

## Miedo y democracia

John Keane

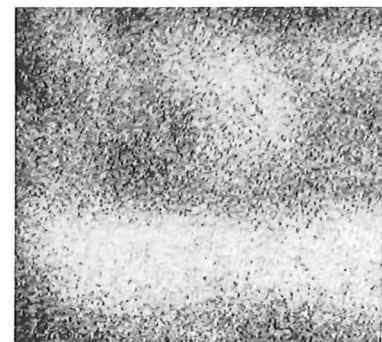
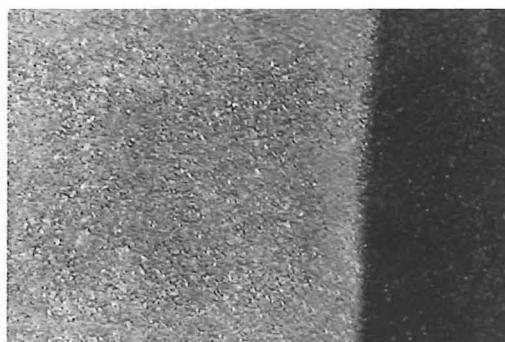
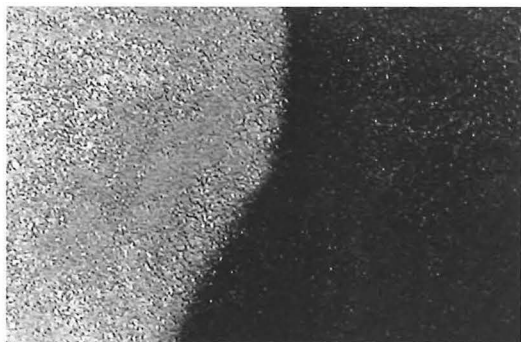
John Keane es catedrático de Ciencia Política en la Universidad de Westminster y director del Centre for the Study of Democracy. Autor, entre otras obras, de *Reflexiones sobre la violencia* (Alianza, 2001).

### Despotismo

Son muchas las cosas que, durante mucho tiempo, se dirán sobre los ataques de unos escuadrones de la muerte contra dos símbolos americanos clave de la globalización, pero sin duda uno de sus efectos menos inciertos ha sido el miedo que instalaron fehacientemente en los corazones de un gran número de ciudadanos de todo el mundo, y especialmente de Estados Unidos mismo ①.

Poco tiempo después de los ataques había cazas sobrevolando diariamente las ciudades más importantes de ese país en misiones de «defensa del territorio». La seguridad se hizo más rígida en cualesquiera eventos deportivos, así como en el interior y alrededor de los edificios gubernamentales. El aeropuerto de la capital del país tardó en recuperarse. Los medios de comunicación informaban de

① Edward Alden y Sheila McNulty, «Fear and rumour leave America in grip of anxiety», *Financial Times Europe*, 11 octubre 2001, p. 18; Paul Krugman, «Fear Itself», *The New York Times*, 30 septiembre 2001.



casos de personas infectadas por ántrax, un agente letal del que se ha señalado con profusión que sería el arma más probable en un ataque biológico. También circulaban rumores relacionados con el cierre durante ocho horas de la estación central de autobuses tras el pánico causado por un individuo que atacó a un chófer blandiendo una navaja, así como con un incidente en la capital del país, una de cuyas estaciones de metro fue clausurada y los pasajeros puestos en cuarentena tras la agresión de un supuesto pasajero a un policía de tráfico con un spray que contenía líquido limpiador de alfombras. Los reporteros de la CNN confirmaron este estado de ansiedad en un espacio titulado «La Nueva Normalidad». En respuesta a preguntas acerca del significado de la normalidad, una muestra de americanos medios contaban sobre todo historias relacionadas con sus miedos ante la pérdida de la normalidad. Entretanto aumentaban enormemente las ventas de munición, de armas, de chalecos antibala y de máscaras antigás. También se vendían masivamente antibióticos, agua mineral y alimentos enlatados. Empezó a hablarse mucho de la «economía del miedo», a lo que ayudaban las estadísticas dadas a conocer sobre cancelación de viajes, la muy extendida negativa a volar, la fuerte retracción del gasto en consumo de bienes de lujo y la importante reducción de los planes de inversión de las empresas. A pesar de la operación de investigación policial y de los servicios de inteligencia de mayor envergadura en la historia de la República, una mayoría de ciudadanos admitían ser presos del miedo. Se referían a su profunda incertidumbre acerca de cuándo, cómo o incluso de si sucederían otros ataques. Muchos de los que tenían edad suficiente para recordar señalaban que su sensación de amenaza era comparable a la que provocaron los sobresaltos nucleares en los primeros años de la guerra fría.

La difusión del miedo fuera de Estados Unidos con el concurso de la rápida circulación mundial de imágenes, sonido y discursos, constituye sin duda una nueva fase de la globalización del miedo que se inició después de la Primera Guerra Mundial y se vio reforzada por los acontecimientos de la siguiente guerra mundial y la invención y despliegue de las armas nucleares. Por cuarta vez en un siglo el miedo ha proyectado una enorme sombra en todo el mundo. Lo llamativo es que el pensamiento político ha sido sorprendido desnudo por esta nueva fase de globalización del miedo, esencialmente porque en las últimas décadas el miedo prácticamente no ha sido objeto de consideración por la filosofía política y la ciencia política. La magistral conferencia berlinesa de Franz Neumann sobre esta cuestión, que se remonta a casi hace medio siglo, fue uno de los últimos tratamientos sólidos de un tema que desde entonces ha caído en desuso ②. Si se ha suscitado, por lo general ha aparecido como una materia de interés puramente erudito, frecuentemente en relación con la clásica obra de Montesquieu *De l'esprit des lois* (1748) ③. En esa obra Montesquieu logró capturar la imaginación de diversas generaciones de pensadores políticos y escritores que se sentían atrapados en uno de los aspectos políticos de mayor importancia del siglo XVIII: el creciente miedo al despotismo estatal y la esperanza, estimulada por la derrota militar de la monarquía bri-

② Franz Neumann, «Anxiety and Politics», en *The Democratic and Authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory* (Londres 1964), pp. 270-300.

③ Charles Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), ed. de Victor Goldschmidt (París 1979).

④ Véase mi "Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction between Civil Society and the State, 1750-1850", en John Keane, ed., *Civil Society and the State: New European Perspectives* (Londres y Nueva York, 1988 [1998]), pp. 35-71.

⑤ *De l'esprit des lois*, cit., libro 3, cap. 2, pp. 134-144.

tánica en las colonias americanas, así como por los primeros momentos de la Revolución francesa, de liberarse de sus garras ④. Montesquieu fue muy leído y ampliamente citado durante este período, especialmente porque su obra contenía una interpretación totalmente nueva del concepto de despotismo. Montesquieu reelaboró la vieja idea griega del despotismo (*despótès*) como forma de potestad ejercida legítimamente por un amo sobre sus esclavos. Rechazando la visión positiva de Bodino y de Hobbes del despotismo como una forma de gobierno político justificado por la victoria en la guerra o en la guerra civil, Montesquieu terció en las disputas dieciochescas urgido por la defensa fisiocrática del «despotisme légal». Con un rasgo de originalidad, y en contraste con todas las reflexiones anteriores sobre el tema, veía el despotismo como un tipo de régimen político existente de antiguo entre los orientales, pero que para entonces amenazaba también desde dentro a Europa. Y eso le preocupaba. El despotismo, pensaba, es un tipo de gobierno arbitrario estructurado por el miedo. Aplasta implacablemente a los grupos y clases intermedios en el seno del estado y fuerza a sus súbditos a llevar vidas escindidas, ignorantes y temerosas. En los regímenes despóticos, señalaba Montesquieu, el miedo y la desconfianza mutua son la norma. Las vidas, las libertades y las propiedades de los individuos quedan a merced de los caprichos del poder arbitrario. Todo el mundo está forzado a vivir en función de la temible máxima según la cual «una única persona gobierna de acuerdo a su voluntad propia y capricho» ⑤.

El análisis del despotismo de Montesquieu contiene, ciertamente, un fuerte elemento imaginativo o *de ficción*, especialmente en la medida en que se apoya en una imagen llena de preju-

⑥ Véase Alain Grosrichard, *Structure du sérail: la fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique* (París 1979); y Chris Sparks, *Montesquieu's Vision of Uncertainty and Modernity in Political Philosophy* (Londres 1999).

cios, orientalista, de las sociedades musulmanas ⑥. Sin embargo, al vincular los temas del miedo y del despotismo, dio un fuerte impulso al alejamiento intelectual del *statu quo* de la monarquía absoluta en la región atlántica. Contribuyó a que muchos de sus lectores se convencieran de que el despotismo era una nueva y peligrosa forma de poder secular ilimitado, concentrado y no sujeto a control. No guiado por otros ideales salvo la ciega búsqueda del poder por el poder mismo, y nutriéndose de la obediencia ciega de sus súbditos, el despotismo, señala Montesquieu, es una forma medio enloquecida, violenta y contradictoria de gobierno. Atraviesa el mundo arrollando, dejado a su paso un rastro de confusión, desorden e ilegalidad, hasta el punto que tiende a destruir su propia omnipotencia. Consecuentemente, difunde más aún el miedo allí donde de todos modos ya cundía. El despotismo es el azote de la decencia pública. Golpea y repugna a los que temen; y moviliza a quienes suspiran por vivir sin temor. Mueve a sus oponentes a buscar alternativas, como por ejemplo un gobierno republicano, pactos para compartir el poder sobre la base de la representación parlamentaria, cultivo de la libre opinión pública en el marco del imperio de la ley, educación de los ciudadanos en la virtud cívica.

*Democracia* A través de esta línea de razonamiento, los críticos del despotismo contribuyeron, a partir de Montesquieu, a sentar las bases de la opinión bastante reciente de que las democracias republicanas o parlamentarias, en las que el ejercicio del poder es compartido y está sujeto a un control público permanente, reducen el miedo hasta el punto de que se convierte en un asunto de importancia menor en la política. La hipótesis de que las democracias son sistemas libres de miedo o que resuelven el miedo ha sido formulada a veces explícitamente, como en uno de los escasísimos estudios serios sobre política con-

temporánea y miedo que ha visto la luz recientemente, el de Juan Corradi y sus colaboradores ⑦. Se argumenta aquí que si bien las democracias no acaban totalmente con el miedo –un orden político exento de miedo es una utopía inasequible– son, sin embargo, un caso único en la historia por su capacidad para sublimar, reducir y controlar creativamente los miedos humanos. Las democracias establecidas tienden a *privatizar* el miedo, que deviene todo lo más un asunto personal que han de ventilar los individuos en su vida cotidiana, como un problema íntimo que ha de ser analizado y tratado en compañía del cónyuge, el amigo, el psicoanalista o el sacerdote. No puede sorprender, así, que la filosofía política y la ciencia política hayan perdido interés por el tema, relegado al subcampo de la psicología política. Sólo un puñado de pensadores aislados se han preguntado cómo actúa realmente la democracia para convertir el miedo en marginal, para llevarlo a los dominios de la experiencia íntima y trascendente. A Corradi y sus colegas les preocupan, como es comprensible, las formas contemporáneas de despotismo estatal en América Latina. Por eso la tesis de que las democracias resuelven el antiquísimo problema del miedo funciona principalmente como una suposición contrafactual. Simplemente presentan una lista de los diversos medios utilizados por las democracias de tipo americano para derivar el miedo, como la descentralización del poder, el ejercicio del autogobierno a través de asociaciones locales, el amparo estatal de la libertad religiosa, la posibilidad de una movilidad geográfica y social rápida y, sobre todo, el gobierno representativo ⑧.

La tesis de que la democracia privatiza el miedo es estimulante, pero no es convincente y no lo es, en último término, porque se limita a indicar los procesos dinámicos a través de los cuales las

⑦ Juan E. Corradi, Patricia Weiss Fagen y Manuel Antonio Garretón (eds.), *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America* (Berkeley, Los Ángeles y Oxford, 1992).

⑧ *Ibid.*, pp. 1-10, 267-292. La tesis está bien resumida en Norberto Lechner «Some People Die of Fear: Fear as a Political Problem», en *ibid.*, pp. 33-34: «La democracia es algo más que la mera tolerancia. Implica el reconocimiento del otro en tanto copartícipe en la construcción de un futuro común. En contraste con un régimen autoritario, el proceso democrático permite asumir que el futuro es una empresa intersubjetiva. La otredad del otro es entonces la de un alter ego. Vista así, la libertad del otro, su impredecibilidad, deja de ser una amenaza para la autoidentidad, y pasa a ser condición de su autodesarrollo.»

democracias realmente existentes tienden –pero no siempre con éxito– a reducir el papel del miedo en las estructuras globales de poder. ¿Cuáles son, pues, esos procesos, propios de la democracia, que cumplen la positiva función de reducir y *privatizar* el miedo? ¿Puede ser, además, que haya contra-procesos que hagan que el miedo sea un problema que las democracias no puedan resolver del todo? Las respuestas posibles a estas preguntas no son obvias sin más, pero la reflexión basada en el sentido común –digamos que la visión convencional de la democracia y el miedo– suele identificar tres procesos superpuestos que, en principio, garantizan que la democracia minimiza el miedo. Los resumiremos del siguiente modo.

*Participación pacífica en el poder.* Las democracias tienden a reducir los miedos de gobernantes y gobernados porque instituyen la práctica de la participación pacífica en las instituciones de gobierno. Lo insólito de esta innovación se calibra bien si tenemos presente que todos los estados territoriales modernos e imperios militares anteriores aspiraban infaliblemente a ejercer el monopolio de los medios de violencia y a gobernar por el temor de los otros ante la amenaza de uso de esa violencia. El poder armado de esos estados e imperios, a menudo organizado en nombre de la reducción de los miedos de sus súbditos, tenía el efecto de *inspirar* miedo a súbditos y rivales en el interior y a sus enemigos en el extranjero. Como subrayaba Guglielmo Ferrero, los gobernantes de estados e imperios, provistos de la temible capacidad de quitar la vida –la espada del gobernante siempre ha de estar teñida de sangre, decía Lutero– desarrollaron el gusto y la reputación por las acciones horripilantes. Todos los gobernantes provistos de la espada eran capaces de inspirar miedo, incluso del tipo extremo que Montesquieu llamó despótico. La persecución violenta y el intento de destrucción de minorías religiosas como los hugonotes eran sólo un ejemplo extremo de esta norma: el uso de espías e informadores, la militarización de la población civil, los castigos brutales, las conversiones forzadas y la tortura de hombres, mujeres y niños generaban miedo a una escala que iba mucho más allá de todo lo descrito o recomendado en los primeros textos modernos sobre el gobierno escritos por figuras como Bodino o Hobbes. La capacidad de los gobernantes para atemorizar a los otros afectaba por supuesto a sus rivales (potenciales). Los que conspiraban para hacerse con el poder o anularlo, por ejemplo a través de un golpe de estado o del regicidio, arriesgaban sus vidas, y vivían por tanto en el miedo. Eso era bueno y necesario, señalaba Maquiavelo. Meditando sobre la reputación de crueldad de César Borgia, criticaba abiertamente el consejo de Cicerón de que el amor, comparado con el miedo, era un recurso mucho más efectivo para el gobierno: «es mucho más seguro ser temido que amado» ⑨.

Las democracias minimizan ese miedo, inicialmente sellando un pacto de no violencia entre los gobernantes y sus rivales y oponentes potenciales. Las democracias establecen un consenso entre gobernantes y gobernados en el sentido de que las amenazas de violencia y el gobierno por el miedo no se limitan fácilmente, nadie está a salvo, y por tanto no deben utilizarse esas amenazas ni como técnicas de gobierno ni de oposición.

*Sociedad civil.* La visión convencional acerca de la democracia y el miedo asume que las democracias reducen también el uso de éste como arma porque instauran límites severos al poder político, en forma de sociedad civil. La invención histórica de espacios de no violencia llamados sociedades civiles en la Europa de la modernidad incipiente ha demostrado ser un proceso contradictorio e inestable, pero no por ello menos valioso ⑩. El nacimiento de esas sociedades fue posible por la expulsión o *supresión* de los principales medios de violencia de la vida cotidiana y su concentración despersonalizada en manos de los aparatos represivos de las instituciones de gobierno imperiales o de base territorial. Al trasladarse la posesión de los medios de violencia del ámbito no estatal al esta-

⑨ Niccolò Machiavelli, *The Prince*, cap. XVII, en Max Lerner, ed.: *The Prince and The Discourses* (Nueva York, 1950), p. 61.

⑩ La obra clásica en este campo es la de Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (Basilea 1939), 2 vols.



① Janice E. Thomson, *Mercenaries, Pirates and Sovereigns. State-Building and Extraterritorial Violence in Early Modern Europe* (Princeton 1994).

② Georg Simmel, «Der Fremde», en *Soziologie* (Munich y Leipzig, 1908), pp. 685-691.

③ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haya, 1974), pp. 82-83.

④ *Ibid.*, p. 186.

tal —un proceso que fue siempre, y lo es todavía hoy, muy contestado— ①, estas sociedades civiles devinieron altamente vulnerables frente a los ejércitos permanentes y las fuerzas de policía, que podían hostigarlas desde dentro o enrollar periódicamente a los ciudadanos de esas sociedades para matar enemigos exteriores en guerras contra estados fuertemente armados.

Las sociedades civiles que sobrevivieron y hoy florecen sirvieron, no obstante, para proteger una libertad importante: la libertad de los individuos de vivir sin un miedo cotidiano a morir violentamente a manos de otros. Las sociedades civiles modernas tienden a transformar los enemigos potenciales en *extranjeros* cuya condición de tales, como observaba Simmel, deriva simultáneamente de su lejanía y clausura respecto de su entorno ②. En las sociedades civiles contemporáneas, especialmente, abundan los extranjeros y se ha hecho raro el placer salvaje y el odio sin trabas que lleva a destruir todo lo que se considera hostil. Los miembros de la sociedad civil son capaces de suprimir o sublimar sus impulsos agresivos, dirigidos a los gobernantes o a otros civiles. Exhiben una notable autocontención, incluso frente a la hostilidad ajena. Es como si estuviesen guiados por una voz interior que les dice que no ejerzan la violencia sobre otros, aunque les molesten o les amenacen. Los espacios sociales que conectan a los individuos tienden a ser no violentos y la *civilidad* misma deviene una norma aplaudida. Hay multitud de contratendencias, por supuesto, pero la capacidad de las sociedades civiles para vivir pacíficamente significa que la *otredad*, la figura del extranjero o del foráneo, por ejemplo, puede ser en principio aceptada e incluso bienvenida, sin miedo. La otredad, o alteridad, no se ve como una interrupción o inconveniente provisional a eliminar, por exclusión forzada o reducción a lo idéntico. En lugar de eso, la otredad es el objeto de respetuosos encuentros, unas veces indiferentes, otras enriquecedores, entre sujetos para los que esa otredad puede estar en ocasiones más allá de la comprensión, como si su extrañeza fuese irreductible. Por utilizar un momento el lenguaje de Emmanuel Lévinas: en una sociedad civil el sujeto que actúa como individuo o en el seno de un grupo no está nunca ni «consigo mismo» (*chez soi*) ni «en sí» (*en soi*). Sin duda no es (como señalaba, y es bien sabido, Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*) un «para sí» (*pour soi*). Entiende, más bien, que existe en la proximidad a otros, que está constituido por y en tanto su acercamiento a éstos, y que por tanto puede comunicarse pacíficamente con ellos a través «del arriesgado descubrimiento de uno mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la introversión y el abandono de toda protección, en la exposición a traumas, en la vulnerabilidad» ③. El *homo civilis* se entiende a sí mismo como rehén de los otros. La exposición a sus poderes es la base de su existencia. Comprende que es otro para los otros y por tanto la responsabilidad por ellos no es ni un accidente que le sucede (o no le sucede) ni un signo de su amor o benevolencia *naturales* hacia ellos. El *homo civilis* comprende otra cosa que es a la vez más básica y más contingente: que la civilidad es una expresión de la interdependencia temporal y espacial, y que sólo gracias a «la condición de ser un rehén puede haber en este mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, por pequeña que sea, aunque sea el simple “usted primero, por favor”» ④.

*Publicidad.* Las democracias realmente existentes se desenvuelven en la actualidad dentro de un marco global de medios de comunicación. Estos medios, según la teoría convencional, tienen el efecto de transformar la naturaleza del miedo sentido por los miembros de las sociedades civiles porque lo hace público, y así reducen la cantidad de miedos genuinos que experimentan. Empezando con la primera época de la imprenta moderna, sigue el argumento, los medios de comunicación han ayudado a hacer público el potencial despótico de las instituciones de gobierno, animando a los públicos que se formaron junto a ellos a convencerse de que el miedo no debería imperar, en definitiva que

⑮ Véase John Keane, «Liberty of Press», en *Media and Democracy* (Oxford y Cambridge, Ma., 19991), pp. 2-50.

⑯ En su estudio sobre el miedo en el inicio de la Edad Moderna, *La peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles* (París, 1978), Jean Delumeau escribe que el rumor es «a la vez reconocimiento y elucidación de un miedo general y, además, el primer paso en el proceso de reacción, que liberará temporalmente a la muchedumbre de su miedo. La identificación de una amenaza y la clarificación de una situación se convierten en insoportables» (p. 247).

⑰ Véase Hans-Joachim Neubauer; *Fama: Eine Geschichte des Gerüchts* (Berlín, 1998).

⑱ Un ejemplo de este uso literal del concepto de miedo en Barry Buzan, *People, States and Fear: An Agenda for International Security Studies in the Post-Cold War Era* (Boulder, 1991).

⑲ Anthony Kenny, *Action, Emotion and Will* (Londres, 1963), cap. 3.

⑳ Eric A. Salzen, «The Ontogeny of Fear in Animals», en Wladislaw Sluckin (ed.), *Fear in Animals and Man* (Nueva York, 1979), pp. 125-163.

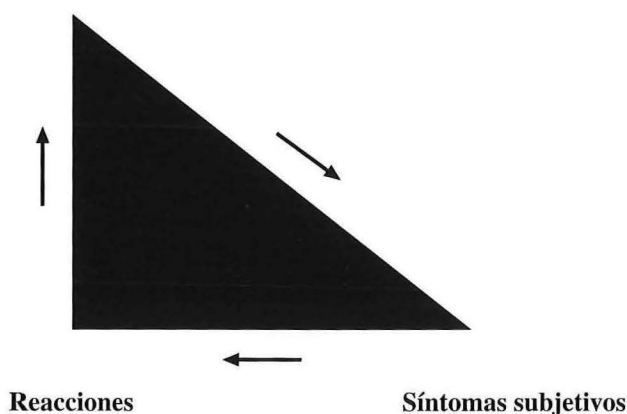
el gobierno por el miedo era ilegítimo. El cultivo de la opinión pública en el seno de esferas públicas pacíficas llegó a ser visto como un arma contra los efectos paralizadores del miedo ⑮. En gran medida el mismo proceso estimuló la formación de sociedades civiles mediante el establecimiento de espacios en los que podían decirse y hacerse cosas sin temor a las consecuencias. Al dar dimensión pública a las ansiedades difusas y miedos explícitos, se evidenciaba que había otros remedios para el miedo que no eran el sufrimiento privado. La limitación del rumor, que en su época funcionó como el gran canal del miedo ⑯, fue una de las consecuencias a largo plazo de los modernos medios de comunicación. Los rumores difunden el miedo a través de expresiones como «se dice», «cuentan» o «circulan rumores de que». Tales fórmulas carecen de sujeto individual y son por tanto difíciles de refutar. Es una patata caliente que se recibe y se pasa rápidamente al siguiente interlocutor. Un rumor es como una cita sin referencia. Nunca se sabe claramente a quién se invoca o quién lo puso inicialmente en circulación ⑰. En contraste, la conjetura y refutación pacíficas, la controversia y el debate que tienen lugar rutinariamente en la esfera pública, tienen el efecto de someter a control la veracidad y de establecer la fuente *—des-naturalizan o de-sacralizan—* los miedos cotidianos.

*El triángulo del miedo* La conocida afirmación de que las democracias tienden a reducir y a trivializar los miedos de sus ciudadanos parece, hasta aquí, plausible. Pero una reflexión ulterior saca a la luz en seguida otra dimensión del problema: el de cómo definir el miedo mismo. Pocos términos clave del campo de la política han merecido menos atención. En comparación con las enormes controversias en torno a otros términos como el estado, la democracia o el poder, el miedo como concepto suele ser utilizado como un término *literal*, como un concepto que no merece siquiera ser definido porque se supone que todo el mundo ha sentido miedo en su vida o ha aprendido de otros su significado y, en definitiva, sabe lo que es ⑱.

Esta suposición —que el miedo es eso, miedo— es manifiestamente engañosa, como revelan las controversias en otros campos de investigación, como la psicología, la psicología fisiológica y la filosofía ⑲. Mucho podría decirse sobre estas controversias y su importancia para la teoría democrática, pero por ahora nos limitaremos a extraer algunos elementos para esbozar una visión diferente del miedo, entendido aquí como concepto *ideal-típico* que puede aportar muchas cosas a la comprensión de una cuestión política considerablemente minusvalorada y que es merecedora, hoy, de una atención urgente.

Miedo es el nombre que se da a un tipo particular de reacción psíquica y física de un individuo o grupo en el seno de un triángulo de experiencias relacionadas entre sí. Este triángulo de experiencias que enmarca la aparición del miedo en los seres humanos —y en general, en los animales vertebrados— ⑳, en determinados momentos y lugares, es históricamente variable. A lo largo del tiempo los humanos y los animales evidentemente desarrollaron, filogenéticamente, umbrales distintos de miedo; asimismo, a través del proceso de la ontogénesis, los individuos desarrollan, a partir de los primeros momentos de la infancia, capacidades para dominar miedos de diferentes clases; y, como bien entendió Montesquieu, los distintos sistemas políticos han desplegado formas radicalmente distintas e intensidades muy variables de miedo. En todo caso, sin embargo, el fenómeno del miedo se desarrolla en un triángulo de experiencia mediada social y políticamente. Los ángulos de éste están marcados por: (a) las circunstancias objetivas que un individuo o grupo perciben como amenazadoras; (b) síntomas físicos y mentales inducidos por este objeto y sentidos como tales por el individuo o el grupo; (c) las reacciones del individuo o el grupo frente al objeto que ha inducido en primer término esos síntomas.

### Circunstancias objetivas amenazadoras



Visto de esta manera es claro que el miedo no es un hecho natural, sino el producto de una relación dinámica entre individuos, sus congéneres y las circunstancias sociopolíticas. Si se analiza el miedo como experiencia particular que tiene lugar en los *límites* de estas coordenadas triangulares, se hace clara su relación con experiencias similares pero diferentes. Fuera y más allá de los *límites* del triángulo el concepto de miedo, simplemente, no es de aplicación. Consideremos un individuo que no experimenta síntomas ni reacciona ante circunstancias peligrosas –el soldado que va impávido a la batalla bajo la influencia de drogas o convencido del deber– o el caso de una persona que reacciona ante circunstancias peligrosas pero no experimenta síntomas de miedo, como cuando una persona, por una reacción momentánea y sin pensárselo, rehúye detenerse ante un puesto de control militar cuya hostilidad conoce o intuye. En ambos casos el concepto de miedo es inaplicable. Esta visión del concepto como un conjunto particular de experiencias codefinidas por la interacción de sujeto y objeto nos ayuda a comprender la diferencia entre miedo y ansiedad. La ansiedad no es una forma de miedo. Es más bien un tipo de reacción agitada ante sucesos que acaecieron en el pasado –abuso sexual por un familiar, un encuentro directo con la muerte– o ante posibles sucesos futuros, como la posibilidad de fracaso en un examen, una explosión nuclear por «accidente fortuito» o el hecho mismo de hacernos viejos. Los eventos que agitan la ansiedad se sitúan, de alguna manera, a distancia, o bien podrían no acaecer. La ansiedad puede transformarse en miedo, pero hay una diferencia. Comparado con la ansiedad, el miedo es inmediato. Es una reacción subjetiva ante circunstancias objetivas realmente existentes ②.

A partir de este concepto más preciso de miedo, comprobaremos con más detalle lo que realmente sucede en ese triángulo de experiencia del miedo.

*Síntomas subjetivos.* El miedo se experimenta normalmente como conjunto de síntomas subjetivos en forma de cambios fisiológicos, mentales y emocionales. Los grupos en abstracto no pueden sentir esos cambios; cierto, los grupos se atemorizan, pero sólo en la medida en que el miedo hace presa de cada uno (o de la mayoría) de sus miembros individuales. El miedo es siempre una

② En Sören Kierkegaard se puede encontrar otra versión de esta distinción entre miedo (la reacción ante un peligro concreto y externo) y ansiedad. Véase *The Concept of Dread* (Princeton, 1944), p. 38.

② Para ilustrar este punto: entre mis primeros recuerdos infantiles se cuenta el momento de miedo que sentía cada día cuando, yendo a la escuela, pasaba ante un gran letrero pintado en blanco sobre un puente de cemento gris. Decía sin más: «BAN THE BOMB» (No a la bomba atómica). Yo tenía cinco años y no comprendía el significado de esas palabras pintadas apresuradamente y con chorretones. Tampoco mi hermana mayor, que me ayudaba a llevar la cartera escolar. Simplemente las mirábamos con turbación. El tiempo no disipó esa sensación. Al revés, se ha intensificado en la memoria, especialmente a partir del momento en que mi padre, por lo demás con una salud excelente, sufrió una serie de episodios de cáncer que acabaron en su muerte prematura, a los 63 años. El cáncer se desarrolla de acuerdo a una lógica compleja, por supuesto. Las causas físicas del cáncer son las mismas que las de la propia evolución: las mutaciones. El cáncer es sobre todo una cuestión de mala suerte estadística. (Entre las mejores síntesis recientes de las investigaciones en curso cabe citar: Mel Greaves, *Cancer: The Evolutionary Legacy* [Oxford y Nueva York, 2000] y Robert Weinberg, *One Renegade Cell*.) Así que pudo ser una coincidencia desafortunada, un golpe de suerte maléfica, pero hacia final de los años cincuenta, inmediatamente después de la realización de unas pruebas nucleares británicas a cielo abierto en Woomera y Maralinga, en el estado de Australia del Sur, mi padre fue enviado a realizar un trabajo de control de existencias por el departamento federal para el que trabajaba como almacenero. Hijo de un pobre carpintero irlandés en paro, mi padre estaba muy orgulloso de que le hubiesen confiado aquella misión. Era el trabajo más seguro que había tenido y vivió durante seis meses sobre el terreno, en Woomera, una población en medio del desierto, a 450 kilómetros de nuestra residencia. Nunca mencionó que hubiese trajes de protección, y en una fotografía de la época aparece simplemente en pantalones cortos y botas. Supongo que

experiencia personal intensa ②. Sus componentes fisiológicos, mentales y emocionales se presentan en una forma más o menos concentrada, tanto en términos de la *profundidad* en que son experimentados por el individuo, como de la celeridad con que vienen y se van. El miedo puede ser sentido epitelialmente –como cuando se experimenta *de segunda mano*, a distancia, en empatía con otros– o puede penetrar muy adentro, incluso instalarse en los sueños nocturnos de los atemorizados, cuyo descanso perturba. La experiencia del miedo puede ser más o menos súbita. Puede rondar al individuo, tomarse su tiempo, atrapar lentamente a su víctima, asediarla. O puede invadir de golpe al individuo, como un foganazo en la oscuridad, en cuyo caso sus efectos se sienten de manera inmediata, frontal.

El miedo es un dictador del tiempo porque en todos los casos, sea superficial o profundo, gradual o repentino, el tiempo parece hacerse más lento o incluso detenerse para el individuo atemorizado. Eso se debe a que el cuerpo es proyectado a un mundo distinto. De pronto se contrae, se debilita y se siente vulnerable, algunos dirían que más pesado, como hecho de un líquido frío y viscoso. El miedo es una inmersión forzada en un océano informe. El cuerpo se agarrota y tiembla. Voces y sonidos externos llegan apagados, se hacen sordos, golpean en la cabeza. Los hombros se entumescen, se seca la boca. El miedo sube por la garganta como un humor bilioso, luego se instala en ella, pesado como una piedra. El habla se entrecorta, el corazón se acelera, los dedos se hacen rígidos y torpes. Se hace imposible la concentración en algo que no sea el miedo mismo, el temor que se siente. El miedo cierra la mente y la llena de ideas caóticas y recurrentes. El pulso parece haberse desplazado a todo el cuerpo, piernas, brazos, cara, pecho. Se hace difícil comer con naturalidad. Se come sólo en dosis mínimas, de cualquier manera, sin ganas. O no se come en absoluto y el cuerpo se queda inerte, sin nada que entre ni salga, sintiendo sólo un gran peso en el estómago.

*Circunstancias objetivas.* Estos síntomas subjetivos de miedo se sienten siempre en un determinado contexto. El miedo es una reacción de un sujeto ante un objeto u objetos que son percibidos como hostiles o directamente peligrosos. Es cierto que pueden presentarse síntomas parecidos al miedo aunque no haya signos de circunstancias atemorizadoras. Cuando una persona reconoce que no hay signos (directos) de peligro pero afirma: «no tengo miedo por algo en particular, pero siento esto mismo casi todo el tiempo», cuando es incapaz de sobreponerse a esa sensación, puede concluirse que desconoce el significado de la palabra miedo o sufre los efectos de un trauma que experimentó en el pasado.

En todos los otros casos, el miedo que sienten individuos y grupos está causado por circunstancias amenazadoras de su entorno inmediato o más distante. El miedo puede ser inducido por una amplia gama de circunstancias objetivas: un hijo gravemente enfermo, una explosión, verse despedidos del trabajo, sufrir el asalto de un ladrón, el estampido de los aviones supersónicos o contemplar imágenes de televisión en las que aparecen aeronaves civiles transformadas en misiles asesinos. En todos los casos, el individuo o el grupo sienten que estas circunstancias les ponen enfermos, son siniestras, amenazadoras, tal vez incluso de consecuencias mortales.

*Reacciones.* Sentido como conjunto de síntomas inducidos por circunstancias objetivas, el miedo resulta usualmente en algún tipo de reacción intencional o de reacción defensiva contra su objeto. En casos extremos, el miedo puede tener efectos destructivos sobre el individuo o el grupo. Lleva a quien lo experimenta a la autopunición. Se hace incapaz de contener sus miedos y en vez de ello se instala en síntomas mórbidos como el pánico y la confusión mental. El miedo puede ser también proyectado al exterior, contra otros, en forma de conductas persecutorias, que inducen al atemorizado a buscar con ojos llenos de odio a un enemigo. Lleno de temor, y a veces



era lo normal, dado el calor que hacía y la deliberada ignorancia de las autoridades sobre los posibles efectos de tocar, probar o masticar polvo radiactivo. Su primer cáncer le sobrevino al poco de dejar Woomera. No hubo ninguna investigación oficial a su muerte. Ningún periodista o político visitó nuestro hogar; y fue enterrado anónimamente, sin ni siquiera el consuelo de saber que podía convertirse en una estadística, o que un día habría de ser relacionado con los objetivos de aquellos que habían pintado aquellas tremendas palabras en el puente que atravesaba yo cada día cuando iba a la escuela.

⑲ Por ejemplo, Susan Jeffers, *Feel the Fear and Do it Anyway* (Londres, 1991) y Gavin de Becker, *The Gift of Fear* (Londres, 2000).

⑳ Aung San Suu Kyi, «Freedom from Fear» (1991), en *Freedom from Fear and Other Writings* (Londres y Nueva York, 1995, p. 184).

㉑ Norbert Elias, «The Fisherman in the Maelstrom», en *Involvement and Detachment* (Oxford, 1987), p. 46.

㉒ Dragica Vujadinovic-Milinkovic, «Degradation of Everyday Life, Destruction of Society and Civil Society Suppression», ponencia presentada en la Universidad de Bradford, 25-26 de marzo 2000. Me baso también en mis conversaciones con Zaga Golubovic, Perast, Montenegro, 2 de julio de 2000.

㉓ Véanse las observaciones de Emmanuel Levinas en «Mourir pour...», en *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre* (París, 1991), pp. 228-229.

con ayuda de líderes demagógicos, descarga entonces fatalmente sus miedos en otros –como en el caso de la xenofobia– o elimina o paraliza violentamente –mata o hiere– a quien le da miedo. Esta y otras reacciones son imprevisibles, porque el miedo es una forma de incertidumbre radical. Con el cuerpo en un estado tan extraño y agitado, nunca está claro qué sucederá. Para el individuo que es presa del miedo, su situación se parece a la de quien, en la oscuridad, se cae bruscamente de una altura sin poder ver qué hay allá abajo ni saber cómo reaccionar. El estómago cruje. Las piernas flaquean. Es incapaz de articular palabra. El yo atemorizado se siente asediado, está desesperado. Bajo el influjo de lo que le atemoriza, se queda petrificado o tiembla de manera descontrolada. El abismo se abre ante él.

Pero, milagrosamente, le crecen alas. *Timor addidit alas*, reza la expresión latina original. Y se ve capaz de volar desafiante por encima de lo que le da miedo, determinado a vencerlo. Los manuales de autoayuda aconsejan a sus lectores cómo transformar los miedos y la indecisión en acciones resueltas ⑲. Se llama *quebrar el miedo*, pero quienes están familiarizados con los clásicos griegos y latinos coinciden en lo mismo: el miedo puede alimentar el valor, «la gracia bajo presión» (Aung San Suu Kyi) ⑳, y el miedo en tales circunstancias puede dar pie a actos creativos o de arrojo que resultan literalmente extra-ordinarios. La manera como esto suceda exactamente depende mucho del contexto, pero cuando un elevado número de personas pierde su miedo, el triángulo del miedo queda roto por un proceso de catálisis. Individuos o grupos se sustraen audazmente al miedo, inspirando así a otros a seguirlos. Esta superación del miedo es siempre un acto *individual*, aunque como tal puede estar más o menos ligado a la acción de grupo o ser más o menos dramático. Comentando la historia de Edgar Allan Poe de los tres pescadores atrapados en un remolino, Norbert Elias destaca que dos de ellos perecieron al quedar paralizados por el miedo, mientras que el que consiguió sobrevivir lo hizo dominando el miedo tras considerar que los objetos redondos son más difícilmente tragados por las aguas, por lo que se aferró a un tonel para salvarse. El afortunado superviviente, dice Elias, «empezó a pensar más fríamente; y considerando la situación, controlando su miedo, viéndose a sí mismo como si dijésemos a distancia, como una ficha junto a otras en un tablero, consiguió apartar sus pensamientos de sí mismo y dirigirlos a la situación en que se hallaba... Representando simbólicamente en su mente la estructura y dirección del flujo de acontecimientos, descubrió una vía de escape ㉑.»

Hay también momentos en que el escape del miedo en el ámbito individual es un proceso de grupo, un proceso tan dramático como dependiente de las reacciones *santas* de otros. La revolución de octubre de 2000 en Serbia es un caso de este tipo ㉒. El inesperado hundimiento del *ancien régime* habría sido probablemente imposible si no hubiesen actuado como catalizadores grupos tan valientes como *Odpor* (resistencia), integrado por jóvenes, que frente a la brutal represión ofrecieron resistencia al *sociocidio* o implosión de la sociedad civil, enfrentándose al régimen de Milosevic mediante acciones no violentas de desafío abierto, como las concentraciones de ciudadanos en ciudades grandes y pequeñas, la organización de conciertos de música y la exhibición y difusión pública de pancartas y panfletos con eslóganes, que en aquel momento parecían ilusorios, que decían: «¡Está acabado!» Fueron acciones santas en el mejor y más exacto sentido ㉓. Se sintieron llamados a asumir una responsabilidad que sólo ellos podían asumir. Los niveles de compromiso que se vieron movidos a contraer no eran habituales o normales. Se sintieron llamados a superar los niveles ordinarios, a hacer cosas que otros –atemorizados, o demasiado egoístas– no querían hacer, o que no se les podía pedir razonablemente que hiciesen. Como todos los santos anteriores a ellos, eran gente *única* frente al miedo. Lucharon por lo imposible y por eso no podían esperar que otros pugnasen por lo

inalcanzable de la manera que ellos lo hacían. Eso es lo que les hacía santos: su capacidad para asumir la responsabilidad personal de hacer cosas que iban mucho más allá de la llamada del deber.

El miedo que da alas al coraje y a la iniciativa libre es sólo una variante. La capacidad de sacudirse y enfrentarse a las fuentes de ese miedo puede ser, de hecho, vivificadora. El esfuerzo personal que moviliza todos los recursos íntimos para rechazar que el miedo dicte las acciones del individuo puede fortalecer a éste. Unirse a otros en la dignidad y solidaridad para resistirse a ese bacilo aniquilador es una forma de reafirmarse. La superación del miedo puede, ciertamente, aumentar la confianza de la gente en sí misma, y así lo hace normalmente en el proceso de ontogénesis y en ciertos momentos mágicos del estallido de cualquier revolución (como señala Ryszard Kapuscinski en su magnífico estudio del derrocamiento del gobierno del Sha del Irán) ⑳. Pero no deberíamos glorificar de manera generalizada el miedo como si fuese algo así como la condición necesaria de la acción valerosa, que es la precondition de la libertad democrática. Y ello por dos razones fundamentales.

En primer lugar, las reacciones producidas por el miedo pueden ser destructivas de la libertad y la dignidad –y a veces de las vidas– de otros. El miedo puede producir sentimientos y actitudes antidemocráticos. Las contribuciones arrancadas por el miedo proyectadas y justificadas por Thomas Hobbes en *De corpore politico* y otras obras pueden ser interpretadas como un ejemplo del tipo de reacción atemorizada de individuos y grupos que se resuelve en su sometimiento ㉑. El acercamiento entre quienes se sienten atemorizados y sus intentos de proyectar groseramente sus miedos a otros, en forma de odio a los extranjeros o de orgullo nacionalista, es otro ejemplo de los posibles efectos antidemocráticos del miedo.

Hay una segunda razón para no glorificar el miedo como generador de una libertad valerosa. En la experiencia del miedo hay siempre momentos, que parecen interminables, en los cuales la persona atemorizada no reacciona o es incapaz de actuar de manera adecuada para protegerse, cuando empalidece, se pone a sudar, grita... y luego dice que estaba «muerta de miedo» o «paralizada». Los detalles de esa no acción pueden, por supuesto, ser interpretados –plausiblemente– como un tipo de reacción, aunque sea mínima e involuntaria, que sirve para destacar el hecho clave de que el miedo no es aliado de la libertad. El miedo es siempre una esclavitud, dice un viejo proverbio italiano e inglés ㉒. El miedo es verdaderamente un ladrón. Le roba al sujeto su capacidad de actuar con o contra otros. Le deja deshecho y, en ocasiones, traumatizado para siempre. Y cuando grandes masas se ven envueltas en las oscuras nubes del miedo, el sol se apaga para la sociedad civil. El miedo socava sus energías, quiebra y retuerce las instituciones de la representación política. El miedo consume el alma de la democracia.

### *El miedo como problema público*

Y así volvemos a la cuestión planteada al principio. Las democracias, como sistemas dinámicos de poder públicamente controlable, ¿contienen mecanismos para *privatizar* y por ende trivializar o incluso erradicar sin más los miedos que, de otro modo, son una amenaza para las libertades sociales y políticas que son la sangre y la vida de la democracia? Hay que pensar de nuevo esta cuestión, aunque sólo sea porque el argumento convencional de que las democracias *privatizan* el miedo es vulnerable. Una reflexión más profunda sobre miedo y democracia sugiere que es demasiado simplista e incluso un tanto presuntuoso. Habría mucho que decir, en particular, sobre las numerosas contratendencias en los ámbitos de las instituciones del estado, la sociedad civil y los medios de comunicación ya apuntadas. Estas contratendencias hacen no sólo que el miedo no sea eliminado por la democracia, sino que garantizan que éste sea un problema *público* permanente en las democracias, las existentes y las potenciales.

⑳ Ryszard Kapuscinski, *Shah of Shas* (Londres, 1986), pp. 109-111.

㉑ Thomas Hobbes, *De Corpore Politico: or the Elements of Law, Moral and Politic*, en William Molesworth, ed., *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. 4 (Londres, 1840), part. 1ª, cap. 2, secc. 13, pp. 92-93.

㉒ James Stanford, *The Garden of Pleasure: Contaying most pleasante Tales... Done out of Italian into English* (Londres [?] 1573), p. 52.

*Guerra.* Consideremos el problema de la guerra: en el campo de las instituciones gubernamentales, el miedo inducido en los ciudadanos por la guerra y los rumores de guerra no desaparecen de ninguna manera. Las democracias tienen un historial excelente en una cuestión, la de no entrar en guerra unas con otras ②①, pero esto no significa que la guerra haya sido olvidada o que haya desaparecido del horizonte de la experiencia. En nuestro tiempo hay sin duda un gran apoyo público a la minimización de las pérdidas de vidas –el número de ataúdes– y de bajas. La importancia dada a los bombardeos aéreos por ordenador y «sin riesgo» como procedimiento preferido de intervención militar y la difusión de una visión «postheroica» de la guerra, incluso la renuencia de hombres y mujeres a ondear la bandera, ponerse el uniforme y tomar parte en guerras son las principales consecuencias. Algunos estudiosos han concluido de esto que el mundo se ha subdividido en dos partes: una zona de anarquía violenta donde causan estragos la guerra, los señores de la guerra, la ausencia de ley, la represión y la hambruna; y una «comunidad de seguridad» integrada por democracias prósperas y pacíficas de la que ha desaparecido el miedo generado por las guerras ②②.

La conclusión puede tranquilizar, pero es errónea, como han mostrado traumáticamente sucesos recientes. La llamada zona democrática de paz no puede sacudirse el problema del miedo inducido por la guerra y no sólo porque el violento comercio de drogas y la producción globalizada de armamentos la vinculan al destino de las zonas assoladas por la guerra. Los llamamientos públicos a la intervención militar allí donde los derechos humanos son violados –en áreas que sufren los embates de la violencia privada y de la guerra incivil alimentada por traficantes de armas, señores de la guerra, gánsters, sectas armadas y ejércitos rebeldes– llevan el miedo a la guerra a los titulares de prensa. Lo mismo hace la progresión de un sistema de medios de comunicación global, cuyos directores a menudo destacan la guerra y todo tipo de horrores según la divisa «Si hay sangre, hay audiencia» ②③. Luego está el problema irresuelto del papel que han de jugar los estados que disponen de armas nucleares en el mundo posterior a la guerra fría. El sistema actual está dominado por Estados Unidos, la única superpotencia, que puede actuar y de hecho lo hace como *poder giratorio* respaldado por la fuerza nuclear. Como tal, está implicado en muchas regiones, aunque no ligado permanentemente a ninguna, si bien sus maniobras se complican por el hecho de que se ve forzado a coexistir y relacionarse pacíficamente con cuatro grandes potencias, tres de las cuales son nucleares: Europa, China, Rusia y Japón. La geometría de esta situación difiere claramente de la congelación que imponía la guerra fría, cuando las democracias (según la fórmula de Raymond Aron) vivían de acuerdo a la norma: «la paz imposible, la guerra improbable». Con el fin del bipolarismo, esta norma ha cambiado. No hay signos del alba de una era postnuclear, que nos liberaría del miedo a un accidente o ataque nuclear. Hoy, como ha dicho acertadamente Pierre Hassner, la paz se ha hecho un poco menos imposible y la guerra un poco menos improbable, principalmente porque se ha adueñado del mundo una especie de anarquía impredecible ②④. La probabilidad de un apocalipsis nuclear en el que la tierra y sus poblaciones saltaran por los aires puede haberse reducido, pero las grandes guerras siguen siendo una posibilidad, incluyendo el uso de armas nucleares en conflictos originados en guerras locales. El uranio empobrecido ya se usa hoy rutinariamente en diferentes conflictos. El armamento nuclear es abundante: los arsenales de EEUU y de la Federación de Rusia guardan, cada uno, en torno a las 7.000 cabezas nucleares ②⑤. A pesar del Tratado Antimisiles Balísticos de 1972, la capacidad de destrucción nuclear se está difundiendo, como puede verse en las carreras armamentísticas nucleares entre Pakistán y la India y entre Israel y los estados árabes. De nada sirven los acuerdos anterior-

②① R. J. Rummel, *Understanding Conflict and War* (Beverly Hills, Calif., 1975-81), vols. 1-5.

②② Max Singer y Aaron Wildavsky, *The Real World Order: Zones of Peace/Zones of Turmoil* (Chatham, N. J., 1993).

②③ Estos aspectos son analizados más detalladamente en mi libro *Reflections on Violence* (Londres y Nueva York, 1996) (Trad. cast.: *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 2000; trad. cat.: *Reflexions sobre la violència*, PUJ, Valencia, 2001).

②④ Véase la entrevista final en Pierre Hassner, *La violence et la paix: de la bombe atomique au nettoyage ethnique* (París, 1995), donde dice «En el pasado la doctrina de la disuasión casaba bien con el carácter civil de nuestras sociedades: una mano invisible, o un mecanismo abstracto, se hacía cargo de nuestra seguridad, y no debíamos preocuparnos por ella. Pero hoy la cuestión nuclear ya no puede ser considerada aisladamente, está inextricablemente unida a todo lo demás».

②⑤ *The Times*, 10 febrero 2001.

res sobre armamento nuclear. Y hay que tener en cuenta, además, el hecho (evidenciado en el llamado Sistema Nacional de Defensa frente a Misiles, promovido por la Administración Bush) de que la cuestión de las armas nucleares está en la actualidad profundamente imbricada con la proliferación del llamado armamento convencional.

*Fracasos de la sociedad civil.* Los análisis que se quieren realistas de la capacidad de reducción del miedo de las sociedades civiles contemporáneas deberían estar atentos a sus tendencias autoparalizantes, así como a las medidas para corregirlas o superarlas. Sin duda, las sociedades civiles entrañan una dinámica generadora de miedo. La *inquietud* (una adecuada palabra utilizada por Hegel para describir un rasgo de las sociedades civiles modernas) inherente a ellas frustra cualquier tendencia natural al equilibrio social; y los vínculos sociales alimentados por los conflictos que produce no garantizan que los ciudadanos se vean libres del miedo. Las sociedades civiles se estructuran a través de un complejo dinámico de principios organizadores y formas institucionales que desorientan a los actores, generan riesgos y obligan a elecciones difíciles. Las ansiedades que resultan de ello –como destacó Franz Neumann–<sup>28</sup> son el suelo del que brotan diferentes tipos de miedos. Los efectos desorganizadores del proceso de producción e intercambio de mercancías asociados a la economía de mercado son un ejemplo. La libertad del capital para invertir y desinvertir genera síntomas bien conocidos: así, períodos de destrucción creativa vinculados a innovaciones técnicas; estallidos de inversión de capital e hiperespeculación seguidos de recesiones; y el desempleo periódico y la redundancia general de la fuerza de trabajo. El estrés y las tensiones resultantes pueden dar lugar, y lo hacen de hecho, a miedos genuinos: el miedo a perder el sustento material (como trabajador) o la camisa (como propietario o gestor de capital). En la medida en que las economías de mercado se interrelacionan y se constituyen en una economía global, estos miedos pasan a ser sentidos a escala global. Son acompañados por perturbaciones ecológicas crónicas, derivadas de unas economías de mercado que se apoyan en energías fósiles. Encabezadas por EE UU, cuyos habitantes consumen entre 50 y 100 veces más energía que los de Bangladesh, estas economías han consumido diez veces más energía durante el pasado siglo que sus antecesores durante los mil años anteriores a 1900<sup>29</sup>.

Los miedos surgen también de la tendencia de la sociedad civil a generar turbulencia moral y colisiones entre los individuos y grupos que la integran. Los llamados críticos comunitaristas de la sociedad civil se basan en esta cuestión. Lamentando la pérdida de las imaginarias comunidades estables del pasado –y presos de un síndrome que se podría llamar *Gesellschaftsangst*– albergan sueños fantasiosos de remendar los fragmentos desgarrados de la moralidad con el noble hilo de la comunidad política. Eso no podría hacerse sin destruir la propia sociedad civil, pero su insistencia en los efectos desorganizadores de ésta y en las turbulencias que genera, aunque exagerada, pone el dedo en la llaga: las sociedades civiles producen miedo en cantidades considerables. Es verdad que cuentan con recursos –las artes de la amabilidad y la civilidad, la capacidad de reconducir conflictos, de bromear, de negociar y promover compromisos basados en la transacción– que ayudan a moderar las tormentas de controversia y los miedos que inducen. También se podría defender el punto de vista según el cual el conflicto es un factor esencial de socialización y que las sociedades civiles se benefician de la experiencia acumulativa de interacción y moderación a través de sus propios conflictos sociales, especialmente aquéllos que no son amenazadores y sí, en cambio, «divisibles»<sup>30</sup>. En la práctica, por supuesto, la distinción entre conflictos amenazadores y no amenazadores es muy polémica para sus propios protagonistas, y aquí está el problema: las sociedades civiles hacen aparecer miedos relacionados con lo que otros han hecho o hacen o podrían planear

<sup>28</sup> Franz Neumann, «Anxiety and Politics», en *The Democratic and the Authoritarian State: Essays in Political and Legal Theory* (Nueva York, 1957), p. 271: «La sociedad moderna produce una fragmentación no sólo de las funciones sociales sino del hombre mismo que, por decirlo así, coloca sus diferentes facultades en casillas diferentes –amor, trabajo, ocio, cultura– que de alguna manera se mantienen unidas por un mecanismo externo que no es ni comprendido ni comprensible.»

<sup>29</sup> J. R. McNeill, *Something New Under the Sun. An Environmental History of the Twentieth-Century World* (Londres y Nueva York, 2000), pp. 14-17.

<sup>30</sup> Véase Albert Hirschman, «Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society», *Political Theory*, 22, 2 (1994), p. 56. Los efectos socializadores del conflicto son analizados en el ensayo pionero de Georg Simmel «Der Streit», en *Soziologie*, op.cit.



hacer, en ocasiones hasta el punto que los participantes mismos se sienten moderadamente o agudamente aterrizados. Un ejemplo perturbador es el malestar que rodea actualmente en la Unión Europea a la cuestión de la identidad nacional y los estallidos xenófobos inspirados en salvajes fantasías acerca de la «invasión» de «extranjeros», o lo que los alemanes llaman *Überfremdungsangst*. Se presenta en formas brutales o más suaves, la más común de las cuales sería conversaciones como ésta: «¿Ha cerrado el restaurante italiano de ahí enfrente? –Sí, ahora van a abrir un chino. –Oh, no, otro más, no.»

㉟ Frank Pergande, «Der Sozialismus hat Erfolg gehabt», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 262/45 (10 de noviembre de 2001).

### Los medios de comunicación y la fascinación por el miedo

Ningún tratamiento del tema que nos ocupa sería razonable si dejara de considerar los mecanismos a través de los cuales los medios de comunicación modernos fascinan a

sus audiencias con historias que no sólo reflejan y difunden miedos, sino que los *inducen*. ¿Cómo es posible que, empezando con los poetas de cementerio y las primeras historias de terror publicadas en folletines, pasando por Drácula, los films de Alfred Hitchcock y Stephen King, millones de personas hayan dedicado tanto tiempo a pasar miedo por gusto, hasta el punto de sentir misteriosos placeres relacionados con la súbita interrupción de la respiración o con los escalofríos? ¿Por qué gozan los medios de comunicación de las democracias contemporáneas del poder de fascinar a las gentes con asuntos de los que deberían huir despavoridas?

No es fácil responder de manera plausible a estas cuestiones, aunque una manera de hacerlo es examinar las raíces del miedo en la experiencia de la muerte. Toda la reflexión occidental sobre miedo y política a lo largo de la historia, empezando por Tucídides, se diría que procede en términos *existenciales*, como un subconjunto de las reacciones más generales, y profundamente viscerales, ante el hecho irremediable de que todos y cada uno de nosotros estamos abocados a morir. La muerte preocupa e intriga siempre a los individuos, sepan de ella y la acepten o no. La preocupación comienza a una edad temprana, cuando la muerte es objeto de intriga y de curiosidad, pero lo más común es que la muerte esté sujeta a tabúes impuestos por los adultos. En términos funcionales, los individuos adultos y grupos pequeños y grandes se enfrentan a la muerte con una gran variedad de estrategias que, a menudo, provocan reacciones imprevisibles. Pueden caer en la melancolía, ponerse serios –con un hálito de resignación o un toque de desesperación– ante las grandes cuestiones de la vida, ganándose con ello una reputación de aguafiestas. Otros, preocupados por la idea y la certeza de la muerte, se buscan una religión que pone a la muerte en su sitio y da consuelo, a veces incluso (como en el caso de la Ciencia Cristiana) negándola simplemente. Hay, claro, otros métodos habituales de olvidar la muerte. La exaltación de los muertos a través de memorias afectuosas y hacer «un esfuerzo supremo para negar la muerte» declarándola tabú son sólo dos ejemplos de los muchos mecanismos a través de los cuales los vivos hacen frente temporalmente a la inevitabilidad de su muerte. Viven contentos, convencidos de su propia inmortalidad.

㉠ Hattie Rosenthal, «The Fear of Death as an Indispensable Factor in Psychotherapy», en Hendrik M. Ruitenbeeck (ed.), *Death: Interpretations* (Nueva York, 1969), pp. 169-170.

Es bien sabido que poner a la muerte en el cajón tiene sus costes. Normalmente los individuos pagan por sus negaciones. A veces esos costes son elevados, en forma de síntomas severos como episodios de depresión y enfermedades psicósomáticas. Más comunes son los momentos en que los individuos experimentan, a veces intensamente, lo que Freud llamó *lo misterioso* (*das Unheimliche*), ese sentimiento difuso de fascinación ante lo enigmático, lo oscuro, lo extraño. En los momentos en que se ven llevados al terreno de lo misterioso, aparentemente en contra de su voluntad, pare-

cen niños temerosos de la oscuridad y sin embargo atraídos por ella. Complacidos en el reconocimiento consciente, aunque lleno de tensión, de que no hay peligro inmediato o actual para sus vidas, se entregan a preocupaciones más profundas acerca de la muerte.

No discutiremos aquí si «la finalidad de toda vida es la muerte» y si los individuos albergan crónicamente el deseo secreto de morir ④. El punto clave es: puesto que el miedo consciente a la muerte incapacitaría a los individuos para llevar una vida cotidiana normal, reprimen ese miedo. A su vez, esta represión genera una tensión que de vez en cuando se libera a través de una válvula de seguridad, al objeto de evitar una acumulación excesiva ⑤. El viejo chiste acerca del individuo que tenía tanto miedo a morir que se suicida refleja algo de esto. En condiciones democráticas, en otras palabras, hay ocasiones en que los individuos, aterrados, se ven impulsados a la muerte para mejor liberarse de sus garras. En condiciones democráticas, esos miedos ya no se proyectan a los *espíritus* imaginarios de la naturaleza; y las instituciones religiosas pierden su monopolio en el trato con lo misterioso a través de una imagería sacra que fija a los creyentes en imágenes de un Dios vivo, representado como un poder terrible capaz de cólera divina. La experiencia moderna de lo misterioso, en consecuencia, tiende al *desarraigo*. Entra en los medios de comunicación modernos, que basan en parte su éxito de audiencia en la potenciación de ámbitos que permiten a los individuos contemplar representaciones simbólicas del morir y de la muerte. Los medios de comunicación permiten a los individuos dar rienda suelta a sus miedos a la muerte, como si estuviesen obsesionados ante un cuadro perturbador, del estilo de aquel en el que Durero pinta a la Muerte como un intruso resuelto a estrangular a su víctima.

### *La democratización del miedo*

En las democracias contemporáneas la industria del miedo —la amplia difusión de imágenes e historias de terror a través de los medios— es muy criticada por su exageración sobre el alcance y la intensidad de los crímenes violentos y otros desastres personales o colectivos ⑥. Se les acusa de *incitar* al miedo, hasta el punto de que las personas tienden a desenfocar tanto sus juicios sobre la *realidad* que empiezan a creer, sin razón, y presas de pánico, que viven en alguna versión tardía del estado de naturaleza sin ley descrito por Thomas Hobbes. Dejándose llevar por las cuotas de audiencia, los medios de comunicación convierten el miedo en mercancía. Bombardean al público con historias de *au pairs* homicidas, asesinos en serie preadolescentes, profesores de escuelas infantiles pedófilos, vándalos callejeros y virus que matan sin piedad. De lo que se sigue lógicamente, o así se dice, la exigencia —antidemocrática— de las soluciones hobbesianas consiguientes. Los atemorizados se defienden clamando sobre la inseguridad ciudadana e insensibilizándose respecto a las causas de la delincuencia y buscan protección recurriendo a pólizas de seguros, alarmas antirrobo, y medidas policiales. Aparecen las comunidades de vecinos amuralladas dotadas de «vigilancia armada».

Las formas represivas de ley y orden bien pueden ser producto de ciudadanos atemorizados, pero la política del miedo es un caballo salvaje que puede dar muchas sorpresas. Cabría defender la conveniencia de prestar más atención a la dialéctica de la mercantilización del miedo a través del cine, la televisión y la música. A largo plazo estos medios de comunicación pueden tener el efecto de trasladar a un ámbito público los miedos que se sienten en privado. Identifican públicamente a los atemorizados, les dan voz, en parte porque dan nombre a sus miedos. Los miedos antaño experimentados en privado por las víctimas individuales de matones, asaltantes, acosadores de niños o violadores, son ejemplos relativamente recientes de esta tendencia. Al identificar

④ Sigmund Freud, «Beyond the Pleasure Principle», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. J. Strachey (Londres, 1955), vol. 18.

⑤ G. Zilboorg, «Fears of Death», *Psychoanalytic Quarterly*, 12 (1943), p. 465; véase asimismo Hattie Rosenthal, «The Fear of Death as an Indispensable Factor in Psychotherapy», cit.

⑥ Véase, por ejemplo, Barry Glassner, *The Culture of Fear. Why Americans Are Afraid of the Wrong Things* (Nueva York, 1999).

esos miedos y dar la oportunidad de que el atemorizado hable públicamente de ellos, los medios de comunicación posibilitan que todos los ciudadanos entiendan que son un problema *público* para el que, en principio, pueden y deben hallarse remedios *públicos*.

Esta transformación a largo plazo del miedo en un problema público está, desde luego, sujeta a muchas y variadas excepciones, pero su gran relevancia se aprecia situándola en un contexto histórico más amplio. Hasta el siglo XVIII –hasta las reflexiones pioneras de Montesquieu– el miedo era considerado por quienes lo tenían en cuenta como una triste necesidad en los asuntos humanos. Si bien eran recurrentes los lamentos por el poder indebido y la locura inducidos por el miedo, habitualmente los discursos sobre su naturaleza lo consideraban una fatalidad, el sino de los humanos. Se consideraba el miedo como una pegajosa tela de araña tejida por los dioses, tan natural como el trueno y el rayo, un aspecto inevitable de la condición humana. Así lo entendía, por ejemplo, Tucídides, que veía las raíces del miedo en el ansia de seguridad, gloria y riquezas del hombre ④.

En el siglo XVIII empezó a quebrarse esta certidumbre acerca de la inevitabilidad del miedo. Se inició una larga revolución en la comprensión del miedo. Así el fenómeno del miedo recibió diversos nombres y fue estudiado por autores que distinguían entre causas y pretextos. Se investigaron sus raíces en el denso entramado de la vida psíquica, social y política y se perfiló la posibilidad, o al menos así lo creían estos autores, de que el miedo y sus efectos paralizantes fuese vencido y no sólo mitigado o confortado, a través de la fe religiosa por ejemplo. El miedo llegó a ser considerado un problema enteramente humano para el que había remedios enteramente humanos. Algunos autores reflexionaron sobre él en términos políticos, a veces de forma radical, indicando por ejemplo que un cierto tipo de sistema político –una república democrática– demostraría ser algo así como una «escuela de valor» (Ferrero) y, en consecuencia, el mejor antídoto contra los miedos que destruyen la capacidad de actuar libremente de los individuos.

En la medida en que el miedo anteriormente sentido en privado pasó a ser percibido y tratado como un problema público, estaba abonado el terreno para entenderlo como un problema contingente, *político*. De esta transformación a largo plazo puede decirse que es la «democratización» del miedo, no en el absurdo sentido de que todos pueden ejercer su derecho a sentirse atemorizados, o su deber de hacerlo, sino más bien en el sentido de que el miedo, especialmente en sus formas debilitadoras y anti-democráticas, deja de ser visto como *natural* y pasa a ser considerado como una experiencia humana *contingente*, como un fenómeno susceptible de *tratamiento público*, como un problema político para el que pueden encontrarse remedios cuya eficacia cabe contrastar. Un paso fundamental en esta democratización moderna del miedo fue su categorización. En parte inspirándose en los métodos de Linneo, se puso de moda la acuñación de términos por los estudiosos del miedo. En el primer tercio del siglo XIX el sufijo *phobia* –del griego *phobeio*, que significa «temo» y «alzo el vuelo»– empezó a ser profusamente utilizado por tratadistas médicos y psicológicos, tan profusamente en verdad que Benjamin Rush propuso, con intención satírica, nuevos términos como la «ronfobia» («un trastorno muy raro»), la «iglesiofobia» o la «médicofobia» ⑤. Con intenciones menos jocosas, Carl Westphal inventó el término *agoraphobia*, referido a casos de miedo enfermizo a los lugares públicos ⑥. Otros se refirieron a la *photophobia* (miedo y evitación de la luz), a la *hydrophobia* (miedo al agua, antes llamado *phobodipsia*, miedo a beber) y a la *xenophobia*, el miedo y la evitación de extraños y extranjeros. Al filo de la Primera Guerra Mundial, una autoridad en la materia registró el uso de 136 neologismos con el sufijo *phobia* ⑦. El nuevo y expansivo vocabulario para describir y analizar el miedo sirvió, sin duda, para revestir de *autoridad* clínica a sus investigadores, que pasaban a ser *expertos*. Pero también facilitó que se abriese camino la idea de que los miedos podían ser designados y clasificados y

④ Véase Milan Podunavac, *Politics and Fear* (de próxima aparición).

⑤ Benjamin Rush (1825), cit. en Karl Menninger et al., *The Vital Balance: The Life Processes in Mental Health and Illness* (Nueva York, 1963), esp. p. 444. Véanse también las pertinentes observaciones de Leopold Loewenfeld, *Die psychischen Zwangserscheinungen* (Wiesbaden, 1904), pp. 330-355.

⑥ Carl F. O. Westphal, «Die Agoraphobie: eine neurotische Erscheinung», *Archiv für Psychiatrie*, 3 (1871), pp. 138-161.

⑦ G. Stanley Hall, «A Synthetic Genetic Study of Fear», *American Journal of Psychology* 25 (1914), pp. 149-200, 321-392.

④ Sigmund Freud, «Analysis of a Phobia in a Five-year-old Boy [1909]», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Londres y Nueva York, 1955), vol. 10, pp. 3-149, y «From the History of an Infantile Neurosis (1918)», *ibid.*, vol. 17, pp. 3-122.

⑤ Véase la crítica de Rank por Freud en *The Problem of Anxiety* (Nueva York, 1936), cap. 10; asimismo, Ernest Jones, «The Pathology of Morbid Anxiety» (1911), en *Papers on Psychoanalysis* (Londres, 4ª ed.).

⑥ Se puede establecer adecuadamente la evolución de estas tendencias comparando lo que se consigna en *Report of the War Office Committee of Enquiry into 'Shell-Shock'* (Londres, 1922); la publicación de la Veteran Administration, *Selected Bibliography 2: Post-Traumatic Stress Disorder with Special Attention to Vietnam Veterans*, Revision 25 (Phoenix, VA Medical Center), 16 enero 1986; Charles R. Figley (ed.), *Stress Disorders Among Vietnam Veterans: Theory, Research and Treatment* (Nueva York, 1978); Alice Miller, *Am Anfang war Erziehung* (Frankfurt am Main, 1980); y Kalí Tal, *Worlds of Hurt. Reading the Literatures of Trauma* (Cambridge y Nueva York, 1996).

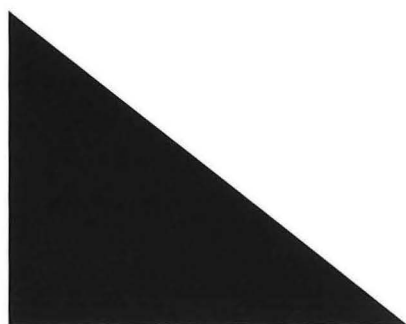
su etiología explicada públicamente. Las tempranas reflexiones de Freud acerca de las zoofobias en niños –la caballofobia del «pequeño Hans» y la lobofobia del joven ruso conocido como «el hombre-lobo ④»– contribuyeron a reforzar esta tendencia. El miedo no era visto ni como una derivación natural del nacimiento (como afirmaba Rank) ni como expresión de una capacidad innata (tal como suponía Ernest Jones), ni como una enfermedad ⑤. Los miedos de las personas perturbadas eran interpretados más bien como síntomas de la existencia de ansiedades y deseos reprimidos que habían sido desplazados por el ego para reaparecer en la consciencia en forma disfrazada. Esos disfraces funcionaban como mecanismos de elusión, cuyos efectos perturbadores y paralizadores podían ser curados en principio cultivando las capacidades del individuo para la autorreflexión, hablando sobre ellos.

La preocupación actual por los traumas –experiencias del miedo tan intensas que los mecanismos normales de los individuos para hacerle frente quiebran– alimenta este proceso más antiguo de democratización del miedo. Muchos estudios en los florecientes campos de la psiquiatría y el psicoanálisis confirman que la experiencia intensa del miedo no se limita a quienes han sobrevivido a la Shoah o a un ataque nuclear, a los refugiados o internados en campos de prisioneros, o a los soldados que sobrevivieron al combate en el frente. Hay traumas más cercanos al hogar, en ocasiones demasiado cercanos para no inspirar desasosiego. Los síntomas comunes de lo que antaño se llamó el «trauma del obús» o la «fatiga de la batalla» y que actualmente es conocido como *post traumatic stress disorder* (PTSD) –síntomas como la insensibilización emocional, sentimientos de desamparo, rabia, ansiedad, trastornos del sueño, recuerdos obsesivos, ataques de pánico, hiperactividad, ideas de suicidio, sentimientos de culpa por haber sobrevivido, autopunición, terror a perder a los seres queridos, confusión general– aparecen en grandes porcentajes de otros grupos que se han visto enfrentados a un miedo mortal, como por ejemplo quienes han sufrido violaciones, incesto o asaltos violentos ⑥. Los individuos y grupos que sobreviven al miedo concentrado no se libran fácilmente de sus garras. El miedo sigue presente en sus víctimas. Les acompaña a cada paso. Aunque puede que no guarden un recuerdo exacto de lo sucedido, las víctimas del miedo siguen perturbadas. Es como si todo lo que les sucediese después les devolviese a sus miedos originales. No pueden convertir en rutina sus vidas *normales* en la sociedad, ni depurarlas. Están obsesionados por conseguir la normalidad, amenazada constantemente por extraños miedos de los que pensaban haber escapado. De aquí la necesidad que sienten de dar testimonio, de dar cuenta a otros de los horrores que han experimentado, para reconstruir así penosamente sus dañadas vidas, no mediante tranquilizantes, sino a través de la catarsis que implica explicarse a ellos mismos y a otros cómo podrían llegar a entender las verdades y los peligros de lo que han vivido.

El esfuerzo político de identificar los miedos, de nombrarlos, de hacerse cargo de ellos y de atender a sus víctimas, y de perseguir a sus perpetradores y llevarlos ante tribunales de justicia, es algo positivo, aunque insuficiente. Es difícil saber si las democracias actuales están en condiciones de entender los miedos que generan ellas mismas (u otros regímenes) o si tienen capacidad para promover la ausencia de miedo, por ejemplo dando publicidad a los deletéreos efectos del miedo. Una cosa, con todo, está clara: a pesar de que la ciencia política y la filosofía política contemporáneas han abandonado el país del miedo, sus habitantes no han quedado en silencio. El miedo es una cuestión que no puede ser ignorada, o hacer como que no existe, sencillamente porque las democracias mismas promueven la conciencia pública de que aquellos que ignoran el miedo están en riesgo. Un riesgo que se vuelve contra ellos.

■ Traducción de Gustau Muñoz





Menchu Lamas  
Serie Sombras, 1992

