias sobre los cárteles de México a quienes el mercado se abriría todavía más. Asimismo, este fenómeno se da en el contexto de un abandono generalizado del campo mexicano por parte del Estado, por lo que la producción campesina, fue una oportunidad ante la que se encontraron y aprovecharon muchos grupos productores y traficantes de drogas, dado que el agricultor obtenía más ganancia por un menor esfuerzo en un solo cultivo.

Esto llevó a que para el año 2001, ya con el Partido Acción Nacional en el gobierno, el entonces presidente, Vicente Fox Quesada, reconociera en estos grupos un problema de seguridad nacional y la estrategia de su combate cambiara, esto por supuesto como consecuencia a lo que sucedía a nivel global con la “guerra contra el terrorismo”. Incluso, esta alternancia en el ejecutivo federal llevó a que se rompieran distintos acuerdos sustentados en la corrupción del gobierno mexicano y el narcotráfico, lo que llevó a la captura de líderes como Osiel Cárdenas del cártel del Golfo y Benjamín Arellano Félix del cártel de Tijuana.

Sin embargo, a pesar de estas detenciones significativas, un acontecimiento que marcaría el gobierno de Fox en este tema, es la fuga de Joaquín “El Chapo” Guzmán Loera del Penal de Máxima Seguridad de Puente Grande, Jalisco. El Chapo fue capturado por el gobierno del PRI encabezado por Enrique Peña Nieto el 22 de febrero de 2014, y el 11 de julio de 2015 se fugó una vez más, ahora del penal del Altiplano en el Estado de México.

Además de eso, lo que no logró el gobierno del panista, Vicente Fox, fue combatir la estructura financiera y operacional, en donde se encuentra el centro de poder del crimen organizado, incluso más allá de su capacidad de movilización y operación bélica, por lo

que en realidad no existió una estrategia que buscara acabar con las redes del crimen organizado, para entonces mucho más complejas que las del narcotráfico en los años ochenta, lo que implica una forma de actuar que no se aleja mucho de lo que hasta entonces había hecho el PRI, aunque para 2005, Vicente Fox implementaría el plan México Seguro como antecedente de la posterior estrategia de Felipe Calderón para el combate al crimen organizado.

Sin duda, buena parte de la violencia en el país se debe a la captura de los líderes de los grupos criminales, y las consecuencias que esto trajo en las luchas internas y entre los grupos por el reacomodo del poder y el dominio sobre las zonas de tránsito de la droga. El gobierno de Fox rompió con algunas inercias de corrupción y pactos con el crimen organizado y los gobiernos anteriores, pero generó nuevas disputas por el control territorial.

Este antecedente daría rumbo a la estrategia de combate al crimen organizado como una prioridad para el gobierno de Felipe Calderón, lo que explica muchas de las acciones emprendidas e implica reconocer que la violencia de los grupos criminales ya se manifestaba mucho tiempo antes, aunque las peores consecuencias sociales comenzaron durante su sexenio.

4.3.1 El combate al crimen organizado en México durante el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012)

Una de las características principales del gobierno de Felipe Calderón radica en la forma tan cuestionada y deslegitimada en la que fue calificada la elección presidencial de 2006. Con una diferencia del 0.56% de los votos, Felipe Calderón obtuvo la victoria por encima de su contrincante más cercano, Andrés Manuel López Obrador, quien por distintas razones cuestionó la legitimidad y legalidad del proceso dadas ciertas irregularidades en el mismo. Aunque finalmente el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación calificó de válida la elección, el Presidente entrante se encontraba en un contexto de profundo cuestionamiento.

A esto se suma que durante la campaña, Felipe Calderón nunca posicionó en su agenda el tema de la seguridad, mucho menos, la forma en la que combatiría al crimen organizado durante su sexenio, según anunciaba en su campaña él sería el “Presidente del empleo”. La crisis de legitimidad, además de la situación del contexto nacional en el que había terminado el gobierno de Vicente Fox, llevó a que la primera decisión del gobierno de Felipe Calderón fuera la implementación del Operativo Conjunto Michoacán, cuyas consecuencias para la entidad se siguen manifestando muchos años después. Pero más allá de lo cuestionable que podría ser la decisión de tener como eje político de un gobierno el tema de la seguridad, el problema por el cual fue ampliamente cuestionado Calderón Hinojosa fueron los métodos empleados para esta tarea:

Quando Felipe Calderón asumió la Presidencia en diciembre de 2006 heredó una situación en materia de seguridad caracterizada por lo siguiente: a) Control del narcotráfico de diversos territorios del país; b) una guerra entre carteles de la droga causante de altos niveles de violencia; c) renuencia del gobierno de Fox para usar la fuerza pública; d) conflictos con Estados Unidos por la narcoviolenca en la frontera; e) flujo estable de drogas hacia Estados Unidos, que no se vio afectado por la política antinarco de Fox, f) aumento considerable del consumo de drogas ilícitas en México, sobre todo a partir de la década de los noventa (Chabat, 2010: 29).

Es en estos momentos cuando el cambio discursivo en el gobierno federal comienza a manifestarse, ya que en los primeros meses se hablaba de la “guerra contra el narcotráfico” y posteriormente, después de algunas críticas jurídicas, políticas y académicas por el uso de conceptos como “guerra” y “narcotráfico”, se comenzó a hablar de “combate al crimen organizado”¹³.

¹³ Lo primero que debe aclararse es lo que se entenderá por crimen organizado, delincuencia organizada y narcotráfico. Es importante señalar que las diversas instituciones y organismos nacionales e internacionales, no han llegado al acuerdo de una definición general compartida, por lo que en esta investigación se recurrirá al acuerdo internacional del cual derivan las políticas de combate a la delincuencia, el crimen y el narcotráfico de los países que forman parte de la Organización de las Naciones Unidas, es decir, “La Convención de las Naciones Unidas Contra la Delincuencia Organizada Transnacional”, la cual en su Artículo 2 sobre las “definiciones”, señala: Por “*grupo delictivo organizado*” se entenderá un grupo estructurado de tres o más personas que exista durante cierto tiempo y actúe concertadamente con el propósito de cometer uno o más delitos graves o delitos tipificados con arreglo a la presente Convención con miras a obtener, directa o indirectamente, un beneficio económico u otro beneficio de orden material (ONU, 2000: 2).

En relación al narcotráfico, la Organización de las Naciones Unidas, en la Convención de Naciones Unidas contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y Sustancias Sicotrópicas estipula en los párrafos I y II del

La estrategia que implementó Felipe Calderón fue la de utilizar la fuerza del Estado, tanto por la ley como por el ejercicio de las instituciones de seguridad como la Policía Federal y el Ejército Nacional, para combatir al crimen organizado. Sin embargo, la crítica de algunos intelectuales y académicos sigue siendo la creciente violencia, tal como lo señala Eduardo Guerrero Gutiérrez (2011) quien destaca tres mecanismos que han aumentado la violencia tanto en el narcotráfico como en las mafias:

1. Reconversión. La política gubernamental de arresto indiscriminado de capos a partir de 2007 ha provocado la fragmentación de varios cárteles. Algunas facciones han sido aplastadas y desplazadas del narcotráfico. No obstante tienen una serie de activos (entre ellos armas, sicarios y relaciones personales con algunas autoridades locales) que les permiten dedicarse con éxito a la venta de protección ilegal.
2. Reubicación forzada. Aunque las organizaciones delictivas no buscan activamente su expansión, pueden tejer redes en nuevos territorios cuando las circunstancias obligan a algunos de sus miembros a desplazarse. Esto ha ocurrido con varias facciones –expulsadas de regiones ahora en poder de sus rivales como consecuencia de los conflictos entre las organizaciones de narcotraficantes y entre tales organizaciones y las fuerzas del gobierno.
3. Impunidad. La violencia generalizada aumenta la impunidad, pues la policía es frecuentemente rebasada o cooptada por una de las organizaciones en pugna en las zonas de conflicto. Como la probabilidad de un castigo disminuye en estas circunstancias, la protección ilegal se torna una actividad más atractiva. Por otro lado, este tipo de violencia también provoca un *alza en la demanda* de protección ilegal. (Guerrero, 2011: 58).

Por lo anterior, se puede señalar que en muchas zonas del país, como Nuevo León y Tamaulipas, en donde se vivía una situación de estabilidad en el tema de seguridad, el recrudecimiento de la violencia obedece a la lucha por las plazas entre los cárteles y sus

Artículo 3 como Tráfico Ilícito: *La producción, la fabricación, la extracción, la preparación, la oferta, la oferta para la venta, la distribución, la venta, la entrega en cualesquiera condiciones, el corretaje, el envío, el envío en tránsito, el transporte, la importación o la exportación de cualquier estupefaciente o sustancia sicotrópica de forma ilegal* (ONU, 1988: 5).

diversas escisiones que han sufrido por el asesinato o captura de los líderes que unificaban los diferentes grupos. Muchos de estos grupos de escisión, como sucedió con los Zetas, se convirtieron en mafias que se dedicaron a la venta de protección y seguridad y al ajuste de cuentas mediante ejecuciones de miembros de algún cártel rival.

El estudio de Guerrero Gutiérrez permite observar las zonas de operación de los grupos de narcotraficantes y las mafias. Los estados mayormente afectados por la violencia del crimen organizado en esos años son: Baja California, Sonora, Chihuahua, Coahuila, Nuevo León, Tamaulipas, Durango y Sinaloa, mientras que los estados afectados principalmente por la violencia de las mafias son: Sinaloa, Tamaulipas, Jalisco, Michoacán, Guerrero, Aguascalientes, Estado de México, Distrito Federal y Morelos.

Por otro lado, el tema de la impunidad suele estar ligado al de los bajos salarios percibidos por los miembros de las instituciones de seguridad, así como una mala preparación, equipo de trabajo de mala calidad, falta de incentivos laborales y una indefensión y desprotección social generalizada, lo que muchas veces implica que por razones de conveniencia económica, suelen corromperse en favor de los grupos del crimen organizado.

A pocos días de tomar posesión como Presidente de la República, Felipe Calderón afirmó que aumentaría el salario de los militares, pensiones vitalicias a las viudas de los soldados muertos en combate, más servicios de salud y ampliación de las pensiones de los retirados. Esto lleva a un aumento importante y sistemático de los salarios y beneficios del Ejército y la Marina, lo que no ha impedido que algunos de ellos deserten o trabajen para un grupo del crimen organizado, si bien es verdad que por razones presupuestales y de infraestructura es imposible dar cumplimiento a todos los compromisos de campaña.

Al respecto hay dos fenómenos que se deben analizar. Por un lado, el abandono de las Policías, sobre todo de las estatales y de manera particular de las municipales. Se generó una campaña de descrédito que señala a los miembros de las policías municipales como inoperantes, corruptas, ineficientes y ligadas a los grupos del crimen organizado, lo que ha llevado incluso a que el gobierno actual, encabezado por Enrique Peña Nieto, se plantee su desaparición a través de un mando único y centralizado de la Policía. El segundo tema es la cuestión del sentido simbólico de la representación del Ejército, la Marina y la Policía

Federal, en donde más allá de los sueldos que reciben por la forma en que realizan las operaciones de combate al crimen organizado, se trataría de fortalecer el sentido de responsabilidad, respeto, honor y orgullo que representa formar parte de estas instituciones, en donde más allá de los sueldos que nunca podrán equipararse a los ofrecidos por el crimen organizado, se trataría de trabajar el sentido de lealtad a la nación y a los símbolos de las instituciones que representan.

En este contexto general, la situación de México puede ser explicada por dos estrategias pilares del gobierno de Felipe Calderón para combatir al crimen organizado. Por un lado, están los operativos policiaco-militares, que ha generado una fuerte militarización en algunas zonas del país y, por el otro lado, las reformas de seguridad.

4.3.1.1 Los operativos policiaco-militares

Felipe Calderón implementó una estrategia de combate al crimen organizado a través del enfrentamiento directo entre el Ejército Nacional, la Marina, la Policía Federal y las policías locales en contra de los grupos delictivos y criminales. Sin embargo, para muchos analistas lo que quedó al descubierto fue la red de corrupción e impunidad en algunas zonas del país, donde estas instituciones estaban coludidas con el crimen organizado, e incluso a nivel político, tal como señala Jorge Chabat:

Evidentemente, este ataque frontal al narco no buscaba erradicar totalmente la producción y el tráfico de drogas sino solamente evitar el impacto desestabilizador del fenómeno y la afectación social que éste genera. El propio procurador Medina Mora señaló en una entrevista televisiva en 2008 que el objetivo de esta guerra no era “terminar con el narcotráfico sino convertirlo en un problema de seguridad pública” en lugar del problema de seguridad nacional en el que se había convertido (Chabat, 2010: 29).

Respecto a la corrupción, el Proyecto de Opinión Pública de América Latina (LAPOP, 2012), en su pregunta explícita “Teniendo en cuenta su experiencia o lo que ha oído mencionar, ¿la corrupción de los funcionarios públicos en el país está?”, México arrojó los siguientes datos, en comparación con otros países importantes de la región como Colombia, Brasil, Argentina y Chile:

Percepción de la corrupción en México

	Muy generalizada	Algo generalizada	Poco generalizada	Nada generalizada
<i>México</i>	44.97	42.19	11.26	1.59
<i>Brasil</i>	31.7	42.15	17.80	8.36
<i>Colombia</i>	59.52	28.94	9.27	2.28
<i>Argentina</i>	50.94	38.92	8.76	1.39
<i>Chile</i>	24.9	50.14	20.94	4.02

Elaboración propia con base en los datos de LAPOP, 2012.

Si se suman los rubros *Muy generalizada* y *Algo generalizada*, tenemos en primer lugar a Argentina con 89.6%; Colombia con 88.46%; México con 87.16%; Chile con el 75.04% y Brasil con 73.85%. Asimismo, el promedio es de 82.87%, pero si se excluye a México quedaría en 81.80%.

En este sentido, por ejemplo, es significativo que, en México, con base en la Encuesta de Victimización y Percepción de Seguridad Pública (2016), el nivel de cifra negra se encuentra en el 93.7%, de los delitos que no se denuncian, precisamente por la crisis de credibilidad y confianza en las instituciones de seguridad y justicia que, junto con la impunidad, generan un debilitamiento de las instituciones que propicia un aumento en la percepción de indefensión e inseguridad ciudadana.

Asimismo, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2013), señala que en América Latina existe un fuerte déficit de justicia y seguridad con índices de impunidad altos y elevados grados de desconfianza en las instituciones por parte de los ciudadanos (PNUD, 2013: V). Esto implica que para las clases acomodadas o para quienes cometen los denominados delitos de cuello blanco, la ley no parece ser un freno o una amenaza para sus actividades e intereses, lo que socaba al Estado de Derecho, ya que dificulta el acceso a una situación de orden, dignidad, aceptación y cumplimiento de las normas.

Respecto a esta normalización, Agustín Basave advierte, “Entre nosotros, la cultura de la legalidad es minoritaria; la idea de que en tanto un ordenamiento esté vigente debe cumplirse, nos guste o no, es exótica en México” (Basave, 2010: 74), esto implica que el tema de la corrupción no es exclusiva de las instituciones de gobierno, seguridad y justicia, sino que permea en el imaginario colectivo a través de la normalización de lo que pudiera ser denominado como cultural de la ilegalidad; es decir, existe un arraigo que da por hecho que la ley está hecha para romperse, o de que es más hábil quien logra evadirla y sale impune, como si eso fuese digno de prestigio social, incluso en detrimento del cumplimiento de la ley. Esto no implica por supuesto que la ley deba ser estática y su cumplimiento sea irrestricto, ya que un Estado de Derecho acompañado de una cultura de la legalidad posibilitan que por medio de mecanismos democráticos y legales, la propia ley pueda ser modificada conforme la cultura y los procesos sociales se transforman.

Asimismo, es lo que Moriconi en su obra *Ser violento*, señala como una actitud propia de la víctima-cómplice que comparte los mismos valores que el victimario de la violencia o la inseguridad, pues en el acto de corrupción más simple como una “mordida” a un oficial de tránsito o en una ventanilla gubernamental para acelerar un trámite, impera en el fondo la misma idea culturalmente compartida de los grupos de la delincuencia organizada que corrompen a las autoridades de seguridad y justicia para favorecerse de impunidad en sus distintas actividades, desde el blanqueo de dinero hasta la extorsión, el secuestro y el tráfico de personas.

En este sentido, Fernando Gil señala la necesidad de vincular “los comportamientos que se encuadran en el ámbito público con aquellos que se dan en los ámbitos profesionales y privados de la vida social. De la misma forma, es necesario tener en cuenta la evolución

social y cultural para comprender este fenómeno” (Gil, 2010: 17), esto es fundamental, ya que permite reconocer que la corrupción y la impunidad, transversalizados por la cultura de la ilegalidad como telón de fondo para la inseguridad, dependerá precisamente del contexto histórico y social que se analice. Por lo tanto, la violencia y la inseguridad son también fenómenos históricos, por lo que no puede analizarse y explicarse de una vez y para siempre, sino en relación directa con la realidad concreta.

En este sentido, Calderón se encontró con una situación de debilitamiento de las instituciones del Estado para controlar ciertas zonas del país en manos del crimen organizado, producto de años de una política de tolerancia de los gobiernos con estos grupos criminales. Aunque Calderón hizo frente a estos grupos, el debilitamiento de ciertos cárteles apuntaba a señalar una relativa cercanía con el Cártel de Sinaloa, cuyo líder como se señaló se fugó durante el gobierno de Vicente Fox.

Sin embargo, como afirma Guillermo Valdés (2011), entonces director del Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN): “La lucha contra el crimen organizado es terriblemente compleja. El Ejército está preparado para ser Ejército, no para ser policía, y capacitar soldados para que actúen como policías lleva tiempo”. El uso del ejército para combatir al crimen organizado, se convierte entonces en un tema urgente de análisis y discusión, como señala Fernando Escalante:

Hay la tentación no sólo de prolongar la presencia del Ejército, sino de ampliar sus facultades y atribuciones de manera considerable. La iniciativa de Ley de Seguridad Nacional es un verdadero disparate: se quiere que el Ejército pueda asumir facultades de todas las policías del país, incluso las del Ministerio Público. Darle todas esas facultades y sustituir a todos los cuerpos de policía por una gigantesca policía militar de 400 mil efectivos es absurdo, pero se está planteando. Eso no es modernizar en ningún sentido razonable al Estado mexicano (Escalante, 2011).

Con estas reformas mencionadas por Escalante, se pondrían en riesgo los derechos humanos y políticos de los ciudadanos, además de ocupar al Ejército en el combate al

crimen organizado pone en peligro a la seguridad pública¹⁴ e incluso para la seguridad nacional¹⁵ que en sí misma ya se veían amenazadas por el creciente control de territorios en algunas zonas del país por parte del crimen organizado. Ocupar al Ejército en tareas de seguridad pública, puede no solamente poner en riesgo la seguridad nacional dado que si el ejército se viera imposibilitado de hacer frente al crimen organizado no habría entonces otra institución de seguridad capaz de hacerlo, lo que pone en riesgo incluso la soberanía nacional, además de deslegitimar las acciones de la institución.

Cabe resaltar que la violencia en algunos municipios del país ya existía desde mucho tiempo antes de que el Ejército saliera a las calles a combatir al crimen organizado, pues los propios grupos criminales se habían apropiado de la vida, propiedades y el futuro de miles de personas que viven o vivían en zonas controladas por el crimen organizado en total ausencia del Estado. Al respecto, Piñeyro señala:

Las Fuerzas Armadas Mexicanas y cualquier milicia del mundo no están entrenadas, adoctrinadas y equipadas para labores de policía. Es decir, la mentalidad castrense ve las situaciones en blanco y negro, amigo o enemigo; respeto irrestricto a las órdenes; disciplina férrea y sanciones duras. No están adiestradas para dialogar ni para discernir sobre la proporción de violencia que deben emplear en situaciones de emergencia, como se supone que las policías profesionales sí lo están. La mentalidad militar típica parte de dichos o reflexiones rígidas como “orden y contraorden, igual a desorden” o “si ordeno y me equivoco, vuelvo a ordenar”, entre otras. Como las Fuerzas Armadas mexicanas “llegaron para quedarse” por un buen tiempo, deben pensarse soluciones parciales, como que estén presentes funcionarios de derechos humanos durante los operativos policiaco-militares, que elaboren informes inmediatos y claros, penas ejemplares para quienes violen derechos humanos ejecutados por la justicia civil o

¹⁴ Se entenderá por seguridad pública, con base en Buscaglia: “El resultado de políticas y acciones de competencia del gobierno para lograr mantener el orden público, proteger la integridad de las personas y bienes, prevenir la comisión de delitos e infracciones a reglamentos gubernativos y de policía, investigar y perseguir delitos y readaptar a delincuentes para que su regreso a la sociedad no sea un factor de intranquilidad. El objetivo de tales políticas de seguridad pública es mantener una condición de confianza en la ciudadanía para que en un ambiente de orden, tranquilidad y paz, desarrolle las actividades productivas que llevarán a la comunidad al logro de sus objetivos sociales” (Buscaglia *et al*, 2008, 105).

¹⁵ Se entenderá por seguridad nacional a la condición o situación que permita la satisfacción de necesidades básicas de la población, tanto materiales como morales, garantizadas por las instituciones del Estado y de gobierno de una nación. La seguridad nacional implica entonces, no solamente una seguridad pública interna estable, sino una seguridad exterior que permita el desarrollo integral de los habitantes de la nación.

militar según le corresponda al infractor, entre otras acciones (Piñeyro et al, 2010: 166).

Vale la pena volver a insistir sobre el punto de que la violencia no surgió cuando el Ejército se enfrentó al crimen organizado, porque el narcotráfico y las luchas entre los grupos del crimen organizado ya existían desde antes de 2006, y que era obligación mínima del Estado hacerles frente. Lo que se busca señalar en esta investigación son los elementos discursivos que llevaron a la radicalización del enfrentamiento a partir de la construcción de un nuevo enemigo absoluto, lo que trajo las consecuencias que se viven hoy de violencia, ejecuciones, desapariciones, secuestros, fosas comunes y un creciente número de municipios fuera del control del Estado mexicano que afecta sensiblemente la vida cotidiana de los ciudadanos. En un informe de Edgardo Buscaglia para la ONU, se señala que en 2001 el crimen organizado controlaba 34% de los municipios en México, en 2009 llegó al 68% y para finales de 2010 alcanzó un histórico de 73% de los municipios controlados o intervenidos por el crimen organizado, lo que claramente es problema de seguridad nacional y soberanía, cuyo efecto mínimo es la falta de control sobre el territorio.

4.3.1.2 Las reformas de seguridad

Junto con los operativos policiales y militares está la estrategia de las reformas en materia de seguridad y de justicia penal. La más importante de ellas fue la que se aprobó en 2007 con los siguientes puntos:

- a) La inclusión del arraigo en el texto constitucional como una medida cautelar para los delitos graves y la delincuencia organizada, con un límite de 30 días en los primeros y el doble de plazo en la segunda;
- b) La autorización para que la policía pueda ingresar en un domicilio particular, sin orden de cateo, en caso de un delito flagrante;
- c) La aprobación para que, en caso de delitos de delincuencia organizada, el Ministerio Público pueda ordenar arraigos, cateos e intervención de

comunicaciones privadas, cuya validez estará a revisión judicial posterior de acuerdo con lo que establezca la ley;

- d) El permiso para que los sentenciados del fuero común puedan purgar sus penas en prisiones federales y los del fuero federal en prisiones de orden común, así como la posibilidad de que los sentenciados puedan purgar sus penas en las prisiones más cercanas a su domicilio, salvo en el caso de delitos de delincuencia organizada en los que deberían hacerlo en prisiones de máxima seguridad;
- e) La autorización para que en caso de delincuencia, se pueda mantener en reserva el nombre y datos del acusador;
- f) La posibilidad de que la víctima de un delito también pueda solicitar directamente la reparación del daño;
- g) Establecer que los menores de edad no estarán obligados a carearse con el inculpado;
- h) La autorización para que el Estado pueda incautar bienes que son instrumento, objeto o producto de actividades de delincuencia organizada;
- i) El establecimiento de la autonomía técnica de la policía para realizar labores de investigación, aunque sigue dependiendo del Ministerio Público;
- j) El establecimiento de un código penal único para todo el país que sería emitido por el Congreso Nacional y no por los Congresos Estatales;
- k) La creación de un sistema nacional de desarrollo policial que regulará y estandarizará el ingreso, selección, permanencia, profesionalización, promoción, remoción, separación, sanción y reconocimiento de los policías de la Federación, los estados, el Distrito Federal y los municipios;
- l) La remoción libre de los agentes del Ministerio Público y de los policías de los municipios, estados y Distrito Federal y de la Federación. Paralelamente, Calderón

envió otra iniciativa de Reforma al Código Penal Federal a fin de establecer la prisión vitalicia para el delito de secuestro.¹⁶

Posteriormente, Felipe Calderón envió una nueva iniciativa para penalizar con cadena perpetua a quienes participen en secuestro. Todas las propuestas se aprobaron, excepto los cateos sin orden judicial, la remoción libre de los agentes del Ministerio Público y de los policías, así como el establecimiento del código penal único. En 2008, en la Ley General del Sistema Nacional de Seguridad Pública se estableció un sistema nacional de desarrollo policial, y en la Ley Federal de Extinción de Dominio se incluyó la incautación de bienes asociados a la delincuencia organizada en 2009 (Chabat, 2010: 32).

Un vacío que se ha generado en materia de reformas es el que tiene que ver con el sistema de impartición de justicia. Si no se legisla en el fortalecimiento y limpieza de las instituciones, tribunales y ministerios de justicia, difícilmente podrá completarse el proceso por el que se llevó al Ejército y a la Policía Federal a la lucha contra el crimen organizado: llevar a los criminales ante la justicia y que ésta los condene por sus delitos. No debe olvidarse que se trata de capturar a los criminales y juzgarlos, lo que se podría dificultar con un Ejército no entrenado para eso y con unas instituciones de justicia que no han sido reformadas acorde a las circunstancias que vive el país. Por eso el número de muertos en combate es mayor respecto al número de detenidos.

Con base en un estudio realizado por Catalina Pérez Correa, Carlos Silva Forné y Rodrigo Gutiérrez Rivas (2011), el Ejército participa en tres de cada cuatro enfrentamientos con el crimen organizado, y de cada siete criminales que mata, captura a uno. Lo interesante del estudio es que pone de relieve un dato que suele olvidarse: la división de los muertos y heridos es entre los elementos de las fuerzas de seguridad y los civiles; los primeros incluyen policías federales, soldados, marinos y policías locales, y los segundos son presuntos delincuentes y civiles “accidentales”. Es decir, los presuntos delincuentes siguen siendo civiles, que presuntamente cometieron un delito pero que solamente uno de cada siete es llevado ante la justicia y el resto es asesinado.

¹⁶ <http://www.scribd.com/doc/6642686/Reforma-Penal> [Poder Ejecutivo Federal] Consultado el 28/07/2015 a las 13:10

A esto se suman las muertes “accidentales” de civiles, lo que discursivamente se convirtió en una suerte de cliché al denominarlos simplemente “daños colaterales”. El estudio realizado en 224 enfrentamientos, entre 2008 y los primeros cinco meses de 2011, los civiles “accidentales” arrojan una cifra de 44 muertos y 92 heridos, con un total de 800 civiles muertos y 195 heridos.

Con la estrategia de los operativos policiaco-militares y las reformas de seguridad que otorgan mayores atribuciones al Ejército y la Policía Federal, así como al sistemático recrudecimiento de la violencia generada por las luchas internas y entre los grupos del crimen organizado, ha generado zonas particulares de aumento de la violencia y la inseguridad.

El combate al crimen organizado en México obedece, entre otros puntos, al contexto geopolítico en el que se encuentra inmerso por tratarse de un país que comparte frontera con Estados Unidos, lo que llevó al endurecimiento de la frontera con México y a obligar a que se combatiera con toda la fuerza del Estado al crimen organizado, lo cual se vio particularmente expresado en el Plan Mérida. Asimismo, la pérdida de control sobre ciertos territorios del país, obligaba al Estado a intervenir para su recuperación mediante el restablecimiento de las instituciones de seguridad y justicia necesarias para mantener la gobernabilidad en esas zonas.

Sin embargo, dentro de las críticas a las acciones emprendidas por Calderón se encuentra que nunca se partió de un diagnóstico puntual sobre la situación nacional, lo que llevó a una guerra interna sin estrategia y carente de toda responsabilidad ética y democrática, acompañada de la idea de poner en el frente de batalla a instituciones que no estaban preparadas para el trabajo policial como el Ejército o la Marina, lo que llevó a una guerra interna con consecuencias políticas, sociales y económicas desastrosas.

El combate al crimen organizado se enmarca además en un contexto de globalización a su vez caracterizado por otros fenómenos de particular importancia como la precarización, la marginación, la economía informal, los salarios precarios, la segregación y la desigualdad que acompañan al mismo tiempo a valores propios del liberalismo económico como el individualismo, el consumo o el poder adquisitivo como la clave del éxito o estatus social.

Estas contradicciones internas generan procesos de desviaciones a las normas socialmente establecidas, lo que aumenta a su vez las probabilidades de que estos contextos perpetúen las condiciones que permiten que las personas, particularmente jóvenes, se involucren en actos delictivos.

En este sentido, es posible reconocer que en la raíz de la violencia y la delincuencia, el factor político y socioeconómico tiene enclaves que pueden encontrarse en los valores propios de la modernidad y la sociedad de consumo, caracterizada por ser a su vez una sociedad cada vez más restrictiva, vigilante y punitiva. De hecho, con la disolución de los Estados benefactores en la segunda mitad del siglo XX, surgieron los Estados punitivos, lo que ha llevado a la persecución y encarcelamiento de quienes forman parte de la criminalidad, la mayoría de ellos provenientes de las zonas más pobres de los países de la periferia del mundo.

En ese sentido, la precarización, la exclusión, la creciente desigualdad económica y social, la falta de oportunidades laborales y de estudios para los jóvenes, generan un contexto apto para fortalecer las redes del crimen organizado, ya que éste suele presentarse como una alternativa ante la situación social y económica. Particularmente por las altas ganancias que genera el narcotráfico, que es solamente una de las ramas del crimen organizado con más de 25 mil mdd en México y 322 mil mdd a nivel mundial.¹⁷

Es por eso que una de las críticas de los analistas y especialistas en el tema es que no se combatió financieramente a los grupos del crimen organizado, dejando intacta esta parte se dificulta la posibilidad de erradicarlos. Aunque esa ha sido una imagen construida, a los grupos del crimen organizado no les convienen las “guerras” con otros grupos criminales o con el Estado mexicano ya que eso genera pérdidas humanas y económicas, no parece entonces sostenible dicha situación de violencia ni para los grupos del crimen organizado, sin embargo, no parece que pudieran tener en sus manos poder frenarla. Lo que le interesa es seguir manteniendo las empresas “legales” que permitan lavar las ganancias que obtienen de forma ilícita. Sin este capital es imposible sostener un ejército de tantos cientos y miles de personas, y mucho menos corromper a altos funcionarios o integrantes de las

¹⁷ Aguilar, R. “La DEA y el lavado de dinero en México”, en *El Economista*, 12 de julio de 2012, disponible en <http://eleconomista.com.mx/columnas/columna-especial-politica/2012/07/29/dea-lavado-dinero-mexico>.

policías o las fuerzas armadas. Ese ha sido un pendiente de las distintas administraciones que se han enfrentado al crimen en México, lo que podría dejar abierta la pregunta si al no combatirlo financieramente, convierte a los gobiernos en una suerte de cómplices.

México entonces no ha vivido propiamente una guerra, en dado caso, como ha señalado Javier Oliva, se trata de un *conflicto armado interno sin rebelión*, particularmente porque el móvil o el objetivo no es político principalmente, más allá de que sus redes de corrupción e impunidad lleguen a esas esferas, lo cierto es que sus objetivos son prioritariamente financieros y económicos. Si nos apegamos completamente a la concepción de Carl Schmitt, la respuesta debiera ser la de reforzar la centralidad de lo político y el ejercicio del poder en las instituciones del Estado como máxima autoridad soberana; sin embargo, otras propuestas como la desarrollada por Arendt en su obra *¿Qué es la política?* (1997) implica poner el acento en la ciudadanización de la política, ya que para esta autora la política no es sino un espacio de relación, “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (Arendt, 1997: 45), en la participación ciudadana en el espacio público como ejercicio de la política por excelencia que iría recuperando espacios y poder hasta ahora en manos de los grupos del crimen organizado.

4.4 El derecho penal del enemigo

Dice Carl Schmitt que a los hombres siempre les resulta difícil no considerar a su enemigo como un criminal. Sin restarle razón, sucede también al revés en un sentido arendtiano, ya que se hace de los criminales un enemigo. Lo cierto es que incluso estos autores reconocen que una guerra llevada a cabo con fines absolutos, ya sea contra un enemigo interno o externo, está fuera de los límites de la política. Al respecto Schmitt afirma:

Cada guerra adopta así, la forma de “la guerra última de la humanidad”. Y estas clases de guerras son necesariamente de intensidad e inhumanidad insólitas, ya que *van más allá de lo político* y degradan al enemigo al mismo tiempo por medio de categorías morales y de otros tipos, convirtiéndolo así en el horror inhumano que no sólo hay que rechazar sino que hay que *aniquilar* definitivamente; *el enemigo ya no es aquel que debe ser rechazado al interior de sus propias fronteras* (Schmitt, 2009: 66).

Esta frontera que se rompe entre la relación amigo-enemigo propia de lo político y las guerras de alta intensidad que deshumanizan al enemigo, está dada por el respeto o no, de los derechos del enemigo. Una vez que esta frontera de los derechos se ha disuelto, las guerras son totales y buscan aniquilar al enemigo y ya no simplemente combatirlo. Precisamente para lograr esto, resulta necesaria la construcción discursiva de este nuevo enemigo de las democracias, lo cual vulnera a la propia democracia cuando vulnera a los derechos humanos, tal como lo señala Silvano Cantú:

De pronto, en términos de generación de violencia, pareciera no haber distinción entre el comportamiento de criminales y agentes del Estado. Ambos actores han llevado el conflicto más allá del marco de límites del derecho moderno, y aunque en el caso de los delincuentes esto es comprensible, porque han hecho del quebranto de la ley un oficio, en el caso del Estado esta situación es de una alarmante gravedad, habida cuenta que su existencia misma responde al imperativo de salvaguardar los principios democráticos, los derechos humanos y la legalidad (Cantú, 2015: 18).

Que hoy los Estados democráticos se encuentren en una encrucijada respecto a mantener una situación de libertades y derechos o mantener la seguridad, lo cual se hace aparentemente incompatible, tiene su raíz en el concepto mismo del enemigo o su uso discursivo, ya que esto genera confusiones respecto a las funciones de las instituciones de justicia, gobierno y seguridad pública y seguridad nacional, ya que el concepto de enemigo, su construcción y tratamiento son la base del sistema de legitimación del poder punitivo, lo que lleva incluso a que el estado de derecho contenga la propia posibilidad de suspender o limitar los derechos y libertades con el objetivo de combatir a los enemigos, que suelen ser confundidos o mezclados entre las distintas manifestaciones políticas, por lo que la enemistad puede ser instrumentalmente utilizada para combatir legítimamente prácticamente a cualquier persona o grupo que previamente haya sido socialmente construido mediante el discurso como un enemigo cuya aniquilación es imperante para la seguridad, estableciendo en los hechos un estado de excepción, particularmente mediante procedimientos aceptados y legitimados por el propio Estado de derecho en algunos países donde la detención precautoria es legal, ya que esto permite que cualquiera pueda ser detenido y procesado en prisión, como señala Cantú:

Este sistema cautelar y las herramientas jurídicas que le acompañan configuran un estado de excepción irregular que opera principalmente mediante la postulación de la de-personalización de los “delincuentes”, caracterizados como “enemigos” de la sociedad y, por tanto, despojados de los derechos que corresponden a los ciudadanos. Toda vez que jurídicamente hablando ya no son “personas”, sus derechos humanos pueden ser flexibilizados como en un estado de excepción (Cantú, 2015: 24).

Esto lleva a que incluso grupos u organizaciones políticas o de protesta social, puedan ser identificados desde una perspectiva del derecho penal, como enemigos públicos de la sociedad o el Estado, bajo cualquier delito que les pueda ser imputado y que incluso atenta contra los derechos humanos y políticos, como por ejemplo cuando a quienes se manifiestan políticamente en el espacio público se les trata como delincuentes y enemigos alteradores de la paz pública y se busca justificar la represión. El estado de excepción es el momento en que el derecho se suspende a sí mismo, y como señala Cantú, “el estado de excepción es justamente la frontera entre la normatividad democrática y lo que le excede; la nota clave de esa frontera es la legitimidad del uso de la violencia” (Cantú, 2015: 25), en donde, con base en el propio estado de derecho, solamente una situación extrema de necesidad puede suspender al derecho mismo. Esto incluso al grado de que la excepción se está convirtiendo en la norma, lo cual se sostiene “sobre la base de la flexibilización de los derechos de las personas en aras de combatir a enemigos declarados por los Estados” (Cantú, 2015: 27).

Por tanto, el discurso a partir del cual se construye una situación de excepción para combatir al enemigo, tiene como base un proceso de *securitización* de la política, en donde como antes se ha señalado con Derrida, el discurso de la seguridad a cualquier precio, triunfa sobre el discurso de la libertad y los derechos democráticos, por eso el concepto de enemigo es lo suficientemente flexible como para poder ser adaptado a cualquiera: “El securitismo subvierte el campo discursivo del significante “seguridad” de un modo por demás arbitrario. De pronto todos los temas de las agendas públicas quedan subsumidos a la seguridad: el derecho penal, las finanzas, los flujos migratorios, la transportación, los sistemas de identidad personal, las comunicaciones, el comercio...” (Cantú, 2015: 28). Incluso el discurso de la libertad y los derechos políticos no solamente pierden ante la seguridad, sino que son instrumentalizados por ésta con fines de perpetuar una situación

excepcional, en donde en nombre de la seguridad se apela a la recuperación de la libertad, llevando a una situación sin límites el combate a los enemigos de las democracias.

Este nuevo orden mundial configurado por la securitización de los espacios y las esferas de la vida social, tiene repercusiones a nivel local. En el caso mexicano, como se ha señalado, las reformas en materia de justicia penal y seguridad pública en 2008, así como la Ley de Seguridad Nacional propuesta por el Ejecutivo Federal en 2009, permiten la construcción de un enemigo interno difuso que se materializa primordialmente en el crimen organizado, quien es combatido por las instituciones de seguridad a quienes se ha dotado de facultades especiales que generan en muchos casos una vulneración de los derechos humanos que llevan a la aplicación de situaciones propias de un estado de excepción.

Particularmente en el combate al crimen organizado en ciertas zonas específicas del país, se ha caracterizado por algunas situaciones de excepción. En la reforma de justicia penal de 2007 se formó un régimen de excepción que puede violentar los derechos del acusado si presuntamente pertenece al crimen organizado, dando prioridad a los sistemas condenatorios y cautelares del proceso penal, incluyendo formas de privación de la libertad que implican la imposición de penas sin condenas o de penas sin proceso, lo que se traduce en castigos a discrecionalidad por parte del Estado.

El problema con esto es que los enemigos, es decir, quienes forman parte del crimen organizado, podrían ser cualquiera, lo que permite arbitrariedad no solamente en el proceso, sino en quien será juzgado, sin es que llega hasta esa instancia, ya que como se ha dicho, el porcentaje de presuntos delincuentes que llega a ser juzgado es muy bajo, dado que la mayoría mueren en combate con otros grupos criminales o por las fuerzas de seguridad. Esta situación genera algunas características fundamentales de la intervención del Estado en materia de seguridad:

- 1) Un régimen de excepción que mezcla la justicia con la policía y la policía con lo militar;
- 2) Supeditado por un populismo punitivo avocado más a la generación de notas periodísticas que al combate efectivo a la criminalidad, la reducción de la violencia y la recomposición del tejido social, régimen en el que tienen cabida;
- 3) La flexibilización sistemática de los derechos sustantivos y procesales de las personas;

- 4) Una deficiente investigación criminal;
- 5) Un pobre control jurisdiccional de la investigación y el proceso penal, y
- 6) Una corrupción endémica que cruza por entero el sistema de justicia (Cantú, 2015: 34).

En este sentido, ante la crisis de las instituciones de seguridad y justicia, la vías para hacer frente al crimen son el combate directo o la represión vía el derecho penal del enemigo, pero la idea de enemistad en una situación así, es materializada en cualquiera que de aparte de la línea del derecho, sobre todo al perder la condición de ciudadanos con derechos y al ser estigmatizados y absolutizados como los enemigos de la democracia, la seguridad y las libertades, como señala Cantú:

El régimen de excepción para delincuencia organizada es un sistema penal paralelo consistente en la aplicación de penas pre-condenatorias que adelgazan la efectividad de las garantías judiciales de las personas colocándolas en un limbo jurídico en el que no son ni indiciadas ni inculpadas, hay un escamoteo sistemático del reconocimiento a la personalidad jurídica y de las garantías judiciales, derechos insuspenables incluso bajo estados de excepción regulares (Cantú, 2015: 35).

Además de las consecuentes dificultades técnicas, esto también tiene problemas conceptuales y operativos que generan una situación de incertidumbre y de ambigüedad en la forma en que se hace frente al crimen organizado y la delincuencia. Sin embargo, Calderón emprende su política sin contar ni con un diagnóstico, ni con los instrumentos adecuados, ni con una estrategia clara de combate.

Es por eso que el derecho penal del enemigo en un contexto de crisis de credibilidad y confianza en las instituciones de seguridad y justicia, puede tener como consecuencia la posibilidad de la construcción discursiva de un enemigo que es difuso y por lo tanto imputable a prácticamente cualquier persona que es despojada de sus derechos como ciudadano.

Esto se percibe en los análisis y diagnósticos propios de distintos actores interesados en el tema de la seguridad como las instituciones de gobierno, algunas perspectivas académicas y visiones tecnocráticas y unicasales de algunas organizaciones de la sociedad civil, lo que implica que “al mismo tiempo que enuncian y diagnostican sobre el fenómeno, estos

sectores se legitiman como enunciadores y motores de cambios y soluciones. El problema está fuera, en el otro, en el enemigo construido” (Moriconi, 2015: 23). Esto implica que en el momento de hacer un análisis discursivo de la construcción del crimen organizado como enemigos del Estado, se tenga que dar una perspectiva, más que de seguridad, fundamentalmente política.

4.5 La construcción discursiva del enemigo complejo: un análisis discursivo

Paul Ricoeur en su obra *El discurso de la acción* señala que ya en la acción del *decir*, está la acción del *hacer*: “Este *decir* del *hacer* puede ser aprehendido en varios niveles: nivel de los *conceptos* puestos en juego en la descripción de la acción; nivel de las *proposiciones* donde la propia acción llega a enunciarse; nivel de los *argumentos* en el que se articula una estrategia de la acción” (Ricoeur, 1988: 11); en este sentido divide el análisis en tres niveles del discurso de la acción: conceptual, pragmático (actos de habla)¹⁸ y el propiamente discursivo.

- a) La tarea del análisis *conceptual* consistirá en elaborar las nociones primeras o categorías sin las cuales no sería posible darle a la acción su sentido de acción (Ricoeur, 1988: 11). En este nivel, Ricoeur lo aplica al *contenido de sentido* de los conceptos- clave, lo que denomina como alcance trascendental. En este análisis conceptual de lo que significa la acción o el actuar para una persona, se encuentra el análisis del lenguaje ordinario, “es decir, lo que se dice cuando se enuncia de forma comprensible para otro lo que se hace” (Ricoeur, 1988: 11). Esta propuesta de Ricoeur se logra mediante una confrontación entre fenomenología o análisis reflexivo por un lado y análisis lingüístico por otro.
- b) “Nuestro segundo paso será una reflexión sobre la forma lógica de los *enunciados* sobre la acción” (Ricoeur, 1988: 14). En este nivel, recurre a los “actos de habla” desarrollado por J. L. Austin, en donde hace una diferencia fundamental entre la

¹⁸ En este punto Ricoeur refiere al discurso proposicional; sin embargo, el desarrollo está mucho más asociado al aspecto pragmático de los actos de habla desarrollado por J. L. Austin, por lo que, para evitar confusiones con la propuesta de Strawson se ha preferido señalarlo como *pragmático*.

acción y sus motivos, y el movimiento y sus causas; es decir, acción es más que movimiento simple. El análisis entonces implica localizar la declaración de intención en el marco de los actos de habla o ilocucionarios que implica: 1) Proposición con su referencia (aquello a lo que se refiere); 2) su sentido (lo que dice de ese sujeto lógico); 3) la fuerza ilocucional con que reviste a dicha proposición; estos tres puntos como parte del análisis lingüístico de la volición¹⁹.

Para Ricoeur, el lenguaje de la acción cobra sentido en una situación dada más allá de la observación, en donde “informa al actuar mismo en el propio proceso de la transacción que pasa de agente a agente” (Ricoeur, 1988: 16), ya que para este autor el análisis del sentido del lenguaje ordinario va mucho más allá de la constatación y la verificación; por lo que siempre hay sentido en los actos ilocucionarios que no tienden a la comprobación y también hay ilocución en la constatación, por eso es que hablar es decir algo sobre algo, aunque no se verifique empíricamente de manera inmediata.

- c) “El análisis conceptual y la teoría de los enunciados no agotan los recursos y las instrucciones del discurso de la acción” (Ricoeur, 1988: 17). Para el autor, una lógica de la acción es entonces la forma más elevada del discurso de la acción, por lo que la discursividad del discurso está dada por el carácter altamente articulado del discurso como estrategia.

Los cierto es que para Ricoeur, el momento de mayor complejidad para la acción del discurso es el discurso mismo dicho, enunciado en su complejidad, la lengua viva con su multivocidad y el uso complejo, no el lenguaje a nivel de signo, sino como símbolo cuya manifestación fenomenológica alcanza su mayor fuerza en el decir y en la interpretación de lo dicho, por lo tanto, el discurso obtiene su fuerza no tanto en el significado, sino en la compleja relación de ellos como construcción del sentido, ya que como señala Gadamer, “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación” (Gadamer, 2007: 467).

¹⁹ En este sentido es importante recalcar que esta propuesta de J. L. Austin retomada por Ricoeur, trasciende la idea de análisis proposicional, en tanto que no implica únicamente la relación lógica de un argumento-predicado, sino las intenciones del hablante y las formas que acompañar esa intención en el acto ilocucionario del agente.

Asimismo, retomando a Ricoeur y Gadamer, Julio Amador (2015) propone los aspectos constitutivos del mito pero que pueden perfectamente ser adaptados para el análisis del discurso, sobre todo si se toma en cuenta que el discurso de seguridad, como se ha dicho en esta investigación, contiene fuertes cargas mitológicas:

- a) Estructura formal: secuencias de relaciones de los elementos lingüísticos, sintáctica y estéticamente ordenados;
- b) Estructura simbólica: secuencias que regulan las relaciones de los símbolos entre sí, al interior de los cambiantes campos semánticos del relato;
- c) Estructura de la narración: secuencias de relaciones de los personajes con las acciones, los sucesos, las situaciones;
- d) Estructura de los contenidos y su lógica argumental: secuencias de relaciones de los temas entre sí;
- e) Estructura del código cultural: las funciones de los cuatro tipos de secuencias (formales, simbólicas, narrativas y temáticas) son medios específicos de expresión de los códigos culturales fundamentales, que dotan de sentido a cada mitología y a cada cultura, entendidos como un todo articulado y significativo. (Amador, 2015: 207).

Estas son las bases para la interpretación del discurso desde una perspectiva hermenéutica, que más allá de comprenderse como un procedimiento, debe ser entendida como un proceso, como un círculo de ida y vuelta entre el autor, el texto y el intérprete. Cabe aquí aclarar que aunque los discursos que serán analizados fueron elaborados por un equipo de comunicación, se tomará como autor al enunciante que asume como suyas las palabras pronunciadas y cuyos efectos así son tomados tanto por los medios de comunicación como por la ciudadanía en general.

En la medida en que la red de significados complejos aumenta, lo hace también el sentido, pero como tal no es unívoco, sino que complejidad está en la multivocidad simbólica que repercute en las múltiples interpretaciones posibles de dicho sentido. Esto forma parte incluso de una historicidad, porque es interpretado en relación un momento histórico determinado con su complejo horizonte.

Particularmente en relación a la construcción discursiva del crimen organizado como enemigo del Estado, la dificultad de ubicar a un enemigo desde una perspectiva académica es complejo, dado que, más allá de lo que las teorías del enemigo puedan señalar, la compleja relación entre los distintos actores, así como el involucramiento en distintas esferas, hacen que esto se dificulte como señala Peter Waldmann, “Una primera objeción es que los militares, por su socialización profesional, poseen una visión dicotómica de la realidad: blanco o negro, amigo o enemigo, el que no está de nuestro lado tiene que ser combatido. No está acostumbrado a matizar” (Waldmann, 2012: 19). Es por eso que uno de los errores más fuertes de la estrategia de Felipe Calderón para combatir al crimen organizado, fue la de obligar al ejército nacional a hacer labores policiales sin estar capacitados para eso, ya que un policía está capacitado para negociar y para ponderar una situación en la que puede verse involucrada la sociedad civil; sin embargo, la formación militar actúa sin ponderaciones.

Sin embargo, el hecho de que el ejército suela actuar en estas relaciones dicotómicas (amigo-enemigo), no hace que necesariamente sea así desde el punto de vista del análisis de todos los actores involucrados como advierte el propio Waldmann:

En lo que al narcotráfico se refiere, está claro que se trata de actores ilegales que deben ser perseguidos. Pero desde el cultivo de la coca, pasando por los ingredientes que se necesitan para producir la droga, hasta las múltiples maneras de lavar el dinero a través del comercio ilícito, el narco-negocio tiene muchos vínculos con el mundo legal. Estas etapas y transacciones intermedias, así como los actores que participan en ellas, ponen límites a una lógica binaria. No es fácil establecer dónde empieza el ámbito estrictamente ilegal y dónde termina (Waldmann, 2012: 19).

Dos causas fundamentales que vuelven difusas las fronteras entre los actores, particularmente entre las instituciones de seguridad, justicia y gobierno en relación a los grupos criminales, son la corrupción y la impunidad. De hecho, en buena medida, la baja eficiencia de las políticas públicas en materia de seguridad e incluso la estrategia de combate directo, se ve afectada por estas causas que, no solamente debilitan a las instituciones del Estado, sino que aumentan la percepción de inseguridad así como la crisis de confianza y credibilidad de la ciudadanía en estas instituciones.

Es en este contexto general señalado hasta ahora que se inscribe el análisis de la construcción discursiva del crimen organizado como enemigo del Estado en México, y cuyos elementos serán analizados a continuación.

4.5.1 El discurso del enemigo en México²⁰

Habremos de combatir a los enemigos de la Nación en todo el territorio nacional y los habremos de vencer, y la perseverancia de nuestro afán será coronada con la victoria.

Felipe Calderón Hinojosa, discurso pronunciado
el 19 de febrero de 2007

La interpretación del discurso suele estar asociada a metodologías, particularmente de la semiología estructuralista, en la que ingenuamente se piensa que el texto por sí mismo, es suficiente para la interpretación; sin embargo, aunque el análisis estructural es importante, por sí mismo es insuficiente. Es en ese sentido que la perspectiva hermenéutica resulta fundamental para la interpretación del discurso, ya que implica, no solamente el análisis del texto, sino un trabajo de interpretación cultural y social que da sentido a la obra como un todo.

En ese sentido, es importante explicitar, además de las categorías propias del análisis estructural, es fundamental un análisis hermenéutico que vaya más allá del discurso en sí mismo, siempre que se tome en cuenta que cualquier interpretación debe partir de ella misma para tener validez. Tomando en cuenta que el análisis de los discursos tiene, no solamente una compleja relación hermenéutica, sino que, como se ha señalado, posee una densa estructura mitológica, e fundamental tener presente una vez más el proceso de interpretación señalado por Julio Amador Bech, consistente en lo siguiente:

²⁰ La selección de los discursos se hizo con base en los siguientes criterios: en primer lugar, el periodo de tiempo fue el rango de gobierno de Felipe Calderón; segundo, se priorizaron los discursos de Calderón, pero eventualmente se retomaron algunos otros ilustrativos del tema en cuestión de su gabinete de seguridad; tercero, se filtró la palabra “enemigo” en el criterio de búsqueda; y, finalmente, el tema se orientó principalmente a Seguridad Pública. A partir de ahora, todos los discursos citados serán obtenidos directamente de la fuente oficial del gobierno de Felipe Calderón, la cual permite buscar los discursos por tema, fecha y palabras clave, dicha información puede consultarse en la siguiente liga: <http://calderon.presidencia.gob.mx/prensa/discursos/>

Los patrones míticos implican estructuras ordenadas que articulan sus distintos aspectos constitutivos: a) *estructura formal*: secuencias de relaciones de los elementos lingüísticos, sintáctica y estéticamente ordenados; b) *estructura simbólica*: secuencias que regulan las relaciones de los símbolos entre sí, al interior de los cambiantes campos semánticos del relato; c) *estructura de la narración*: secuencias de relaciones de los personajes con las acciones, los sucesos y las situaciones; d) *estructura de los contenidos y su lógica argumental*: secuencias de relaciones de los temas entre sí; e) *estructura del código cultural*: las funciones de los cuatro tipos de secuencias (formales, simbólicas, narrativas y temáticas) son medios específicos de expresión de los códigos culturales fundamentales, que dotan de sentido a cada mitología y a cada cultura, entendidos como un todo articulado y significativo (Amador, 2015: 207).

De esta forma, se busca situar al discurso en su contexto y definir el contexto del mundo de vida en el que adquieren sentido y del cual forman parte y a su vez, transforman significativamente, lo que implica comprender a quienes enuncian el discurso y a sus interlocutores como seres humanos vivos.

Con base en Amador, siguiendo a Paul Ricoeur, se desarrollan las precondiciones que permiten abordar el análisis estructural de los discursos, tomando en cuenta que el punto de partida mínimo de una unidad analítica, la cual es, cuando menos una frase estructurada, la cual debe situarse siempre al interior de la articulación diacrónica del relato, en tanto elementos constitutivos elementales de la estructura del discurso como un todo.

Se requiere entonces la capacidad de identificar el sentido general del discurso a partir de sus rasgos estructurales, lo que Ricoeur denomina como *semántica de la acción*; posteriormente, es fundamental identificar las aptitudes simbólicas de la acción; es decir la capacidad de la acción para ser narrada en una trama lógica y articulada, y de esta forma interpretar los distintos niveles de interpretación.

El 12 de diciembre de 2006, a 11 días de que Felipe Calderón asumiera la presidencia, se anuncia públicamente la conformación del Gabinete de Seguridad y da inicio el Operativo Conjunto Michoacán, en donde se desplegaron 4,200 militares, 1000 marinos y 1400 federales para combatir al crimen organizado en esa entidad. Al respecto, el entonces

Secretario de Gobernación, Francisco Javier Ramírez Acuña, declara: “Una de las tres prioridades del Gobierno del Presidente de la República, es fortalecer la seguridad de los mexicanos y sus familias en todas las regiones del país. Esto inmediatamente traerá la recuperación de los espacios públicos que la delincuencia organizada ha arrebatado; recuperación que acabará con la impunidad de los delincuentes que ponen en riesgo la salud de nuestros hijos y la tranquilidad de nuestras comunidades”. Asimismo, al día siguiente, en el marco de la transferencia de personal de la Secretaría de la Defensa Nacional y de la Secretaría de Marina, el Presidente Felipe Calderón señalaba: “A partir de hoy, 10 mil elementos altamente capacitados, profesionales del Ejército Mexicano y de la Armada de México se unirán a los esfuerzos de la Policía Federal Preventiva. [...] En sus responsabilidades de vigilancia, de prevención de delitos, de protección civil y auxilio a la población descansa, precisamente, una buena parte del futuro del país. Hoy, los enemigos de México se refugian, precisamente, en la debilidad institucional del Estado, que esta decisión revierte y fortalece, precisamente, en su vertiente institucional al Estado mismo”.

Sin lugar a dudas, en ese momento da comienzo la construcción de un Ellos y un Nosotros, de un afuera y un adentro, de un amigo y un enemigo, cuyas raíces pueden rastrearse en las reminiscencias del mito político, ya que el discurso de seguridad y combate, se funda en la construcción mítica arquetípica del crimen organizado como enemigo del Estado.

Dicha construcción, es una forma particular de manifestación del mito político, el cual, se ha transformado con el tiempo en los contextos específicos en los que se ha desarrollado. Lo que se quiere señalar es que la política contemporánea, además de no ser acabada y estar en permanente transformación, ha recurrido muchas veces, en contextos socio-históricos específicos, a motivos mitológicos con reminiscencias incluso arquetípicas para legitimar una forma de gobierno, un régimen, un sacrificio social, guerras y combates a enemigos discursivamente contruidos.

Particularmente puede observarse, que en la estrategia de seguridad ya había un error de origen que se corroboraría tiempo después con los resultados obtenidos, y es precisamente cuando Felipe Calderón enumera las actividades a las que se dedicarán las fuerzas de Ejército y la Marina, las cuales son de competencia exclusiva de la policía, como es la

prevención del delito. El uso de las fuerzas armadas para labores policiales, fue una de las causas más fuertes de atropello de los Derechos Humanos de la ciudadanía, pues el tipo de formación para la acción, es castrense, no preventiva ni reactiva como es el caso de las fuerzas policiales.

El 24 de marzo de 2010, en el marco del Vigésimocuarto Encuentro de Vivienda, Felipe Calderón declara: “Ellos pasaron a lo que le afecta a la sociedad, que es a la extorsión, al secuestro, al cobro de derecho de piso y a la intimidación, porque se les dejó pasar [...] lo que hay que hacer es enfrentarlos; lo que hay que hacer ahora que ellos están asumiendo una autoridad distinta, porque ellos cobran impuestos, ponen sus leyes, tienen fuerza pública, que son por cierto las definiciones del Estado: el monopolio de la autoridad, el monopolio de la ley, el monopolio de la fuerza pública y el monopolio de la recaudación. Ese desafío del Estado tiene que ser combatido con toda la fuerza del Estado, y por esa razón hay que combatir a los criminales”.

En la construcción del enemigo, los arquetipos colectivos y la conciencia social se configuran en un tiempo y un espacio concretos. Lo ‘demoniaco’ y lo ‘divino’ es mutable, reinterpretable y, sobre todo, transferible. Es decir, dentro de una comunidad de sentido, lo demoniaco asociado al mal radical puede encarnarse en cualquiera que sea construido simbólicamente como el enemigo en determinado contexto histórico y social concreto, pero que al mismo tiempo podría ser cualquiera del marco de lo pensable.

De esta forma, el enemigo es deshumanizado, pero al mismo tiempo se convierte en un tabú radicalmente asociado a lo sagrado que no puede ser visto de forma directa ni tolerado porque ya no es Otro en igualdad de condiciones subjetivas, es un enemigo absoluto. Ahora, esta exclusión radical es incluso constitutivo de la propia identidad de quienes se asumen como parte de lo interno de la comunidad excluyente en relación con los excluidos ahora convertidos en enemigos. Al respecto Koselleck señala: “El concepto de enemigo que el ser humano como tal crea semánticamente, el inhumano, es una expresión vacía con la que cualquiera puede definir al otro para identificarse a sí mismo como humano. [Se logra] concebir al enemigo funcionalmente en virtud de los propios objetivos e intereses” (Koselleck, 2012: 193).

Al enemigo “se lo coloca por debajo del umbral de lo humano, en sentido literal se lo deshumaniza, se lo condena potencialmente a la no existencia, ‘sin derecho a la vida’ y por eso se lo elimina” (Koselleck, 2012: 193). Pero este proceso no es producto de la espontaneidad, como se señaló, el inconsciente colectivo y la conciencia social estructuran las configuraciones específicas, pero una vez que esta configuración se transfiere y encarna en comunidades o personas específicas, se ponen en práctica distintos instrumentos, incluidos los discursivos, para justificar y legitimar su combate, “por lo tanto, no son las lenguas en sí mismas las que crean la hostilidad, sino su instrumentalización política” (Koselleck, 2012: 196).

El enemigo entonces define y construye realidades, transforma cosmovisiones y legitima combates, ya que “es en el discurso hablado en el que el concepto de enemigo adquiere su realidad potencial. Una potencialidad que también puede llevarse a cabo” (Koselleck, 2012: 196).

En un encuentro celebrado el 13 de abril de 2010, entre el Gabinete de Seguridad y el Senado de la República, el entonces Secretario de la Defensa Nacional, Guillermo Galván Galván, señaló: “A pesar de las muertes de civiles en los enfrentamientos entre las fuerzas armadas y el crimen organizado, la estrategia se mantendrá, son daños colaterales que son lamentables”.

El mito escatológico, permite configurar la idea de la renovación del mundo, la cual, sin embargo, no será posible si no es a través del sacrificio necesario de la comunidad, lo que significa incluso la muerte como sacrificio de posibilidad. Eliade señala que “La escatología no es más que la prefiguración de una cosmogonía del porvenir. Pero toda escatología insiste en este hecho: la Nueva Creación no puede tener lugar hasta que este mundo no sea definitivamente abolido”. Porque desde una perspectiva radical de los absolutos, hubo un tiempo de paz, de tranquilidad en donde el enemigo no había profundizado en las raíces de las comunidades para aterrorizarlas.

El 24 de noviembre de 2012, en el último discurso que Felipe Calderón pronunció ante la Marina, señaló: “Las imágenes de nuestros marinos arriesgando la vida por ir al rescate de familias indefensas, han quedado grabadas para siempre en la mente y en el corazón de

todos los mexicanos. Y lo mismo, también, en circunstancias en que había que defender con todo a la sociedad mexicana de la agresión delincuencial. El patriotismo y la lealtad de los marinos, permitieron, también, a nuestro pueblo hacerle frente a una criminalidad que se erigió en la principal amenaza de las libertades de los mexicanos y en riesgo de su viabilidad, como Estado mismo, a nuestra Nación”.

Uno de los fenómenos más comunes en los conflictos armados, es que cada uno de los oponentes afirma de sí mismo, la representación de la causa justa, lo que implica para Carl Schmitt, convertir al adversario en un enemigo absoluto caracterizado por la negación de todo valor moral, generar procesos de legitimación para su combate y exacerbar la violencia, particularmente porque una vez que el enemigo ha sido desmoralizado y deshumanizado no existe posibilidad de negociar o firmar un acuerdo de paz.

Clausewitz señala que la guerra es un acto de violencia cuyo objetivo es someter al adversario a la propia voluntad, y debido a los combates que se justifican señalando que son un acto de defensa de la causa justa, se convierten en guerras de exterminio. Es por eso que toda moral de pretensiones de validez universal prepara el terreno de la enemistad absoluta y el subsecuente exterminio. Schmitt reivindica la prioridad de lo político sobre lo moral, y, de esta manera, la ilegitimidad de utilizar los elementos morales en el campo de lo político.

Schmitt advierte que “Al ser convertida hoy día la guerra en una acción policial contra alteradores de la paz, criminales y elementos antisociales, también es preciso aumentar la justificación de los métodos de esta tendencia policial, de modo que se está obligado a llevar hasta un extremo abismático la discriminación del adversario” (Schmitt, 2002: 354).

Por el contrario, para que un enemigo sea político, debe ser reconocido como enemigo justo, es decir, como enemigo con derechos, ya que, de lo contrario, el conflicto deja de ser político y se convierte en una guerra. Precisamente, el reconocimiento de los combatientes como enemigos justos, es lo que establece una mediación entre la moral y lo político; pero un enemigo deshumanizado, se convierte en enemigo absoluto y, por ende, su exterminio pretende ser justificado y legitimado independientemente de sus consecuencias.

Para evitar esto, Schmitt propone el regreso a la centralización del poder soberano sobre los derechos y lo político, al interior de un Estado. Sin embargo, el giro que no reconoce Schmitt, es el de la política en el contexto de la democracia, la cual genera condiciones sociales que permiten coexistir al conflicto con la paz, la seguridad y el orden, para lo cual, señala Enrique Serrano, el monopolio estatal de la coacción física es fundamental pero ya no, de ninguna forma, el de lo político.

Sin embargo, lo que pudo observarse fue precisamente una re-centralización de la decisión (ejercicio de Soberanía por excelencia con base en Schmitt), así como de lo político, lo que, sin duda, fue producto de una serie de decisiones de suspensión de las libertades y los derechos democráticos en aras de la salvación de la propia Democracia, lo que precisamente señala Derrida cuando habla de las democracias autoinmunes, por lo que esta relación de construcción de los enemigos de la libertad y la democracia, acompañada de su propia suspensión, da los elementos básicos de una nueva forma de configuración de lo político en un contexto extremo de construcción y combate del enemigo.

4.5.1.1 El enemigo de la libertad y la democracia

El 16 de febrero de 2007, en el marco de la XXXI Reunión Ordinaria de la Conferencia Nacional de Gobernadores²¹, el Presidente Felipe Calderón hacía un llamado a la coordinación efectiva entre los tres órdenes de gobierno (municipal, estatal y federal) para atender el problema de la seguridad: “Estamos trabajando en los tres frentes, aunque las circunstancias precarias que observamos en la lucha contra el crimen, la lucha por rescatar la seguridad pública, ha llamado y ameritado una mayor atención por parte de todos. [...] La colaboración entre gobiernos es fundamental para recuperar la seguridad y el orden en donde el crimen y la delincuencia amenazan la convivencia entre los ciudadanos y las familias”. Amenazar la convivencia, es una forma de atentar contra la vida pública, contra el uso, apropiación y sentido de los espacios públicos para, precisamente discutir lo competente a los asuntos públicos, pero también para la cohesión y participación de los miembros de la comunidad, pero la complejidad comienza precisamente en donde se

²¹ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/02/palabras-del-presidente-felipe-calderon-durante-la-inauguracion-de-la-xxxi-reunion-ordinaria-de-la-conferencia-nacional-de-gobernadores/#b3>

absolutiza y radicaliza en la construcción del enemigo como quien encarna el mal, pues es entonces, como señala Bernstein, que se abusa de esta figura y se cierran las posibilidades del diálogo; continúa Calderón: “El objetivo de la estrategia es recuperar condiciones mínimas de seguridad en los lugares más afectados por este terrible mal, retomar un pleno control territorial por parte del Estado mexicano en todos los rincones del país y tomar firmemente la iniciativa”; sin duda, llevar a la condición de un “terrible mal”, en un afán de catástrofe que requiere medidas urgentes y necesarias por recuperas las “condiciones mínimas de seguridad, es ya una forma de construir un enemigo total y absoluto.

Uno de los aspectos señalados de forma continua a lo largo del sexenio de Calderón, es el de justificar la actuación del Estado, no solamente como una estrategia dentro de los cauces de la democracia, sino que se planteó en términos enfrentar a los enemigos de ésta, por lo que resultó un tema fundamental, en tanto unidad narrativa esencial (mitema) que, como microsecuencia narrativas, forma parte constitutiva, junto con los otros elementos analizados adelante, de toda una macrosecuencia discursiva de construcción del enemigo.

En el discurso anteriormente señalado, Calderón advierte: “Por eso no cederemos, no daremos ni un paso atrás. Tengan ustedes, además la plena seguridad que, en esta batalla contra los *enemigos de México*, entre todos los mexicanos habremos de salir victoriosos, particularmente si seguimos uniendo nuestras fuerzas, si continuamos sumando nuestra energía, nuestro talento y nuestra voluntad”; es clara entonces la construcción de ese Otro radicalizado, en el que se excluye de una comunidad que además se presenta como “homogénea”, como si existiera un solo México, ya comienza a hablarse, de forma reiterada en los primeros 100 días de gobierno de la “batallas contra los enemigos de México”, y, sentencia: “Yo les pido su apoyo para avanzar en esta materia fundamental, no podemos permitirnos titubeos ante el avance de nuestros *enemigos comunes*: el crimen organizado y la inseguridad. Y debemos ganar esta batalla, asumamos juntos el reto de devolver la paz y la tranquilidad a los mexicanos, debemos actuar unidos sin descanso, sin diferencias partidistas, sin regateos y sin ambigüedades”. El llamado a la unión de todas las expresiones políticas y partidistas en un frente contra los “enemigos comunes”, radicaliza el adentro-afuera, el otro absolutizado y desmoralizado, el cual, en nombre de la democracia, la libertad y la justicia, se le ven suspendidos sus derechos y se legitima un

combate total. Precisamente la ambigüedad del discurso del enemigo, es el que permite que las categorías a él atribuido sean aplicables contra prácticamente cualquier en una situación sociopolíticamente construida.

El enemigo es construido, pero también lo es su contexto. Las condiciones sociohistóricas, como se ha visto, determinan las formas en las que el enemigo es configurado de forma concreta. En el discurso pronunciado por Felipe Calderón el 9 de marzo de 2007, en el marco del Lanzamiento de la estrategia de combate a la pobreza y la presentación del Programa de rescate de Espacios Públicos, se señala: “Sé del anhelo de tener un lugar libre de este tipo de amenazas para vivir y realizarse como seres humanos. Comparto plenamente esas preocupaciones, esos propósitos, esos ideales. La pobreza, la inseguridad son enemigos comunes de la gente que vive en las ciudades, pero son enemigos de todos los mexicanos y así debemos verlo”, por eso en un contexto democrático, las condiciones de salud, marginación, educación y seguridad son bases fundamentales que el Estado debiera garantizar en tanto derechos, pero cuando discursivamente son manejados como enemigos, esto puede polarizarse y extrapolarse a quienes padecen la pobreza o la inseguridad, lo cual es social y políticamente peligroso.

En respuesta al discurso de Calderón aquel día, Juan Alberto Blanco Zaldívar, Presidente Municipal de Chihuahua, lugar en donde se llevó a cabo la presentación, declaró: “Los chihuahuenses hemos estado observando con gran atención el inicio de su mandato, le queremos felicitar por estar dando cumplimiento a la mayoría de sus promesas de campaña, muy en especial al combate al crimen organizado. Ante esa actitud de decisión y valentía de su Gobierno le queremos expresar que en Chihuahua estamos prestos a respaldar y a apoyar su política contra los enemigos del país, y muy en especial contra los enemigos de la niñez y de la juventud mexicana”, la socialización del discurso político, transformado y adaptado en discurso social normaliza el principio de enemistad y a quienes son señalados como tal, particularmente el crimen organizado como enemigo del país, de la niñez y la juventud mexicana, lo cual tiene como resultado un lugar común que se repite en distintos foros y en boca de diversos actores, y que imposibilita el diálogo y el entendimiento profundo y complejo del crimen organizado y de quienes participan en él,

particularmente por sus condiciones socioeconómicas que, de entrada suelen ser víctimas de una violencia estructural.

Felipe Calderón, a lo largo de sus discursos asociados al combate al crimen organizado, utilizó distintos símbolos permanentes, cuyas manifestaciones son las que dividen el análisis discursivo presente (el mal, lo monstruoso, la enemistad radical, la guerra justa y necesaria, los héroes, el liderazgo mesiánico, etc.), cuya radicalidad fue llevada a sus extremos en distintas ocasiones. La radicalidad del discurso, convierte la situación en un contexto de guerra abierta, cuyas consecuencias para la libertad y la democracia resultarían fundamentales para el gobierno de Calderón.

La luchas por las alamas, por el futuro, por la “sociedad buena”, son elementos simbólicos que deben ser comprendidos en el contexto de un campo semántico más amplio, proveniente de un partido de derecha, ligado a corrientes católicas, y con un Presidente franca y abiertamente creyente que, por momentos, utilizaba argumentos teológicos para justificar acciones del Estado.

El 19 de marzo de 2009, en la Inauguración de la 72 Convención Bancaria, México Ante la Crisis Financiera Mundial: Oportunidades y Desafíos²², Felipe Calderón señaló: “Hay que enfrentar enemigos peligrosos, sí hay que hacerlo y hay que asumir los riesgos de hacerlo, porque es la única manera, verdaderamente, de derrotarlos, porque es absolutamente posible, factible hacerlo, y verdaderamente darle ese espacio rescatado a nuestra gente y a nuestros hijos. Por eso no hemos dudado en hacer lo que estamos haciendo, porque sabemos que México lo necesita, porque sabemos que es indispensable actuar con determinación y asumir, precisamente, el reto de hacer de nuestro país, un país libre y un país seguro”; una vez más, se plantea la necesidad de hacer frente al crimen organizado incluso con los riesgos, estimados en vidas, que conlleva, pero se convierte en un problema político cuando es asumido como “la única manera de derrotarlos”, ya que no solamente se absolutiza al enemigo, sino que se cierran alternativas de hacer frente al problema del crimen organizado, con la finalidad de recuperar la libertad y la seguridad

²² Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2009/03/el-presidente-calderon-en-la-inauguracion-de-la-72-convencion-bancaria-mexico-ante-la-crisis-financiera-mundial-oportunidades-y-desafios/>

del país. Lo interesante es que, teniendo presente a Derrida, se trata de estrategias de autoinmunidad democráticas.

Más adelante, en ese mismo discurso, señala: “Si precisamente el crecimiento de la violencia y de la capacidad organizativa, y la capacidad de fuego, la capacidad de cooptación criminal vulnera o debilita a la autoridad en distintas regiones, zonas o poblados del país, una estrategia de corto plazo consiste, precisamente, en reunir, en congregar toda la fuerza del Estado, precisamente, en esos puntos para fortalecer la autoridad del Estado, que está representada en sus autoridades locales”; de pronto parecía un tema de número, de combatientes en campo, no de estrategia nacional de seguridad, de estrategias conjuntas reactivas y preventivas, de fortalecimiento de las condiciones socioeconómicas y culturales que aumentan la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran muchos jóvenes en el país, sino se oponer una fuerza numérica generadora de violencia, junto con vigilar el actuar de las autoridades locales, algunas de ellas coludidas con el crimen organizado, y otras amenazadas o sometidas por éste.

Más adelante continúa: “Y precisamente, dentro del corto plazo está también quebrar la lógica criminal que está, precisamente, desplegándose en la vida nacional y afectando la vida de los ciudadanos. Y lo que estamos haciendo también es eso, enfrentar con la fuerza del Estado la estructura criminal y financiera de la delincuencia”; el crimen en tanto factor de riesgo de una sociedad de por sí en situación de vulnerabilidad, requeriría entonces toda la fuerza del Estado, incluso poniendo como ejemplo, no solamente la detención de grandes líderes de los cárteles, sino de ex policías o ex militares: “Y hoy, con mucho esfuerzo y con mucha atención, y con mucha presión, y con muchos riesgos, por supuesto, pero hoy están en la cárcel, por ejemplo, algo insólito, no inédito, porque ha ocurrido en un caso, pero no al mismo tiempo, está, quien era responsable, precisamente, de la lucha contra el crimen organizado y quien era el Director de la Policía Federal; porque no hay concesiones en mi Gobierno para la corrupción, y menos vinculada a la criminalidad”, esto lo que deja ver es que el enemigo puede estar infiltrado o puede tener la máscara de un amigo, precisamente porque es cambiante y porque, al ser construido, tiene efectos invariablemente en los amigos. Por eso, como señalan Coomaraswamy y Jung, el enemigo suele estar, primeramente, dentro de uno mismo, y no se exterioriza sino como expresión

de aquello que proyectamos como rechazo inconsciente con implicaciones sociopolíticas y colectivas incluso.

En el discurso anteriormente citado, Calderón señaló: “México enfrentó un deterioro de la vida social acelerado por diversas razones, por lo que ustedes quieran, por ejemplo, porque el crimen organizado, que en su expresión más violenta, el narcotráfico, tuvo un cambio en el modelo de negocio, como he señalado, pasó de ser simplemente exportador y traficante de droga a Estados Unidos, a buscar también el crecimiento acelerado y el dominio de mercados de consumo y detallistas en nuestro país, a través del narcomenudeo”; es interesante la forma en la que advierte la mutación del enemigo y las repercusiones sociales de este cambio, cuando en estricto sentido, la violencia no creció exponencialmente sino a partir de su sexenio. Al respecto, concluye: “no hay en el Gobierno una fijación o una obsesión *per se* con el tema de las drogas o del narcotráfico. Nosotros lo observamos como una forma del crimen organizado, pero, precisamente, el enfoque del Gobierno es combatir la delincuencia y el crimen organizado, que es su peor expresión, y que de manera inevitable está asociado indisolublemente al tráfico y al consumo de drogas en México, y al dominio de territorios de mercado; que es lo que está atrás, insisto, de la lucha de bandas criminales”; lo cierto es que, como se ha señalado, el crimen organizado tiene distintas formas de actuar y operar en territorio, pero una de ellas, la más conocida, es la del tráfico de drogas, tema que, a propósito del contexto en el que fue enunciado este discurso, comenzaba a resurgir el debate público en torno a la legalización o despenalización del consumo de ciertas drogas como la marihuana, esto precisamente tiene impacto en la posición gubernamental, en tanto que pareciera que el combate se reducía a perseguir solamente al tráfico de drogas y especialmente a criminalizar el consumo.

El 29 de junio de 2010, Felipe Calderón dirigió un mensaje a los medios de comunicación²³, en respuesta al asesinato de Rodolfo Torre Cantú, quien era candidato a la gubernatura del estado de Tamaulipas, en el que expresó: “Los mexicanos podemos vencer, y venceremos, a un enemigo común, que hoy amenaza con destruir, no sólo

²³ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/06/mensaje-a-medios-de-comunicacion-del-presidente-calderon/>

nuestra tranquilidad, sino también nuestras instituciones democráticas. Porque es en la división entre los mexicanos donde los criminales encuentran los espacios y las vulnerabilidades para dañar a México”; claramente se construyó al enemigo de la democracia, de las libertades y los derechos humanos de la sociedad, radicalizando el discurso a través de la suspensión de esa libertad y democracia en nombre de ellas mismas como una forma de autoinmunidad. Sin embargo, para este momento, el planteamiento era llamado a la unidad, ya que para entonces muchos políticos y gobernadores ejercía críticas a la estrategia federal y se distanciaban de ella, por eso señala: “Por eso, también he estado en comunicación con diversos líderes políticos del país en las últimas horas, a fin de poder establecer y concretar ese diálogo, un diálogo que nos permita encontrar, por encima de cualquier diferencia, una posición de unidad frente a este enemigo común”; finalmente Calderón necesitaba de fuerzas políticas suficientes como para continuar el resto de sus sexenio con la estrategia de combate.

En este aspecto se analizan las secuencias de las relaciones de los múltiples actores con sus acciones particulares en el entramado complejo de la construcción del crimen organizado y su relación con la libertad y la democracia. De esta manera es posible distinguir las relaciones de sentido que se establecen entre las distintas secuencias que componen el entramado discursivo.

En este sentido, como se verá, es fundamental establecer los criterios de interpretación para profundizar más allá de lo que pudiera resultar evidente o superficial, particularmente en lo referente a las funciones denotativa y connotativa de la narración. Ligado con el análisis de la estructura de los símbolos, es importante establecer que la literalidad del discurso, puede ocultar significados profundos y complejos, los cuales solamente pueden ser comprendidos en una relación de interpretación que busque los significados connotados.

En el comunicado citado, añade: “Como he subrayado, hoy el crimen organizado representa la mayor amenaza para la seguridad, la libertad y la tranquilidad de los mexicanos; es un enemigo que no conoce límites, que lastima profundamente a toda la sociedad por igual, que atenta contra la paz, contra nuestra seguridad y contra nuestras instituciones”; la seguridad y la libertad que se estaban perdiendo, a raíz del debilitamiento

de la seguridad pública, tuvo como consecuencia una reacción de estado de excepción en distintas zonas del país para recuperar estos territorios, pero al señalar al enemigo como único origen y responsable de lo que sucedía, se diluyó la responsabilidad política de asumir las consecuencias, sobre todo en vidas humanas, por parte del Estado. Finalmente concluye: “Vivimos momentos decisivos en la historia de México. De nosotros depende convertirnos en una generación que enfrentó y derrotó con decisión, unidad y firmeza a los enemigos de México”; la responsabilidad histórica se presenta como ineludible, la guerra como necesaria y los sacrificios como inevitables, precisamente ahí, estaba el corazón de la justificación del combate al crimen organizado.

El 29 de febrero de 2012, en la XXXII Sesión del Consejo Nacional de Seguridad Pública²⁴, Felipe Calderón, señaló: “Estimo que la principal amenaza para nuestra democracia y nuestras instituciones es, precisamente, la criminalidad y sus intereses. Desafortunadamente, todos hemos sido testigos de cómo en diversas regiones del país los delincuentes han buscado enquistarse en la sociedad. [...] Frente a estos hechos, debemos dar respuestas contundentes. El Estado mexicano no cede ni debe ceder ante la amenaza de los criminales”; en la construcción del enemigo, dada la multivocidad que le es propia, se le construye como causa de amenaza a la democracia, y de que no se haya podido transitar a una etapa de consolidación, ya que permea en todas las instituciones del Estado e incluso en procesos electorales gestionando campañas, amenazando o incluso asesinando candidatos opositores.

En ese mismo discurso continúa: “La principal razón de nuestra lucha, son las víctimas de la violencia criminal. Trabajamos para llevarles el alivio y la justicia que demandan, con todo derecho, y para que no haya más ciudadanos lastimados por la violencia absurda de los delincuentes”; hasta ese momento, en el último año de su sexenio, no había una preocupación explícita por las víctimas de la violencia, particularmente porque en un principio se manejó como un mal insalvable, como un daño colateral necesario, pero sobre todo porque conforme avanzaba el sexenio, se hacía más complejo tener una cifra estimada de las víctimas, la cual, al final del mandato variaba entre 50 mil y 80 mil, según

²⁴ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2012/02/el-presidente-calderon-en-la-xxxii-sesion-del-consejo-nacional-de-seguridad-publica/>

distintas fuentes, con un estimado de 23 mil desaparecidos y un número incontable de desplazados forzosos. Finalmente señala: “No es un objetivo en sí mismo, pero sí es un instrumento indispensable la depuración policiaca para poder alcanzar el objetivo de reducir la criminalidad y garantizar la seguridad ciudadana. [...] Se trata de dar respuestas a demandas muy sentidas de la sociedad, de ciudadanas y ciudadanos que se han visto lastimados por el flagelo de la criminalidad”; asimismo, comienza a hablarse de seguridad ciudadana, un modelo de seguridad que hasta antes de 2011 no estaba en la agenda ni en discurso de seguridad. Dicho modelo es antropocéntrico, por lo que centra sus acciones en la seguridad y el bienestar ciudadano, particularmente en el trabajo con las víctimas.

Durante el sexenio de Calderón, como se ha visto, los valores de la modernidad política y socialmente hablando, como la libertad, la seguridad y la democracia son motivos recurrentes en la construcción del enemigo, ya que se lo posiciona como aquel o aquello que atentan contra un proyecto civilizatorio que es presentado como universal, y en esa arbitrariedad, cualquiera que salga de esos límites se convierte en un enemigo de la humanidad, expresión clara del sentido absoluto, incluso para Schmitt, de la figura del criminal.

4.5.1.2 El enemigo como criminal

Como se ha señalado, para Schmitt la criminalización del enemigo es ya su absolutización. Lo cierto es que se refiere a los enemigos políticos, ya que las bandas criminales, para él, en efecto, no debieran existir y, en dado caso, deben ser combatidos con toda la fuerza del Estado. Sin embargo, eso no impide que cuando el criminal es tratado como enemigo, se absolutice también su existencia y se justifique su combate y exterminio.

Como podrá observarse a lo largo del análisis de los discursos, Calderón recurre permanentemente a la figura de la niñez y la juventud como formas puras que se ven amenazadas por el enemigo. Esta estrategia discursiva tiene fuertes efectos en el imaginario colectivo, ya que la niñez es una figura de indefensión, una suerte de *vida nuda* en el sentido de Agamben que merece toda la protección del Estado y la sociedad, sin importar cuáles sean las consecuencias, tal como puede notarse en el discurso de Calderón pronunciado en el marco de la Presentación del Balance de Inicio de Gobierno,

pronunciado el 15 de marzo de 2007 en Palacio Nacional, en el que señala: “Los mexicanos no vamos a dejar en manos de criminales el curso de nuestras vidas ni el derrotero del país. Por eso estamos luchando, por salvar a nuestros niños y jóvenes de las garras de la droga y del peligro, del crimen organizado. El combate a este exige el compromiso de toda la sociedad, de todos los actores políticos para enfrentar con firmeza a este enemigo”.

El enemigo como figura del criminal, fue un *mitema* constante en los discursos de Felipe Calderón, ya que consistió en un eje transversal que incluso, por sí mismo, ya daba cuenta de la condición de enfrentamiento con el Estado y el monopolio del uso legítimo de la coacción física. En ese sentido, resulta fundamental para dar forma y coherencia a la composición y, al todo discursivo durante el sexenio de Calderón.

La construcción del enemigo como criminal es una unidad mínima, en tanto microsecuencia, fundamental para dar sentido y coherencia a la macrosecuencia general de la construcción discursiva del crimen organizado. Uno de los eslóganes más representativos del Gobierno Federal, señalaba que “Para que la droga no llegue a tus hijos...” y se enumeraban las diversas acciones emprendidas para combatir al crimen organizado; sin embargo, con el paso de los días, en la cuantificación y elaboración de perfiles de las víctimas civiles, pudo observarse que la mayoría de ellas eran jóvenes²⁵, incluso el caricaturista del diario La Jornada, dibujó una caricatura titulada *Nuevo Eslogan* que no fue publicada por criterios editoriales y que fue ampliamente controvertida, ya que se podía observar a un Calderón exageradamente bajo de estatura subido en un banco y vestido con uniforme militar visiblemente de talla más grande, clavando en una mampara un cartel del Gobierno Federal que dice: “Para que la droga no llegue a tus hijos... TE LOS ESTAMOS MATANDO”²⁶, una forma de invertir el discurso para fines de protesta por la situación general del país.

²⁵ <http://expansion.mx/nacional/2013/02/15/la-lucha-anticrimen-de-calderon-dejo-70000-muertos-dijo-osorio-chong> Consultada el 12 de abril de 2016 a las 18:16 hrs.

²⁶ <http://carlospress.mx/2010/04/para-que-la-droga-no-llegue-a-tus-hijos-te-los-estamos-matando/> Consultado el 12 de abril de 2016 a las 18:23 horas.

El 21 de mayo de 2007, en el marco de la presentación del Plan Nacional de Desarrollo (2006-2012)²⁷, el entonces Procurador General de la República, Eduardo Medina-Mora Icaza, señaló: “[Se proponen] Nuevas normas jurídicas y herramientas para el combate al crimen organizado, centrándolas en la ruptura de sus zonas de impunidad, de sus cadenas de valor y de sus capacidades financieras de forma rápida y sencilla, pero sin menoscabo de la seguridad jurídica que requiere un Estado de Derecho”, como se señaló anteriormente, las reformas jurídicas acompañaron el combate al crimen organizado, las cuales tuvieron su mayor expresión en la creación del Sistema único de Información Criminal y en el Sistema Nacional de Seguridad Pública, las cuales han sido los pilares jurídico-institucionales para la estrategia de seguridad.

En una visita a las tropas que participan en la Operación Conjunta Chihuahua²⁸, el 14 de mayo de 2009, Felipe Calderón mencionó: “Enfrentamos la misión que nos ha conferido la Patria, de liberar a México de las garras de la delincuencia. Y vale la pena reiterarlo: que nuestra lucha no es únicamente por liberar a la niñez y a la juventud de las garras de la esclavitud que representan las adicciones; es también, y yo diría, es fundamentalmente, porque el crimen organizado ha orientado sus acciones en de la ciudadanía: extorsionando, robando, secuestrando y asesinando gente inocente, y eso no lo podemos permitir”; el discurso de años anteriores que remitía a una lucha por “las almas de niños y jóvenes” cambió a uno socialización de los efectos del crimen organizado, cuyas “garras” lastiman la vida cotidiana de las personas indefensas, por eso continúa: “No vamos a permitir que la delincuencia amenace o extorsione a los militares, a los policías o a los servidores públicos honestos que están trabajando por defender la seguridad de las familias mexicanas y el interés superior de la Patria”; precisamente porque los efectos del crimen organizado no se sentían exclusivamente a nivel social, sino también en las instituciones políticas, de gobierno, seguridad y justicia. Después de todo, en el contexto del combate al crimen organizado se evidenciaron múltiples casos de colusión entre las autoridades de diferentes niveles, con los grupos del crimen organizado.

²⁷ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/05/diversas-intervenciones-en-la-presentacion-del-plan-nacional-de-desarrollo/>

²⁸ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2009/05/el-presidente-calderon-en-la-visita-a-las-tropas-que-participan-en-la-operacion-conjunta-chihuahua/>

El 16 de marzo de 2010, en el marco de la presentación Todos Somos Juárez, en la ciudad fronteriza de Chihuahua, Felipe Calderón señaló: “Aumentar lo de las becas, la verdad es una buena medida, casi seis mil becas para muchachos de preparatoria en Juárez, que los ayuden a salir del riesgo de estar, el riesgo nada más de estar en la calle y sin opciones. Yo comparto, es injusto decir que el que está en la calle se criminaliza, pero qué duda cabe que quien no tiene educación, quien no puede estudiar, quien no puede trabajar tiene un enorme riesgo de ser víctima de los enganchadores de la droga o del crimen para sus efectos de sicariato”; como se ha señalado, casi el 90% de los homicidios ocurridos en el combate al crimen organizado fueron de jóvenes varones menores de 29 años, esto ha hecho que se preste especial atención a este grupo en situación de vulnerabilidad; sin embargo, desde el propio discurso se percibe la dificultad respecto a la forma de enfrentar al tema, ya que pesa una fuerte estigma en contra de las juventudes, quienes suelen ser señalados como causa de la violencia. Sin embargo, resulta fundamental repensar el tema, ya que, en buena medida, la relación víctima-victimario respaldada por la criminología positivista, no concuerda con la realidad empírica de los jóvenes que viven en situaciones de violencia, en cuyo contexto hay falta de oportunidades laborales y escolares básicas.

Estructura de los símbolos

En este contexto se estudian y analizan los símbolos dentro del campo semántico contextual en el cual fueron enunciados los discursos, lo cual supone la tarea de identificar a las figuras simbólicas dentro del todo narrativo, modificando, no solamente la estructura general del discurso sino los propios símbolos que componen y dan sentido a la construcción del discurso, ya que, después de todo, el criminal es una forma de configuración del arquetipo del enemigo.

En la Clausura de la V Cumbre de la Comunidad Latinoamericana y del Caribe de Inteligencia Policial²⁹ llevada a cabo el 2 de julio de 2010, Felipe Caderón señaló: “El crimen organizado es la acción de grupos que, a través de la violencia o la amenaza, buscan apropiarse de las rentas lícitas o ilícitas de las comunidades; y eso es, precisamente, lo que genera la necesidad impostergable, no sólo de redoblar esfuerzos,

²⁹ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/07/el-presidente-calderon-en-la-clausura-de-la-quinta-cumbre-de-la-comunidad-latinoamericana-y-del-caribe-de-inteligencia-policial/>

sino de hacerlo de manera coordinada entre nuestros países, el combatirlos”; este enemigo comenzó a ser compartido en las agendas de seguridad en distintos países de la región, particularmente en donde la ruta de la droga hacia Estados Unidos establece bases como Perú, Colombia, Panamá, Honduras, El Salvador, Guatemala y México, por lo que de esta forma, al construirlo como un enemigo común, se tejen alianzas de amistad estratégica con los países que deciden combatirlo. Al final del discurso concluyó que: “El crimen organizado se nutre de la división. El enemigo avanza cuando hay desavenencias entre quienes tenemos el deber de enfrentarlo. Mientras un país y una sociedad se mantenga unida, y mientras las naciones de América Latina y el Caribe nos mantengamos unidas, seremos capaces de cerrar el paso a una criminalidad que nos afecta a todos, sin distingos”; apelar a la unión siempre fue un recurso fundamental, sobre todo ante las crecientes críticas nacionales como internacionales en relación a los resultados del combate, los cuales no arrojaban daños serios a los grupos criminales, pero sí graves afectaciones a la sociedad civil, generando un clima de incertidumbre creciente y de aumento respecto al temor al delito y a ser víctima de la violencia.

El 2 de agosto de 2010, en el marco del Diálogo por la Seguridad, Evaluación y Fortalecimiento³⁰, Felipe Calderón declaró: “Hoy estamos ante una nueva etapa del fenómeno de la inseguridad. Hemos presenciado un escalamiento de la violencia del crimen en nuestro país. Actualmente no sólo se amenaza ya la tranquilidad con los conflictos que tienen entre sí los grupos criminales, sino que se amenaza el patrimonio y la integridad de las personas; también a los medios de comunicación y a las instituciones democráticas”; ya para esa fecha, los resultados respecto a la inseguridad y la violencia no eran favorables al gobierno federal, por eso era importante que se buscara una explicación más allá de la estrategia en sí misma, por lo que se adjudicó a una lucha entre los grupos criminales y adentro de ellos mismos por la lucha por el poder, particularmente cuando algún líder importante era capturado o asesinado. Lo cierto es que se abrió el campo de víctimas, entre las que se incluyeron a múltiples actores, con la finalidad de mantener cierto apoyo y legitimidad en mantener el combate.

³⁰ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/08/primer-intervencion-del-presidente-calderon-en-el-dialogo-por-la-seguridad-evaluacion-y-fortalecimiento/>

Estructura de la narración

El crimen organizado, de manera general, es lo que Ricoeur denomina personaje anónimo de la historia, el cual no tiene propiamente un nombre o biografía específica, pero cuya trascendencia e incidencia es fundamental para la construcción de una historia o trama.

El crimen organizado como figura del criminal, implica la de interpretar el sentido connotativo más allá del denotativo; es decir, pudiera parecer una obviedad que al crimen organizado se le trate como criminal; sin embargo, las implicaciones políticas y sociales de esto tuvieron efecto duraderos en la composición y representaciones de lo social, ya que se convirtió en un lugar común del discurso social la criminalización de ciertos sectores sociales y culturales, sino que permitió la justificación gubernamental del discurso de las muertes necesarias o inevitables pues, como señaló Calderón “se están matando entre ellos”.

En el discurso anteriormente referido, Calderón añadió: “La política de seguridad tiene que ser una política de Estado. Es decir, no puede ni debe ser sólo una política del Gobierno en turno; o sólo de uno de los órdenes de Gobierno; o sólo de uno de los poderes, o sólo de una corporación. Tiene que ser un esfuerzo permanente y un esfuerzo de todos”; esta es una de las visiones más sólidas del gobierno de Calderón, en relación a mantener siempre firme la idea de que la política de seguridad debe trascender sexenios y administraciones independientemente del Partido que gobierne, ya que su importancia estratégica para la Nación, exige que sea una política de Estado.

Quizá el problema proviene de la exigencia de homologar una estrategia Nacional a todas las regiones del país, cuyas problemáticas son particulares. Si bien fue demostrado que algunas policías municipales estaban cooptadas por el crimen organizado, lo cierto es que, al restarles fuerza, se rompió el vínculo policial directo con la comunidad, lo cual es un factor clave en el fortalecimiento de la seguridad. Finalmente, concluye: “Con creciente frecuencia, los hechos ligados al crimen demuestran que los delincuentes desafían a todos por igual, que no tienen límite ni escrúpulo moral, que están dispuestos a intimidar e infundir miedo a la sociedad y a las autoridades, a fin de hacerlas retroceder en el cumplimiento de su deber.

También demuestran que, sin unidad, somos más vulnerables los mexicanos”; la falta de escrúpulos asociada al enemigo como una forma de desafío a las instituciones del Estado, se convirtió en un recurso discursivo para llamar a la unidad en su combate, sobre todo al señalar a todos los actores involucrado en esta lucha: “Trabajando juntos, autoridades de los tres órdenes de Gobierno, los tres Poderes, la sociedad, los medios de comunicación y las organizaciones ciudadanas, habremos de derrotar al crimen”, es un llamado a la unidad que, conforme avanzaba el sexenio, se volvió más recurrente.

En la XXIX Sesión del Consejo Nacional de Seguridad Pública³¹, el 18 de noviembre de 2010, Felipe Calderón mencionó: “Esta violencia y la barbarie practicada por los criminales en contra de sus enemigos y en contra de la sociedad han llegado a niveles intolerables e inadmisibles. La violencia proviene claramente de la ambición y de la falta absoluta de escrúpulos de los criminales y de nadie más. Ellos son los responsables, y ellos son los enemigos de la sociedad. Así debemos entenderlo y así debemos asumirlo”; además de adjudicarle al enemigo las expresiones de barbarie, lo coloca en una condición de estado de naturaleza, de una “guerra de todos contra todos”, en la que por la ambición, la falta de escrúpulos y la traición, el enemigo se fragmenta en múltiples bandos que pelean entre sí y generan el entorno de inseguridad e inestabilidad. En otras palabras, el enemigo tiene múltiples expresiones y grupos que lo componen, y es tanto el caos que generan, que entre ellos mismos están causando bajas y violencia generalizada. “Los criminales” son diversos, y todos deben ser combatidos en tanto “enemigos de la sociedad”, sin sentido de la lealtad, el honor y la dignidad, cuyas manifestaciones por el control de los territorios y las actividades ilícitas, es el principio de la violencia.

Lo interesante es que con el paso del tiempo y a medida que la estrategia de combate era fuertemente criticada, el enemigo se fue extendiendo a otros grupos cuyo combate era operativamente menos complejo que el crimen organizado, pero que fue vinculado con él, lo que derivó en procesos de criminalización y estigmatización de las juventudes, tal como lo señaló el entonces Secretario de Seguridad Pública, Genaro García Luna, durante la

³¹ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/11/el-presidente-calderon-en-la-xxix-sesion-del-consejo-nacional-de-seguridad-publica/>

Ceremonia de Clausura de la Cumbre Mundial México³², celebrada el 7 de abril de 2011: “Un tema central que hemos analizado en estos días es el de las pandillas y demás grupos delictivos del orden común, los cuales se han ido articulando como extensiones locales del crimen organizado transnacional y representan una de las principales fuentes de violencia en las comunidades”; cabe recordar que para entonces, en Ciudad Juárez, Monterrey, Cuernavaca y Durango se habían dado casos de asesinatos múltiples de jóvenes, cuya relación con el crimen organizado no era clara, al grado en el que se llegó a cuestionar si los autores fueron integrantes del crimen, policías o el ejército. El caso más paradigmático acababa de ocurrir el 27 de marzo de 2011 en la noche en Morelos, cuando asesinaron a Juan Francisco Sicilia, hijo del poeta Javier Sicilia, hecho a partir del cual se desencadenaría el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, movilización que sería la más crítica de lo que restaba del sexenio de Calderón.

El tema es que en el discurso oficial se criminalizó al enemigo, y en este proceso se dio un sentido de radicalización, porque el criminal es aquel que atenta contra la comunidad, por lo tanto, quien se presenta como el representante moral, político y social de dicha comunidad, tiende a ejercer y aplicar una suerte de principios y conceptos negativos en la figura del enemigo. Esto con lleva que, en ese proceso de radicalización, el enemigo criminal, atente también y, particularmente, contra la paz social y la seguridad, valores cuya defensa fue llevada hasta sus últimas consecuencias por el gobierno de Calderón.

4.5.1.3 El enemigo de la seguridad y la paz social

En el marco de la Inauguración de la XXXII Conferencia Nacional de Gobernadores, el Felipe Calderón señaló: “Con la participación de las Fuerzas Armadas, estamos enfrentando a quienes son *enemigos de México* y que quieren hacer presa del miedo y la zozobra a la sociedad, que quieren que les dejemos paso libre en nuestras plazas, calles y ciudades para envenenar a nuestros hijos con las drogas y con la violencia. Por eso hoy reitero que no retrocederemos en la defensa de la vida, de la integridad y de la seguridad de los mexicanos. No vamos a claudicar en la protección de la Patria frente a la amenaza del crimen, no vamos a eludir este gran compromiso con la historia y el futuro de México.

³² Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2011/04/diversas-intervenciones-en-la-ceremonia-de-clausura-de-la-cumbre-mundial-mexico/>

Estoy seguro que con unidad y con perseverancia lograremos la victoria. La *lucha contra el crimen* es una batalla que sólo vamos a ganar los mexicanos si permanecemos unidos”; una lucha que no fue iniciada por “los mexicanos” sino por su gobierno, aunque discursivamente el objetivo sea socializar la decisión como socialización de responsabilidades, aunque los aciertos siempre se asumieron como productos individuales de su mandato.

Las relaciones que se establecen entre el *mitema* fundamental de los enemigos de la seguridad y la paz pública, es imprescindible para comprender la construcción del crimen organizado como enemigo de Estado, particularmente cuando en el fondo estas son las justificaciones más importantes para dar sentido al discurso de combate.

Durante los primeros meses del gobierno de Calderón, cuando comenzaba a implementarse la estrategia, una de las prioridades fue la de posicionar al crimen organizado como el causante de los malestares sociales, y de manera específica en lo referente a la amenaza a la paz y la seguridad, en este sentido, a lo largo de sus discursos podrán encontrarse enunciados repetidos o ligeramente reformulados que intentan posicionar y mantener al crimen organizado como el enemigo de la sociedad.

El crimen como amenaza a la seguridad y la paz, es una constante en el discurso de Calderón, de hecho, ahí radica en buena medida la legitimación del combate ante un enemigo que, si se deja crecer, pondrá en riesgo la seguridad y la paz social de los ciudadanos. Una de las estrategias, como se verá más adelante, será fortalecer a las Fuerzas Armadas como la figura heroica que se enfrenta al enemigo, el cual dadas sus características genera miedo, incertidumbre y oscuridad en la sociedad, esos mismos que envenenan a los niños y jóvenes por medio de la violencia y las drogas; es por eso que se trata de un combate en nombre de la defensa de la vida y la seguridad, entendidos como principios supremos que no pueden cederse ante el enemigo, sobre todo cuando hay de por medio un planteamiento mítico que pone en juego la defensa del futuro de la Patria.

Una de las estrategias más empleadas por Calderón fue la de capturar a líderes medianos de los grupos criminales, lo que intentaba mostrar resultados eficaces de su estrategia, tal

como sucedió durante el lanzamiento del Programa “Limpiemos México” en la zona metropolitana de Cuernavaca³³, en donde señaló: “Tan sólo por hablar de los últimos días, la Policía Federal y el Ejército Mexicano, además de la Marina, han detenido a dos de los más peligrosos delincuentes del país: Gustavo Rivera Martínez, alias El Gus, que era el líder del Cártel de Tijuana, y más recientemente a Raúl Hernández Barrón, alias El Flander I, que es uno de los organizadores de la banda conocida como Los Zetas y operador del Cártel del Golfo. Con ello queda claro que mi Gobierno no negocia con criminales que atentan contra los jóvenes y que atentan contra la vida, la integridad o la libertad de los mexicanos en cualquier parte del territorio”, esto fue ampliamente criticado, pues como fue demostrado, detener a estos mandos medios del crimen organizado no significaba que se estuviera en vías de acabar con el crimen organizado y con la violencia e inseguridad, sino por el contrario, significaría un posterior ajuste de cuentas o una lucha por ocupar la estructura de poder vacía. Lo interesante está también en señalar la no negociación con el crimen organizado, dado que se habían dado casos de colusión con miembros de las Fuerzas Armadas o con los cuerpos Policiales locales; sin embargo, esta no negociación se tradujo también en imposibilidad de pensar una estrategia diferente que no fuera la del combate directo, por lo que en un acto de evitar la corrupción se cancelaron las vías alternas como consecuencia.

En ese mismo discurso, Calderón señala: “Seguiremos actuando con todo el peso de la ley en contra de los enemigos de México. Para ganar la guerra contra la delincuencia se requiere la acción coordinada de los tres órdenes de Gobierno. Sin la participación responsable de las autoridades Federales, estatales y municipales, no será posible tener un completo éxito”, es curiosa la contradicción intrínseca de este discurso, ya que la guerra, una no declarada y no implementada por los debidos canales legales, se haga en nombre de la justicia, al actuar con “todo el peso de la ley” contra los grupos criminales. Esto sin duda implica vacíos de indeterminación en los que las fronteras entre lo legal y lo que no lo es, quedan borradas.

³³ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/03/el-presidente-calderon-en-la-inauguracion-del-edificio-de-seguridad-publica-del-estado-de-morelos-y-lanzamiento-del-programa-limpiemos-mexico-en-la-zona-metropolitana-de-cuernavaca/>

En una conferencia de prensa ofrecida el 2 de junio de 2008³⁴, el entonces Secretario de Gobernación, Juan Camilo Mouriño, señaló: “El crimen organizado y el narcotráfico constituyen hoy la mayor y más inmediata amenaza a la tranquilidad y al bienestar de los mexicanos. [...] La fuerza de las organizaciones criminales es el reto más inmediato a la vigencia del Estado de Derecho y a la seguridad misma del Estado mexicano. El combate frontal que el Gobierno de México ha emprendido en su contra, responde precisamente a esta innegable realidad”

En ese discurso, Mouriño justificó la implementación de la Iniciativa Mérida, una estrategia bilateral, México-Estados Unidos para combatir al crimen organizado: “Enfrentamos a un enemigo común, que nos plantea desafíos estrechamente interrelacionados [...] Ese es el gran mérito de la Iniciativa Mérida propuesta por México en el año 2007, y aceptada por el Gobierno de Estados Unidos. La Iniciativa Mérida abre la posibilidad de concretar la cooperación bilateral para enfrentar con esfuerzos coordinados esta amenaza común”, este enemigo en tanto amenaza, visto a la luz del relación con Estados Unidos, es parte de la estrategia hegemónica de seguridad del país del norte, cuyo objetivo es fortalecer las fronteras en su lucha contra el terrorismo internacional, incluso cuando el crimen organizado y el narcotráfico son causantes de múltiples muerte y, sobre todo, de que sea el país de mayor consumo de drogas en el mundo.

Es importante tener claro el sentido de la seguridad y la paz social como símbolos prácticamente incuestionables de un Estado democrático, por lo que la amenaza que representaba el crimen organizado para éstas, constituyó un tema central para fortalecer la figura del enemigo del Estado. Si éste es el garante de la seguridad y la paz, entonces el enemigo de éstas tendría que ser combatido e una lógica de guerra, por lo que justifica la intervención de elementos como la Marina y el Ejército Nacional.

La idea de seguridad y paz públicas también se fue transformando conforme al paso del sexenio y, sobre todo, cuando pudieron observarse los primero resultados en la estrategia

³⁴ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/06/mensaje-ofrecido-por-el-secretario-de-gobernacion-juan-camilo-mourino-terrazo/>

del combate. Un símbolo nunca es unívoco ni estático, por lo que el seguimiento de esta figura de la enemistad, tampoco fue siempre la misma durante todo el sexenio de Calderón.

El 16 de junio de 2008, en la inauguración del Centro de Mando de la Policía Federal, Felipe Calderón señaló: “La lucha del Estado mexicano contra la delincuencia es a fondo. La guerra contra estos enemigos del país la hemos asumido a cabalidad y con determinación, porque lo que está en juego no son, como algunos suponen, los recursos de algún lejano país, sino que está en juego el futuro de México, y los enemigos no están en otro continente, sino en nuestras calles y en nuestra ciudad”, la referencia a la cercanía latente del enemigo, en las calles, aumenta el sentimiento de inseguridad y genera desconfianza, rompiendo los lazos del tejido social y la cohesión comunitaria, lo que favorece que existan espacios para la criminalidad. “Nuestras calles y nuestra ciudad”, es una forma de identidad cerrada contra un intruso al que se le ha permitido meterse más allá de lo tolerable en la vida de la comunidad, el enemigo no es exterior, es interno y podría ser cualquiera, nada más antipolítico que esta posición.

En el mismo discurso, Calderón continúa: “Enfrentamos el problema de manera contundente y sin evadirlo, sin evadirlo a través de la tolerancia o la franca complicidad que están, todos lo sabemos, en la raíz de la magnitud del problema que ahora tiene México. No permitiremos que los criminales sean dueños o tengan en sus manos, siquiera una parte del destino de la sociedad mexicana”, en efecto, no hubo posibilidad de tolerancia, no ya en las obligaciones del Estado de garantizar la seguridad a sus ciudadanos, sino en la posibilidad de encontrar salidas distintas que evitaran acciones de autoinmunidad democrática; por otro lado es importante señalar la forma en la que discursivamente se plantea una guerra por el futuro, por el destino, que sumado al discurso teológico de la lucha por las almas de los niños y jóvenes, ofrece una radicalidad simbólica de legitimación de una lucha que, sin importar las consecuencias inmediatas, ofrece un mejor futuro o una recuperación de éste. Más adelante, Calderón remata: “Y estamos absolutamente decididos y seguros de que garantizaremos un futuro de prosperidad que merecen los mexicanos de hoy y, sobre todo, las generaciones por venir”; apelar a las generaciones futuras es otra forma de legitimar acciones que en condiciones

normales no serían aceptadas, en efecto, la característica del estado de excepción radica en que dadas las circunstancias de incertidumbre, confusión y miedo, se aprueban o respaldan medidas que son extremas a la luz de una situación de normalidad democrática, por eso, no es casualidad que muchas personas prefieran ceder su libertad a cambio de un poco de seguridad y certeza.

Al final, cierra: “Esta es una guerra que ganaremos entre todos los mexicanos, si seguimos sumando nuestra energía, nuestro talento y nuestra voluntad. Somos más, mucho más, 105 millones de mexicanos más los que queremos vivir en paz; somos millones más que los criminales, y los vamos a derrotar”; el enemigo, ha perdido además su mexicanidad, pues son un ente distinto al México unido, a los millones que conforman la comunidad de la que han sido expulsados y que, se dice, no quieren vivir en paz, y por lo tanto ejercen la violencia como forma de control, y cuya respuesta está encaminada en el mismo tenor por parte del Estado.

En el Foro Nacional con Seguridad con Justicia³⁵, celebrado el 24 de junio de 2009, Felipe Calderón, mencionó: “Nuestra batalla es contra el crimen organizado, porque esa es nuestra responsabilidad y porque el crimen organizado ha corrompido y envilecido la vida social de las comunidades, y en ese entorno permisivo y cómplice han florecido el robo, el secuestro, la extorsión y la violencia, que afectan dramáticamente la vida de los ciudadanos”; asumir, no la seguridad ciudadana, sino la seguridad de las instituciones del Estado a través de una batalla contra el crimen organizado como la responsabilidad del gobierno, es perder el foco del sentido de protección que el Estado debería garantizar a sus ciudadanos. Por el contrario, en la defensa de las instituciones del Estado, se sacrifica al ciudadano como consecuencias no buscadas pero esperadas del combate. Más adelante continúa: “Voltear la cara, hacerse de la vista gorda ante lo evidente del crimen, como algunos políticos pretenden, no es opción para México. No es momento de dar un paso atrás. No es momento de bajar los brazos y claudicar. Es absurdo pretender que volteando la vista, el crimen dejará de afectarnos en nuestras calles, en nuestras casas”; cabe recordar que este discurso fue pronunciado prácticamente a mitad de su mandato, cuando los

³⁵ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2009/06/el-presidente-calderon-en-la-inauguracion-del-foro-nacional-seguridad-con-justicia/>

índices de aceptación de Calderón disminuían y cuando ya era ampliamente criticado por distintos sectores por su política de seguridad; pero particularmente porque se lastimaban intereses de actores específicos, por eso se hace un llamado generalizado a continuar con la estrategia, ya que de lo contrario, señala, las consecuencias podrían ser peores.

Lo cierto, es que la apelación a rescatar el futuro de los niños y jóvenes seguía siendo un recurso constante en el discurso de Calderón: “No puede exigírsele a alguien en la ciudadanía que haga lo que no le toca hacer, como es perseguir a un delincuente; pero sí, todos podemos colaborar para que cada una de esas vidas, de esos cientos de miles de niños o jóvenes en México, tengan una vida orientada a su plena realización y no precisamente a su reclutamiento en las mafias y en el crimen”; lo interesante es que poco después vendría el tema de las autodefensas en Michoacán, primer estado donde se inició la estrategia de combate al crimen organizado y en donde, en efecto, los ciudadanos decidieron enfrentarse directamente al crimen organizado en defensa de sus comunidades.

Recurrir a un anhelo por recobrar una situación pasada que fue mejor que el presente, en donde había paz y seguridad, fue parte fundamental del sentido de la narración del combate al crimen organizado. En más de una ocasión el sentido connotativo del crimen organizado como enemigo de la paz y la seguridad, fue fundamental para justificar los ataques o para explicar la creciente violencia en el país, tanto en su aspecto cuantitativo como cualitativo.

Puede observarse una trama constantemente tejida en torno a estos motivos, ya que en el fondo, no se trataba sino de dar cuenta de las acciones que se estaban emprendiendo y de alcanzar los objetivos planteados, incluso pese a las dificultades, por lo que siempre hay una trama construido, con altas y bajas que permita resolver la relación entre el plano de la literalidad y la metáfora del enemigo tan empleadas en el discurso de Calderón.

El 26 de agosto de 2010, Felipe Calderón habló en torno al debilitamiento de la capacidad financiera del Crimen organizado³⁶, ya que había sido ampliamente criticado por no

³⁶ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/08/el-presidente-calderon-en-debilitando-el-poder-economico-de-la-delincuencia-organizada/>

atender este tema fundamental para derrotar a la criminalidad: “La lucha contra el crimen es una lucha por la seguridad, es una lucha por la paz, es una lucha por la tranquilidad que anhelamos. Es un momento clave y es un momento de cerrar filas, es un momento de entender que el enemigo son los criminales. La lucha por la seguridad vale la pena y la razón de esa lucha son los ciudadanos”; el crimen organizado es presentado entonces como el enemigo de la paz y la seguridad, causa fundamental del deterioro en el que se encontraba el país y sus instituciones, por lo que “vale la pena” continuar la lucha por los ciudadanos y la tranquilidad anhelada. Esto no hace sino acentuar que para el gobierno de Calderón, los sacrificios sociales eran absolutamente necesarios en la búsqueda de una situación prometida de paz y tranquilidad, en donde no existan más los criminales, el enemigo de México. Sin embargo, para un gobierno policial y bélico, el enemigo no dejará nunca de existir, porque la propia existencia perdería sentido, es por eso que el enemigo se transforma, cambia de nombre y rostro, pero es un arquetipo permanente.

Al día siguiente, el 27 de agosto de 2010, en las Conclusiones del Diálogo por la Seguridad³⁷, Felipe Calderón señaló: “La delincuencia se ha convertido no sólo en la principal amenaza de la paz, la seguridad y la libertad de los mexicanos, sino también en el mayor riesgo para nuestro desarrollo y para la estabilidad democrática del país”; este enemigo radicalizado, se presenta como enemigo de todas las esferas y valores de la modernidad en el Siglo XXI: paz, seguridad, libertad y democracia, por lo que es un enemigo absoluto de quienes comparten estos principios y encarnan la culpa de la pérdida o amenaza de pérdida de los mismos. De esta forma, el crimen organizado se presenta como un enemigo civilizatorio, el cual no puede sino ser combatido en busca de su aniquilación o sometimiento. Cabe señalar que una de las críticas más fuertes al gobierno de Calderón fue la ausencia sistemática de protección a los Derechos Humanos, particularmente en el combate al crimen organizado, ya que los métodos del Ejército y la Marina no obedecen a estrategias preventivas o de protección directa de los ciudadanos. Estas instituciones de seguridad Nacional, procuran la estabilidad de las instituciones del Estado y ponen en un segundo orden la seguridad e integridad de las personas; sin

³⁷ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/08/primer-intervencion-del-presidente-en-las-conclusiones-del-dialogo-por-la-seguridad/>

embargo, discursivamente se construyó la imagen de que los culpables de esta situación eran los propios grupos criminales.

Más adelante, en ese mismo discurso añadió: “El enemigo, claramente lo refrendo, los enemigos son los criminales. No somos unos mexicanos respecto de otros, por muy diferentes que sean nuestras ideologías y nuestro distinto modo de pensar”; los enemigos son entonces desterrados de la Nación, quedan fuera de “los mexicanos”, se lucha contra los traidores, los apátridas, los condenados y excluidos de la comunidad, por lo tanto, son sacrificables porque han sido deshumanizados, despojados de su persona jurídica, moral y de su individualidad (Arendt, 2007). Asimismo, esto es una postura radicalizada, porque aquel que se posiciona en el campo político como crítico de la estrategia, puede quedar fuera del entorno de comunidad, ya que el discurso se radicalizó a tal punto que, el que no está con las fuerzas del bien, está con el mal.

El 18 de abril de 2011, Felipe Calderón dirigió un discurso a la sociedad en donde llamaba a formar un frente común contra la delincuencia³⁸, en donde señaló: “Pero no olvidar que debemos unirnos contra quienes son los verdaderos enemigos de México. Y el verdadero enemigo de los mexicanos es la criminalidad. No sólo eso. Es necesario, también, que entre todos reconstruyamos nuestra sociedad y recuperemos nuestros valores. Especialmente, tenemos que cuidar a nuestros jóvenes. Tenemos que cambiar la cultura de la violencia, que crece, por una cultura de respeto a los demás, por una cultura de paz; tenemos que inculcar los valores que se han perdido, de justicia, de legalidad y de trabajo honrado y, al mismo tiempo, debemos abrir a nuestros jóvenes oportunidades de empleo, de educación y de esparcimiento”; recalcar a los “verdaderos” enemigos de México, surgió de la necesidad de diferenciar a quienes no lo son, sobre todo en un contexto en el que las críticas ya eran sumamente fuertes contra Felipe Calderón al grado de señalar que antes del combate la seguridad era mayor, por lo que la causa de la violencia eran las fuerzas del orden y la seguridad, cuya responsabilidad caía en el entonces Presidente. Asimismo, se ponía en el centro de atención a los jóvenes de México, esos de cuyas “almas” eran la razón de ser de la guerra al inicio del sexenio y que ahora representaban una amenaza para

³⁸ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2011/04/gobierno-y-sociedad-frente-comun-contra-la-delincuencia-2/>

la seguridad, precisamente cuando se pudo observar que la mayor parte de las víctimas eran menores de 29 años. Al final de ese discurso concluyó: “Ese debe ser esfuerzo del Gobierno, pero también esfuerzo compartido por la sociedad. Por eso, estoy de acuerdo que debemos decir: Ya basta. Ya basta a los criminales. Ya basta a los enemigos de México”; estas palabras fueron un intento de desmarcarse del “ya basta” que muchas organizaciones civiles y ciudadanos lanzaban como forma de protesta al gobierno, pero sobre todo en respuesta directa a lo que estaba gestándose en Cuernavaca por la muerte de Juan Francisco Sicilia, dado que el padre, Javier Sicilia, había decidido llamar a la organización y movilización social en nombre de las víctimas de la guerra y para presionar a Calderón a un cambio de estrategia.

El sentido de la comunidad, en la que “podemos contar con la buena voluntad mutua” (Bauman, 2009: VI), cualquier alteración a la seguridad o la paz, venga de adentro o de afuera, es inmediatamente reprimida, señalada, excluida y combatida. El criminal es un rompe reglas, un alterador de la comunidad, de sus valores y principios, que pone en riesgo la vida cotidiana de las personas y que, por esas características, pierde todo su sentido de lo humano, de la comunidad humana.

4.5.1.4 El enemigo deshumanizado

Una de las características de la construcción del enemigo, como se ha señalado, es el proceso de deshumanización mediante el cual se justifica y simplifica su combate. Cuando se ha deshumanizado a una personas o grupo de ellas, se le ha privado de toda relación jurídica, moral e individual, lo que implica que la culpa de quien ejecuta el acto de persecución o asesinato, está expiada en tanto que no existe ya el remordimiento de haber asesinado a una persona, tal como lo demuestra Hannah Arendt en *Eichman y el Holocausto*. Aunque de forma velada y con un sentido diferente al que señala Arendt respecto al exterminio de los judíos por los nazis, en el discurso contemporáneo de combate al crimen organizado existe este mimo proceso con un discurso semejante.

Las relaciones establecidas con el *mitema* de la deshumanización, es fundamental para comprender el sentido de construcción de un enemigo maligno o monstruosos y todas las

acepciones mítico-arquetípicas que conllevan en su construcción discursiva de las estructuras lingüísticas, sintácticas y estéticas ordenadas y construidas para fortalecer la idea de un enemigo deshumanizado.

La microsecuencia propia de la deshumanización, está directamente ligada con la posibilidad de enfrentar a un enemigo que ha sido despojado de su persona jurídica, moral e individual, por lo que es un pilar fundamental para la construcción de la macrosecuencia de construcción del enemigo del Estado. En el contexto del desayuno con motivo del fin de año en convivencia del Mando Supremo con Persona Naval³⁹, Felipe Calderón señaló: “Hoy sabemos también que el enemigo de México busca mantener su poder mediante la violencia y la intimidación; yo reitero que a mayor violencia más dura será la respuesta del Estado mexicano para castigarlos y también en el caso de este Gobierno, de las Fuerzas Armadas y de millones y millones de mexicanos nuestra convicción profunda de servir va mucho más allá que cualquier intento de intimidación o amedrentamiento”, ante un enemigo que ha sido deshumanizado y al cual se le adjudica la culpa de la violencia, la respuesta posible de un gobierno que interpreta el asunto como una guerra de buenos contra malos, en dicotomías absolutas y de maniqueísmo frente a la enemistad, no puede sino responderse de la misma forma violenta, solamente que aumentada en un espiral infinito cuyas consecuencias sociales generaron un clima de inseguridad que prevalece. Por otro lado, en relación al “castigo”, es fundamental señalar que éste no se refería a llevar a los presuntos delincuentes⁴⁰ ante la justicia, sino en perseguirlos, combatirlos y asesinarlos.

Más adelante, Calderón continúa: “Haremos que paguen quienes violentan a la sociedad o atentan contra la vida y la integridad de quienes cumplen con su deber”, la pregunta está en la forma en la que “paga” el enemigo, a costa de qué y con qué métodos. El castigo que

³⁹ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/12/el-presidente-calderon-en-el-desayuno-con-motivo-de-fin-de-ano-en-convivencia-del-mando-supremo-con-personal-naval/#b6>

⁴⁰ Una de las críticas más severas al gobierno de Calderón y a los medios de comunicación en general, consistió en que, a través de los canales noticiosos, las personas que eran detenidas en el contexto del combate al crimen organizado, eran presentadas ante las cámaras como delincuentes, sin tomar en cuenta que el Estado de Derecho en México, otorga la presunción de inocencia a quienes son llevados ante la justicia, por lo que solamente podría un Juez determinar si son o no, culpables por delincuencia organizada, por lo que la exhibición mediática es una forma de atentar contra los derechos humanos de los detenidos.

deben pagar, bajo este discurso, los delincuentes, pone en juego no ya una relación con la justicia, sino una suerte de ajuste de cuentas delincencial, por eso autores como Carlos Fazio llaman al Estado mexicano, un Estado delincencial y mafioso⁴¹.

El 15 de septiembre de 2008, en la conmemoración del Grito de Independencia en la Ciudad de Morelia, explotó una granada de fragmentación en el Centro Histórico, lo que algunos medios dieron en llamar como una manifestación de narcoterrorismo, pues atentaba directamente contra objetivos civiles, sin embargo, no fue asumido así por el gobierno federal, aunque lo cierto es que sí fue aprovechado discursiva y políticamente, ya que en el marco de la Ceremonia del CXCVIII Aniversario del Inicio de la Gesta de Independencia celebrado al día siguiente de lo sucedido en Morelia, Felipe Calderón mencionó⁴²: “Se trata de actos execrables que atentan claramente contra la seguridad interior del país, cometidos por verdaderos traidores que no tienen el menor respeto por el prójimo ni por la Patria. Son actos cobardes que muestran su verdadero rostro, el rostro de enemigos de México, que de la manera más miserable siegan la vida de personas indefensas, actúan contra familias inocentes que al igual que millones de mexicanos celebran en paz y con orgullo nuestra Fiesta Nacional. Todos los mexicanos, sin importar creencias, sin importar posiciones ideológicas, tenemos que unirnos en el repudio completo a estos cobardes atentados. Todos los mexicanos, sin excepción ni cortapisa, tenemos que condenar estos ataques contra México”; aquí el enemigo es presentado como un traidor a la Patria, por eso es un enemigo interno, porque formó parte de la comunidad, pero ahora ha sido excluido, con todas las implicaciones que es conlleva; asimismo, se habla de un rostro verdadero, monstruoso y con alta capacidad de violencia capaz de atacar a inocentes. Aunque veladamente, está presente la idea del terrorismo respecto a que es cometido contra cualquiera, en cualquier momento y en cualquier lugar; es decir, el azar se hace presente y el de la violencia ya no es un ejército combatiente, sino civiles inocentes, lo que implica una forma muy eficiente de legitimar el combate.

⁴¹ Revisar: <http://www.rechtsstaat-mexiko.de/2012/11/29/carlos-fazio-hacia-la-institucionalizacion-de-un-estado-mafioso.html>

⁴² Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/09/el-presidente-calderon-en-la-ceremonia-del-cxcviii-aniversario-del-inicio-de-la-gesta-de-independencia/>

En el marco de la XXIV Sesión del Consejo Nacional de Seguridad Pública⁴³, llevada a cabo el 19 de septiembre de 2008, Felipe Calderón mencionó: “Hoy que nos encontramos de frente con un enemigo que ha mostrado su verdadero rostro, los alcances de su brutalidad, que actúa en contra de los mexicanos más indefensos para saciar sus mezquinos intereses; hoy más que nunca debemos reafirmar nuestra voluntad de combatir al crimen, redoblar el esfuerzo y no dar ni un paso atrás”; claramente se trata de un rostro que ha sido deshumanizado y cuyos alcances brutales en sus acciones se convierten en amenazas para los mexicanos. Lo que resulta particularmente interesante es que mencione a los mexicanos como “indefensos”, ya que la razón fundamental de un Estado es proveer de seguridad a sus habitantes; es un indicador de que el Estado está fallando en todos sus aspectos, tal como lo señaló explícitamente Javier Sicilia con su discurso “Estamos hasta la madre”⁴⁴.

La construcción de los símbolos es fundamental para la trama y dar sentido general a la estrategia del discurso, por lo que es necesario tener siempre claridad del campo semántico del cual se parte para interpretar el análisis simbólico de un discurso y las conexiones entre estos.

De esta manera es posible establecer los patrones de relación discursiva y no pensar que se trata de declaraciones o motivos aislados, sino que, por el contrario, pertenecen a un todo estratégico que va más allá de lo evidente, por lo que resulta fundamental comprender el sentido de los símbolos, las acciones y los personajes específicos en el contexto de la construcción discursiva de la historia de combate a la criminalidad. En un comunicado emitido por la Presidencia de la República, el 13 de junio de 2010, denominado “La lucha por la Seguridad Pública”⁴⁵, se señaló: “el dominio territorial de las organizaciones criminales provocó que se extendieran delitos nuevos que agravan severamente a la sociedad como la extorsión y el secuestro, además de que la extrema violencia utilizada en la “eliminación” de sus enemigos –torturas, decapitaciones y los mensajes de amenaza que los acompañan– comenzó a llenar de terror y miedo a las comunidades”; uno de los

⁴³ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/09/el-presidente-calderon-en-la-xxiv-sesion-del-consejo-nacional-de-seguridad-publica/>

⁴⁴ Discurso disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=SGO43-hQOXM>

⁴⁵ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/06/la-lucha-por-la-seguridad-publica/>

recursos discursivos continuos a partir de 2010, fue señalar que el número creciente de homicidios respondía a que los propios criminales se estaban “matando entre ellos”, esto con la finalidad de deslindar al Estado mexicano y, en particular, a las autoridades estatales de la creciente violencia y la tasa de homicidios. Ésta es una forma de matizar al enemigo, no como un ente uniforme y homogéneo, sino como un monstruo de muchas cabezas que luchan entre ellas por el poder, el control y la hegemonía territorial.

En ese mismo comunicado se lee: “Destaca la Iniciativa Mérida, que marca el inicio de una nueva etapa de cooperación con Estados Unidos, nación que ha reconocido que el crimen organizado es un problema común y que es importante luchar de manera corresponsable y conjunta en contra de un enemigo que no conoce fronteras: el crimen organizado transnacional. Así, hemos realizado el mayor número de extradiciones de que se tenga registro, incluyendo a peligrosos delincuentes que seguían operando aún desde cárceles mexicanas”; en este comunicado México se suma a una estrategia internacional, que no está liderada por la bandera del “combate al terrorismo” sino del “crimen organizado transnacional”, se tal suerte que adquiere una lógica de combate marcada por intereses trasfronterizos, principalmente por la agenda de seguridad estadounidense. Es interesante señalar también el reconocimiento de la incapacidad de las instituciones penales y de reclusión para evitar que la criminalidad siga operando desde sus centros, al grado de reconocer que solamente con una extradición se tiene plena seguridad. Posteriormente, continúa: “Hemos constatado una y otra vez que los criminales no tienen el menor reparo en dañar a gente inocente en asesinar a quien no cumple con sus designios. Por eso, mi gobierno está absolutamente decidido a seguir combatiendo sin tregua a la criminalidad hasta poner un alto a este enemigo común y conseguir el México que queremos. Eso es lo que estamos haciendo con la Estrategia Nacional de Seguridad”; daño y asesinato como formas de control asignadas al enemigo, cuyas víctimas son civiles inocentes. Es interesante que en discurso de Calderón siempre estuvo presente “el México que queremos”, lo cual es una imagen confusa y ambigua, a la que se presentaba como un destino teleológico al que se transitaba a pesar de la violencia. Al finalizar el comunicado se resalta: “Es hora de que los mexicanos sumemos todas nuestras capacidades para recuperar la seguridad pública. Todas las autoridades del país debemos comprometernos a

hacer nuestra parte para combatir al enemigo común. Se trata de una tarea impostergable. El enemigo se puede vencer y sé que unidos habremos de derrotarlo”; es claro que la construcción del crimen organizado como enemigo del Estado, fue una construcción absolutizada, sin matices posibles para su combate y exterminio, aunque propiamente nunca se lograría la derrota total del crimen organizado, aunque, cuando menos, el planteamiento fuera la recuperación de la seguridad pública y el control sobre territorios específicos.

En el Diálogo por la Seguridad con Representantes de Asociaciones Religiosas⁴⁶ efectuado 4 de agosto de 2010, Felipe Calderón señaló: “Este enemigo común debe ser tratado como tal. Porque la delincuencia implica una enorme degradación de la sociedad y, entre otras cosas, una degradación de valores morales, de valores éticos, es una situación que está asociada a la pérdida de cultura cívica, de sentido humano; a la pérdida de cultura ciudadana, también”; el enemigo aquí es degradado moral, ética, cívica y humanamente como forma radical de su construcción, precisamente ante instituciones religiosas cuyo discurso moral del bien y el mal cobra mayor sentido. Es por eso que se retoma con fuerza la lucha radicalizada del bien contra el mal deshumanizado que “debe ser tratado como tal”, por lo que finalmente concluye: “siendo un enemigo común, nos obliga a actuar, esto es indispensable, a cada uno en el ámbito de sus respectivas facultades, de sus atribuciones, bajo un principio de corresponsabilidad”; ese principio de corresponsabilidad implicaba apoyar la estrategia general de combate, no la de plantear otras alternativas como lo hicieron diferentes organizaciones y grupos ciudadanos, precisamente porque a estas alturas, el tema se había radicalizado tanto que quien no estaba en favor, estaba automáticamente en contra.

Las secuencias de las relaciones de los personajes con las acciones específicas que realizan, es fundamental para dar sentido a la situación narrada y construir una trama, que tiene implicaciones específicas en el tiempo narrado y con los múltiples factores que complejizan la relación con el sentido general del discurso.

⁴⁶ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/08/ultima-intervencion-del-presidente-en-dialogo-por-la-seguridad-con-representantes-de-asociaciones-religiosas/>

Respecto a las funciones básicas de la narración, la función connotativa cumple un papel fundamental ya que implica ir más allá de lo literal y comprender los distintos sentidos profundos del discurso. Si bien este nivel de análisis se elabora prácticamente en todo momento, sí implica una forma de construcción discursiva que fortalece el sentido del discurso y legitima las acciones de combate. Lo deshumanizado, es algo más profundo que una negación, es no solamente el lugar de la negatividad por excelencia en el sentido de Esposito, sino también una construcción de lo maligno a lo cual se debe poner un alto en tanto país democrático.

En la Reunión Hemisférica de Alto Nivel contra la Delincuencia Organizada Transnacional⁴⁷, realizada el 1 de marzo de 2012, Felipe Calderón señaló: “Todos los países debemos hacer un frente común para poner un alto a ese enemigo que no reconoce fronteras, perseverar en la lucha para combatir a los criminales con todo el peso de la ley, no sólo porque así lo exigen los ciudadanos, no sólo porque así lo mandatan nuestras constituciones, sino porque, también, es la única manera de superar este flagelo, con todos los costos que implica”; el enemigo transnacional formó parte de la agenda prácticamente desde el inicio del sexenio, sumando distintos países en diferentes niveles de cooperación e inteligencia, con la finalidad de establecer una agenda hemisférica en materia de seguridad, pero sobre todo para posicionar a los grupos criminales en una suerte de “afuera” de los Estados, y estos poder combatirlos de forma coordinada.

El enemigo absoluto de una comunidad que eventualmente puede ser compartido con otras comunidades, es un desplazado y deshumanizado, en tanto ha perdido su sentido jurídico, moral y su individualidad. Es por eso que, en muchas ocasiones se liga con la violencia, la inseguridad y la muerte, atribuyéndole características propias de un ser que no solamente ha perdido su condición humana, sino que adquiere características incluso malignas. El enemigo es siempre una configuración de todo lo que la comunidad reconoce como malo o malvado.

⁴⁷ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2012/03/el-presidente-calderon-en-la-reunion-hemisferica-de-alto-nivel-contra-la-delincuencia-organizada-transnacional/>

4.5.1.5 El enemigo malvado

Una de las características principales del mal radical configurado en el enemigo, está en construir una serie de asociaciones que en el discurso social se ubican como malignas o dañinas. En el contexto del evento “Limpiemos México”, que formó parte de la Estrategia Nacional de Seguridad, Calderón mencionó⁴⁸: “La sociedad nos exige una respuesta de las autoridades de manera coordinada para hacer frente a este cáncer social y demanda acciones concretas para parar a los enemigos de México”; por sí mismo el nombre de la estrategia “Limpiemos México”, resulta muy revelador, ¿limpiarlo de quién o quiénes?, el enemigo es una mancha, es lo sucio, lo corrosivo, lo negro y opaco, lo cual exige una limpieza que recuerda a las limpiezas sociales de los totalitarismos o de las dictaduras del cono sur o los procesos de “limpieza” étnica en Serbia o en la Alemania nazi, bajo las cuales se perseguía, asesinaba y desaparecía a la disidencia política por considerarse enemigos del régimen.

Asimismo, se asocia al crimen organizado con un “cáncer social”, lo cual está cargado de fuertes connotaciones ligadas a la muerte lenta y dolorosa, corrosiva, dañina y destructiva. El cáncer es una enfermedad muy extendida en México, por lo que en el discurso social tiene asociaciones directas con la enfermedad y sus consecuencias para el enfermo como para la familia, por lo que resulta un recurso retórico metafórico eficaz, pero muy violento y totalizador, porque el cáncer debe ser combatido hasta exterminarlo del cuerpo (social) para evitar que dañe células “limpias”, y no importa que en ese combate total el cuerpo sufra efectos secundarios, “daños colaterales” o secuelas, siempre que se logre el objetivo de la limpieza y la salud (social).

La construcción del mal, es fundamental para discurso de Calderón. En un análisis formal, puede observarse las relaciones que se establecen con todos los *mitemas* a partir de la construcción del enemigo maligno y de las implicaciones lingüísticas y sintácticas que conllevan y que dan forma a la composición y modalidades específicas del discurso.

⁴⁸ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/07/el-presidente-calderon-en-el-evento-limpiemos-mexico-estrategia-nacional-de-seguridad-programa-en-zona-de-recuperacion/#b2>

Las *microsecuencias* propias del discurso del enemigo malvado, se relacionan de forma compleja con el todo de la *macrosecuencia*, lo que implica asimismo, la construcción de un discurso coherente con sentido interrelacionados en el contexto del combate al crimen organizado. En el discurso anteriormente señalado, Calderón señala: “Hoy, ganar la guerra a *los enemigos de México*, al crimen organizado, exige en conjunto con la acción de la policía de manera eficiente, acciones de carácter social, acciones sociales encaminadas a prevenir y a atender el fenómeno del crimen”, todavía en el primer año de su gobierno, Felipe Calderón habla de una “guerra” que era totalizadora, lo cual fue cambiando discursivamente conforme avanzaba el sexenio pero sin perder la esencia de construcción absoluta del mal encarnado en el enemigo, lo cual exigía cerrar filas en un frente común del “bien”. Este tipo de discursos fueron ampliamente discutidos y criticados en el Congreso, señalando que el Ejecutivo no tiene la autoridad para declarar una guerra, ya que depende de la aprobación del Legislativo.

El 30 de noviembre de 2007, se presentó el Programa Sectorial de Seguridad, Gobernabilidad y Política Exterior⁴⁹, en donde el entonces Procurador General de la República, Eduardo Medina-Mora Icaza señaló: “La globalización y organización de la delincuencia ha traído como consecuencia un enemigo que no tiene límites presupuestales y que no conoce fronteras, por lo que el Estado debe estar preparado para reaccionar de manera pronta, eficaz y efectiva para prevenir, combatir y contrarrestar sus causas y efectos”; en este sentido se advierte sobre el crimen organizado como una amenaza global, lo mismo que el terrorismo, al grado incluso que la relación entre unos y otros es prácticamente indisoluble. De hecho, la tendencia de algunos especialistas señala que la fuerza, en tanto redes y efectos en la seguridad, está por revertirse, siendo el crimen organizado una amenaza mucho mayor y más potente que el terrorismo. Otro tema que resalta Medina-Mora, es el poder económico con el que cuentan estas redes del crimen organizado y el narcotráfico, cuyas actividades están relacionadas con el blanqueo de dinero, el tráfico de armas, la trata de personas, y la explotación de personas en condiciones precarias como los migrantes, cuyas redes de colusión llegan a altas esferas políticas, económicas e incluso religiosas.

⁴⁹ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/11/diversas-intervenciones-durante-la-presentacion-del-programa-sectorial-de-seguridad-gobernabilidad-y-politica-exterior/>

Pero el enemigo maligno, es también un corruptor capaz de inmiscuirse en lo más profundo de las instituciones. El 7 de agosto de 2007, Felipe Calderón dirigió un mensaje a los medios de comunicación para dar un posicionamiento en torno al asesinato de Fernando Martí⁵⁰, hijo del empresario Alejandro Martí, en el cual mencionó: “El artero asesinato del joven Fernando Martí es una tragedia que conmocionó al país y ha llenado de luto a la sociedad entera. En este acto cobarde se pone de manifiesto la urgencia de poner un alto a la impunidad con la que operan las organizaciones criminales”; dado que se trató del hijo de uno de los empresarios más importantes del país, la repercusión que tuvo política y mediáticamente fue muy grande, lo cual, sumado al asesinato del hijo de Isabel Miranda de Wallace, Hugo Alberto Wallace Miranda, hizo que diferentes sectores sociales se movilizaran, dando así cabida a obtener insumos de legitimación por parte de Calderón para el combate al crimen organizado. Es importante señalar que la movilización de los empresarios tuvo un fuerte contraste con lo que posteriormente sería el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, liderado por el poeta Javier Sicilia, cuyo hijo, Juan Francisco Sicilia, también había sido asesinado por el crimen organizado. Aunque los tres estaban unidos por las muertes de sus hijos, la canalización de Sicilia para la generación de un movimiento social que uniera a todas las familias de las víctimas y les diera rostro y nombre más allá de las cifras gubernamentales, tuvo un impacto distinto al tipo de movilización de los empresarios, menos social y más mediática.

Lo que logró Javier Sicilia es dar voz a las familias de las víctimas cuyas posibilidades económicas y sociales no permitían tener el suficiente poder político y simbólico para presionar en la toma de decisiones o en la agenda política en materia de seguridad y justicia. Asimismo, la figura carismática del poeta, logró construir lazos de solidaridad y confianza con distintos sectores y liderazgos civiles, académicos e incluso de la iniciativa privada.

Más adelante, continúa: “Es un hecho significativo que representa, además a las miles de personas que en México sufren diariamente crímenes y que éstos quedan impunes. Al privar a un ser humano de su libertad o de la vida, los criminales no sólo afectan a la

⁵⁰ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/08/mensaje-a-los-medios-de-comunicacion-del-presidente-felipe-calderon/>

víctima, también lesionan a la sociedad entera”; esto es sumamente significativo, porque más allá de que pudiera existir una separación cultural, política, racial entre el amigo y el enemigo, existe un código simbólico compartido a partir del cual la muerte, la violencia y la inseguridad son comprendidas e interpretadas bajo esa red simbólica.

El análisis del mal, cuya fuerza profunda se analizó en el capítulo anterior, da cuenta del sentido complejo de esta figura encarnada en el crimen organizado. En este procedimiento de análisis implica el trabajo de identificar los símbolos que tienen sentido dentro del contexto del discurso particular y del discurso general como un conjunto articulado, como el discurso de gobierno, o de manera general de Felipe Calderón.

Es importante considerar que los símbolos siempre están en continua transformación, por lo que, si bien existe una constante en el discurso a lo largo del sexenio, es importante observar los cambios que sufren y que dan una nueva orientación al sentido general del discurso.

En el discurso anteriormente señalado, Calderón añade: “No podemos permitir que el crimen organizado haga presa del miedo y del terror a nuestra Nación. [...] Una verdadera justicia requiere que se aplique todo el peso de la ley a aquellos cuya crueldad no conoce límites”; solamente el enemigo como monstruo ejerce una crueldad sin límites, porque su deshumanización está fuera de toda moral, solidaridad o relación humana que respete la vida, por lo que al ser señalado como el causante del miedo, el terror y la crueldad se le ubica fuera de lo humano, es su revés, en la sombra más oscura de una comunidad, y así entendido, no hay otra salida más que su combate y exterminio.

El 16 de septiembre de 2008, en el marco de la ceremonia conmemorativa del Grito de Independencia, Felipe Calderón mencionó⁵¹: “Frente a esos enemigos no daremos ni un paso atrás, ni nos arrebatarán la Patria de nuestros hijos ni prevalecerá la perversidad de quienes siembran el miedo con tal de proteger sus miserables intereses. Los mexicanos hemos dado muestras claras de que no estamos dispuestos a evadir los problemas, sino a

⁵¹ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/09/el-presidente-calderon-en-la-ceremonia-del-cxcviii-aniversario-del-inicio-de-la-gesta-de-independencia/>

encararlos. Que no cederemos el paso a los enemigos de México y habremos de seguir combatiéndolos sin tregua y frontalmente hasta vencerlos”; la batalla por la Patria incluye distintos elementos fundacionales asociados a ella, como los símbolos, la historia, los muertos, los antepasados, la tierra, el futuro y las generaciones por venir, es por eso que se recurre continuamente a su disputa. Es interesante señalar el tema de la perversidad asociada al enemigo, precisamente porque sus acciones o su sola existencia es interpretada como una anomia, como una desviación enferma o pervertida cuyo único objetivo es la defensa de sus “miserables” intereses a través del miedo y la violencia, precisamente por eso, la única salida posible que se plantea es la del “combate sin tregua” con la promesa de vencerlos a cualquier precio.

Al día siguiente, el 17 de septiembre de 2008, en el marco de la inauguración del Centro de Control, Comando y Comunicaciones C4 San Pedro, en Nuevo León⁵², el entonces gobernador del estado, José Natividad González Parás, declaró: “Sean mis primeras palabras para expresar, a nombre del pueblo y del Gobierno del Estado de Nuevo León, nuestra indignación y nuestra condena por el acto sanguinario y cobarde de barbarie que el crimen organizado perpetró en el Estado de Michoacán”; prácticamente todos los gobernadores de los estados, se sumaron a la estrategia nacional de combate y asumieron como propio el discurso del gobierno federal, hecho por el cual, tuvo mayor permeabilidad en el discurso social. Es importante resaltar, los calificativos de “sanguinario” y “cobarde” asociados a un hecho calificado de “barbarie”, todos en relación a los actos del crimen organizado, en donde sin duda el acto mereció la condena de múltiples sectores sociales, pero que, sin duda, enconó todavía más el enfrentamiento.

El entonces Procurador General de la República, Eduardo Medina-Mora Icaza, en un discurso pronunciado el 2 de octubre de 2008⁵³, mencionó: “A todos los grupos criminales se les combatirá con toda la capacidad disponible, y se les aplicará todo el rigor de la Ley. Son, sin duda, los verdaderos enemigos a la seguridad, bienestar y tranquilidad de los

⁵² Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/09/diversas-intervenciones-en-la-inauguracion-del-centro-de-control-comando-y-comunicaciones-c4-san-pedro/>

⁵³ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/10/conferencia-de-prensa-que-ofrecieron-el-procurador-general-de-la-republica-y-la-subprocuradora-de-investigacion-especializada-en-delincuencia-organizada-para-dar-a-conocer-detalles-en-contra-de-la-org/>

mexicanos”; ese enemigo verdadero es presentado como el enemigo absoluto que pone en riesgo la seguridad e integridad de los mexicanos, por lo que no deja dudas a confusión o desvíos, ya que para esa fecha la protesta por los resultados del combate al crimen organizado tenía en un gran descontento a la mayor parte de los ciudadanos. Al respecto, finaliza: “Todos y cada uno de los verdaderos enemigos de México, seguirán siendo sometidos por la fuerza del Estado, con la colaboración de la ciudadanía”; es curioso que discursivamente siempre se trató de sumar a la ciudadanía para legitimar las acciones emprendidas por el gobierno federal, pero en realidad nunca existió una consulta seria al respecto y cuando sectores organizados como el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad presionaron para dejar el combate directo, el gobierno de Calderón no desistió de sus acciones.

Es importante considerar el sentido denotativo y connotativo de la narración, con la finalidad de comprender las secuencias de relaciones de los personajes con las acciones específicas que realizan.

Los sucesos en sí mismos son importantes, por lo que es fundamental dar cuenta de ellos, sin embargo, son insuficientes, por lo que implican un trabajo profundo para comprender el sentido connotado. En este sentido, las acciones y sucesos son siempre interdependientes, por lo que deben considerarse siempre las situaciones que comprenden las relaciones complejas del discurso y la forma en la que ocurren para dar sentido al desarrollo de la acción, la trama y el devenir que esta implica para el todo significativo del discurso y su análisis denso de las tramas significativas que implican tanto en un plano literal como metafórico.

Asimismo, el 19 de diciembre de 2008, en un desayuno con personal Naval para la entrega de reconocimientos y la inauguración del Hospital General Naval de Alta Especialidad⁵⁴, Felipe Calderón señaló: “Quiero resaltar, además, la valiente y decidida participación de la Armada en el combate a la delincuencia organizada y al narcotráfico. La labor de nuestros

⁵⁴ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/12/el-presidente-calderon-en-el-desayuno-con-personal-naval-entrega-de-reconocimientos-e-inauguracion-del-hospital-general-naval-de-alta-especialidad/>

marinos ha sido crucial para garantizar que nuestras islas, litorales y mares estén bien resguardados y para combatir con eficacia y contundencia a los enemigos de México”; resaltar los logros, principalmente de la Marina fue fundamental ya que es una de las instituciones de seguridad con mayor confianza y credibilidad por parte de los ciudadanos.

Durante el evento Diálogo por la Seguridad, Evaluación y Fortalecimiento⁵⁵, llevado a cabo el 5 de agosto de 2010, Felipe Calderón mencionó: “La crítica en México al Gobierno, en particular al Federal; es intensa. Y qué bueno que lo sea en términos de nuestra democracia y de nuestra pluralidad, pero eso no debe llevarnos a omisiones en la narrativa del problema, en esa narrativa hay una verdad elemental que no podemos perder: el verdadero enemigo, la amenaza a la sociedad son los criminales, no es el Gobierno, por lo menos no en este caso. Creo que un primer paso es no perder las referencias de quienes son no sólo los malos, sino los sanguinarios de la película, y ellos son los criminales”; claramente a estas alturas el discurso pasó de una guerra conjunta, a un combate en el que se llamaba a no claudicar, después al rechazo de la traición, posteriormente a volver a reunir aliados y fuerzas, a la defensa total del gobierno que era ampliamente criticado desde distintos sectores. El gobierno comenzaba a ser inevitablemente blanco de críticas por el incremento de la violencia y la inseguridad en el país, por eso la necesidad de reforzar, reubicar y radicalizar al enemigo “verdadero”, es decir “los malos”, los “sanguinarios de la película”, metáforas que para el contexto podían resultar reflejo de las propias críticas en la el país se estaba convirtiendo en un campo de batalla con un discurso radicalizado por una lucha de buenos contra malos, precisamente al estilo de una película de acción. Finalmente concluye: “Se requiere unidad de propósitos y de acción. Si no cerramos filas, ese enemigo común avanza, y pierde la sociedad, pierden las instituciones, pierden los medios y pierde México”; sin duda, conforme avanzaba el sexenio y no se veían resultados importantes, la crítica al gobierno calderonista fue en aumento, y con ello una radicalización del discurso en la construcción continua del enemigo.

⁵⁵ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/08/el-presidente-calderon-en-el-evento-dialogo-por-la-seguridad-evaluacion-y-fortalecimiento/>

El 25 de agosto de 2010, Felipe Calderón entabló el Diálogo por la Seguridad con los Alcaldes del país⁵⁶, en dicho encuentro dijo: “Nos enfrentamos a un enemigo muy poderoso, cuya capacidad financiera y de fuego supera fácilmente las estructuras institucionales de las autoridades municipales, haciéndolas sumamente vulnerables y, por lo tanto, susceptibles de ser corrompidas, infiltradas y, en la mayoría de los casos, intimidadas por el poder de los criminales”; el reconocimiento de la debilidad de las instituciones municipales, llevó a incrementar medidas de centralización en la toma de decisiones en materia de seguridad, pero sobre todo, dada la creciente desconfianza, por casos de corrupción e ineficacia de las policías locales, la policía federal y el Ejército, emprendieron acciones correspondientes a la policía municipal, lo que trajo el descontento de estos sectores de seguridad, la deserción y colusión con el crimen organizado. Ésta fue una preocupación constante hasta finales del sexenio, por lo que la desconfianza de Calderón en casi todas las instituciones locales, se expresó en una confianza excesiva en el Ejército y la Marina.

En conferencia de prensa el 27 de abril de 2011, Alejandro Poiré Romero, en calidad de Secretario Técnico del Consejo de Seguridad Nacional⁵⁷, señaló: “El negocio de estos criminales es el negocio de la muerte. El de la impunidad, el del miedo y la zozobra de la población. El de la cooptación de las autoridades para que trabajen para el crimen y no para la sociedad, no para los ciudadanos. Su negocio es también el de corromper a la sociedad pensando y promoviendo que la vida se gana por la fuerza de las armas y se pierde siempre de la misma forma. México niega, en todas sus expresiones legítimas, con toda contundencia, la visión de estos criminales. México anhela y construye día a día un sendero de paz, de libertad, de seguridad, de legalidad, de tolerancia, de trabajo, de progreso, de respeto mutuo y de prosperidad para todas y para todos”; este fragmento del discurso es sumamente ejemplar en relación a la forma en la que el gobierno percibe al enemigo, cuando dice que “el negocio de los criminales es el negocio de la muerte”; es el enemigo absoluto que atenta contra la vida, la libertad y la paz, cuyo único fin es la muerte

⁵⁶ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/08/primera-intervencion-del-presidente-en-el-dialogo-por-la-seguridad-con-alcaldes/>

⁵⁷ Discurso disponible: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2011/04/conferencia-de-prensa-del-doctor-alejandro-poire-romero-secretario-tecnico-del-consejo-de-seguridad-nacional/>

en sí misma a través de la violencia generalizada, para generar miedo y zozobra en los ciudadanos inocentes y víctimas.

La negación de esta visión adjudicada a los enemigos, sitúa al gobierno en su contraparte, como el bien que tiene la obligación de combatir al mal. Las fronteras se vuelven difusas, el descontento social posiciona en la enemistad al gobierno y también al crimen, pero el gobierno también señala las complicidades ciudadanas y de las instituciones, haciendo complejas las relaciones, pero sobre todo dejando al descubierto que no hay un solo frente de lucha contra el crimen organizado, aunque adjudica al bando del “bien” los valores de la paz, a libertad, seguridad, legalidad, tolerancia, trabajo, respeto y prosperidad, los cuales por definición quedan fuera del enemigo absoluto. Un enemigo malvado, que en sus acciones expresa todo lo contrario a lo humanamente esperable, y que, en consecuencia, es asociado a lo terrible, a lo horroroso, a lo monstruoso.

4.5.1.6 El enemigo monstruoso

La monstruosidad, como se señaló en el capítulo anterior, es un carácter mitológico que sigue vigente en tanto arquetipo. Como se ha visto, el crimen organizado como corruptor de almas y como mancha social, sintetiza estos valores negativos asociados. El monstruo siempre es un afuera radicalizado. Una exteriorización material y simbólica de los miedos internos, tanto individuales como comunitarios, al que se le adjudican las características de las que la comunidad trata de eximirse o expiarse, tal como sucedió con el discurso del entonces Secretario de Seguridad Pública, Genaro García Luna en el marco de la XXII Sesión del Consejo Nacional de Seguridad Pública⁵⁸, en donde mencionó: “Cada miembro del Estado, autoridad, sociedad y medios de comunicación, instituciones de educación, iglesias, empresarios, académicos, intelectuales, rechacen la contracultura del delito, lo cual implica atacar la ilegalidad en cada etapa, en cada calle, en cada nivel de Gobierno. En *no permitir que los criminales formen parte de la comunidad*, en suma, estamos aquí reunidos para enfrentar a un enemigo común, a los enemigos de nuestra juventud, de nuestra niñez, a los enemigos de México. No hay la menor duda, sin cobijo social y sin

⁵⁸ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/01/diversas-intervenciones-durante-la-xxii-sesion-del-consejo-nacional-de-seguridad-publica/>

complicidad con la autoridad el crimen está condenado al fracaso”, al asumirlos como fuera de la comunidad, aun perteneciendo a ésta, los coloca en una posición sacrificial y prescindible, pues es precisamente el desterrado de la comunidad, el sacrificable y quien aglutina todos los males que deben ser expulsados y eliminados con absoluta radicalidad. En este sentido se les deja fuera de la comunidad política, jurídica y moral, y se les despoja de toda condición humana, sin protección de ninguna garantía por parte del Estado, por lo que su exterminio estaría justificado.

Elaborar el análisis de las relaciones complejas que se establecen en torno a la figura del enemigo como monstruos, es fundamental para comprender la estructura básica que, mediante el discurso de Calderón, hizo del crimen organizado el enemigo del Estado más importante de los últimos años.

El conjunto de los discursos, generan un texto discursivo general que relaciona distintos *mitemas*, los cuales son la base para la interpretación general del discurso. Los rasgos lingüísticos, sintácticos y estéticos contruidos y ordenados de forma específica, con la función de otorgar al discurso una composición lógica interna y una modalidad específica, dota de una fuerza particular el sentido de las unidades de análisis señaladas como microsecuencias, en el conjunto general de las macrosecuencias.

Por ejemplo, durante el lanzamiento del Programa “Limpiemos México” en la zona metropolitana de Cuernavaca⁵⁹, Calderón señaló que: “El primer eje del Programa Limpiemos México es Zona en Recuperación, la recuperación de espacios públicos. Con él estamos luchando para arrebatar de las garras de los criminales las plazas, los parques, las calles, las escuelas, para devolvérselas a las familias morelenses”, la metáfora de las garras es asociada a un ser zoomorfo, por lo tanto, no humano, irracional, sin pensamiento racional el cual es dañino para la comunidad, por lo que hay una permanente recurrencia a una deshumanización monstruosa cuya única respuesta posible, se plantea, es combatirlo y exterminarlo.

⁵⁹ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/03/el-presidente-calderon-en-la-inauguracion-del-edificio-de-seguridad-publica-del-estado-de-morelos-y-lanzamiento-del-programa-limpiemos-mexico-en-la-zona-metropolitana-de-cuernavaca/>

En su tercer Informe de Gobierno⁶⁰, Felipe Calderón destacaba en materia de seguridad: “Estamos poniendo un alto al crimen organizado, un enemigo que mata, secuestra y extorsiona a gente inocente; que extorsiona a hombres y mujeres honestos y que acaba con las posibilidades de desarrollo de comunidades enteras y que trunca el futuro de muchas personas. Con el esfuerzo heroico de miles de policías, soldados, marinos y Ministerios Públicos Federales, estamos golpeando duro a la delincuencia. Los criminales, que estaban acostumbrados a operar con impunidad, ahora viven bajo la amenaza permanente de ser capturados y llevados a la justicia”; en estricto sentido hay un cambio de discurso que busca reforzar un optimismo ante la falta de logros concretos, más allá de la captura de algunos líderes de la delincuencia. Lo que estaba en juego era continuar con la estrategia ante una legitimidad que se iba diluyendo respecto a los primeros dos años de gobierno. Ahora, el punto era sostener una estrategia que había sido muy costosa en recursos y vidas humanas, por lo que se intentó construir una realidad que no logró permear en los ciudadanos que vivieron el incremento exponencial de violencia en sus comunidades.

Lo que era mostrado como logros, era lo siguiente: “Hemos incautado cinco mil toneladas de marihuana y casi 90 de cocaína, que equivalen a más de dos mil 500 millones de dosis. También hemos detenido a casi 80 mil personas presuntamente vinculadas a la delincuencia y las hemos puesto a disposición de las autoridades. Muchas de ellas han sido líderes de los principales cárteles en distintas ciudades del país”, lo que resulta fundamental más allá de la cifra y del proceso bajo el cual estas personas fueron llevadas a la justicia, así como el número real de sentencias dictadas y penas cumplidas, es que el clima de violencia crecía, pues en 2009 comenzaba el ascenso de homicidios llegando a su nivel más alto en 2011.

En el Diálogo por la Seguridad celebrado el 10 de agosto de 2012, con los Presidentes de los Partidos Políticos⁶¹, el entonces Presidente del Comité Ejecutivo Nacional del Partido Acción Nacional (PAN), César Nava Vázquez, señaló en su intervención: “Entendámoslo también, no sólo son las drogas el enemigo del Estado mexicano, es el crimen organizado

⁶⁰ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2009/08/mensaje-a-la-nacion-del-presidente-calderon-en-materia-de-seguridad-en-el-marco-de-su-tercer-informe-de-gobierno/>

⁶¹ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/08/diversas-intervenciones-en-dialogo-por-la-seguridad-con-presidentes-de-los-partidos-politicos-ii/>

el auténtico enemigo del Estado mexicano. Y ahí donde se encuentre el crimen organizado, en sus diferentes actividades, sea de narcotráfico, sea de extorsión, sea de secuestro, sea de trata de personas, es el enemigo de todos los mexicanos”; para estas fechas, el posicionamiento del discurso del gobierno federal y del PAN, Partido al que pertenece Felipe Calderón, había cambiado de una guerra contra el narcotráfico, a un combate contra el crimen organizado, cuyas actividades incluían el tráfico de drogas pero iba mucho más allá, en cuanto alcances y penetración en la vida cotidiana de las personas y en las instituciones del Estado.

En ese mismo encuentro, Eruviel Ávila Villegas, entonces Presidente Municipal de Ecatepec de Morelos, Estado de México, y Presidente de la Federación Nacional de Municipios de México, señaló: “Decirle, señor Presidente, que en esta lucha que usted ha emprendido en contra de los enemigos de la Patria, la delincuencia organizada, la delincuencia en general; cuenta con las mexicanas, con los mexicanos, cuenta con los presidentes municipales, las presidentas municipales de este país, y le reiteramos nuestra disposición de seguir trabajando en equipo y de asumir la responsabilidad, que en su parte nos corresponde”; sin duda es un mensaje que, dado el contexto nacional, requería de la fuerza y la unión de todas las corrientes políticas y de todos los órdenes de gobierno, la cual solamente podía ser lograda exacerbando y absolutizando al enemigo. Entre menos creíble o legítima fuera la estrategia de combate al crimen organizado, se fue exacerbando mucho más el discurso de construcción al enemigo deshumanizado y con características monstruosas.

Es importante comprender la figura simbólica del monstruo asociada al crimen organizado, dentro del *campo semántico* específico en el cual se encuentra. En el discurso de Calderón puede encontrarse distintos símbolos alrededor de la figura del crimen organizado, particularmente que refuerzan la idea de la enemistad, o que, como se verá más adelante, fortalecen los símbolos asociados a la heroicidad y la amistad.

Tener claridad sobre la fuerza simbólica de un discurso resulta fundamental, ya que permite comprender los sentidos complejos más allá de la literalidad, y enlazar las relaciones igualmente complejas con otros discursos, generando una red que, si bien se

transformó a los largo del sexenio, compartía una base fundamental que buscaba legitimar el combate bélico generando miedo, incertidumbre y división social.

En este sentido, puede observarse que el marco de la publicación de la Ley General para Prevenir los Delitos en Materia de Secuestro, Felipe Calderón dirigió un mensaje⁶² a la Nación el 30 de noviembre de 2010, en donde señaló: “Enfrentaremos con firmeza y con decisión a los enemigos de México, a quienes ponen en riesgo la integridad física y patrimonial de los mexicanos y de sus familias. Lucharemos en contra de los que agreden a los ciudadanos más indefensos. Y estoy convencido, claramente, de una cosa: de que sí se puede vencer a la criminalidad, de que sí se puede someter a los secuestradores, de que sí se puede lograr el México sin violencia al que aspiramos, y sí podemos transformar a México en la Nación próspera, segura, justa y con un mejor futuro, que todos anhelamos”; diversos elementos simbólicos resaltan en este tipo de declaraciones repetidas de Felipe Calderón, comenzando por ubicar al enemigo como el generador de riesgo hacia la comunidad que es caracterizada como indefensa, el posicionamiento heroico del Jefe de Estado y las Fuerzas Armadas y de Seguridad, la advertencia de continuar la batalla hasta las últimas consecuencias y la promesa de un mejor futuro por venir, todo en una relación de oposiciones absolutas de los héroes que enfrentan al enemigo monstruo para salvar a la comunidad en aras de un mejor futuro, sin importar los sacrificios.

Uno de los acontecimientos que marcó más el sexenio de Calderón, fue el ataque a un casino de Monterrey al cual le prendieron fuego con más de 50 personas adentro. Las investigaciones concluyeron que se trató de un ajuste de cuentas por no querer pagar “derecho de piso” a los grupos criminales que operaban en la ciudad. Ante esto, Felipe Calderón dirigió un mensaje a la Nación⁶³ un día después, el 26 de agosto de 2011, en el cual señaló: “El día de ayer, el pueblo de México fue testigo de uno de los actos de barbarie más terribles de los que se tenga memoria. Un grupo de criminales sin escrúpulos, sin respeto por la ley, por la vida, ni por la sociedad, atacó un casino en la Ciudad de Monterrey. En este ataque, se ha confirmado el fallecimiento de más de 50 personas. Se

⁶² Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/11/el-presidente-calderon-en-el-mensaje-sobre-la-publicacion-de-la-ley-general-para-prevenir-los-delitos-en-materia-de-secuestro/>

⁶³ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2011/08/mensaje-del-presidente-felipe-calderon/>

trataba de mexicanas y mexicanos con nombre y apellido: esposos, madres, padres, hijos, hijas, hermanas y hermanos. Son vidas que fueron segadas de manera absurda, injusta y violenta, por la ambición y la maldad de un puñado de criminales. Hoy es un día de duelo para Monterrey y para todo México”; el enemigo monstruoso capaz de cometer “los actos de barbarie más terribles”, perpetrados por un enemigo “son escrupulos” y “sin respeto por la vida” que acabaron con la vida de más de 50 personas que sí tenían nombre y apellido, y que, además de tener una profesión, eran y tenían familia.

Para un análisis completo y complejo que permita una interpretación profunda del discurso, es fundamental elaborar un análisis de la estructura de la narración, en la cual se observen las continuidades y cambios en las relaciones de los personajes con las acciones que realizan y las situaciones en las que se ven envueltos.

A lo largo del sexenio, todos los actores, anónimos y no, institucionales, sociales, militares y políticos, fueron ocupando distintas posiciones en el campo complejo de interacción, lo cual los hacía, en el sentido de Bourdieu, tener mayor o menor capital que poner en juego en el momento de la interacción.

Comprender estas relaciones con el todo del discurso para dar un sentido a la secuencia narrativa, es fundamental, particularmente si se busca interpretar, además de la función denotativa del discurso, la función connotativa compleja y dar cuenta, no solamente de los sucesos como aislados, sino de su interdependencia para la construcción de su significación expresiva.

Más adelante, Calderón señala: “Hoy nosotros, los mexicanos de bien, tenemos que demostrar hasta donde somos capaces de llegar en defensa de México y en defensa de los nuestros. Tenemos que demostrar que somos un pueblo que sabe hacer a un lado las diferencias para enfrentar y vencer a sus enemigos, sean quienes sean, y vengan de donde vengan. Tenemos que demostrar que somos capaces de convertir la indignación en fuerza para defender también nuestros valores: La honestidad, la legalidad, la solidaridad, el respeto a los demás, la esperanza en el porvenir, el amor a la familia y el amor a México”; en esta separación binaria entre el pueblo y el enemigo, queda claro que el pueblo

representa al bien, pero sobre todo que los enemigos “sean quienes sean” y “vengan de donde vengan”, pueden ser cualquiera según cambien las circunstancias o el momento histórico e incluso las conveniencias políticas. Es interesante también que la diferencia se vuelve moral, ya que hay valores asociados al bien como el amor a la familia y a México, que escapan siempre a la construcción del enemigo.

En el Diálogo con la UNAM Sobre Política de Estado en Seguridad y Justicia, efectuado el 5 de septiembre de 2011, Felipe Calderón señaló: “El crimen organizado es el que ya quiere, primero, amenaza y violenta, por eso es tan cruel, incluso, no sólo asesina a un enemigo, sino que lo decapita y lo muestra en la calle; porque a través de esa amenaza, quemar un casino, por ejemplo, una violencia inusitada, busca apoderarse de las rentas de una sociedad, sean las rentas, extorsionar a un casino, o sea extorsionar a un empresario, lícito o ilícito. Empiezan con lo ilícito y los giros negros, pero terminan apoderándose de la sociedad. Ese fenómeno lo vimos”; esto es fundamental porque se busca legitimar ante instancias académicas y científicas el combate al crimen organizado, a partir de demostrar el daño que causa socialmente, no solamente con el aumento cuantitativo de la violencia, sino cualitativamente con el crecimiento exponencial de la crueldad y la deshumanización en la lucha y las ejecuciones, hasta llegar a acciones que amedrentan a la sociedad y se apoderan de su libertad, en una radicalidad monstruosa del crimen organizado como enemigo del Estado. Finalmente, concluye su intervención: “El crimen organizado es expansivo contra lo que erróneamente algunos piensan, no es de repente organizaciones que así se quedan, en una vida estática, crecen, se expanden, se meten al tejido social; se meten al tejido institucional y se apoderan de las sociedades, y se apoderan de los gobiernos”; como un parásito o una epidemia (por eso las teorías epidemiológicas de la violencia), el enemigo “enferma” a la sociedad sana y daña el tejido social y las relaciones de paz y convivencia entre los ciudadanos, así como las instituciones del Estado, por eso, no es gratuito que en diferentes ocasiones se refiera al crimen organizado como un “cáncer” social; es el enemigo maligno y monstruoso radicalizado.

En la inauguración del Foro Internacional de Seguridad Latinoamericana⁶⁴, celebrado el 6 de octubre de 2011, Felipe Calderón señaló: “Estamos enfrentando, amigas y amigos, en América Latina a un nuevo enemigo, un enemigo común que busca adueñarse de nuestros territorios, y que busca imponer sus propias reglas y, de ser necesario, lo hace a partir de dominar nuestras instituciones”; el crimen organizado tiene raíces en prácticamente todos los países de Centroamérica y Latinoamérica, por lo que también fue construido en agendas compartidas como un enemigo transnacional, cuyos efectos escapaban a la jurisdicción de un solo Estado. Más adelante señala: “Qué es el crimen organizado. En esencia, amigas y amigos, es la forma de organización delincuenciales en la cual una banda busca mediante la amenaza o la violencia, apoderarse de las rentas lícitas o ilícitas de una comunidad, de una sociedad, de una ciudad, de un Estado”; de esta forma, Calderón centraba el concepto y las consecuencias del crimen organizado en factores exclusivamente económicos, dejando de lado el resto de efectos políticos, los sociales y culturales, por lo que, en buena medida, la forma de actuar en consecuencia, estaba ceñida a una única forma de hacerle frente.

Pero lo más interesante de ese discurso vendría después, cuando señala: “El crimen organizado, de no enfrentarse a tiempo, de no actuar contra él, termina desplazando al Estado. El crimen organizado disputa el rol del Estado. Por qué. Porque impone sus propias leyes; impone su propia fuerza, desafiando a la fuerza del Estado y, también, establece un sistema paralelo de colección de rentas distinto al del Estado”; ésta es la forma más exacta de señalar la dificultad de establecer una distinción clara entre el amigo y el enemigo, pero sobre todo es una forma de aceptar que las instituciones del Estado son sustituidas por otro tipo de instituciones, ilegales y para estatales pero que, al final, logran otorgar a la comunidad aquello que el Estado ya no provee: hospitales, infraestructura pública, casas, escuelas e incluso normas de comportamiento en el espacio público. Es ampliamente sabido que en las zonas de fuerte dominio de algún cartel del crimen organizado, los delitos del fuero común como robo, asalto, robo de autopartes, etc., disminuye drásticamente, pues quienes se dedican a amedrentar a la población de esta forma son inmediatamente castigados por el crimen. Asimismo, el planteamiento parece

⁶⁴ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2011/10/el-presidente-calderon-en-la-inauguracion-del-foro-internacional-de-seguridad-latinoamericana/>

que va en el sentido de que un Estado que no define a sus enemigos no es capaz o no tiene interés en proteger la vida y la libertad de sus ciudadanos, una forma de intolerancia contra toda forma distinta a la planteada por la seguridad del Estado.

Es por ello que resulta fundamental que al tiempo que se construye al enemigo, se haga lo propio con el amigo; es decir, la construcción discursiva del crimen organizado como enemigo del Estado requiere también la construcción discursiva de dicho Estado, de sus instituciones de seguridad, justicia y gobierno como las únicas con la posibilidad de hacer frente al enemigo, por lo que se busca legitimar el combate y presentarlo como necesario.

4.5.2 El discurso contra el enemigo: legitimación del combate

Para legitimar el combate al crimen organizado, no solamente era necesario construirlo en tanto enemigo, sino que hacía falta también construir al amigo, al héroe o héroes que harán frente al enemigo. Esta construcción también tuvo diferentes recursos simbólicos y arquetípicos que se desarrollarán a continuación, esto sin dejar de tener en cuenta que dichas construcciones discursivas no son unidireccionales y no son estáticas, ya que las posiciones cambian con el contexto social.

El 15 de octubre de 2007, en el marco de la presentación del Nuevo Modelo Institucional de Policía⁶⁵, Felipe Calderón mencionó, dirigiéndose a los cuerpos policiales: “De ustedes depende que los ciudadanos sigan recobrando la confianza en los cuerpos policíacos, recuerden siempre que sin seguridad no hay paz ni bienestar social, sin seguridad no hay desarrollo, sin seguridad no hay futuro para México”; a través de este discurso queda claro que la posibilidad única de futuro está dada mediante la seguridad, pero ésta no entendida como la protección de las personas para el libre ejercicio y disfrute de sus derechos, sino como protección de las instituciones del Estado.

Al final de este discurso, Calderón enfatiza: “Los instruyo a no dar ni un paso atrás en la protección de las mexicanas y los mexicanos, a no ceder ninguna plaza a las

⁶⁵ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/10/el-presidente-calderon-en-el-evento-nuevo-modelo-institucional-de-policia/#b4>

organizaciones criminales, a no claudicar ni titubear en el rescate de los espacios públicos en poder de los delincuentes, a no dar tregua ni cuartel a los enemigos de México, a vestir este uniforme y a portar las armas que se les entregan con responsabilidad y con dignidad”, en la guerra declarada, el Jefe Supremo de las Fuerzas Armadas da la instrucción de no claudicar en la persecución del enemigo, a no ceder terreno y hacerle frente bajo cualquier circunstancia, pues es el llamado a los emblemas policiales como defensores de la seguridad pública, a quienes el propio Calderón había pasado a un segundo plano con la intervención del Ejército y la Marina, lo cual había causado descontento entre los miembros de la corporación policial.

El 8 de septiembre de 2008, durante la Ceremonia de Ascensos y Reconocimientos en la Policía Federal⁶⁶, Calderón mencionó: “Con acciones como éstas recuperaremos a México de las manos de la delincuencia. Hemos visto que ante estas acciones, el enemigo responde con violencia, pero no daremos un paso atrás. La violencia, precisamente, es parte de la esencia de los criminales; hacerle frente a los criminales es, precisamente, el camino para erradicar la violencia y la delincuencia de nuestro México; pero ese hacerles frente no era sino a través del combate directo”; pero ese “hacerles frente” no era sino una estrategia de combate directo, el ejercicio de la violencia por parte del Estado como forma de enfrentar un problema de violencia e inseguridad, por lo tanto, es la cancelación de la vía política en favor de la vía violenta.

El 2 de junio de 2009, en el marco de la XXVI Sesión del Consejo Nacional de Seguridad Pública⁶⁷, Felipe Calderón mencionó: “Claramente estamos ante una grave amenaza para la sociedad y, por supuesto, ante un desafío directo a las autoridades del Estado. Enfrentamos enemigos cuyo poder de corrupción, intimidación o amenaza no distingue filiaciones partidistas ni divisiones entre órdenes de Gobierno”; precisamente una de las críticas más fuertes al gobierno de Calderón fue la necesidad de combatir la corrupción y la impunidad, precisamente porque son pilares básicos para el fortalecimiento de las redes criminales. En efecto, la capacidad operativa, de inteligencia y tecnología de las policías,

⁶⁶ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/09/el-presidente-calderon-en-la-ceremonia-de-ascensos-y-reconocimientos-en-la-policia-federal/>

⁶⁷ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2009/06/el-presidente-calderon-en-la-xxvi-sesion-del-consejo-nacional-de-seguridad-publica/>

la Marina y el Ejército no tienen comparación con las agrupaciones del crimen organizado, pero lo que hace que los esfuerzos, de combate o no, no sean efectivos, radica en buena medida en la corrupción que involucra a distintos funcionarios con el crimen organizado.

Es por eso que menciona: “Las redes de complicidad buscan, precisamente, garantizar la impunidad de los criminales, someter a su capricho la capacidad del Estado de procurar justicia y garantizar la seguridad pública. Eso es algo que no podemos ni debemos permitir”; para este momento, en 2009, las críticas hacia el gobierno de Calderón por su estrategia de combate, provenía ya de diferentes sectores, incluso gubernamentales, sobre todo cuando vieron afectados sus intereses. El problema resultó tan grave y con repercusiones sociales fuertes, que el propio Calderón reconocía: “Estamos hablando no sólo de un problema endémico, de corrupción de las instancias de seguridad, sino también de la captura, por parte de las organizaciones criminales, de instituciones básicas de la República, como son los órganos de procuración de justicia y de seguridad, por un lado; y, por otra, de diversas instancias del Gobierno, desde el plano Federal, como aquí ya se ha señalado, hasta instancias básicas de la convivencia ciudadana y cercanísimas a los ciudadanos, como son los gobiernos municipales”; esto es fundamental, ya que el problema menor es el reconocimiento de la corrupción como una situación endémica en el país, sino que se reconoce que va mucho más allá al tener en sus manos “instituciones básicas de la República”, razón por la cual comenzaba a gestarse en el discurso social, como forma de protesta, que México estaba entrando en un contexto de Estado fallido. Si bien, es posible señalar que no es generalizable la idea de un Estado fallido en México, cuando menos sí es posible advertir que en zonas específicas del país, las instituciones del Estado no tienen capacidad de acción.

Al respecto, Calderón remata contundentemente: “Por eso, en esta lucha no hay lugar para titubeos, divisiones, ni deslealtades; quien traicione desde el servicio público la confianza de la sociedad y decida servir a los criminales y no a los mexicanos, tiene que saber que no habrá fuero partidista o consideración política alguna que lo libre de la acción de la justicia”; este llamado a no formar parte de las filas del crimen organizado sino a costa de consecuencias legales, fue el principio bajo el cual el enemigo se difuminó, ya que no se trataba simplemente de un afuera de otro claramente localizado, sino que se confundía con

las instituciones y las personas que conforman, se supondría, el adentro de la comunidad que cierra filas frente al crimen organizado.

4.5.2.1 El mesías de la seguridad: la construcción del bien

Para comprender el sentido de la enemistad y del crimen organizado con todas las acepciones simbólicas en torno a las cuales fue envuelto por el discurso de Calderón, resulta fundamental, pero quedaría incompleta si no se analiza la relación con la construcción del bien, los héroes y la amistad.

Uno de los factores fundamentales en la construcción del enemigo, es que también va acompañada de la construcción del amigo, de la relación del mal respecto al bien. En este sentido, pueden observarse las distintas relaciones que se establecen entre los *mitemas*, en tanto unidad narrativa mínima, del mesías heroico y salvador en el que Calderón intentó convertirse, en relación con todo el conjunto del discurso.

En este sentido, pueden observarse distintos momentos de vanagloria y de “sacrificio” por parte de Calderón para “guiar” y “liderar” la estrategia de combate, generando repetidas microsecuencias que dan sentido complejo al todo del discurso como una macrosecuencia.

Felipe Calderón asumió este discurso al posicionarse como líder de esta suerte de cruzada contra el crimen y la delincuencia, tal como puede leerse en el discurso pronunciado el 7 de marzo de 2007 en el Anuncio de la Estrategia Integral para la Prevención del Delito⁶⁸, en el cual declaró: “Desde el primer día de mi mandato me comprometí a encabezar una lucha frontal contra la delincuencia y el crimen organizado. Dije que en esa batalla estaría yo al frente”, el posicionarse como líder de las fuerzas que combatirán al enemigo, es asumir una posición mítica mesiánica y redentora, casi sacrificial⁶⁹, en el que asumiera en su propia figura las consecuencias y resultados del combate que presenta como inevitable.

⁶⁸ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/03/el-presidente-calderon-en-el-anuncio-de-la-estrategia-integral-para-la-prevencion-del-delito-y-combate-a-la-delincuencia/>

⁶⁹ Para profundizar en el sacrificio del chivo expiatorio como acto fundante de una nueva comunidad o una nueva era de la comunidad, revisar Girard, R. (2012). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona. Lo cierto es que este “sacrificio” de Calderón como líder que asume la batalla, es una configuración falsa e instrumentalizada para fines de legitimación.

Asimismo, añade y reitera: “La razón de ser de esta lucha es muy clara: no vamos a dejar en manos de la delincuencia el curso de nuestras vidas y de nuestro país, ni mucho menos cederemos la plaza a quienes pretenden envenenar el cuerpo y el alma de nuestros hijos, de nuestros niños y jóvenes a través de la violencia y la drogadicción”, el discurso teológico es claro, pues se plantea una lucha por las almas de los niños y jóvenes de la comunidad, y una lucha por las almas no es sino total, ya que lleva un trasfondo mítico religioso judeocristiano, de la lucha eterna entre el bien y el mal por las almas de la humanidad.

Es por eso que: “En esta batalla debemos estar unidos más allá de diferencias políticas, sociales, regionales o religiosas y no ceder un solo espacio al enemigo. [...] No daremos tregua ni cuartel a los enemigos de México, a quienes envenenan a nuestros niños y jóvenes”. Una vez llama a la unidad de todas las fuerzas en un frente común, y esa unión estará dada por un afuera constitutivo que se encarna en la figura del enemigo; lo cierto es que más allá de que desde distintos sectores se esgrimieron fuertes y bien argumentadas críticas a la estrategia de Calderón, resultaba no solamente políticamente incorrecto, sino normalizado y asumido que en la figura del crimen organizado se encarnaba una suerte de mal social, de desviación patológica que pudiera resultar dañina a la sociedad; sin duda, desprenderse de la perspectiva de la dicotomía del bien y el mal, es una exigencia para el análisis serio y puntual de las consecuencias del combate al crimen organizado, pero esto, en definitiva, no era el sentido de los discursos del entonces Presidente.

El mesías o redentor, es una figura simbólica compleja que se diferencia del chivo expiatorio, en la medida en que este último es sacrificado, en tanto que el segundo se sacrifica a sí mismo. Esa idea es la que Calderón asumió y socializó a través de su discurso, es por eso que resulta de fundamental importancia la interpretación de esta figura simbólica, su relación con otros símbolos y las distintas transformaciones que ha sufrido con los diferentes cambios discursivos.

Es importante tener siempre claro que un símbolo no es unívoco y nunca es estático, por el contrario, se transforma y adapta, aunque sin perder la esencia o estructura original, pero siempre con nuevos sentidos complejos. Este proceder del análisis simbólico, permite identificar los símbolos dentro de la historia en su campo semántico específico, así como

la situación en la que se encuentran y las acciones de las que forman parte dentro del todo del discurso.

El 7 de marzo de 2007, Felipe Calderón sostuvo una reunión con el grupo parlamentario del Partido Revolucionario Institucional (PRI)⁷⁰, en el que conminaba a unir fuerzas para combatir al crimen organizado, y reiteraba categóricamente que “No daremos tregua ni cuartel a quienes pretenden envenenar el cuerpo y el alma de nuestros niños y jóvenes, y que por lo mismo son enemigos de México”, en esta reiteración teológica judeocristiana, se resalta el sentido que para Calderón tenía la lucha contra el crimen organizado, incluso resaltándolo frente a miembros del Partido que gobernó México desde los años posteriores a la Revolución mexicana, y del cual fueron fuertes opositores en distintos periodos de la historia del siglo XX mexicano. Vale la pena resaltar la respuesta que dio a ese discurso Emilio Gamboa Patrón, entonces Coordinador de la bancada de los diputados por el PRI en la LX legislatura: “Somos opositores, no adversarios. Somos diferentes, pero no enemigos. Seremos críticos y actuaremos siempre a partir de nuestras libertades. Los diputados priistas queremos construir, no destruir”, en efecto, la diferencia no implica enemistad, como se ha señalado con Koselleck, sólo cuando las fronteras de la otredad se cierran sobre sí mismas y dejan de ser comunicantes, entonces puede hablarse de que el Otro es ya un enemigo. Al remarcar una diferencia que no es enemistad, se está todavía en el marco de la política, es solamente cuando las diferencias se absolutizan que se está en camino de construir una enemistad incluso fuera de lo político en sentido schmittiano.

El 8 de septiembre de 2008, durante la Ceremonia de Ascensos y Reconocimientos en la Policía Federal⁷¹, en un discurso ya citado, Calderón mencionó: “Nuestra causa es noble y nuestra voluntad es más fuerte, y por eso la delincuencia y el crimen nunca podrán doblegarnos. Saldremos adelante porque somos más, millones y millones de mexicanos más, los mexicanos de bien que estamos y estaremos con ustedes y con México”; es este sentido se pone de manifiesto que los “mexicanos de bien” tienen una “causa noble” frente a los criminales y delincuentes, a quienes se asocia con el mal y las causas impuras,

⁷⁰ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/03/el-presidente-calderon-en-la-comida-que-sostuvo-con-integrantes-del-grupo-parlamentario-del-partido-revolucionario-institucional/>

⁷¹ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/09/el-presidente-calderon-en-la-ceremonia-de-ascensos-y-reconocimientos-en-la-policia-federal/>

radicalizando la construcción de una guerra del bien contra el mal, en donde se manipula el apoyo de las sociedad como si estuviera dirigida a la Policía Federal, en un contexto en el que realmente no sucede de esa forma, ya que la policía federal es una de las instituciones con menos credibilidad. Al final del discurso, remata: “Sabíamos desde el principio, que ésta sería una batalla larga y difícil, que costaría tiempo, recursos económicos y, por desgracia, vidas humanas”, el “sacrificio necesario” que implica incluso vidas, es una forma de expiación para lograr un futuro prometido de paz, estabilidad y seguridad, pero sobre todo, al señalar que se tratará de una larga batalla, se deja un lugar de indefinición, en el que contra todo precepto del Estado de excepción tanto señalado por Agamben como por Schmitt, se plante una temporalidad indefinida.

En ese mismo contexto, Genaro García Luna, entonces Secretario de Seguridad Pública, manifestó: “Ahora no podemos permitirnos un error diferente pero igualmente riesgoso, no podemos transitar de la indiferencia del pasado a interpretaciones claudicantes que alimentan y prolongan la lógica del miedo, que tanto se esfuerzan por difundir y arraigar los grupos criminales. Esto, precisamente, es lo que buscan los enemigos del Gobierno y de la sociedad, que sólo conocen la destrucción y el corto plazo, limitar el análisis y paralizar la acción. Por fortuna, ya contamos con un gran consenso nacional sobre la urgencia de construir las instituciones que permitan recuperar la tranquilidad indispensable para el desarrollo del país”, el llamado a no claudicar, era producto de las salidas constantes de miembros de los cuerpos policiales que desertaban de las instituciones por no tener el equipo ni los incentivos económicos para enfrentar al crimen organizado, por lo que incluso en algunas ocasiones eran corrompidos o reclutados por las organizaciones criminales, entendidos como los enemigos del gobierno y la sociedad.

En el marco de la Ceremonia de Ascensos y Reconocimientos en la Policía Federal, el 8 de septiembre de 2008, uno de los oficiales ascendidos, el Teniente Víctor Hugo Torres Miranda, señaló: “Mis compañeros y yo sabemos que México hoy requiere de nuestra entrega total, y que nos toca enfrentar y derrotar a criminales que piensan que podrán amedrentarnos y tener de rehén a nuestro país”; esto como forma de interiorización del discurso de combate al crimen organizado, en el que las fuerzas policiales se asumieron como el brazo armado del bien, cuando menos discursivamente.

Genaro García Luna, entonces Secretario de Seguridad Pública, señaló: “El crimen organizado requiere de muy poco para hacer daño y para magnificar con acciones de crueldad extrema y propaganda; sin embargo, el impacto emocional de algunas acciones criminales no debe mermar la magnitud de los esfuerzos que la comunidad reclama y que el Gobierno Federal impulsa”; es cierto que durante el gobierno de Calderón, no solamente aumentó la tasa de homicidios, sino que estos cualitativamente cambiaron, es decir, “la violencia criminal u homicida contemporánea llevada a sus extremos se manifiesta como un tipo de violencia, cuya finalidad no es ya el acto de quitar la vida, sino la destrucción del cuerpo marcado por el simbolismo de crueldad como forma de atentar contra la dignidad y la condición humana” (Estrada, 2016: 57).

La estructura de la narración se ha estudiado y analizado de manera simultánea en los distintos cortes que compone esta investigación; sin embargo, resulta fundamental establecer un lazo específico de interpretación en la construcción de la figura simbólica del mesías y otros elementos del discurso, con la finalidad de distinguir las relaciones de sentido establecidas en las secuencias de la narración que permiten distinguir las funciones denotativas y connotativas, en torno a esta figura simbólica.

Hacer este análisis es fundamental, ya que permite comprender la forma en la que Calderón se ubicaba a sí mismo dentro de la compleja red de actores y acontecimientos que intervenían en la construcción de la trama del combate al crimen organizado y que daban forma y sentido a la construcción y subsecuente interpretación general del discurso.

Más adelante, García Luna continúa: “No olvidemos que el absurdo del aniquilamiento cotidiano se opone a acciones incansables de construcción de capacidades e instituciones. Que a la barbarie criminal se oponen los sistemas de inteligencia operativa, que todos los días debilitan a las estructuras criminales. Que a los asesinos, sin preparación ni futuro, se oponen policías con estrategia y con doctrina. Que a los delincuentes y criminales infiltrados en las policías, se les acota y enfrenta con acciones directas y con un nuevo modelo de control de confianza y operación policial elevado a ley”; la clara oposición del bien contra el mal que se construye en el discurso, se configura también en otras cualidades: lo absurdo contra lo estratégico, la barbarie contra la inteligencia y la falta de preparación contra una formación disciplinaria, de esta manera se construyen cualidades

positivas para los cuerpos policiales y de la defensa nacional, frente a la construcción de cualidades negativas del enemigo, pero sobre todo, es el manejo discursivo de unos héroes fundados y fundadores del orden, contra un caos representado por las fuerzas criminales, ya que, desde el punto de vista del mito, el origen fue un caos que tuvo que ser vencido por el bien para instaurar el orden y la paz. Finalmente, García Luna advierte: “A los adictos a la violencia, se oponen funcionarios capacitados técnicamente, y formados éticamente”; en ese sentido, el enemigo es tratado también como un enfermo, adicto, sociópata, quienes son combatidos por personas racional y moralmente hablando.

En un mensaje dirigido a la Nación⁷², el 4 de mayo de 2011, en referencia las fosas que encontraron con 193 migrantes en San Fernando, Tamaulipas, ciudad en donde meses antes, en agosto de 2010, se dio la “masacre de San Fernando” en donde asesinaron a 72 migrantes, Felipe Calderón señaló: “En las últimas semanas, hemos sido testigos de una serie de indignantes actos criminales. Me refiero al cobarde asesinato de decenas de personas en San Fernando, Tamaulipas, un hecho que ha enlutado a todo México. Se trata de una masacre incalificable, que merece la más enérgica condena de todos los mexicanos y, por supuesto, la acción decidida del Estado. No podemos permitir que los autores de estos crímenes queden impunes. Y, por eso, los estamos llevando ante la justicia. Afortunadamente, las Fuerzas Federales han capturado, y puesto a disposición de la justicia, a 74 de los presuntos responsables de estos actos”; aunque acciones como éstas, eran resultado y, en buena medida, responsabilidad del gobierno, por omisión o impunidad, eran utilizados como estrategia para legitimar el combate y las acciones del Estado mexicano, ya que, ante estas coyunturas, distintos sectores sociales llamaban a la movilización y la protesta contra Felipe Calderón y su estrategia.

Más adelante continúa: “Sé bien que hay mexicanos que sienten desánimo e, incluso, temor por lo que está ocurriendo. Todos nos sentimos entristecidos y ofendidos por la agresión de los criminales”; el reconocimiento del temor al crimen, es también una forma de estrategia político-económica, tal como señala Michel Foucault: “La delincuencia tiene una cierta utilidad económica-política [que] podemos revelarla fácilmente: cuanto más

⁷² Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2011/05/mensaje-del-presidente-felipe-calderon-sobre-seguridad/>

delinquentes existan, más crímenes existirán, cuánto más crímenes haya más miedo tendrá la población y cuanto más miedo haya en la población más aceptable y deseable se vuelve el sistema de control policial” (Foucault, 2014 :61). Respecto, Calderón continúa: “En el Gobierno Federal estamos actuando y lo seguiremos haciendo, para proteger a todos los mexicanos de los criminales. Y lo estamos haciendo con lo mejor que tenemos: con el Ejército mexicano, con nuestra Marina, con nuestra Policía Federal, porque es, precisamente la lealtad, la disciplina, el profesionalismo y la fuerza de nuestros soldados, marinos y policías federales, lo que nos permite enfrentar a las bandas criminales, derrotarlas y capturar a sus principales líderes”; a esto precisamente se refiere Foucault al señalar que se vuelve más deseable el sistema de control policial o, en este caso, el extremo del Ejército y la Marina haciendo labores policiales, ya que son exaltados como “lo mejor que tenemos” para hacer frente al enemigo, aunque esto implique situaciones excepcionales en algunas zonas del país, el incremento de la violencia y los homicidios y las afectaciones sociales con las muertes, desaparecidos y desplazados forzosos.

Al final del mismo discurso, Calderón señala: “Al igual que tú, yo también quiero un México sin violencia, quiero un México en paz. Pero esa meta no se va a alcanzar con salidas falsas. La solución está en ponerle un alto a los criminales, que son los enemigos de México. La razón de la lucha por la seguridad eres tú. Estamos luchando por ti, por tu familia y por México. Y, por eso, seguiremos adelante con todo vigor hasta alcanzar el México de libertad y paz, con justicia, que todos queremos. Con tu apoyo, y el de todos los mexicanos de bien, lo vamos a lograr”; en un discurso reiterado de la búsqueda de un México en paz, pero solamente a través del enfrentamiento directo al crimen organizado, se construyó el mensaje oficial final del gobierno de Calderón, poniendo como principal razón, precisamente a los más afectados por la violencia, por eso se advierte que no vendrá un cambio en la estrategia que fue llevada hasta sus últimas consecuencias durante el sexenio.

Durante todo el sexenio, Calderón asumió el liderazgo (que no necesariamente la responsabilidad) del combate emprendido contra el enemigo, esto con toda la intención de construirse a sí mismo, como una suerte de mesías, de líder que se sacrifica por la comunidad y que es capaz de llevar hasta último término, una guerra que, más allá o a

pesar de las consecuencias, fue presentada como inaplazable e innecesaria, apelando incluso al pasado para justificarla como una responsabilidad histórica.

4.5.2.2 La guerra “necesaria”

El 7 de marzo de 2007, Felipe Calderón sostuvo una reunión con el grupo parlamentario del Partido Revolucionario Institucional (PRI), en un discurso anteriormente citado⁷³, Calderón señaló: “Estamos decididos a recuperar la seguridad, sé que será una batalla larga, que implicará importantes recursos, que seguirá costando por desgracia vidas humanas, pero es una batalla en la que debemos estar unidos y que vamos a ganar”, como puede observarse, en la batalla por la seguridad, la libertad y la vida pasan a un segundo orden de prioridades, lo que implica una instauración velada del estado de excepción, ya que es Calderón, en su investidura de Presidente de la República, quien decide que la batalla es necesaria, y que incluso, dados los alcances de la delincuencia y el crimen, la muerte de civiles es un sacrificio inevitable ante un futuro mejor, en que no hay otra posibilidad que la victoria en tanto regeneración de un mundo nuevo, fundamento esencial del mito escatológico.

Las relaciones que se establecen en torno a la construcción de la guerra “necesaria” o “justa”, es fundamental para comprender el sentido de búsqueda de legitimidad en el discurso de Felipe Calderón. Resulta ser un *mitema* básico para la construcción del sentido general de los discursos en torno al crimen organizado, ya que, relacionado con la deshumanización del enemigo, le sigue un proceso de combate “justificado” o “legítimo”.

De esta forma se pretende encontrar algunas macrosecuencias del discurso, a partir del análisis de las microsecuencias en tanto unidades mínimas de análisis e interpretación, ya que en conjunto dan un sentido de comprensión, en el orden de la estructuración interna del discurso, una búsqueda de justificación del combate.

⁷³ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/03/el-presidente-calderon-en-la-comida-que-sostuvo-con-integrantes-del-grupo-parlamentario-del-partido-revolucionario-institucional/>

El 15 de marzo de ese mismo año, en el marco del Balance de Inicio de Gobierno⁷⁴, ofrecido en el Palacio de Gobierno, Calderón señaló: “Mi Gobierno no ha dudado en ponerse al frente de esta batalla, con toda la fuerza del Estado y con una voluntad inquebrantable, conscientes de las reacciones que este empeño tendrá y convencidos de la necesidad de perseverar y seguir adelante. En este esfuerzo, en este compromiso indeclinable no hay marcha atrás”. Puede observarse el planteamiento de la guerra como una necesidad urgente, ineludible e indeclinable, dado que una vez construido el enemigo, se tiene que justificar su combate, de lo contrario, se estaría dando luz a un enemigo que previamente no existía y que ahora es inevitable enfrentar hasta las últimas consecuencias, ese es sin duda uno de los resultados de hacer del enemigo un absoluto, porque se cancela toda posibilidad de diálogo. En ese mismo discurso, se hace una alusión al crimen organizado como una sombra o como generador de oscuridad: “A pocos días del inicio de esta Administración el panorama del país lucía sombrío, la inestabilidad política y la situación de crisis vivida en algunos estados del país, incluida esta ciudad, habían inhibido la inversión y generado zozobra e incertidumbre entre los ciudadanos”. El panorama sombrío altera la vida cotidiana de los ciudadanos; en otra palabra, es generador de caos, peligros, riesgo e incertidumbre, por lo que desde este planteamiento es fundamental volver al orden, devolverle la estabilidad a la ciudadanía, incluso mediante una guerra contra esas fuerzas sombrías.

El 20 de noviembre de 2008, en conmemoración del XCVIII Aniversario del Inicio de la Revolución Mexicana⁷⁵, el General Guillermo Galván Galván, entonces Secretario de la Defensa Nacional, señaló: “Sabemos que los costos en vidas humanas son elevados y enlutan muchos hogares, pero de ninguna manera nos atemorizamos ante eso. Por el contrario, son el acicate para, como usted lo afirme, señor Presidente, seguir enfrentando todos los días sin descanso a los enemigos de México”; la vida nuda, desprotegida, la vida que se convierte en cifra estadística, el “daño colateral”, la muerte dentro de una “guerra necesaria” contra los enemigos de México, fue un discurso reiterado pero que se hizo

⁷⁴ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/03/el-presidente-calderon-en-la-presentacion-del-balance-de-inicio-de-gobierno/>

⁷⁵ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/11/palabras-del-general-guillermo-galvan-galvan-secretario-de-la-defensa-nacional-en-la-ceremonia-de-entrega-de-condecoraciones-de-perseverancia-merito-deportivo-y-ascensos/>

extensivo, no solamente para todas las fuerzas de defensa y seguridad, sino para los ciudadanos víctimas del contexto generalizado de violencia.

En un mensaje a la Nación⁷⁶, pronunciado el 15 de junio de 2010, Felipe Calderón señaló: “Recuperar la seguridad no será tarea fácil ni rápida, pero vale la pena seguir adelante. Vale la pena porque así construiremos un país libre y seguro. De no hacerlo, dejaríamos a la sociedad en manos de nuestro enemigo común, que es el crimen, y en particular el crimen organizado. No podemos ni vamos a bajar la guardia en mi Gobierno. Y como dije desde el primer día, ésta es una lucha que costará tiempo, que costará recursos; que costará, por desgracia, vidas humanas, como las que desafortunadamente hemos perdido de esos valientes policías, soldados y marinos, quienes se han sacrificado por el bienestar y la seguridad tuya y de todos los mexicanos”; la guerra “necesaria” encuentra su justificación en la promesa del país por venir “libre y seguro”, una vez que el enemigo haya sido derrotado a costa de cualquier precio, tanto en recursos económicos, materiales, como en vidas, ya que junto con la guerra “necesaria” se plantea el “sacrificio necesario”. Al final del mensaje cierra: “A través de la historia, los mexicanos hemos vencido a muchos enemigos. A éste también lo derrotaremos”; precisamente, el recurso al pasado y a los enemigos derrotados, se llama a continuar una lucha contra los enemigos actuales como parte de una responsabilidad moral ineludible.

Es importante comprender el sentido de la guerra “necesaria” como una figura simbólica de gran alcance dentro del discurso de Calderón, ya que implica el núcleo centro que buscaba legitimar las acciones de confrontación directa con el crimen organizado. Si bien esta figura se fue transformando con el transcurso del sexenio, y fue moderándose al pasar de una guerra a un combate, el sentido bélico, violento y directo de las acciones que buscaban ser legitimadas se mantuvo.

El campo semántico en el que se fue transformando, estaba directamente impactado por la relación con otros símbolos y con el lugar que los distintos actores fueron ocupando a lo largo de la trama discursiva, lo cierto es que la radicalización entre los buenos y malos se fue acrecentando, al punto de generar divisiones incluso en la ciudadanía

⁷⁶ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/06/mensaje-a-la-nacion-del-presidente-felipe-calderon-hinojosa/>

En un comunicado Oficial de Presidencia de la República⁷⁷ el 5 de mayo de 2011, con motivo de la Marcha por la Paz con Justicia y Dignidad, encabezada por Javier Sicilia, se puede leer: “El Presidente de los Estados Unidos Mexicanos, Felipe Calderón Hinojosa, expresa su respeto a la Marcha por la Paz con Justicia y Dignidad, así como a todos y cada uno de quienes la integran. La marcha iniciada hoy en Cuernavaca, Morelos, con destino a la Ciudad de México, revitaliza la acción ciudadana como una vía fundamental para superar inercias e impulsar las decisiones y los cambios que requiere nuestro país en temas fundamentales, como la seguridad y la justicia. Asimismo, el Primer Mandatario reitera que el Gobierno Federal es sensible a los ciudadanos y a su exigencia de tener un México sin violencia, por lo que las acciones de las fuerzas de seguridad están encaminadas a proteger a los ciudadanos y lograr el objetivo de tener un México de paz y justicia. Finalmente, el Presidente Calderón manifiesta su convicción de que trabajando juntos, sociedad y Gobierno, nuestro país es más fuerte y más grande frente al enemigo de todos los mexicanos: el crimen organizado”; en este mensaje se busca sumar a la sociedad civil a la estrategia de seguridad, como una forma de deslinde ante la protesta, desviando las críticas y señalamiento, una vez más hacia el “enemigo de México”, el crimen organizado. Lo cierto es que esa movilización tenía como trasfondo una protesta y una exigencia directa al gobierno de Felipe Calderón y no directamente al crimen organizado, al grado que por un momento parecía que el enemigo de la sociedad era el gobierno federal y no los criminales, y en buena medida, lo era.

Sin duda, la construcción de sí mismo como salvador, como un mesías que se sacrifica por la Nación, y que enfrenta una guerra “necesaria”, va acompañado de la construcción de héroes que se configuran en los cuerpos de seguridad, cuyos miembros alcanzarán un estatus heroico al enfrentar a un enemigo poderoso, incluso poniendo por delante la propia vida. En esta construcción heroica, como se verá, se presentan casos de traición y desertión, que como ángeles caídos son despreciados incluso por debajo del propio enemigo.

⁷⁷ Comunicado disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2011/05/expresa-el-presidente-calderon-su-respeto-a-la-marcha-por-la-paz-con-justicia-y-dignidad/>

4.5.2.3 La construcción de los héroes

El 19 de febrero de 2007, en el marco del desayuno conmemorativo del día del Ejército⁷⁸, Felipe Calderón señaló: “La Nación entera reconoce este día la labor insustituible del Ejército Mexicano, Fuerza Armada, cuya causa es la defensa de la República, de sus instituciones y de los intereses del pueblo de México”, en el fondo de estas palabras, dado que el Presidente de la República es el jefe del Ejecutivo Federal, cuya representación civil es ciudadana y democrática, y también el Jefe Supremo de las Fuerzas Armadas, hace un reconocimiento generalizado de la población mexicana hacia el Ejército Mexicano y baste señalar que en estos días tenía realmente poco que dio inicio la estrategia de combate al crimen organizado.

La construcción de los héroes encarnados en las fuerzas de seguridad y las fuerzas armadas, es un *mitema* fundamental en la construcción general del discurso, tanto en su estructura lingüística, sintáctica como estética, cuyo sentido es dar estructura lógica a la composición, en tanto que se trata de una modalidad fundamental del discurso.

El análisis de la construcción de los héroes en su sentido formal, se inserta en la interpretación e interrelación de distintas microsecuencias temáticas que en conjunto establecen una macrosecuencia mucho más compleja del discurso de construcción del crimen organizado como enemigo del Estado.

Como se ha señalado, la construcción del enemigo implica también la construcción del amigo, es por eso que era fundamental construir una imagen de heroicidad patriótica y casi sacrificial (un tanto al estilo de Girard) del Ejército Mexicano, y añade a su discurso: “Nuestras Fuerzas Armadas han estado en la primera línea de batalla con patriotismo, cada soldado ha puesto en esta batalla frontal y sin tregua contra el crimen organizado, su arrojo, su entrega, su capacidad, su propia vida”, héroes cuyo único afán es el servicio a la Nación, capaces de dar la vida por la seguridad de sus ciudadanos, son las características básicas de la heroicidad que requería un contexto político como el que estaba creando Calderón, ya que, como señala Kerenyi, a diferencia de la mitología de los dioses, los

⁷⁸ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/02/palabras-del-presidente-felipe-calderon-durante-el-desayuno-conmemorativo-del-dia-del-ejercito/>

mitos de los héroes están ligados directamente a la historia: “La mitología de los héroes está más o menos entretrejida con la historia, con los sucesos no de un tiempo primigenio que existe fuera del tiempo, sino de un tiempo histórico, y limitan con ella tan estrechamente como si fuesen ya historia de verdad y no mitología” (Kerenyi, 2009: 35).

La necesidad urgente de vincular la labor del Ejército Mexicano con la sociedad mexicana, en aras de fortalecer la legitimidad del combate al crimen organizado, era fundamental para que se pudiera emprender la estrategia: “El apoyo y respaldo de la sociedad en esta delicada tarea que cumplen nuestras Fuerzas Armadas es indispensable para que todos formemos un solo frente, un apoyo necesario que nos permita también reorganizar instituciones civiles y policiacas en todo el país”. Formar un solo frente (de combate), es sin duda una forma de no matizar un fenómeno que, como se ha señalado anteriormente, es mucho más complejo que una simple dicotomía amigo-enemigo, pero sobre todo al ubicar a la sociedad mexicana en un frente, imposibilita entonces el disenso sin que éste pueda ser tachado de “no estar con los buenos y apoyar a los malos”, nada más peligroso para la política que esto.

Uno de los incentivos inmediatos que Calderón otorgó al Ejército Mexicano y la Marina fueron aumentos en su percepción económica: “Para empezar, he dado instrucciones para que ningún soldado perciba un sobrehaber menor al 90 por ciento en todo el país. Adicionalmente la tropa y marinería recibirán por encima del aumento de sus haberes y sobrehaberes un reconocimiento adicional de mil pesos mensuales. Este paquete de reconocimiento significa, por ejemplo, que un soldado de la Primera Región Militar, con un sobrehaber del 60 por ciento recibirá ahora un sobrehaber del 90 por ciento, lo que representará que su sueldo, que hasta el año pasado era de tres mil 500 pesos, hoy percibirá cinco mil 200 pesos con el incremento y la compensación, es decir, un aumento del 46 por ciento”; esto es fundamental, ya que una de las razones por la cual muchos miembros del Ejército y la Marina eran reclutados por el crimen organizado, obedece a temas económicos, en los que los sueldos podrían triplicar lo que la institución ofrecía; sin embargo, incluso con el aumento en los ingresos, no podía ser comparado con lo que podían obtener de pertenecer a algún grupo del crimen organizado, como sucedió con Los Zetas, grupo paramilitar conformado por ex militares.

La construcción de los héroes es un símbolo muy poderoso y complejo, ya que no solamente es una relación dual con el enemigo o el monstruo, sino que, de alguna forma, se les coloca más allá de los preceptos del humano, y sus acciones se buscan justificar fuera del alcance de lo cotidianamente justificable en la vida y tiempos humanos.

El procedimiento analítico de los símbolos busca identificar a las figuras en su campo semántico, de tal forma que se logra una interpretación profunda que trascienda la literalidad del discurso. La construcción heroica de la Marina y el Ejército Nacional es fundamental para justificar la estrategia de combate directo al crimen organizado, por lo que análisis es fundamental para la comprensión de las situaciones y acciones que los “héroes” realizan.

El llamado a la heroicidad frente al enemigo, es un llamado al combate, a la necesidad inminente, parafraseando a Clausewitz, de someter al enemigo a nuestra propia voluntad, es por eso que Calderón agrega: “Habremos de combatir a los *enemigos de la Nación* en todo el territorio nacional y los habremos de vencer, y la perseverancia de nuestro afán será coronada con la victoria”, nada más ilustrativo que esta declaración, ya que permite ver la absolutización del enemigo, la exacerbación de las contradicciones, el llamado al combate y la promesa de la victoria, de imponerse y vencer al enemigo, pero para lograrlo, se requieren sacrificios: “Sabemos que en la guerra contra los *enemigos del orden público* falta mucho por hacer y ello exige redoblar esfuerzos. Seguiremos con nuestras acciones en la lucha contra el crimen y por restablecer la paz y la seguridad de los mexicanos”, se advierte una batalla compleja, pero que requiere un frente único, pero también el sacrificio y el sobreesfuerzo de todos los implicados.

Los enemigos son una amenaza y así deben ser entendidos cuando se combatan, señala Calderón: “Por eso reciban mi más sincero reconocimiento por su esfuerzo permanente para salvaguardar de todo tipo de peligro al país, contamos con su inquebrantable vocación de servicio para responder a cualquier situación o *enemigo* que amenace los intereses nacionales”, la amenaza a los intereses nacionales son un peligro para el país que atenta contra la seguridad, es por eso que quienes desestabilicen a la Nación, se convierten en enemigos que deben ser combatidos por las Fuerzas Armadas, sin importar el origen y objetivos de estos grupos, pero particularmente, dado que han sido convertidos en

enemigos criminales y delincuentes, la enemistad es ya absoluta, por lo que el combate, en apariencia, resulta legítimo.

En el marco de la Ceremonia Conmemorativa del XCIII Aniversario de la Defensa del Puerto de Veracruz, el 21 de abril de 2007, el entonces Secretario de Marina, Mariano Francisco Saynez Mendoza, señaló: “Relevante y memorable fecha en la historia de México en la que cadetes oficiales de la Escuela Naval Militar y el pueblo veracruzano, hombro con hombro, se fundieron en un solo ser para ofrendar sus vidas en defensa del territorio nacional. Ese 21 de abril, al ver afrentado su territorio la Patria hizo un llamado a sus hijos encontrando cabal respuesta en los actos heroicos del Teniente José Azueta Abad y del Cadete Virgilio Uribe Robles, quienes dieron muestra de coraje, valentía y sacrificio cumpliendo el compromiso hecho con la Patria a través del juramento de la Bandera de salvaguardar su soberanía, la libertad de su pueblo y sus instituciones. Sin dudar ni un instante en *hacer frente al enemigo*, sembrando con sus actos un ejemplo de lealtad y patriotismo en las futuras generaciones”, resaltar la actitud heroica de los combatientes del pasado, particularmente en defensa de la soberanía y la Patria, es fundamental en todo mito nacional; hacer del ejército un colectivo heroico es el principio de legitimación. En ese sentido, resaltar este aspecto heroico de la historia para justificar las acciones del presente, permite cierto grado de emotividad fundacional para la legitimación del combate al enemigo, lo cual se repite casi como reactualización de un mito cuyo deber es incuestionable.

En ese mismo discurso, Felipe Calderón recurre a las mismas figuras heroicas para hacer un llamado a no coludirse con el crimen organizado, ya que una de las críticas principales a la estrategia de combate al crimen organizado, era precisamente que las fuerzas de combate tenían intereses compartidos con el crimen organizado, a lo que Calderón señala: “Hoy la Patria exige que tengamos presente al Teniente Azueta cuando se negó a recibir apoyo del enemigo y a combatirlo hasta con la vida. Por eso hoy coludirse con quienes atentan contra la seguridad de nuestro pueblo es traicionar a nuestro México, es traicionar a nuestra historia y traicionar nuestro futuro. Eso es hoy también el sentido del patriotismo y la lealtad a la República, tal como lo hizo esta heroica escuela hace 93 años, hoy los mexicanos estamos firmemente decididos a no ceder ninguna plaza a *nuestros enemigos*”.

Como se señaló en capítulos pasados, el relato mitológico alude a un pasado glorioso de paz y armonía que tuvo que ser defendido por los héroes y que, en tanto tal, exige que, el presente en el que el enemigo pone en riesgo esa estabilidad y esa paz, el Ejército y la Marina deban defender a toda costa a la Nación en aras de salvaguardar el futuro del país; sin duda, las alusiones míticas del enemigo implican a su vez la construcción de la heroicidad. En ese mismo discurso, Calderón señala: “La Patria nos llama nuevamente a todos a defenderla, a defenderla con un gran sentido del deber, por ello nuestras Fuerzas Armadas están en el primer frente de *combate contra el enemigo*. Nuestras Fuerzas Armadas no se arredran ante ningún enemigo, ustedes son una fuerza para la paz y una fuerza moral para nuestro pueblo y la fuerza del pueblo unido es mayor a la de cualquier delincuente”, la declaración explícita del combate contra el enemigo requiere de un sentido de la entrega, incluso con la vida, por parte de las Fuerzas Armadas, la cuales son señaladas como las fuerzas de paz que aludiendo al sentido moral de un pueblo, se combinan en una fórmula de legitimación de combate ante cualquier enemigo delincuente. Cabe recordar que la enemistad tiene como su máxima expresión al delincuente, ya que no hay forma más fuerte de denigración en tanto que es objeto de suspensión de todo derecho.

Posteriormente señala: “Como en aquel 1914, hoy también enfrentamos poderosos y nuevos enemigos que ponen en peligro el bienestar de la Nación y de los mexicanos. *Uno de esos enemigos es el crimen organizado* que amenaza la seguridad y la tranquilidad de nuestras familias, de nuestras ciudades, de nuestro México. Son enemigos quienes tratan de envenenar el cuerpo y el alma de nuestros niños y jóvenes con las drogas y la violencia”, una vez más se hace explícito el recurso retórico teológico a la lucha por las almas de los niños y jóvenes, una lucha contra el crimen organizado que es el enemigo contemporáneo de la Nación y que, teniendo como ejemplo a los héroes del pasado, se hace ineludible su combate.

Posteriormente, el 1 de junio de 2007, en el marco de la Ceremonia en conmemoración del Día de la Marina⁷⁹, el Presidente Calderón señaló: “Para vencer el flagelo de la inseguridad y la criminalidad la Armada realiza nuevos despliegues operativos que le

⁷⁹ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/06/el-presidente-calderon-en-el-dia-de-la-marina/#b5>

permiten contar con mayor presencia y efectividad de acción a lo largo de nuestros litorales en el mar territorial y en la Zona Económica Exclusiva”, esto precisamente en consonancia a las críticas que se hicieron respecto a que los flujos de droga y de dinero ilícito provenían también de los mares y entraban al país a través de los puertos como es el caso de Lázaro Cárdenas, Michoacán, por lo que el combate se extendió marítimamente.

En ese mismo encuentro, el entonces Gobernador de Jalisco recurrió al Himno Nacional Mexicano, aludiendo a uno de los símbolos patrios, junto con la bandera y el escudo nacional, más importantes en la construcción del Estado mexicano y del sentido patriótico que representa, y señaló⁸⁰: “Sin duda, cuando nuestro Himno nos dice: *mas si osare un extraño enemigo profanar con sus plantas tu suelo*, se refiere a todos aquellos que atentan contra nuestra Patria, se refiere, no solamente a acciones bélicas que no se vislumbran en el horizonte de nuestro país; se refiere, en este momento, a todos aquellos que han decidido hacer fuerza en contra de los mexicanos, de sus instituciones, de sus familias”, al hacer esta alusión, se recurre a la figura mítica del enemigo, pero uno que ya no está fuera de las fronteras del suelo mexicano, sino al interior de éstas; es decir, se refiere a un enemigo interno que atenta contra el Estado, la sociedad y sus instituciones, y remata: “Y aquí, nuestro Himno Nacional nos convoca, como convoca a los marinos de México a defender nuestro territorio de ese enemigo: delincuencia organizada, que hoy amenaza nuestra estabilidad y que está encontrando en el Presidente de la República y en las Fuerzas Armadas, un baluarte contra el que no podrán vencer”. Es fundamental advertir que recurrir a un símbolo tan poderoso para una Nación e instrumentalizarlo para legitimar el combate al enemigo, puede tener efectos totalizadores, en el aspecto en el que crea un afuera de la Patria, la Nación y el Estado, señalando, no solamente la justificación para su combate sino la indefensión en la que se encuentran quienes pertenecen a la criminalidad, por lo que el planteamiento ya no es el de llevarlos ante la justicia como se esperaría de un Estado democrático, sino de perseguirlos, combatirlo y exterminarlos. Asimismo, es importante resaltar la forma en la que ponen en primera instancia a las Fuerzas Armadas como el ejército heroico, como fuerzas salvadoras lideradas por el héroe encarnado en el Presidente de la República.

⁸⁰ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/06/diversas-intervenciones-en-el-evento-del-dia-de-la-marina-2007/>

El 23 de noviembre de 2007, como motivo del Día de la Armada de México⁸¹, Felipe Calderón declaró: “Hoy las amenazas y los enemigos que enfrenta el país son muy distintos a los que afrontaron los primeros marinos mexicanos, pero la entrega y valentía, la rectitud y dignidad, la lealtad, el patriotismo y la vocación de servicio son las mismas. Reconozco la callada y tesonera labor de nuestros marinos en la defensa de las mejores causas de la sociedad, sé que ustedes están en la primera línea de batalla contra la mayor amenaza de nuestro tiempo que es el crimen organizado”, los valores aquí asociados a la Armada de México, son características de un ejército que se construye como heroico, son precisamente los valores contrarios a los que se asocia al enemigo, el cual es cobarde, sin ningún sentido moral, patriótico ni de respeto a la Nación, en este sentido el enemigo es absolutizado bajo estas relaciones binarias. Asimismo, es interesante ver cómo coloca al crimen organizado como un enemigo prácticamente civilizatorio, al ser la “mayor amenaza” a la que se enfrenta México en la actualidad. Cada vez que estos absolutos salen a la luz en el discurso, vale la pena recordar a Bernstein y Arendt, cuando señalan que el trasfondo es la muerte de política, como debate y deliberación de los hombres libres en el espacio público.

Asimismo, señala: “Al igual que el Capitán de Fragata Sainz de Baranda y los marinos que comandaba los mexicanos no estamos dispuestos a ceder la plaza al enemigo, en la protección de la población y en la defensa de la Patria ni un paso atrás, en el rescate de los espacios públicos en poder de la delincuencia, ni un paso atrás, no claudicaremos ni titubaremos en esa lucha. En contra de los enemigos de México no habrá tregua ni cuartel, precisamente por ello, mi Gobierno está decidido a contribuir al progreso del país por la vía de la paz, la legalidad y la seguridad pública”, como se ha señalado, recurrir a figura heroicas del pasado, es un recurso discursivo de legitimación de las acciones que invita a no ceder ante el enemigo y a continuar por el camino del combate, de lo contrario no se estaría siguiendo el camino de los héroes, el cual es siempre un modelo ejemplar, de tal suerte que sirve de guía moral para los actuales combatientes de la marina al hacer frente al crimen organizado.

⁸¹ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2007/11/el-presidente-calderon-en-la-ceremonia-con-motivo-del-dia-de-la-armada-de-mexico/>

Asimismo, en el marco de la celebración de Independencia en 2008, Felipe Calderón mencionó⁸²: “Los mexicanos saldremos adelante, unidos, inspirados, fortalecidos por el ejemplo de héroes como Hidalgo y Morelos, quienes nos heredaron un México libre e independiente; porque serán casi 200 años en que los mexicanos aprendimos a pelear por la libertad y a preservarla. Héroes como los insignes cadetes defensores de Chapultepec, quienes resistieron con honor al embate enemigo para preservar la soberanía de la Nación. Héroes como Benito Juárez, quien nunca vaciló y logró defender a la República contra el ejército más poderoso de su tiempo, hasta alcanzar la victoria. Héroes como Francisco I. Madero, quien inició con determinación una lucha histórica para que en México hubiese justicia y democracia. Gracias a ellos somos un gran país, gracias a ellos México puede construir su destino”; recurrir al mausoleo de los héroes nacionales es una estrategia fundamental, como se ha señalado, en la construcción del enemigo, pues los actos históricos confundidos con hecho mítico y épicos que construyen la historia de una nación, obligan moralmente a encontrar en ellos un ejemplo y una guía moral para actuar en tiempos de crisis, pero sobre todo se hace un llamado a la responsabilidad histórica de vencer a los enemigos como en otros momentos histórico-mitológicos se hizo, saliendo triunfantes los héroes fundadores y defensores de la nación quienes lucharon por la Patria y dieron su vida al enfrentarse al enemigo de su momento, lo que da sentido al pasado, responsabilidad del presente y visión colectiva de futuro. En otras palabras, cuando se enfrenta al enemigo, se enfrenta a varios enemigos, pues todos los enemigos del pasado se encarnan en él, lo mismo en relación a los héroes que “cierran filas” junto a los héroes combatientes del presente.

En el marco del Diálogo por la Seguridad⁸³, en Mexicali Baja California, el 4 de noviembre de 2010, Felipe Calderón señaló: “Cuando en un frente de batalla, a sabiendas que va a haber bajas al enfrentar al enemigo, en el frente de batalla dicen: ‘No, qué tal si me toca a mí, mejor no peleamos’. Ese Ejército está rendido y derrotado. Pero cuando en ese Ejército se sabe que va a haber bajas, pero que la solución es enfrentar ese riesgo y avanzar, es el momento en que se define la victoria de las batallas más importantes”; en un

⁸² Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2008/09/el-presidente-calderon-en-la-ceremonia-del-cxcviii-aniversario-del-inicio-de-la-gesta-de-independencia/>

⁸³ Discurso Disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2010/11/segunda-intervencion-del-presidente-calderon-en-el-dialogo-por-la-seguridad-en-mexicali-baja-california/>

discurso abiertamente bélico se llama a la heroicidad, a entregar la vida por las causas de la Nación, pero sobre todo a la entrega incondicional de la vida para enfrentar al enemigo y vencerlo. La victoria que llevará a la situación de paz y tranquilidad prometidas, solamente será posible enfrentando al enemigo y derrotándolo, a costa incluso de perder la vida.

El 19 de febrero de 2011, en el marco de la Ceremonia del Día del Ejército Mexicano⁸⁴, Felipe Calderón, mencionó: “Desde la Independencia, el Ejército Mexicano ha sido protagonista de las páginas más gloriosas de nuestra historia. Bajo el liderazgo de insignes personajes, como Guadalupe Victoria, Nicolás Bravo, Ignacio Zaragoza o Mariano Escobedo, el Ejército ha enfrentado con valor a los enemigos de México, y ha sido, precisamente, un renglón fundamental en cada página de la historia mexicana”; una vez más, como señala Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno* (2008), la historia mítica, en tanto que no es lineal, sino como una suerte de espiral que, si bien se presenta como un ciclo nunca vuelve de forma idéntica al mismo punto, actualiza acontecimientos míticos e históricos en la actualidad, particularmente cuando sirven como acontecimientos ejemplares que marcan el comportamiento de las comunidades en la actualidad, por eso, como se ha señalado, estas alusiones a los héroes resultan fundamentales para exaltar el carácter heroico de las Fuerzas Armadas.

Más adelante, en ese mismo discurso, Calderón señala: “Estamos orgullosos de servir a los mexicanos, defendiéndolos de las amenazas que lo acechan, defendiéndonos contra la violencia y contra la criminalidad. Porque no puede olvidarse ni dudarse un momento, amigos y amigas, que la violencia no proviene de las instituciones. La violencia proviene de los violentos, ahí está su origen, no en la acción del Estado, que los combate para defender a los ciudadanos. El crimen, no puede olvidarse, lo cometen los criminales, no las Fuerzas del Orden que combaten a los criminales con valentía”; ya para 2011, el discurso estaba totalmente volcado en la defensa de las instituciones de seguridad, en relación a que eran señaladas como las causantes de la violencia que iba creciendo exponencialmente, por lo que la llamada “guerra de Calderón”, era fuertemente criticada.

⁸⁴ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2011/02/el-presidente-calderon-en-la-ceremonia-del-dia-del-ejercito-mexicano/>

Una y otra vez se repetía y aclaraba desde el discurso oficial, que los culpables de la violencia eran los criminales y que el Ejército y la policía no hacían sino defender a los mexicanos de la violencia del crimen organizado.

Asimismo, en la Inauguración del Edificio de la División Científica de la Secretaría de Seguridad Pública⁸⁵, el 9 de marzo de 2012, Calderón señaló: “Algo que me ha impactado o que me llena de satisfacción y de orgullo, es el personal, que es la parte más importante de cualquier policía. Podemos tener la tecnología más avanzada, pero si no tenemos personal confiable, lo único que hacemos es darles armas más poderosas a los enemigos. Ese quizá, también, ha sido una debilidad que debemos rectificar y corregir en todo el país”; al final del sexenio, como una suerte de discurso de despedida, seguía haciendo el reconocimiento del personal de la Policía Federal, quienes fueron resaltados como héroes en la lucha contra el crimen organizado, a pesar incluso, de que a mediados del sexenio el discurso no dejaba de señalar los casos de deserción o traición de los cuerpos policiales que tenían intereses con algunos grupos criminales.

Finalmente, en ese mismo discurso señaló: “No podíamos permitir que las instituciones que deben cuidar a las familias mexicanas estuvieran convertidas en cascarones inoperantes ante un crimen, cada vez más organizado, cada vez más poderoso y cada vez más agresivo”; es por eso que, desde el aumento salarial, los estímulos materiales, económicos y de reconocimiento, hasta el equipamiento con alta tecnología, en algunos casos, para enfrentar al crimen organizado o para la investigación especializada y el análisis, los cuerpos policiales federales se vieron incrementados en capacidad en diversos sentidos.

En el recorrido por la Academia Nacional de Formación y Desarrollo Policial⁸⁶, el 4 de mayo de 2012, Felipe Calderón dijo: “Está llamada a convertirse, esta Academia, en un baluarte, en un símbolo de la nueva fuerza civil que estamos construyendo los mexicanos para proteger a la ciudadanía de la delincuencia. Aquellos valientes guerreros que vencieron al ejército francés el 5 de mayo de 1862, hace 150 años, enfrentaron a un

⁸⁵ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2012/03/el-presidente-calderon-en-la-inauguracion-del-edificio-de-la-division-cientifica-de-la-secretaria-de-seguridad-publica/>

⁸⁶ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2012/05/el-presidente-calderon-en-el-recorrido-por-la-academia-nacional-de-formacion-y-desarrollo-policial-ignacio-zaragoza/>

enemigo poderoso. Un imperio, el más poderoso del mundo, entonces, que pretendía subyugar a nuestra Nación y someterla a sus intereses”; la reactualización del mito fundador, o de un acontecimiento heroico en la historia de una Nación, es fundamental para dar sentido y legitimidad a las acciones en materia de seguridad, pero sobre todo para, al final del sexenio, seguir dando sentido al actuar de la Policía Federal en el combate al crimen organizado. Por eso concluye: “Hoy, los mexicanos debemos hacer uso de nuestra fuerza y de nuestro talento y pundonor, para derrotar a ese enemigo cruel, que lastima a las familias de las mexicanas y los mexicanos. Las familias que trabajan para sacar adelante a los suyos; las familias que han construido con esmero y tesón nuestro gran país”; la construcción absoluta del enemigo, no puede entonces prescindir de la absolutización del bien, de la construcción de un relato heroico que dé sentido a un momento histórico en el que se determinó enfrentar al crimen organizado con las armas, lo que llevó al ejercicio exacerbado de la violencia.

Muchas secuencias de relaciones de los personajes, particularmente en la construcción dual entre el crimen organizado y las Fuerzas Armadas, genera una complejidad narrativa que requiere distinguir las relaciones de sentido que se establecen entre las secuencias narrativas y las estructuras de las acciones-situaciones en su aspecto temporal.

Particularmente resulta fundamental tomar en cuenta las funciones denotativa y connotativa, que si bien forman parte del análisis que hasta ahora se ha elaborado, tiene un aspecto especialmente importante en la construcción de las figuras heroicas, ya que implica, no solamente un contrapeso a la figura del crimen organizado, sino que específicamente tiene un trasfondo bélico complejo que exige ser interpretado.

En un convivio con personal de la VII Zona Militar⁸⁷, el 24 de mayo de 2012, Felipe Calderón señaló: “Yo les agradezco muchísimo lo que han hecho. Los exhorto y los instruyo a seguir trabajando con denuedo, hasta liberar plenamente a México de estos enemigos; a garantizar la seguridad de las familias; a crear, precisamente, esa red de protección que necesitan los gobiernos locales, municipales, y el Federal mismo, para reconstruir rápidamente sus instituciones; para construir policías y Ministerios Públicos

⁸⁷ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2012/05/convivio-con-personal-de-la-vii-zona-militar/>

que sirvan a la sociedad y la protejan verdaderamente. Y que eso no hubiera sido posible sin la acción protectora del Ejército Mexicano”; esa acción protectora del Ejército Mexicano, como un guardián que velaba por la seguridad de todos los ciudadanos y que es garante de la reconstrucción del país, era el aura que protegía al Ejército Mexicano y que, sin duda, daba sentido a las acciones de combate al crimen organizado. Discursivamente, se construyó un Ejército heroico que trascendería históricamente por “cumplir con su deber” como en otros tiempos los héroes formadores de la Patria igualmente lo hicieron.

El 29 de noviembre de 2012, en la Inauguración del Centro de Control y Monitoreo del Sistema Satelital Mexicano⁸⁸, Felipe Calderón, a un día de concluir su mandato, señaló: Gracias, también, a las Fuerzas Armadas aquí presentes que colaboraron entusiastamente con el mismo [el Centro de Control y Monitoreo del Sistema Satelital Mexicano] y tendrán un beneficio directo, precisamente, que aumentará poderosamente sus capacidades logísticas sobre cualquier adversario, sobre cualquier enemigo”; el discurso de la enemistad se hizo presente desde el primer día hasta el último de su mandato, y si bien el discurso se transformó conforme al paso del tiempo, las circunstancias y las coyunturas, moderándose en algunos casos y radicalizándose, ampliando a quienes entraban en el concepto de enemigo, y haciendo una construcción a veces difusa, lo cierto es que el enemigo estuvo siempre presente, y su construcción radicalizada, a partir de recursos simbólicos de la mitología del enemigo, le dieron efectividad en algunos aspectos, pero en otros, significó cerrar canales de intercambio y deliberación, es decir, se convirtió en una suerte de anulación de la propia democracia. En otras palabras, la radicalidad del enemigo que es construido discursivamente para legitimar su combate, es el principio de la autoinmunidad democrática y de la cancelación de la política de Estado, por eso parecía que la única salida podría ser la vía del combate, pero lo cierto es que éste no habría sido posible sin la previa construcción discursiva del enemigo.

Sin duda, el crimen organizado se había convertido para 2006 en un tema que merecía especial atención para el gobierno entrante, pero que debía ir acompañado de otro tipo de estrategias preventivas o de fortalecimiento de otros sectores fundamentales para la

⁸⁸ Discurso disponible en: <http://calderon.presidencia.gob.mx/2012/11/el-presidente-calderon-en-la-inauguracion-del-centro-de-control-y-monitoreo-del-sistema-satelital-mexicano/>

seguridad ciudadana: como el empleo, la seguridad social, el acceso a la salud y la educación. Sin duda, la radicalidad discursiva de la construcción del enemigo, es el principio de los absolutos como muerte de la política, porque impide el diálogo, cierra los canales de comunicación y anula al Otro como un interlocutor válido.

A lo largo del sexenio de Calderón, diversos sectores, académicos, ciudadanos, iniciativa privada e incluso organismos internacionales, señalaron las desventajas que traía para el país un enfrentamiento directo como el que se estaba implementando. En más de una ocasión se orilló al diálogo, como lo sucedido con el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, pero esa absolutización del enemigo, hizo imposible un cambio de estrategia, ya sea por su peligrosidad real de regresar a todos los efectivos a sus cuarteles teniendo en ese punto la guerra interna o, simplemente, porque había intereses particulares que impulsaban continuar por ese camino. De cualquier forma, esto solamente demuestra que el camino de construcción de un enemigo, que es radicalizado, implica la muerte de la política y con ella se pone en riesgo, no solamente la seguridad, sino la paz, la libertad y la democracia de un país. Sin duda, el sexenio de Calderón, no fue un gobierno político, sino policial, en donde se *securitizó* la ciudadanía, en lugar de ciudadanizar la seguridad, como se esperaría de un gobierno democrático.

Conclusiones

Dice Ernst Cassirer, en su obra *Antropología filosófica*, que la relación que establecemos con el mundo, los otros y nosotros mismos, está mediada por un universo simbólico en que por medio del lenguaje, el arte, la religión y los mitos tejemos y construimos la densa trama de significaciones que compone nuestra humanidad. Asimismo, señala Heidegger, es por nuestro entender previo, estructura de significación o mundo de precomprensión a partir del cual, nos enfrentamos al mundo que se nos presenta como potencialmente amenazante; es decir, que hemos sido arrojados al mundo y es ese sentido mismo de la existencia, de la historicidad de lo humano, lo que nos permite dar sentido al mundo y a nuestras vidas.

Es por esto que siempre estamos ubicados en un horizonte. Sin embargo, la postura que se asuma respecto a la ubicación hermenéutica u horizonte de interpretación, definirá la relación que establecemos con nosotros mismos, con los otros y con el mundo. Una ubicación que se hace consciente, explícita y abierta, permitirá la comprensión, la alteridad y el sentido de otredad que se abre al diálogo, la fusión, la interpretación y la transformación, es decir, que implica la comunicación y la política.

Por el contrario, una negación de la posición hermenéutica, dice Jean Grondin, corre el riesgo de exponerse aún más acríticamente a ella, de cerrarse sobre sí misma, totalizarse y de ver la relación del mundo como un juego de imposiciones y resistencias. La negación de que se comprende el mundo desde una perspectiva entre muchas otras posibles, cierra toda posibilidad de comprensión y diálogo, por lo que corre el riesgo de convertirse en el principio de la enemistad.

En la construcción absolutizada del enemigo hay una totalización de la ubicación hermenéutica que no hace transparente ni tiene la intención de transformar el *entender previo* a partir del cual se comprende al mundo, ya coloca a esta precomprensión como un núcleo totalizador, medida de todo lo posible y existente, tanto de una perspectiva moral, ética, cultural e incluso biológica; por eso no es sino la base de toda radicalización del otro, del enemigo absoluto.

Ya Hannah Arendt lo advertía en *Los orígenes del totalitarismo*, en tanto que se pone en juego a la comunicación y la política, fundamentales para la deliberación de los hombres libres en el espacio público para la toma de acuerdos y para la construcción de un futuro colectivo. Si no hay posibilidad de diálogo, no es posible la política, por lo tanto la comunidad pierde fundamento posible, por lo que la enemistad no es sino la continuación del declive de las relaciones políticas en una sociedad libre y democrática, donde se esperaría, como señala Pierre Rosanvallon, que se entendiera a la *sociedad* como el plural de minoría.

Esta postura ético-política, implica el reconocimiento que una sociedad cerrada sobre sí misma, se convierte en una sociedad totalizada tendiente a formas unívocas de comprender y construir el mundo, las relaciones humanas, los pensamientos e incluso los sentimientos.

En la absolutización del enemigo, la comprensión del *otro* se vuelve compleja, precisamente porque, a diferencia de lo que plantea Žižek, me parece que, en efecto, un enemigo sí es aquel cuya historia no ha sido escuchada, pudiendo incluso no estar de acuerdo con los devenires y peripecias de esa historia, pero con pleno reconocimiento del origen, continuidades y rupturas que dan sentido a los otros.

Y no es esta sino una posición política abierta, que reconoce en la otredad y en lo múltiple, la posibilidad de llegar a acuerdos y consensos sin desaparecer las diferencias e incluso sin suspender el conflicto, porque una sociedad democrática no es tal sin el conflicto expuesto entre posturas diversas (después de todo, dice Arendt, la sociedad política es la sociedad de los *diversos*), el punto es precisamente de qué forma se resuelven los conflictos. Por tanto, disminuir la violencia, no es acabar o prevenir los conflictos, ya que, si esto sucede, una vez más se estaría construyendo una sociedad totalizada. De lo que se trata es de pensar si los Estados democráticos han logrado construir los canales para la resolución de los conflictos por métodos no violentos o coercitivos.

Un enemigo construido como un absoluto, no es sino producto de una imposición de las categorías con las que se interpreta al otro radicalizado. Es decir, en la construcción del enemigo, la larga lista de características malévolas y monstruosas, no son atributos propios

de quien se construye, no le son intrínsecos, por el contrario, siempre son impuestas desde fuera. En eso consiste precisamente la construcción discursiva del enemigo, en dar sentido simbólico a una persona o grupo mediante una orientación preestablecida asociada a lo socioculturalmente indeseable.

Por tanto, el enemigo nunca es tal en sí mismo, sino en relación con el otro, individuo o grupo, que así lo categoriza en tanto potencial, ni siquiera real, peligro o amenaza de cuestionar, transformar o derrumbar el entender previo, la precomprensión del mundo, la seguridad ontológica y el mundo dado por garantizado de aquel o aquellos que lo etiquetan como tal. El enemigo es una amenaza, una expresión construida del riesgo que pone en peligro el mundo de quien etiqueta, juzga o da forma a una nueva enemistad. Y en esta idea caben todas las personas o grupos que han sido discriminados o criminalizados por quienes ostentan el poder de dar sentido y construir simbólicamente a un enemigo, en aras de la unificación nacional, de la legitimidad de una guerra o del exterminio de todo un pueblo.

Es por eso que la construcción del enemigo posee cierta legitimidad en el discurso social, ya que es producto de una socialización y colectivización simbólica. La propia Hannah Arendt lo demostró también al señalar que los totalitarismos no son sino producto de una masificación que legitima la segregación, la discriminación, la deshumanización y la violencia.

En este sentido, las instituciones sociopolíticas, particularmente de seguridad, justicia y gobierno (aunque también médicas para Foucault), generan normas y castigos para el incumplimiento de tales, por lo que hay una constante tensión social entre la norma y su “desviación”, entre los anormales, desviados, monstruos deshumanizados. Por ello, la enemistad es creada discursivamente y mediante el establecimiento de normas cuya infracción es legítimamente castigada al grado de que se apoyan estrategias de “recuperación de la seguridad a cualquier precio”, generando así procesos de *securitización* de la ciudadanía, de indefensión y de suspensión de los derechos y las libertades en aras de recuperar una seguridad supuestamente perdida.

Sin embargo, en esta tensión se encuentra siempre latente el juego político, es decir, la probabilidad de que aquellos que son señalados como los enemigos, también construyan en quienes los señalan, una forma de la enemistad que debe ser combatida. Aquellos que rompen las normas, los *marginales*, *desviados* o enemigos, no son pasivos, por el contrario, tienen la capacidad de cuestionar las normas y las instituciones que los catalogan como tal, lo que genera procesos de subjetivación política, de ejercicio complejo del poder a diferentes escalas, con el fin de invertir la posición marginal en la que han sido colocados.

Como señalé, la ubicación hermenéutica abierta o flexible no niega el conflicto, pero tampoco construye enemigos, sí en cambio otredades y alteridades que no son amenazantes, ya que siempre está latente la posibilidad y voluntad de ser transformado, fusionado, comprendido. Es por eso que no hay comprensión del enemigo, sino su radicalidad absoluta desde la que las categorías de quien o quienes lo construyeron, se cierran e imponen de forma violenta. Justo en esa construcción se encuentra el principio de toda violencia; categorizar y etiquetar al diferente, es ya el principio de la violencia, en una forma no menos efectiva que la violencia físico-coercitiva.

La construcción del enemigo siempre se ha basado en un principio de diferencia, el que está afuera y es distinto, como una forma de diferenciación que puede ser una expresión de pluralidad como principio político (comunidad de *diversos*), incluso sin negar el conflicto, pero que también puede derivar en enfrentamientos y violencia a partir de la exacerbación de las contradicciones y el fin de la político y toda forma posible de comunidad, por lo que la barrera pudiera parecer sutil, aunque es bastante clara cuando se comprende, explícita y reconoce la propia perspectiva desde la que cada uno comprende el mundo.

Cuando la diferencia pierde su sentido político, el otro no cumple ya un sentido de Otredad, de reconocimiento de la humanidad intrínseca del diferente, sino que pasa por un proceso de degradación, denigración e inferioridad que llevada a los extremos implica una suerte de suspensión de la humanidad de quienes fueron radicalmente convertidos en enemigos.

Sin embargo, el enemigo, en tanto construcción de las categorías propias de quien lo señala como tal, es indisociable de quien lo radicaliza. Incluso, al propio enemigo se le somete y controla, pero no se le aniquila por completo porque eso implicaría la propia destrucción, ya que el enemigo es indisociable de quien lo construye como tal y son mutuamente dependientes. La legitimación de existencia de quien construye a un enemigo con fines determinado, depende del propio enemigo, por lo que se convierte en un ente prácticamente invencible, por lo que ahí radica precisamente su poder y su fuerza. Su existencia está garantizada por quien lo ha construido, ya que el enemigo no puede ser exterminado sino a costa de la autodestrucción de quien lo ha construido y radicalizado. Esto no quiere decir que la enemistad sea estática, nada más alejado de la realidad, pero sí implica reconocer que más allá de la configuración concreta del enemigo, su sentido simbólico siempre existe y solamente va cambiando de portador con el paso del tiempo.

Por lo tanto, el enemigo no es un simple grupo de personas con nombres y rostros concretos, es un símbolo arquetípico que se va transformando y modificando según las circunstancias y necesidades históricas de quien lo construye, pero también en referencia a la forma en la que el enemigo construye a sus propios enemigos, porque esta dualidad es todo menos estable o unidireccional. Incluso, en el momento en el que una persona o grupo define a otro u otros como los enemigos, se están colocando en una situación de enemistad autoreferida; es decir, construir un enemigo es asumir la propia enemistad, alguien es mi enemigo en la medida en que yo lo soy para él.

En este juego simbólico que muta y se transforma conforme a las circunstancias históricas, la enemistad es cambiante y maleable: los enemigos de hoy pueden ser los amigos de mañana; y todavía más: los enemigos en un tema económico, pueden ser amigos en una perspectiva cultural. Esta aclaración ya la hacía tempranamente Carl Schmitt en *El concepto de lo político*, sin embargo, es algo que cobra especial relevancia en la actualidad cuando se observan las relaciones de poder político, simbólico y económico que teje la compleja red de complicidad, corrupción e impunidad entre las instituciones de seguridad y justicia y las organizaciones delictivas y criminales.

Reinhart Koselleck señala que el enemigo puede ser transferido hacia cualquiera en cualquier momento, cuando las fronteras con el otro, que no son de origen necesariamente violentas, dejan de ser comunicantes y se cierran sobre sí mismas, esto dependiendo de la situación de construcción de este enemigo. Como ya se señalaba, la democracia y la política no niegan la existencia de conflictos, por el contrario, los alientan porque es expresión de los diversos de una comunidad; sin embargo, como advierte Koselleck, es la anulación del diálogo y la comunicación como posibilidad de persuadir y ser persuadido, el principio de la enemistad, siempre cambiante y adaptable según lo exijan las circunstancias históricas y políticas.

Sin embargo, las relaciones de poder no son unidireccionales, ya que es posible responder a quien posee el poder de las instituciones. Esto se complejiza cuando son múltiples los actores que participan en una relación de intercambio de poder, dado que la posibilidad de que la resolución de conflicto satisfaga plenamente a todas las partes disminuye, dando lugar así a la posibilidad de buscar resolver el conflicto por medios no pacíficos.

Ahora bien, si el proceso de construcción del enemigo no es lineal, sino que es multidireccional y polisémico, en el momento de definir a otro como enemigo, uno mismo se define como enemigo del otro. Por eso, se abren las múltiples posibilidades de ser presas de nuestra propia construcción y de encarnar, cuando las circunstancias cambien, el lugar del enemigo que nosotros mismos hemos construido. Históricamente, esto se observa en las distintas alianzas que las naciones establecen y que cambian conforme las circunstancias geopolíticas se transforman. Medio Oriente es un ejemplo de esto, ya que durante la Guerra Fría, países como Afganistán e Irak eran aliados estratégicos para los intereses de Estados Unidos, países que en el comienzo del siglo XXI fueron blancos de las primeras guerras que marcaron el nuevo milenio en el marco de la “guerra contra el terrorismo”.

A partir del 11-S, los procesos de *securitización* de los Estados democráticos y, aún más, de los ciudadanos de esos países. Esto, sumando a las crecientes exigencias hacia los gobiernos de proveer la máxima seguridad en todos los aspectos de la vida cotidiana,

posibilita y legitiman las ideas de una sociedad hipersegura, sin importar las consecuencias que pudiera traer para la libertad y los derechos humanos.

Aunque esta estrategia mundial, configurada en las denominadas “guerras preventivas”, fue liderada por los Estados Unidos y seguida por diversos países, particularmente en Europa, lo cierto es que tuvo repercusiones en distintas latitudes del mundo, aunque con estrategias y efectos distintos. En el caso de Latinoamérica, a partir de la década de los años 70 y 80, con el advenimiento de los regímenes autoritarios dictatoriales, particularmente, aunque no de forma exclusiva, en el cono sur del continente, fundó una forma de control y la seguridad totalizantes. Sin embargo, con el retorno de las democracias a finales de los años 80 y principios de los 90, los procesos de seguridad comenzaron un doble camino: por un lado de democratización de la seguridad en el sur del continente con el modelo de la seguridad ciudadana y, por otro, el recrudecimiento de las estrategias de combate a los grupos originalmente del narcotráfico y, actualmente del crimen organizado como sucedió en Centroamérica, Colombia y México.

Fue a partir de la transición política ocurrida en el año 2000, en el que el Partido Acción Nacional ganó electoralmente la Presidencia de la República al Partido Revolucionario Institucional, cuando comenzó una creciente estrategia de persecución y combate a los grupos del crimen organizado. Aunque con Vicente Fox se inició una estrategia, sobre todos de captura de líderes de los grupos criminales, no fue sino hasta 2006 durante el gobierno de Felipe Calderón que inició una estrategia de combate directo que comenzó con el Operativo Conjunto Michoacán y que concluiría, después de 6 años, con alrededor de 60 mil muertos y más de 23 mil desaparecidos, y con una tasa nacional de homicidios que llegó a los 23.5 por cada 100 mil habitantes en 2011, prácticamente el doble de cuando inició su gobierno en 2006.

Dado que el inicio de gobierno de Calderón estaba precedido de una campaña particularmente compleja cuyo resultado le dio una cuestionada victoria con una diferencia del 0.56% respecto a su competidor más cercano, necesitaba enviar un mensaje contundente a la nación que incrementara el nivel de aceptación hacia su persona y la legitimidad de su gobierno; esta estrategia fue precisamente el combate directo y frontal al

crimen organizado mediante la implementación de la Policía Federal, el Ejército y la Marina, creado zonas de alta peligrosidad y con daños sociales que hasta la fecha no han podido ser revertidos, tanto por los altos niveles de descomposición social como por la ausencia de instituciones de Estado efectivas que salvaguarden la seguridad y garanticen la justicia.

Estos procesos fueron acompañados de reformas constitucionales y nuevas leyes que dieron mayores facultades de acción a los cuerpos combatientes del Estado. Asimismo, discursivamente, comenzó toda una estrategia de construcción del crimen organizado como enemigo del Estado mexicano. La radicalización del enemigo, la exacerbación de los enfrentamientos y el convencimiento de Felipe Calderón de que la estrategia de combate directo era la mejor que podía aplicarse en su contexto, iba perfectamente acompañado de una estrategia discursiva que sistemáticamente colocó al crimen organizado como un enemigo total y absoluto, cuyos integrantes fueron deshumanizados y combatidos hasta las últimas consecuencias, por encima del Estado de derecho y de cualquier base que pudiera dar como una posibilidad de resolución distinta al combate.

Es por esto que, durante el análisis hermenéutico de los discursos de construcción del crimen organizado como enemigo del Estado, se pudieron obtener las siguientes características del enemigo:

1. El enemigo es construido;

El enemigo nunca existe *a priori*, por el contrario, es socioculturalmente construido mediante procesos de socialización simbólica del discurso político y social. Las atribuciones arquetípicas del enemigo le confieren un doble sentido: de *estructura*, es decir, aquello que se conserva a pesar de las peripecias y devenires de la historia y que de alguna forma puede encontrarse en todos los grupos humanos, y de *configuración* que son las formas concretas que adquieren en un momento histórico concreto, dentro de un contexto sociocultural específico, por lo que, si bien los atributos del enemigo están transhistóricamente presentes y disponibles, no es sino mediante su configuración que adquieren un significado y sentido concretos.

2. El enemigo nunca es permanente;

La enemistad implica una relación dinámica; es decir, que se transforma con el paso del tiempo y con las relaciones de poder y conflicto, de tal modo que la enemistad del presente configurado en un grupo social concreto, puede no ser la misma que en el pasado o, en su defecto, se verá transformada en el futuro. En otras palabras, la enemistad es dinámica, cambiante y plural.

3. La enemistad es multidireccional;

La construcción del enemigo se teje dentro de una red más compleja que la simple relación binaria amigo-enemigo, no solamente por su transformación en el tiempo y por sus cualidades construidas, sino porque los actores en un campo de poder son múltiples, con intereses diversos que, conforme a la dinámica de las interacciones genera una densa red de enemistades potenciales.

4. No sólo se construye al enemigo sino su contexto;

La construcción de la enemistad, está aparejada de la construcción de un entorno que legitima y favorece el discurso y la concreción simbólica en un grupo específico. En otras palabras, el enemigo suele estar acompañado de problemas empíricos de los cuales se le atribuye responsabilidad. Es por eso que en condiciones de crisis económica, política o de seguridad, la construcción de un enemigo en tanto chivo expiatorio, es fundamental. En este sentido, no están dissociados texto y contexto, por el contrario, forman un núcleo inseparable necesario para radicalizar la enemistad. Ya sea que se aprovechen condiciones contextuales dadas o que estas sean creadas, su construcción moldea la configuración específica del enemigo.

5. El enemigo nunca es en sí mismo, sino en relación a los otros;

De la misma forma en que la violencia es una forma de socialización, la enemistad es también producto de una interacción que es mucho más compleja que adentro-afuera. Uno es enemigo de alguien y ese alguien se convierte en mi enemigo, por lo tanto, dado que la enemistad confiere un carácter simbólico, forma parte de una densa red de códigos y

significados compartidos por una comunidad. El enemigo es discursivo, narrado, simbolizado, por lo tanto parte integral de la interacción con otros.

6. La relación de enemistad, parte de una ubicación hermenéutica totalizadora;

El ser humano existe en un aquí y ahora concretos que le otorga una posición dentro del mundo, un horizonte de interpretación y comprensión de sí mismo, los otros y el universo. Saberse colocado en una perspectiva implica reconocer que otras personas también están situadas en una perspectiva a partir de la cual se comprenden a sí mismas, a los otros y al mundo, por lo tanto, el principio de la ubicación hermenéutica para la comprensión es el fundamento del diálogo y, con éste, de la política, la comunicación y la deliberación argumentativa. Cuando no se comprende que uno se encuentra en una posición hermenéutica entre muchas otras y que el intercambio es posible y aún deseable, se busca imponer la propia perspectiva a los otros, como una forma totalizadora de interpretar el mundo, por lo que los enemigos, no son sino aquellos que no comparten el horizonte totalizador o quienes, desde éste, quedan fuera de lo concebible como humano y portador de dignidad.

7. Al enemigo se le controla y somete, pero no se le aniquila por completo;

Cuando una enemistad es construida, se deposita en el enemigo una atribución constitutiva fundamental de quien lo ha colocado en esa posición; es decir, el enemigo genera una relación de interdependencia, por lo que en el juego de relaciones nunca se aniquilará por completo la enemistad. No significa esto que la configuración histórica concreta de la enemistad no se pueda transformar, sino que el sentido estructural del enemigo puede intercambiarse y adecuarse pero no desaparecer por completo. Si se eliminara por completo al enemigo, la propia existencia de quien lo combatió queda cuestionada y vulnerable, ya que el enemigo se convierte en una razón de ser, en una forma de legitimidad.

8. El amigo de hoy, puede ser el enemigo de mañana, y viceversa;

La dinámica característica de la enemistad implica su mutabilidad, así como la vulnerabilidad ante las transformaciones propias de los contextos históricos específicos. La enemistad tiene un uso pragmático, por lo que cambia conforme a las propias necesidades y relaciones de poder, alianzas y estrategias de acción. En un momento histórico específico, es estratégico construir en un determinado grupo una relación de enemistad, sin embargo, es posible que con el paso del tiempo, los intereses y los objetivos, éste se convierta en el más importante aliado.

9. El enemigo puede serlo en una situación, pero puedo no serlo en otra;

La enemistad, salvo cuando es llevada a sus extremos, no es total. Esto implica que se pueden establecer distintos tipos de relación e interacción incluso en un contexto de enemistad, lo que implica que si el origen es, por ejemplo, político, pueden establecerse relaciones de amistad en un plano económico. Incluso, retomando a Schmitt, el enemigo no tiene que ser necesariamente moralmente mal, ni estéticamente feo, etc., por el contrario, su mutabilidad es una característica fundamental de su existencia y de la forma de configuración concreta de la que es producto.

10. Uno puede convertirse en su propio enemigo;

Las condiciones de enemistad llevadas al extremo, pueden hacer que decisiones o posiciones de poder que en un contexto resultaron útiles en una relación de enemistad, se conviertan en contraproducentes en otro contexto específico cuando la relación haya cambiado. En política, dice Panebianco, cometer un error es peor que cometer un crimen, pero ese error pudo no serlo en un momento dado, sino que es un producto del pasado, alguna declaración hecha que posteriormente puede cobrar factura. Por otro lado, cuando la enemistad es una forma de relación cotidiana, sucede que se han construido alrededor más enemigos que los que se pueden controlar y dominar.

11. El enemigo es subjetivamente construido, pero requiere siempre de una configuración concreta para explotar su eficacia;

Un enemigo que intenta ser construido de forma abstracta, pero sin referentes empíricos y concretos, no puede tener la efectividad buscada. No quiere decir esto que su construcción

esté basada en una verdad, sino que este contexto y su configuración concreta también deben ser contruidos para reforzar la enemistad establecida y explotar su eficacia. El contexto y la configuración de la enemistad pueden también transformarse conforme a las necesidades y a los cambios en las relaciones de poder dentro de un capo específico, en el cual la enemistad tenga efecto

12. El enemigo y el amigo, comparten el mismo código simbólico que les permite, a partir de ahí, diferenciarse y asumirse como tales;

La enemistad es siempre una construcción sociocultural, lo que implica que hay un código compartido a partir del cual se comprende el campo en el que se participa, el capital con el que cuentan, y el lugar asignado y autoasumido, de tal forma que la enemistad no solamente es construida, sino que es asumida por los actores que participan en la relación y que comprenden los códigos de lo que significa una enemistad, dentro de un campo y un contexto específicos.

13. El enemigo es a la vez muchos, condensa a los enemigos del pasado y los por venir;

Dado que es una construcción histórica, pero con características estructurales que se reactualizan en cada configuración concreta, el enemigo condensa las enemistades del pasado que sirven para legitimar un discurso de enfrentamiento y construcción de los héroes que, lo mismo que en el pasado, se enfrentaron con valentía al enemigo y lo derrotaron. Los discursos conservadores, nacionalistas y patrióticos, están cargados de estos símbolos del pasado que son reactualizados en la nueva enemistad. Asimismo, en relación al futuro, se advierte que de no ser combatido, crecerá y evitará de este modo la paz y pondrá en riesgo la integridad del grupo, pueblo o nación; en ese sentido, el enemigo del presente es, al mismo tiempo, los enemigos del pasado y lo que podrían venir, es la encarnación y concreción de todo lo que puede tener una sociedad de negativo.

14. El enemigo absoluto es despojado de su persona jurídica, moral e individual;

Como se ha señalado, la enemistad llevada a sus extremos, implica un proceso complejo y radical de deshumanización, lo que implica que el portador de la enemistad ha perdido las cualidades básicas de persona: en su aspecto jurídico, al quedar en los márgenes e incluso

despojados de la lógica del Estado de derecho y aún menos de los derechos humanos, por lo que su persecución, tortura o muerte no es asumida como un tema que deba ser protegido o llevado ante la ley y la justicia, ya que el enemigo ha dejado de ser sujeto de derecho; en su aspecto moral, el enemigo pierde todo vínculo con la comunidad, es un afuera o, en algunos casos, una suerte de mal o tumor que debe ser erradicado; finalmente, la pérdida de individualidad, que no es sino la ausencia de voluntad personal, de sentido de libertad, deseo, comunicación y movimiento.

15. No necesariamente el enemigo de mi enemigo es mi amigo;

Suele ser un lugar común pensar que el enemigo de mi enemigo, lo coloca en la misma posición en la que estoy, lo cual lo convierte en mi amigo; sin embargo, dada la complejidad de la enemistad, que es multifactorial y cambiante, no puede asumirse tal cosa. En una red compleja de actores, el enemigo de mi enemigo puede ser también mío, en una escala diferente o en un campo distinto, pero precisamente dado que no obedece a una lógica binaria o de equilibrios aritméticos, es sin duda, una red simbólica mucho más compleja la que define las relaciones de enemistad y del lugar que ocupan los múltiples actores.

16. Dado que es construido, mi enemigo puede ser cualquiera, pero yo puedo ser el enemigo de cualquiera;

La relación de enemistad, dado que no es unidireccional ni obedece a una relación binaria, es construible con base en un contexto específico dentro de un campo de poder determinado, lo que implica que, en estricto sentido, en el proceso de construcción del enemigo, cualquiera puede serlo y uno mismo puede ser enemigo de cualquiera. Es el peligro contemporáneo de la violencia llevada a sus extremos, donde la paz nunca está plenamente garantizada, ya que, de un momento a otro, cualquier puede ser construido discursivamente como el nuevo enemigo. Esto implica, un riesgo continuo que mantiene, entre otros factores, el creciente nivel de temor y sentimiento de inseguridad.

17. La relación absoluta amigo-enemigo es la suspensión de la política.

La política en tanto posibilidad de deliberación de los hombres libres en el espacio público para la construcción de la vida colectiva, implica una relación abierta al diálogo y al intercambio simbólico de sentido, en el que es posible construir relaciones de comunidad, en un entorno de diversidad. En efecto, señala Arendt, la política es la relación de los diversos que, incluso en un contexto de conflicto, implica la posibilidad de una resolución pacífica de los mismos, y de la búsqueda de los consensos para la toma de decisiones, incluso cuando este no sea alcanzado.

Por lo tanto, la absolutización del otro convertido en un enemigo al que se busca, cuando menos discursivamente, exterminar, no es sino la suspensión o muerte de la política, es el lugar de lo totalizado, lo unívoco, del miedo a lo diferente, de la muerte de lo diverso como forma legítima de existencia, por lo tanto, es la enemistad, contrario a lo que señala Schmitt, la muerte de la política y del sentido de ciudadanía que los hombres requieren en un contexto político democrático para vivir en comunidad. No es la relación amigo-enemigo la expresión por excelencia de lo político, es, por el contrario, el principio de la vida precarizada, descolectivizada, asumida y vivida por el temor y la violencia. No es el enfrentamiento con el enemigo una lucha de poder, en tanto capacidad de actuar concertadamente, sino el principio de toda violencia en tanto instrumentalización de los hombres en donde los fines son absorbidos por los medios y los miedos.

Lo que vivió México en los seis años del gobierno de Felipe Calderón, fue precisamente las consecuencias de un Estado que dejó de ser político y se convirtió en policial y militarizado, donde la lógica no fue ciudadanizar la seguridad sino, por el contrario, *securitizar* a los ciudadanos. Fue un sexenio alejado de la lógica de la política, de la deliberación de hombres libres, de la búsqueda de los consensos y de la resolución pacífica de los conflictos.

Esta investigación, no tenía otro objetivo que demostrar que el discurso de combate al crimen organizado durante el sexenio de Calderón, llevó a una confrontación radicalizada tal, que las consecuencias en vidas humanas y desaparecidos, de desplazamientos forzados y de descomposición social, no es sino el resultado de un Estado que utilizó la enemistad con toda la fuerza simbólica, mitológica y arquetípica para intentar justificar las acciones

bélicas y llevar al país a un estadio de excepción permanente en muchas ciudades, y a generar un creciente sentimiento de inseguridad e indefensión.

El sexenio concluyó y el crimen organizado con sus redes de complicidad con el poder político y económico siguen prácticamente intactas; algunos líderes han sido capturado o asesinados, pero la red compleja de las organizaciones criminales sigue fortalecida en un contexto caracterizado por la complicidad, la corrupción y la impunidad.

Han surgido nuevos grupos criminales, otros se han visto delimitados, el discurso del nuevo gobierno ha sido menos mediático al respecto, pero el enfrentamiento continúa, la violencia cualitativa y cuantitativa es creciente, y es difícil pensar que mejorará la situación en los próximos años, sobre todo cuando la carta del enemigo radicalizado sigue siendo empleada cuando es requerida una justificación de violencia por parte del Estado, lo que implica reconocer que, en tanto no existe una ciudadanía de la seguridad, una exigencia de transparencia y rendición de cuentas por parte de las instituciones de seguridad, y mientras no se contemplen a las comunidades en la toma de decisiones y en la construcción de la política pública, la situación difícilmente podrá ser distinta.

El enemigo, permanece configurado en el crimen organizado, pero sobre todo permanecerá disponible como un símbolo arquetípico capaz de ser adaptado a las condiciones históricas y sus exigencias, pero la violencia no será erradicada en tanto no se comprenda la necesidad de la politización de la ciudadanía, de reconocer, que el otro, los otros nos son enemigos, sino que forman parte de la comunidad de diversos, de una sociedad que, como advierte Pierre Rosanvallon, no es sino el plural de minoría.

Fuentes de consulta

Bibliografía

Adorno, T. (2009a). “Estudios sobre la personalidad autoritaria” en *Escritos sociológicos II*, Vol. 1. Akal, Madrid.

Adorno, T. W. (2009b). “La técnica psicológica de las alocuciones radiofónicas de Martin Luther Thomas” en *Escritos sociológicos II*, Vol. 1. Akal, Madrid.

Agamben, G. (2006). *Estado de excepción*. Pre-Textos, Valencia.

Agamben, G. (2010). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Pre-Textos, Valencia.

Agamben, G. (2012). *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda*. Pre-textos, Valencia.

Alcina, J. (1982). *Arte y antropología*. Alianza, Madrid.

Amador, J. (2004). *Las raíces mitológicas del imaginario político*. FCPyS/Miguel Ángel Porrúa, México.

Amador, J. (2008) *El significado de la obra de arte. Conceptos básicos para la interpretación de las artes visuales*. UNAM, México.

Amador, J. (2008b) “Conceptos básicos para una teoría de la comunicación. Una aproximación desde la antropología simbólica” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Año L, núm. 203 mayo-agosto de 2008-2, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México.

Amador, J. (2015). *Comunicación y cultura. Conceptos básicos para una teoría antropológica de la comunicación*. UNAM, México.

Angenot, M. (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Paidós, Barcelona.

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona.

Arendt, H. (2006). *Sobre la revolución*. Alianza, Madrid.

Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Alianza, Madrid.

Arendt, H. (2007). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus, México.

Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Paidós, Barcelona.

- Arendt, H. (2012). *Eichmann y el holocausto*. Taurus, México.
- Attili, A. (2008). “La sombra del Leviatán en el pensamiento de lo político en Carl Schmitt”, en Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, Fontamara, México.
- Bachelard, G. (1982). *La poética de la ensoñación*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Bauman, Z. (2009). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI, Madrid.
- Bauman, Z. (2010). *Modernidad y holocausto*. Sequitur, Madrid.
- Berger, P. y Thomas Luckmann (2008). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Bernstein, R. (2006). *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Katz, Buenos Aires.
- Blumenberg, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. Herder, Barcelona.
- Bobbio, N. (2008). “Carl Schmitt: Der Leviathan des Thomas Hobbes”, en Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Fontamara, México.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Paidós, Barcelona.
- Butler, J. (2011). *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Katz, Buenos Aires.
- Calasso, R. (2012). *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Anagrama, Barcelona.
- Calveiro, P. (2012). *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Campbell, J. (2008). *Los mitos. Su impacto en el mundo actual*. Kairós, Barcelona.
- Campbell, J. (2011). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Campbell, J. (2013). *Las extensiones interiores del espacio exterior*. Atalanta, Girona.
- Campbell, J. (2013a). *Imagen del mito*. Atalanta, Girona.
- Camus, A. (2014). *Ni víctimas ni verdugos*. Godot, Buenos Aires.
- Cantú, S. (2015). “Securitismo penal. La insoportable vecindad del discurso del enemigo, la seguridad y los derechos humanos”, en Martínez, I. (Coord.) *Derecho Penal del Enemigo y Derechos Humanos*, UBIJUS, México.

- Carlyle, T. (1970). *El culto de los héroes*. Tor, Buenos Aires.
- Cassirer, E. (2003a). *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cassirer, E. (2003b). *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cassirer, E. (2004). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cassirer, E. (2006). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Chabat, J. (2010). “La respuesta del gobierno de Calderón al desafío del narcotráfico: entre lo malo y lo peor”, en *Los grandes problemas de México, Tomo XV “Seguridad nacional y seguridad interior”*, Colmex, México.
- Chang, K. C. (2009). *Arte, mito y ritual. El camino a la autoridad política en la China antigua*. Katz, Madrid.
- Cirlot, J. (2010). *Diccionario de símbolos*. Siruela, Madrid.
- Clausewitz, K. (2010). *De la guerra*. Colofón, México.
- Coomaraswamy, A. K. (2009), *¿Quién es Satán y dónde está el infierno?*, Olañeta, Barcelona.
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Naufragio, Santiago de Chile.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Trotta, Madrid.
- Derrida, J. (2001). “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”, en Borradori, G. (2004). *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Taurus, Buenos Aires.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trotta, Madrid.
- Didi-Huberman, G. (2004). *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Paidós, Barcelona.
- Duch, Ll. (2002). *Mito, interpretación y cultura*. Herder, Barcelona.
- Duch, Ll. (2008). “Estructuras míticas e historia” en Solares B. et al. (2008) *Lluís Duch, antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, UNAM/CRIM, México.
- Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. Ediciones del Bronce, Barcelona.
- Durand, G. (2006). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Fondo de Cultura Económica, México.

- Durand, G. (2007). *La imaginación simbólica*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Duvignaud, J. (1997). *El juego del juego*. Fondo de Cultura Económica, Santafé de Bogotá.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de cultura*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Edelman, M. (2002). *La construcción del espectáculo político*. Manantial, Buenos Aires.
- Eliade, M. (2002). “El creador y su sombra”, en Eliade, M., Neumann, E., Durand, G. (2002). *Los dioses ocultos. Círculo Eranos II*. Anthropos, Barcelona.
- Eliade, M. (2003). *Mito y realidad*. Kairós, Barcelona.
- Eliade, M. (2005). *Mitos, sueños y misterios*. Kairós, Barcelona.
- Eliade, M. (2008). *El mito del eterno retorno*. Alianza, Madrid.
- Escalante, F. (2011). “Nuestra guerra: una conversación”, en *Nexos*, número 405, septiembre.
- Estrada, L. (2016). “La escritura del horror en los cuerpos: violencia ontológica y simbolismo de crueldad”, en *Revista de Estudios Políticos* Núm. 37, enero-abril-2016, Centro de Estudios Políticos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Evola, J. (2006). *Metafísica de la guerra*. José J. de Olañeta, Barcelona.
- Foucault, M. (2008). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, M. (2014). *Las redes del poder*. Prometeo, Buenos Aires.
- Furet, F. (1998). *La pasión revolucionaria*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Fyerkenstand, J. (1991). “¿Quiénes son los criminales?”, en Jung, C. et al. (1991). *El encuentro con la sombra. El poder oculto de la naturaleza humana*. Formato PDF.
- Gadamer, H-G. (1991). *La actualidad de lo bello*. Paidós/UAB, Barcelona.
- Gadamer, H-G. (1997). *Mito y razón*. Paidós, Barcelona.
- Gadamer, H-G. (2007). *Verdad y método I*. Sígueme, Salamanca.
- Gadamer, H-G. (2010). *Verdad y método II*. Sígueme, Salamanca.
- García-Gual, C. (2011). *Diccionario de mitos*. Siglo XXI, Madrid.
- Geertz, C. (1994). *Conocimiento local*. Paidós, Barcelona.
- Geertz, C. (2006). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

- Gil, F. (2010). *La cultura de la corrupción*. BUAP, Puebla.
- Gil, F. (2013). *Introducción a las teorías criminológicas. Por qué rompemos con la norma*. Tecnos, Madrid.
- Girard, R. (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Katz, Buenos Aires.
- Girard, R. (2012). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama, Barcelona.
- Girardert, R. (1999). *Mitos y mitologías políticas*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Goffman, E. (2012). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Herder, Barcelona.
- Guerrero, E. (2011). “Violencia y mafias” en *Nexos*, número 405, septiembre.
- Heidegger, M. (2010). *Arte y poesía*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Heidegger, M. (2013). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, Madrid.
- Hobbes, T. (2010). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid.
- Izzi, M. (2000). *Diccionario ilustrado de monstruos*. José J. de Olañeta, Barcelona.
- Jung, C. (2002). *El hombre y sus símbolos*. Karalt, Barcelona.
- Jung, C. (2007). *Dos escritos sobre psicología analítica*. Trotta, Madrid.
- Jung, C. (2009). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós, Barcelona.
- Jung, C. (2009-2). *Respuesta a Job*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Jung, C. (2012). *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Jung, C. et al (1991). *Encuentro con la sombra. El poder oculto de la naturaleza humana*. Formato PDF.
- Keen, S. (1991). “El creador de enemigos”, en Jung, C. et al (1991). *Encuentro con la sombra. El poder oculto de la naturaleza humana*. Formato PDF.
- Kerenyi, K. (2009). *Los héroes griegos*. Atalanta, Girona.

- Kerenyi, K. (2010). *Hermes el conductor de almas*. Sexto Piso, México.
- Kolakowski, L. (2006). *La presencia del mito*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta, Madrid.
- LAPOP (2012). Disponible en <http://lapop.ccp.ucr.ac.cr/>
- León, E. (2001). *De filias y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento de occidente*. Anthropos/UNAM, Barcelona.
- León, E. (2011). *El monstruo en el otro. Sensibilidad y coexistencia humana*. Sequitur/UNAM, Madrid.
- Levi, P. (2014). *Si esto es un hombre*. Austral, Barcelona.
- Lince, R. (2009). *Hermenéutica: Arte y ciencia de la interpretación*. FCPyS/UNAM, México.
- Luhmann, N. (2014). *Introducción a la teoría de sistemas*. Universidad Iberoamericana/ITESO, México.
- Maalouf, A. (2009). *Identidades asesinas*. Alianza, Madrid.
- Maffesoli, M. (2008). “La violencia fundadora”, en Lanceros, P. y Díez de Velasco, F. (2008). *Religión y violencia*, Ediciones Pensamiento, Madrid.
- Maffesoli, M. (2013). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Siglo XXI, México.
- Mardones, J. (2000). *El retorno del mito*. Síntesis, Madrid.
- May, R. (s.f.). *¿Qué es el mito?* Documento en formato PDF [Disponible en: http://www.internet.com.uy/arteydif/SEM_UNO/PDF/queselmito.pdf Revisado el 20/09/14]
- Meletinski, E. (2001). *El mito*. Akal, Madrid.
- Morales, C. (2007). *Pensadores del acontecimiento*. Siglo XXI, México.
- Moriconi, M. (2015). “(I)legalidad y desmaterialización de la justicia: consideraciones preliminares sobre su efecto en la estabilidad psíquica del ciudadano” en *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública*, Departamento de Gestión Pública y Departamento de Estudios Políticos y de Gobierno, Volumen IV, número I, enero-junio 2015.
- Morin, E. (2004). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona.

Pérez, C. et al. (2011). “Índice letal: los operativos y los muertos” en *Nexos*, número 405, septiembre.

Piñeyro, J. (2010). “Las fuerzas armadas mexicanas en la seguridad pública y la seguridad nacional”, en *Los grandes problemas de México, Tomo XV “Seguridad nacional y seguridad interior”*, Colmex, México.

Quintanilla, L. y Ayala, F. (2013). “Hermes y la hermenéutica filosófica” en Lince, R. y Amador, J. (Coord.) *Horizontes de interpretación. La hermenéutica y las ciencias humanas*. FCPyS/UNAM, México.

Rader, O. (2006). *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*. Siruela, Madrid.

Reinares, F. (1998). *Terrorismo y antiterrorismo*. Paidós, Barcelona.

Ricoeur, P. (1988). *El discurso de la acción*. Cátedra, Madrid.

Ricoeur, P. (2008). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Ricoeur, P. (2008a). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI, México.

Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración I*. Siglo XXI, México.

Ricoeur, P. (2009a). *Tiempo y narración III*. Siglo XXI, México.

Ricoeur, P. (2011). *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid.

Ricoeur, P. (2011a). *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Amorrortu, Buenos Aires.

Ricoeur, P. (2011b). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI/Universidad Iberoamericana, México.

Rosanvallon, P. (2009). *La legitimidad democrática: imparcialidad, reflexividad, proximidad*. Manantial, Buenos Aires.

Safranski, R. (2012). *El mal o El drama de la libertad*. TusQuets/CONACULTA, México.

Saussure, F. (2008). *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires.

Schmitt, C. (2002). *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del ‘Ius publicum europaeum’*. Comares, Granada.

Schmitt, C. (2007). *Tierra y mar*. Trotta, Madrid.

Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Fontamara, México.

- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza, Madrid.
- Schmitt, C. (2009a). *Teología política*. Trotta, Madrid.
- Schmitt, C. (2010). *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Trotta, Madrid.
- Schmitt, C. (2013). *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Trotta, Madrid.
- Schutz, Alfred (2008). *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Serrano, E. (2001). *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. UAM-I / Miguel Ángel Porrúa, México.
- Simmel, G. (2010). *El conflicto. Sociología del antagonismo*. Sequitur, Madrid.
- Solares, B. (2006). “Aproximaciones a la noción de Imaginario” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año XLVIII, núm. 188, septiembre-diciembre, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México.
- Solares, B. (2012). “Mircea Eliade, imaginario religioso y hermenéutica” en *Acta Sociológica*, núm. 57, enero-abril, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México.
- Strauss, L. (2008). “Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt” en Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y ‘El concepto de lo político’. Sobre un diálogo entre ausentes*. Katz, Buenos Aires.
- Tenzer, N. (1992). *La sociedad despolitizada*. Paidós, Barcelona.
- Turner, V. (2007). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, México.
- Voegelin, E. (2014). *Las religiones políticas*. Trotta, Madrid.
- Volpi, F. (2013). “Epílogo: El último centinela de la tierra” en Schmitt, C. (2013). *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Trotta, Madrid.
- Waldmann, P. (2012). “El narcotráfico en México. Una escalada de violencia anómica”, en Instituto de Ciencias de Gobierno y Desarrollo Estratégico, *Cuadernos del ICGDE*, Número 3, Segundo semestre 2012.
- Walzer, M. (2008). *Terrorismo y guerra justa*. Katz, Buenos Aires.
- Wunenburger, J. (2012). “Lo imaginario y sus arborescencias”, entrevista realizada y traducida por Blanca Solares Altamirano en *Acta Sociológica*, núm. 57, enero-abril, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, México.

Mesografía

Calderón, F. “Discursos Presidenciales”. Disponible en:
<http://calderon.presidencia.gob.mx/prensa/discursos/>

Sicilia, J. Discurso “Estamos hasta la madre”. Disponible en:
<https://www.youtube.com/watch?v=SGO43-hQQXM>