

---

## CAPÍTULO V EL TEMOR

JUAN CARLOS VALDERRAMA ABENZA \*

Zarpó del puerto de Lisboa con destino a las costas de Inglaterra. La «Grande y Felicísima Armada» de Felipe II comenzó —oro y hierro— su majestuosa marcha. Lenta, pesada, con más reveses que fortuna, la empresa al mando del duque de Medina-Sidonia dio abundantes indicios antes de arribar a tierra inglesa de lo que en escasos meses se convertiría en una colosal derrota. Todo augurio de su final. Pareció cumplirse en Alonso Pérez de Guzmán, su almirante trémulo, aquello de Mariana de que «el temor y el recato demasiado nunca hicieron cosa honrosa; a los valientes ayuda Dios, a los cobardes todo se les deshace entre las manos»<sup>1</sup>... Con todo, nada impidió que la amenaza, que suele representarse mayor que el daño cuando se produce, se fuera dando a conocer a los ingleses con un temor creciente. Con un temor tal que en el amanecer del día 5 de abril de aquel año de 1588, una mujer de la pequeña aldea de Malmesbury, al suroeste de la Isla, alumbrará gemelos. Pues «al difundirse por nuestras plazas —contará uno de esos retoños, Th. Hobbes— el rumor de que con la flota se acercaba el último día para nuestro pueblo, tanto miedo concibió mi madre que parió gemelos: a mí y al miedo al mismo tiempo»<sup>2</sup>. Es verdad. Pocas cosas le están tan hermanadas al hombre y le son tan reveladoras como sus propios miedos; al menos en su presente estado<sup>3</sup>, el de nuestra experiencia próxima. Y pocas cosas como sus miedos ayudan a caracterizar mejor sus formas de organi-

\* Universidad CEU Cardenal Herrera.

<sup>1</sup> MARIANA, J. de, *Historia de España*, en *Obras Completas del P. Juan de Mariana*, M. Rivadeneira, Madrid, 1854, cap. XVII, p. 260.

<sup>2</sup> HOBBS, Th., «Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita en verso por el autor», en *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 151.

<sup>3</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Sto., *Sum. Theol.* I, q. 95, a.2; *De veritate*, q. 26 a. 8 co.

zación social<sup>4</sup>. De ahí que ame la paz y se goce con la compañía afable, como a renglón seguido también el propio Hobbes apunta.

Como sucede con los otros casos de su estructura afectiva, le pasa a cualquiera con el miedo lo que con el tiempo a S. Agustín: que lo conoce *dándose*, con una claridad distinta a cuando se lo representa para hallarle una cierta medida racional. Por eso lo habitual de la confusión, no en el plano de la experiencia, sino en su verbalización ante terceros, entre términos tomados como equivalentes, que ni siquiera en todos los casos apuntan a aspectos adscribibles al mismo sentimiento: entre el temor y el miedo, la aprensión, la sospecha o el recelo, el horror y la angustia, la ansiedad, la fobia patológica, el desasosiego y la inseguridad, el (miedo) pánico, el susto puntual o sobresalto, el estremecimiento ante lo sublime y lo asombroso, el desaliento, la vergüenza, el asco, el terror, el desaliento, la consternación... Un análisis fenomenológico y psicológico —en el mejor sentido— permitiría delimitar convenientemente esta gran variedad de fenómenos, sin reparar en las versiones sociales y culturales que las expresan, para que así también el filósofo de lo social, pasando por alto en cierto grado las sintomatologías del especialista, pudiera centrarse en cómo formulan los hombres, en el «aquí y ahora» de su cotidianidad, aquello que dicen sentir o padecer con ánimo de comprender su esencia.

En esta segunda perspectiva situaré el siguiente análisis sobre la relación entre política y temor y, más concretamente, sobre su incardinación estructural en la realidad sociopolítica. No se tomará, pues, el fenómeno en sus claves psicoantropológicas de comprensión, sino que se limitará más bien, con objeto de intentar verificar *algunos* de sus aspectos más significativos en el orden al que el temor mismo pertenece, que es la *acción*, y éste visto no en función de la perspectiva de la moral, sino en sus condiciones sociales —prioritariamente políticas— de realización.

En este sentido, la anterior referencia a Hobbes no resulta casual. Filósofo moderno, en quien, por serlo, los elementos de su filosofía de la subjetividad se insertan plenamente en el horizonte de una preocupación teórico-práctica por la *acción* —noción dotada ahora de un valor central—, Hobbes nos suministra con su estudio sobre las pasiones y su filosofía política una visión realmente paradigmática del estatuto psicológico y sociológico-político del miedo, dimensiones ambas necesariamente entrelazadas. Salvo en las páginas finales de este

<sup>4</sup> Hasta el punto de que en cierto modo, como dice D. INNERARITY, «las culturas se diferencian por lo que temen y cambian cuando cambian sus miedos», *La sociedad invisible*, Espasa, Madrid, 2004, p. 147.

estudio, aquí no me interesará detenerme en una exégesis exhaustiva de su planteamiento. Sin embargo, sí convendrá tenerlo presente, tanto por ser ya referencia de obligado recurso para el análisis de este peculiar sentimiento humano, como por la función explicativa que el propio Hobbes le otorga a la hora de justificar uno de los aspectos más definitivos y desconcertantes de la experiencia política: la posibilidad de la excepción y de la lucha, con todo lo que de ahí podría derivarse. Podrá verse, entonces, cómo el temor constituye en efecto un *aspecto estructural* de nuestro coexistir social. No en el sentido sólo de que sirva la sociedad para su relativa descarga en la vida de los individuos, cosa que verdaderamente sucede, sino porque también lo conserva en su interior, ya que además de otorgarle forma —*formas* en plural, mejor—, disciplinando el miedo humano, *civilizándolo*, ella misma, en su devenir, igualmente tiende a generar sus formas específicas de miedo (y de incertidumbre, a veces de terror, de horror, de angustia...). De tal manera que cabría ver la constitución de las estructuras sociales en función de cierta tipología de nuestros miedos, como si fueran condición *a radice* de ellas; pero también cómo se redefinen y perfilan otros nuevos en función, ahora, de las formas sociales que envuelven y sostienen el desarrollo socialmente significativo de nuestras actividades y proyectos vitales. En todo caso, la amplitud de este problema obliga a una visión necesariamente muy somera.

\* \* \*

La experiencia del temor —su justificación, su alcance, su administración— es uno de los elementos capitales de todo saber político. Siempre política y temor se han dado juntamente. Las razones de esta familiaridad son muchas. Aquí nos interesa detenernos sólo en las siguientes tres: 1) la *radicalidad volitiva* y decisional —no *decisionista*— que condiciona el desarrollo de la actividad política desde el punto de vista de las relaciones de gobierno («mando») y disciplina («obediencia»)<sup>5</sup>; 2) su estructura histórica abierta a la *incertidumbre* de lo

<sup>5</sup> La estructura recíproca en términos *dialécticos* de esta relación impide hacer de la voluntad del mando el principio único del orden, según la imagen general de la *Machtpolitik*. La potestad política, para serlo, presupone la posibilidad de su reconocimiento, siendo la capa social de la obediencia la realmente dispositiva en lo que atañe a la realización o actualización de la voluntad del mando, hasta entonces simplemente *potencial* en su función de principio *estructurante* —que no *eficiente*— del orden colectivo. Vid. CONDE, F. J., «El hombre, animal político», en *Escritos y fragmentos políticos (II)*, IEP, Madrid, 1974, p. 105; igualmente, sobre lo *potentiel* de la *puissance*, ARON, R., «*Macht, Power, Puissance*. ¿Prosa democrática o poesía demoníaca?», en *Ibid.*, *Estudios Políticos*, F.C.E., México, 1997, pp. 167-190. De ahí la definición weberiana de

porvenir; y 3) su constitutiva *dimensión polémica*, que también lo político confiere a cuanto toca. La primera se refiere al *orden* en su necesidad de constitución y de organización, para lo cual dispone de la fuerza en el espacio público, medio cuya peligrosidad depende de la vigencia y grado de racionalización que permitiera su uso regular e institucionalizado. La segunda, en cambio, a la *opinión*, que se tomará aquí únicamente en su vertiente representativa de la temporalidad que ciñe los *proyectos* de la acción, insertos en un horizonte de relativa incertidumbre y riesgo. La última, por su parte, antes que a la *lucha* o a las experiencias directas conflictivas, se refiere a las condiciones sociales que hacen posible discernir y decidir los casos y situaciones de *excepción* respecto de la regularidad que en principio se halla supuesta en el desarrollo normalizado de la vida colectiva y personal. La política, en efecto, es voluntad, es riesgo y opinión, es lucha posible y es conflicto, violento o no...; o todo ello al menos en algún sentido, que sería necesario precisar. De estos tres aspectos cabría derivar una igualmente triple circunscripción fundamental del temor que en ciertas condiciones acompaña al desarrollo de la actividad política, dada en esos mismos tres espacios prácticos: el del gobierno, el de la opinión y el de la lucha.

## I. LA VOLUNTAD DE ORDEN FRENTE AL CAOS

### 1.1. Indeterminación y determinación de la voluntad

En un primer momento política y temor van de la mano por el temor que suele inspirar al hombre la *conciencia de un poder sobre sí* que le trasciende, ya sea que pertenezca a un orden numinoso o divino, a uno personal y libre, o al orden puramente natural, desprovisto en sí mismo de una clara intencionalidad providente en su a veces brutal relación con la vida de los hombres. En política este poder adopta la forma de un «poder del hombre sobre el hombre», al que acompaña ordinariamente una *libido dominandi* que no siempre se deja someter a pautas racionales de control, como las que han ido dando forma a la perpetua tensión occidental hacia

«disciplina» como probabilidad de obediencia a «un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas», resulta «pronta, simple y automática», *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, F.C.E., México, 1964, p. 43. En cuanto a la «dialéctica», tómesese no en su acepción hegeliano-marxista, sino en el sentido expuesto por Platón en *Crátilo* (390 c), a propósito de la interdependencia del «preguntar» y el «responder». Tomamos tanto este sentido de la noción como su aplicación al duplo mando-obediencia, de FREUND, J., *L'essence du politique*, Dalloz, París, 2004.

la consumación del primado de la regularidad racional jurídica —fundada en el juicio de la *auctoritas*— sobre la discrecionalidad característica de la voluntad de la *potestas*<sup>6</sup>: *nomos basileus, lex est rex*<sup>7</sup>. Guste o no, la política es en todo caso asunto de voluntad; también cuando esta voluntad —sea la de uno o la de muchos— hace la ley para luego someterse a ella<sup>8</sup>. Pues aunque a la voluntad la mueva siempre un juicio práctico de la razón acerca de un determinado fin —juicio que, por lo demás, la propia voluntad última, no propiamente la razón<sup>9</sup>—, lo esencial en el gobierno político no radica estrictamente en el *algo* que se manda, sino en el *alguien* sobre el cual se hace. «*Gubernare autem* —escribió el Aquinate— *est movere aliquos in debitum finem*»<sup>10</sup>: promover a un fin que en efecto se juzga debido, pero que debe ser determinado, fijado, *decidido* de entre las posibles alternativas o posibilidades, respaldando el mando con su fuerza la efectividad del paso del contenido imperativo de su decisión a su realización por otros, a quienes *promueve* colectivamente, a quienes *hace hacer* como unidad.

<sup>6</sup> «Esta concepción —escribe J. Freund haciéndose eco de las tesis al respecto de C. Schmitt— tiene una vieja tradición, porque desde siempre se ha querido que reinase la ley y no los hombres. Este procedimiento permitiría escapar a la arbitrariedad de la pura decisión y a las fluctuaciones de las situaciones históricas, y al mismo tiempo sería la garantía de una justicia independiente. Ha tomado diversas expresiones en el curso de la historia, desde el *Nomos Basileus* (el *Nomos* es rey) de Píndaro, hasta el *government of law "not" of men* de los constituyentes americanos y la fórmula moderna del *Rechtsstaat*, que en el límite se convierte en *Gesetzstaat*, un Estado en el que toda la vida política estaría subordinada a la ley», «Vue d'ensemble sur l'œuvre de Carl Schmitt», en *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XVI, 1978, p. 20.

<sup>7</sup> De ahí la diferencia histórica entre la concepción de la naturaleza de la política por parte de la tradición helénica, sobre la base de la participación social en el poder y su limitación racional, y la que frente a ella pudiera clasificarse como «oriental», que el genio griego calificaría simplemente, aplicándole sus propias categorías del dominio privado sobre los esclavos, *despoteia*. Vid. al respecto, DELSOL, Ch., *Essai sur le pouvoir occidental. Démocratie et despotisme dans l'Antiquité*, P.U.F., París, 1985.

<sup>8</sup> Según explica Schmitt, «el último fundamento de toda la existencia del derecho y de todo valor jurídico se puede encontrar en un acto de voluntad, en una decisión que, como tal, crea derecho, y cuya "fuerza jurídica" no puede ser deducida de la supuesta fuerza jurídica de unas reglas de decisión; puesto que también una decisión que no se corresponde con una regla crea derecho. Esta fuerza jurídica de las decisiones no conformes a una norma es propia de todo "orden jurídico"», *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 27 (dejamos al margen el problema de por qué *no* se trata ésta, pese a todo, de una visión decisionista de la política en su relación con el derecho, cuestión a la que el propio Schmitt, tanto en esta fuente como en otras, busca responder).

<sup>9</sup> Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., «La raíz metafísica de la libertad», en *Semanas Españolas de Filosofía: La Libertad*, C.S.I.C., Madrid, 1957, p. 71; Idem, «Entendimiento y voluntad en el acto de elección», en *Anuario Filosófico* (Pamplona), vol. 2, 1977, p. 111.

<sup>10</sup> Cfr. *Sum. Theol.*, II-II, q. 102 a. 2 co.; *Contra Gentiles*, III, c. 64, n. 2-4.

La ultimidad del juicio que introduce la voluntad del mando en esta promoción, su *indiscutibilidad* en la determinación de lo debido («*debet*»), se asienta sobre un trasfondo *arbitrario* que nada tiene que ver con la arbitrariedad en su forma de capricho, sino con la necesidad de la voluntad en general —fuera y dentro, pues, de la práctica política— para autodeterminarse operativamente *sin necesidad* intrínseca o extrínseca de querer concretamente *algo*<sup>11</sup>. Ciertamente, para que la voluntad sea capaz de determinarse, de *auto-determinarse* en el acto de la decisión, debe estar originariamente *indeterminada*, en el sentido de no hallarse naturalmente inclinada a apetecer tal o cual serie de objetos de forma necesaria, unívoca. Esta radical apertura que a la voluntad le permite en la práctica operar su propia determinación, la inscribe en un horizonte de contingencia con respecto a la cual deberá determinarse.

Ahora bien, esta contingencia no es ante la voluntad *vacío*. Radicada la indeterminación de la voluntad en la apertura del hombre a la totalidad de lo real —la libertad ontológica o *transcendentalis* aristotélico-tomista, la *transzendente Freiheit* heideggeriana o la *Weltoffenheit* de Plessner y de Gehlen—, el horizonte de su determinación no es «*lo actualmente vacío*», sino, por el contrario, «*lo potencialmente lleno*». El problema no es, por eso, que la voluntad —o, si se quiere, la razón o el espíritu o el alma— se halle vacía en la génesis de sus distintos actos para luego quizá «llenarse» con su ejecución, sino que se encuentra llena, potencialmente llena, ya que es, según dice Aristóteles, «en cierto modo todas las cosas», *quodammodo omnia*<sup>12</sup>.

Desde el punto de la realidad social tanto como de la personal, la posibilidad del vacío ante la voluntad se correspondería con lo carente de toda forma de determinación. No el horizonte de la posibilidad, pues, sobre la cual la decisión incide y a la que determina en *alguna* dirección, sino la indeterminación que dejaría abierta al suspender su juicio de carácter ultimante en ese mismo horizonte finito y contingente en que se mueve. Carente así no sólo de determinación, sino también de algún principio racional que permitiera la acotación de sus posibilidades, ese espacio se le presentaría al hombre como desprovisto de *forma* para su disposición, de pautas de orientación y de interpretación, de un criterio objetivo para la discriminación de lo posible, de un *nomos*...; como un espacio, pues, *anómico*<sup>13</sup>, en cuya estructu-

<sup>11</sup> Cfr. *Sum. Theol.*, I-II, q. 10 a. 3. Al respecto, vid. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, p. 402; y *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, pp. 77-106.

<sup>12</sup> *De Anima*, III, 8, 431 b 21. Sobre ello, el desarrollo de J. DE FINANCE, en *Ensayo sobre el obrar humano*, Gredos, Madrid, 1966, pp. 128-159.

<sup>13</sup> Si para Durkheim, en *De la division du travail social* primero o en *Le suicide* posteriormente, la *anomie* no refleja tanto la situación en que las normas de las estructuras sociales pierden validez y no se respetan cuanto aquella otra, más bien, en que sencillamente no se dan, ni hay

ra no se diferenciarían con suficiente claridad qué pautas permitirían disciplinar y organizar la estructura afectiva y volitiva de los sujetos, la proyección en el tiempo de sus vidas cotidianas, posibles sólo en ciertas condiciones efectivas de *normalidad*. A semejante indeterminación del espacio de lo contingente ante la voluntad, ésta solamente puede responder —y antes la razón— con *indiferencia*. Todos los fines que permitirían su determinación se darían ante ella como alternativas equivalentes, como opciones igualmente válidas. Y no se dispondría, además, de un criterio que respaldara con suficiente plausibilidad la validez de cualquier forma posible de discriminación entre ellas. Con lo cual, la voluntad ni siquiera se sentirá capaz de responder. El saber práctico se embarga, se *angosta*<sup>14</sup>.

Éste ya no puede ser, entonces, el terreno propio del *temor*, que se da solamente respecto de lo posible determinado, es decir, respecto a *algo* que la razón en su uso práctico juzga formalmente como un *mal* del que el sujeto tiene cierta expectativa y respecto al cual huye o siente aversión, *no-queriéndolo* positivamente<sup>15</sup>. En la indeterminación del objeto ante la voluntad, en cambio, la razón cae en estado de perplejidad: no tiene posibilidad de juicio ni, por lo tanto, de querer. Le acontece una indiferencia inserta en el horizonte de una posibilidad indeterminada cuya negatividad o *nihilidad* la propia razón se ve incapaz de trascender. Ya no se trata entonces de temor, sino de *angustia*, que Kierkegaard, identificándola con la estructura misma del espíritu, describe como «la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad»<sup>16</sup>, es decir, como una

por tanto una regulación válida para el desarrollo en forma solidaria de las actividades ahí emplazadas, para Parsons o Merton, entre otros, los estados de anomia representan justamente la antítesis del orden institucional, la conculcación de los procesos de institucionalización por los que cobran cuerpo nuestras relaciones sociales ordinarias. Tomamos aquí el término asumiendo esta ampliación. Al respecto, vid. PARSONS, T., *El sistema social*, Alianza, Madrid, 1985; MERTON, R. K., *Teoría y estructura sociales*, F.C.E., México D.F., 1984; CHAZEL, F., «Considérations sur la nature de l'anomie», en *Revue française de sociologie*, vol. 8, núm. 2, 1967, pp. 151-168. Un recorrido sintético y completo por el uso sociológico del concepto, en GALLINO, L., *Diccionario de sociología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, pp. 33-37.

<sup>14</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Sto., *Contra Gentiles*, III, c. 2. Así también L. POLO, a propósito de la *angustia* en HEIDEGGER: «La angustia —dice— es angustia de nada. En esta interpretación patética, la nada deja en suspenso, o atrás, nuestro saber práctico», *Introducción a la Filosofía*, EUNSA, Pamplona, 1995, p. 27.

<sup>15</sup> Sobre la «nolición» y su distinción respecto de la simple falta de volición, MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, op. cit., pp. 617-627 (v. «Voluntad humana»).

<sup>16</sup> KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1959, p. 43. A la angustia le ha dedicado César Moreno su estudio en este mismo volumen. No entraremos en este estado, ni en sus implicaciones socio-políticas, que no son pocas, tanto desde el punto de vista de las *formas anómicas* que adoptan ciertos procesos y tipos de relación en las sociedades mo-



libertad reflexivamente sujeta a sí misma en términos de libertad no determinada<sup>17</sup>, que «surge cuando, al querer el espíritu poner su síntesis, la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano de la finitud para sostenerse»<sup>18</sup>. Si el temor se da sobre el supuesto de la posibilidad de la determinación, la angustia, por el contrario, en la indeterminación de *lo posible* tomado en cuanto tal, en el *vértigo* de la propia libertad.

## 1.2. Ambivalencia sociopolítica en el temor: seguridad y anomia

Es precisamente de este horizonte de nihilidad que envuelve a la experiencia de la angustia, cuya radical indiferencia favorece el paso a una voluntad anómica o carente de regla para su orientación, de la que en principio salva aquella otra arbitrariedad que caracteriza a la voluntad política en su acepción de *arbitrio*, al darse siempre referida a un *orden*. Si la capacidad de influencia del poder puede generar en ciertas condiciones temor en su proyección imperativa sobre la voluntad de los otros, este mismo temor, sin embargo, entraña paralelamente la liberación de la indeterminación aquélla, así como de la arbitrariedad que reinaría en su ausencia en un espacio irregular o *excepcional*, normativamente vacío e indiferenciado. Descansa, sí, sobre una cierta arbitrariedad, pero, como escribe J. Freund, «nos libra de una que es peor y más amplia, la de la confusión conflictual de los impulsos individuales. Dado que la vida humana comporta lo aleatorio se hace preciso tomar decisiones. Éstas definen el orden y la dirección que permiten dominar la contingencia de las circunstancias»<sup>19</sup>. ¿Qué puede haber socialmente más amenazante, en efecto, que la constancia del vacío de poder típico de las situaciones de *interregnum*, donde cualquier determinación se hace posible y cualquier voluntad puede creerse en condiciones de ser ella la que *pueda* hacer volver al orden?<sup>20</sup>. En tales situacio-

dermas (Durkheim, Merton), como desde el punto de vista de las *condiciones nómicas* de la disposición social de la vida cotidiana. Sobre esto último, especialmente, BERGER, P. L. & LUCKMANN, Th., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005 y *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona, 2002.

<sup>17</sup> Cfr. KIERKEGAARD, S., *op. cit.*, pp. 50, 57.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>19</sup> «Que veut dire: prendre une décision?», en FREUND, J., *Politique et impolitique*, Sirey, París, 1987, p. 75.

<sup>20</sup> Por eso, «la anomia —escribe R. Dahrendorf— no puede durar. Es una invitación a los usurpadores para que impongan un falso sentido del orden. [...] El riesgo de la anomia es la tiranía de cualquier guisa», *El conflicto social moderno*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1993, pp. 193-195.

nes, «lo urgente» toma ventaja sobre «lo mejor», y no importa tanto que sea o no un orden mejorable cuanto que al menos sea en efecto *un orden*.

Gobernar no es, en el fondo, sino imponer un orden, poner *en orden* un estado de cosas que no dispone de suyo de tal formalidad<sup>21</sup>. De ello es garantía el mando<sup>22</sup>, que debe superar ese desorden siempre latente<sup>23</sup> que podría frustrar el desarrollo en parámetros *normalizados* de la vida colectiva y personal en su interior. Aquello por lo tanto que libera, puede ser también aquello mismo que se teme; y aquello por lo cual tememos, aquello que respalda nuestra seguridad<sup>24</sup>. Lo que en algunos casos puede sentirse como opresivo o alienante —el influjo de una capacidad determinante externa—, libera sin embargo del vértigo al que le impone coto. Tanto más cuanto mayor sea el grado de su *civilización*, de su incorporación racional al *ethos* propio de la ciudad en su estricta índole política (*sub ratio commune*). Esto lo logra fundamentalmente mediante la institucionalización de sus atribuciones —el gobierno— y, por supuesto, mediante su correspondiente delimitación jurídica, que permite a las condiciones singulares y personales subyacentes a los actos de la voluntad particular, cobrar una nueva forma regular e impersonal como una *función social* despersonalizada, independiente, pues, de las condiciones subjetivas de quienes eventualmente la representaran. Por lo general no es al *rey* a quien se teme. Tememos sobre todo su *locura*: no saber en qué medida puede volverse contra nosotros su poder, bien por su absoluta identificación con la persona singular del gobernante, o porque no dispongamos de criterios suficientes —objetivos, permanentes, institucionalizados— que nos permitieran prever sus movimientos, nos fueran favorables... o no lo fueran. Que el rey lo sea, o incluso que se trate de un tirano, sin cortapisa alguna su poder, es *circunstancia* en ese temor, no en propiedad su objeto.

Parece haber, así, un cierto gusto ambivalente en el temor con el que a veces se acompaña la obediencia. Así como percibimos en las trastiendas del

<sup>21</sup> «Nihil autem aliud est gubernare aliqua quam eis ordinem imponere», TOMÁS DE AQUINO, Sto., *Contra Gentiles*, III, c. 64, n. 9.

<sup>22</sup> Cfr. FREUND, J., «Que veut dire: prendre une décision?», *op. cit.*, pp. 71, 82.

<sup>23</sup> Según Álvaro d'ORS, «[a]unque desorden parece ser una degradación de orden, en realidad, lo cierto es que el orden es la superación virtuosa del desorden, y, como superación, el instrumento de la perfección humana», *La violencia y el orden*, Dyrsa, Madrid, 1987, p. 73.

<sup>24</sup> De ahí la *fuerza motivante* del temor en la obediencia: «el miedo y el castigo y el premio y la esperanza vienen a ser los nervios que unen en un solo cuerpo las diversas partes del imperio [...]. El miedo no es el mejor maestro del deber, pero es indudablemente necesario». No son los demonizados Maquiavelo o Hobbes quienes por la misma época escribieron estas líneas, sino el jesuita español Juan de Mariana, refiriéndose a las virtudes políticas del soberano en *Del Rey y de la Institución Real* (en *Obras Completas del P. Juan de Mariana*, *op. cit.*, p. 566).

poder un resto de peligrosidad que todos los controles sociales no pueden eliminar completamente, también advertimos en él el respaldo último —el más básico— para el desarrollo en condiciones normales de nuestra libertad. ¿Qué podría ser la vida sin un *orden de formas*? ¿Y qué las formas sin ninguna *determinación*?<sup>25</sup> ¿Y en qué se apoya la efectividad de la determinación sino en algún *poder*?<sup>26</sup>

Entonces, ¿qué puede ser lo amenazante en nuestras relaciones de poder? ¿La fuerza, quizás? ¿Esa fuerza con que la autoridad tiende a hacer valer externamente su capacidad decisiva sobre el orden? Ciertamente, la fuerza constituye el medio por cuyo recurso el mando muestra su poder para garantizar la efectividad del paso de la decisión a su realización —*de la orden al orden*— y, en consecuencia, la validez de su propia relación con el estrato social de la obediencia. Desde luego, en el gobierno político no se busca en primera instancia un consentimiento racional e íntimo sobre el contenido de la voluntad que se *propone*, sino sólo uno externo fundado en el compromiso por el bien común de los miembros de la sociedad. Que el contenido de la orden sea en sí mismo discutible, no significa que se ofrezca como alternativa práctica su discusión y crítica. Una vez se da, deviene obligatoria. Con lo cual, lo que en su origen era contingente y meramente posible, cobra entonces valor de *necesario*; lo discutible, se cierra a su discusión y a su objeción. De ahí la figura amenazante en el espacio público del *disidente* o del *hereje*, cuya emancipación respecto de la medida vigente de lo que se considera «normal», debido y esperable, entraña un riesgo para la continuidad del orden como forma de contención frente al desorden. De este modo, la fuerza, más que ser raíz de la obligatoriedad, lo que hace es confirmarla. Así que no es la fuerza en sí misma lo temible, salvo en su posible derivación violenta u opresora, que modificaría el significado de la fuerza y así también el objeto del temor, despolitizando a ambos. Lo es más bien la forma que adopta aquello a lo cual confirma: *la necesidad de lo contingente*, como necesidad externamente impuesta sobre una variedad en principio indefinida de posibilida-

<sup>25</sup> Ciertamente, las «formas son inseparables de la vida, como la condición necesaria sin las que no puede manifestarse, sin las que no puede ser vida espiritual», SIMMEL, G., «El conflicto de la cultura moderna» (trad. C. Sánchez Capdequí), en *Revista española de investigaciones sociológicas* (Madrid), núm. 89, marzo 2000, p. 316.

<sup>26</sup> El temor, en efecto, como vuelve a decir J. FREUND, «nace de la ausencia de orden y de formas, de tal manera que tenemos la impresión de que las formas han desaparecido, se han desdibujado u oscurecido. Las formas son esenciales en este sentido, dado que sin ellas no podemos pensar ni la continuidad ni la discontinuidad, ni la vinculación ni la ruptura», «Le concept d'ordre», en *Politique et impolitique*, op. cit., p. 63. Del mismo, monográficamente, «La peur de la peur», en *Actions et recherches sociales* (París), núm. 4, dic. 1985, pp. 11-29.

des de determinación; y no sólo frente al desorden, sino frente a cualquier *otra posibilidad* de ordenación. Con ello la política tiende a darle una razón al caos: lo mide y determina; *le impone forma*.

De haber algo temible, pues, en la capacidad del gobierno político para ejercer positivamente una influencia externa, eso no es la simple determinación por parte de la voluntad respecto a cierto número de opciones o de alternativas. Tal cosa respalda, más bien, nuestra seguridad, puesto que lo peligroso no es el orden, sino el *caos*, por mucho que el propio orden pueda igualmente engendrar sus propias formas de peligrosidad. Lo temible descansa en que se trata de una influencia *externa*, no necesariamente secundada por la razón, y que además se haga acompañar del recurso a una fuerza cuyos efectos pueden ser previstos por los otros como nocivos o como en general un *mal*: desde la sanción administrativa a la pena capital. De aquí podría derivarse una triple morfología del temor adscrito a las relaciones de gobierno, según que adoptásemos el punto de vista de la voluntad del mando, el de su medio (fuerza) o el de sus efectos: el temor a la *alienación* —hallarse bajo el imperio ajeno—, a la *represión* (o incluso a la *opresión* en ciertos casos) y el temor al *daño*. De los tres, su cifra última y máximamente elocuente es la *muerte*, que Aristóteles describe como «lo más temible» (*phoberótaton*): «es una terminación, y más allá de ella nada parece ser ni bueno ni malo para el muerto»<sup>27</sup>. Pero aquí no como una muerte natural, sino *violenta*, por la intervención irregular del poder de otro. Se trata del temor, así, a la posibilidad de que un poder provoque un daño violento definitivo, un mal irreversible y no buscado en orden a un bien mayor que el de la propia vida, ante el cual no cupiera resistir con *esperanza*, o sólo con probabilidades racionales mínimas de triunfo.

## 2. CONFIANZAS CIERTAS ANTE UN INCIERTO PORVENIR

### 2.1. La proximidad del peligro

La forma más básica de determinación de lo posible, y de contención por tanto de las posibilidades del *vértigo* ante el vacío, radica en la definición práctica de lo por-venir, en la acotación racional del futuro. Pero del futuro *próximo*, ya que únicamente es éste el que puede tener cierta incidencia en la formulación actual de las posibilidades de la voluntad. De este modo, es bajo su

<sup>27</sup> *Ética a Nicómaco*, III, 6, 1115 a 26-27.

condición de *próximo* como el futuro puede venir a incorporarse a la urdimbre del presente, anticipándose su posesión por parte del sujeto como un tiempo que en su determinación *prevé*.

Ciertamente, lo «temible» tiene que estar *ya determinado* de algún modo y ser, en consecuencia, un cierto presente para la conciencia. De lo contrario no podría darse ese movimiento de «*fugam*» que, según dice Tomás de Aquino, describe al miedo ante el «mal posible»<sup>28</sup> (movimiento que Hobbes más tarde, aunque en otra lógica, llamará «aversión» respecto al daño<sup>29</sup>). No cabe un temor de lo completamente ausente. Sin embargo, tampoco puede tratarse de algo totalmente presente, pues entonces tampoco se temería, ya que no se daría la distancia que presupone la idea misma de posibilidad: sería directamente un *daño*. Aristóteles, por eso, en la *Retórica*, presenta lo temible (*tà phoberá*) como algo que se estima «a punto» de acontecer, como un hecho perteneciente a un futuro cuya proximidad tensa los nervios del «aquí y ahora» con un movimiento de huida o evasión. De ahí que no temamos *cualquier* mal, sino sólo aquellos que se prevén dañinos, «y éstos —dirá el de Estagira—, cuando no parecen lejanos, sino tan próximos como si estuvieran a punto de suceder. Pues no se teme lo muy lejano; todos, en efecto, saben que han de morir, pero, como no está próximo, no se preocupan»<sup>30</sup>. El mal que el sujeto juzga con temor es, así, sólo el *inminente*, el mal que espera por su inserción en el «ahora» y el «aquí» de su experiencia vital<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Cfr. *Sum. Theol.*, II-II, q. 19, a. 11.

<sup>29</sup> «La aversión, con una opinión de que el objeto va a dañarnos, se llama miedo», *Leviatán*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 53.

<sup>30</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, B. 5, 1382 a 24-28.

<sup>31</sup> Como «la espera de un mal» también definió Aristóteles el miedo en *Ética a Nicómaco*, III, 6, 1115 a 7-9. En parecidos términos Platón algo antes, en su diálogo de juventud sobre la valentía, como «la idea de un mal inminente» (*Laques*, 198b-199e). Semejante temporalización (*inminencia, proximidad*), supuesta en la expectativa del mal, es una forma de determinación que no se da en los estados de angustia, donde la voluntad se *angosta* al reduplicarse sobre sí misma —posibilidad en cuanto posibilidad—, suspendiéndose con ello su estructura temporal. Tener en cuenta esta condición temporal de la experiencia del temor permite explicar, entre otras cosas, su superación ética por la valentía, hábito que permite afrontar esperanzadamente el mal previsto como arduo. La desesperación, por el contrario, detiene el dinamismo práctico de la razón y de la voluntad, llevando al sujeto a experimentar el mal como de imposible superación (cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico Filosófico*, op. cit., p. 328). Lo dirá también Aristóteles en la *Retórica*: no temerán, escribe, quienes «se han vuelto indiferentes ante el futuro [...]; sino que es preciso que subsista alguna esperanza de salvación acerca de aquello por lo que se lucha. Y lo prueba el hecho de que el temor hace reflexionar, y nadie reflexiona acerca de situaciones desesperadas», 1383 a 4-8.

¿Acaso no sabía Prometeo que día a día, sin posibilidad de término, el águila de Zeus caería sobre él para roerle el hígado como pena por arrebatar el fuego del poder de los dioses y dárselo a los hombres? Todo lo sabe (*pro-metheus*) y, sin embargo, teme<sup>32</sup>. Le inquietaba el momento exacto en que padecería el daño por primera vez. La presencia del mal se dilataba en su impaciente espera. Comenzó a oír entonces un batir de alas y le embargó el temor: su mal estaba a punto... «¡Ay de mí! ¿Qué rumor, qué invisible perfume me envuelve con sus alas? ¿Es divino o mortal, o uno y otro? ¿Viene a esta postrera roca de espectador de mis males, o qué quiere en fin? [...] ¡Ah! ¿Qué ruido de aves oigo otra vez junto a mí? Susurra el aire con el leve meneo de sus alas. Cuanto a mí se acerca póneme espanto»<sup>33</sup>... Pero no fue entonces el águila quien se le acercó; sólo el coro de Océánidas que quiso confortarle en la dolorosa espera, sin liberarle de la proximidad de su tormento: «Nada temas, que amiga viene a ese risco esta bandada...»<sup>34</sup>.

El simple hecho de involucrar a la voluntad —y no sólo a la razón práctica que juzga lo temible— muestra la relación que existe entre el futuro y el temor, pues el tiempo de la voluntad no puede ser en un sentido estricto lo pasado, como tampoco lo presente, sino el futuro. Su objeto no es el *ser* —el eterno mensurante o el natural medido—, al que se ordena la razón, sino el *poder-ser* (o *no-ser*). Ahora bien, el hombre sólo tiene al alcance de su mano, a la disposición real de su actuar, aquello que es *de algún modo* presente, no disponiendo de otras categorías para la formulación de lo futuro que aquellas que el propio presente, conservando parte de la experiencia de lo que también fue presente un día, pudiera proporcionarle. De manera que éste es, respecto a aquél, su condición de posibilidad, su «reserva» disponible, que el futuro conserva al cobrar actualidad no ya en su carácter —perdido— de presente, sino en pasado<sup>35</sup>.

El engarce de estas dimensiones temporales en la vida intersubjetiva se realiza socialmente en el orden de la *cultura*, cuya determinación material y formal

<sup>32</sup> «Cuanto ha de suceder —exclama en la espera de su desdicha—, bien lo sé de antemano: ningún mal inesperado me avendrá», Esquilo, *Prometeo encadenado*, en *Las siete tragedias de Eschylo*, Sucs. de Hernando, Madrid, 1880, p. 11.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Según R. ALVIRA, en efecto, «el pasado [que es también la formalidad con la que comparece el presente desde el punto de vista del futuro] no es algo que esté sólo en la memoria, sensible o inteligible, sino que *está* en la realidad, no abstractamente. El pasado no es, como el novedoso presente, el último golpe energético, pero es *lo disponible* para ese presente, es su *reserva*. Es *el cuerpo*», «El sentido del tiempo y la integración psico-física», *Anuario Filosófico* (Pamplona), núm. 30, 1997, p. 343.



circunscribe la validez de los *proyectos* prácticos que se refieren a ella desde el punto de vista de la acción, sea de la colectiva o de la personal (en todo caso, de la *acción social*). En efecto, la conservación de la actualidad del pasado sólo es posible socialmente cuando se produce en el interior de esos «intrincados cuerpos de teoría y práctica»<sup>36</sup> que constituyen la cultura, dispuestos material, simbólica y normativamente por tradiciones, costumbres e instituciones, por formas de relación y de organización teórica y prácticamente eficaces (*ethoi, mores*) y cuya actualidad tiende a prolongarse en el tiempo no sin que se operen sucesivas reformulaciones sobre ellas<sup>37</sup>. El tiempo adopta con ello una formalidad social que trasciende su simple noción de medida del curso del movimiento natural, convirtiéndose, como explica Mongardini, en «orden y modelo de referencia para la vida del grupo»<sup>38</sup>, y, por lo tanto, en el marco que circunscribe y determina la *experiencia* desde la cual el propio grupo —y cada uno de sus miembros en sus márgenes— formula el sentido de sus proyecciones en el tiempo. Estos proyectos son, así, dentro de ese marco que hace posible su formulación, el lugar en que el futuro deviene *disponible* en el presente, como si se diera efectivamente un vínculo de razón suficiente entre ambos términos de experiencia temporal. En su determinación, los fines que en principio sólo son posibles, consiguen presentarse de forma anticipada *como si* tuvieran realmente actualidad, *como* estando realizados ya, aunque idealmente sólo: una «*utopía práctica*»<sup>39</sup>, según la denomina Luckmann.

Este especial engarce de «tradición» y «proyección», interseccionados en la estructura del presente, confiere a la actividad política —garante, recuérdese, del orden— una especial *condición histórica*<sup>40</sup> por virtud de la cual no sólo ella a la historia se incorpora, sino que la formula, la abre y cierra, la *de-fine*, en términos de posibilidades limitadas de actuación. De este modo, a través de la formulación de sus proyectos, la actividad política no sólo presupone el tiempo como *condición* en su realización, sino también como su objeto, ya que dándole determinada forma, abre y configura las posibilidades en principio indeterminadas que atañen al futuro próximo de la comunidad. Es evidente que la sola

<sup>36</sup> MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 24.

<sup>37</sup> La tradición es, en efecto, como estima C. Mongardini, el verdadero interlocutor de la formulación en el presente de las expectativas de los hombres involucrados en el desarrollo de la acción social, no por lo tanto la «idea» que otorgase contenido a los proyectos prácticos. Cfr. MONGARDINI, C., *Epistemología e sociologia. Temi e tendenze della sociologia contemporanea*, Franco Angeli, Milán, 1985, pp. 122 y ss.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>39</sup> Cfr. LUCKMANN, Th., *Teoría de la acción social*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 61.

<sup>40</sup> Cfr. NEGRO, D., *La tradición liberal y el Estado*, Unión Edit., Madrid, 1995, p. 270.

formulación no basta para cerrar todas esas posibilidades, librándolas de toda incertidumbre. Pero sí las alumbrá, las conforma, las introduce en el horizonte no indeterminado de las expectativas del presente, redefiniéndolas en términos de «objetivos» y de «fines» en el interior de planes, programas, en iniciativas...; es decir, redefiniéndolas en términos prácticos de *bienes realizables*, que junto con los realizados ya, construyen el «sentido de realidad» del que vive en el tiempo la comunidad<sup>41</sup>. Es posible saber entonces, medianamente al menos, «a qué atenerse», qué es lo que —*hic et nunc*— podemos esperar.

## 2.2. La descarga social de la «amenaza»

La vigencia de este sentido común de realidad, sostenido en el encaje entre tradición y proyección —o entre *orden e historia*, simplemente—, conforma la base social de nuestra certidumbre ante lo porvenir. En torno a ella se ajustan, *sincronizándose*, los distintos tiempos de los individuos al amparo de una medida común por referencia a la cual devienen *contemporáneos*, co-partícipes de *un mismo* presente colectivo. Y es que, como el propio Luckmann dirá en otro lugar, «para que la vida en común sea posible, es preciso que concuerden los tiempos interiores de quienes han de vivir juntos. Siempre debe darse un ajuste cuando los hombres *actúan* socialmente»<sup>42</sup>.

¿Qué formalidad tiene este presente, tomado como medida común del tiempo de una unidad social? Dejando aparte otras consideraciones, de entrada la de un tiempo regular, *reglado*; la de un tiempo inserto en el tejido de las formas de relación social por cuyo medio discurre en lo ordinario la vida de los individuos. La forma, en consecuencia, de un «*tiempo en orden*», de un tiempo *normal* que respalda el desarrollo de los proyectos vitales de los sujetos otorgándoles un grado de certidumbre suficiente para poder llevarlos a cabo sin la obligación de enfrentarse individual y absolutamente a los riesgos que pudieran frustrarlos. Se trata del horizonte en que se hace posible el despliegue de la vida cotidiana, cuya continuidad e identidad —que son las del *yo viviente*— se suspenden llegado el caso *extra-ordinario* de la excepcionalidad. Todo en ella tiende a discurrir con la normalidad de lo evidente, con la espontaneidad de lo que se da por supuesto, *des-problematizadamente*.

<sup>41</sup> Cfr. BUENO, G., *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*, Biblioteca Riojana, Logroño, 1991, p. 61.

<sup>42</sup> LUCKMANN, Th., «Les temps vécus et leurs entrecroisements dans le cours de la vie quotidienne», en *Politix*, vol. 10, núm. 39, 1997, p. 24.



Desde este punto de vista, ¿en qué consiste el tiempo como problema político? O mejor, ¿qué puede significar para la política configurar *su* tiempo? En esencia, decidir sobre las condiciones sociales de la normalidad y de la excepcionalidad, integrando las primeras en un *orden* e imponiéndoselo a las segundas como su solución última.

En tiempos de normalidad, la socialización de su contemporaneidad entraña para los individuos una «descarga» de su responsabilidad subjetiva respecto de la administración de las condiciones de incertidumbre insertas en el desarrollo de los proyectos vitales *ad futurum*. Esto les permite abrirse a lo porvenir como un tiempo que «suponen» coherente con la estructura de normalidad que envuelve su existencia. Su confianza resulta, así, una suerte de *epojé* o «puesta entre paréntesis» de la problematización que por su naturaleza propia acompaña a lo futuro<sup>43</sup>. No porque éste no sea en absoluto problemático (que bien podría serlo) y su previsión se halle ya completamente determinada, sino porque pueden —*deben*— actuar *como si no* lo fuera, relativamente seguros en las estrategias sociales que permiten afrontar la aparición eventual de cualquier tipo de riesgo para su convivir. La vigencia de las formas que sostienen la normalidad social, que es la vigencia del régimen y de las instituciones, de las costumbres, de la regularidad jurídica, etc., configura en este sentido un orden que domestica o civiliza las probabilidades objetivas de *peligro* y, sobre todo, que tiende a reducir las posibilidades de traslación de las representaciones de éste al orden subjetivo en forma de *amenaza*. Es tarea de la política —aunque no sólo de ella— conjurar el peligro, adelantarse a su eventualidad para, si no eliminarlo definitivamente, sí al menos ponerlo en forma y hacerlo suficientemente disponible. Ahora bien, como la aparición del peligro siempre es una posibilidad, al menos debe proveerse a los miembros de la sociedad de un respaldo que les permita no experimentar lo futuro como «algo» amenazante, aunque tengan conocimiento de los riesgos a los que podrían enfrentarse todos o cada uno de ellos en particular con el discurrir del tiempo.

No son, pues, lo mismo exactamente la *amenaza* y el *peligro*. Entre ambos no existe una plena coextensividad, como tampoco entre la «representación» y la «opinión» en las que se presentan una y otro. Lo que atañe a la política es exorcizar la amenaza y reducir en lo posible que cunda la opinión —hasta llegar al *pánico* en

<sup>43</sup> Esta «epojé» es todo lo contrario a una ignorancia o suspensión del juicio racional a propósito de la resolución de los problemas: supone, más bien, que se la da por supuesto, gracias a que se participa de un marco *común* de referencia cuya probada validez permite tanto la definición misma de esos problemas como la de sus estrategias de superación.

su extremo<sup>44</sup>— de que no se disponen de estrategias racionales suficientes para hacer frente a la inminencia de un determinado mal. No hay duda de que parte de esta tarea exige limitar en lo posible los peligros reales, acotar los riesgos. Sin embargo, ni siempre hay amenaza en el peligro —incluso en el peligro conocido, no sólo cuando se lo ignora—, ni detrás de toda amenaza se esconde un peligro auténtico. Conocer los índices de criminalidad social no basta, por ejemplo, para sentirse seguro o inseguro. Ni siquiera es necesario. Tampoco saber las tasas de accidentalidad en la circulación para «sentirse acosado» por la eventualidad de un daño irreversible. La proximidad del mal «acosa» en la opinión, no en su simple representación; es ahí, en la opinión, donde el mal se integra en el horizonte de las expectativas de la vida de los individuos como una amenaza real, al margen de que igualmente sea real el peligro al que en principio apunta. De modo que es ahí también, en la opinión, donde aparece el miedo, no después: *el miedo es esa peculiar forma de captación de alguna realidad bajo la razón de la amenaza*<sup>45</sup>. «Cuando nos formamos la opinión de que un objeto es terrible o espantoso —escribió Aristóteles a este propósito—, inmediatamente experimentamos la emoción correspondiente; pero en la mera representación imaginativa, por el contrario, nos comportamos igual que cuando contemplamos en una pintura los objetos terribles y espantosos»<sup>46</sup>. Como advierte J. Choza, lo que diferencia a un caso del otro son las *pretensiones de realidad* de ese objeto que apreciamos temible, terrible o espantoso; si media o no un «juicio de razón» que nos conduzca a adherirnos provisionalmente al «principio de realidad» de algunas de nuestras representaciones, *creyendo* en ellas, creyendo en su forma peculiar de realidad<sup>47</sup>.

Luego no le basta al peligro serlo para que el sujeto tome su objeto bajo la formalidad de un «mal posible». Su estatuto amenazante radica en esa preten-

<sup>44</sup> Éste es temor socializado, que acompañado en su expansión por cierta indiferenciación sobre su objeto, se convierte en *terror pánico*, según recuerda Hobbes en su breve tratado sobre las pasiones en el capítulo VI del *Leviatán*: «al miedo —escribe—, sin que sepamos su por qué ni de qué, lo llamamos terror pánico, nombre derivado de las fábulas que se atribuyen a Pan, aunque en realidad siempre hay, en quien teme primero, una cierta aprehensión de la causa; y los demás se contagian por imitación, creyendo cada uno que el otro sabe por qué. Por tanto, esta pasión sólo afecta a las personas cuando forman parte de una masa o multitud de gente», *op. cit.*, p. 54.

<sup>45</sup> Al respecto, sobre la conexión necesaria y no contingente en términos causales entre la afección y su objeto, vid., entre otros, ARREGUI, J. V., «Descartes y Wittgenstein sobre las emociones», en *Anuario Filosófico* (Pamplona), núm. 24, 1991, pp. 289-317; o ARREGUI, J. V. & CHOZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1993, pp. 223-248.

<sup>46</sup> ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, III, 3, 427 b 21-24.

<sup>47</sup> Cfr. CHOZA, J., *Conciencia y afectividad*, EUNSA, Pamplona, 1991, p. 220 (a propósito de la citada afirmación aristotélica).

sión de realidad por la que se introduce en la estructura del comportamiento propio como un factor problemático que exige alguna forma de resolución. Es en razón de esta inserción como el temor cobra su distintivo aspecto emocional de *trepidatio mentis* o de «cierta pena o turbación», según vuelve a indicar Aristóteles en la *Retórica*: «Sea, pues, el temor —escribe— cierta pena o turbación ante la *idea* [*phantasías*] de un mal futuro, destructivo o penoso»<sup>48</sup>, que «va unido a la *idea* de que se va a sufrir algún dolor destructivo»<sup>49</sup>, de tal manera que «necesariamente [...] temerán —concluye— los que *creen* que pueden sufrir algún mal, y a aquellos de quienes pueden sufrirlo, y las cosas que y cuando pueden hacérselo»<sup>50</sup>.

Si la normalidad del tiempo implica la posibilidad de hacerse cargo de las condiciones de incertidumbre que atraviesan el desarrollo de nuestros proyectos vitales ordinarios, su excepcionalidad, por el contrario, la dificultad o hasta la imposibilidad de integrar en su programación los riesgos del futuro. Lo que en tiempos de normalidad representa el orden, lo representa la *situación excepcional* en tiempos, en general, de «crisis» pero, sobre todo, en los tiempos *extraordinarios* que acompañan políticamente a la aparición de la conflictividad.

### 3. SITUACIONES Y TIEMPOS EXCEPCIONALES

#### 3.1. La posibilidad existencial de la excepción

Llegamos así al último de los aspectos de este análisis, referido al temor en el contexto de las condiciones polémicas o virtualmente conflictivas que atraviesan el corazón de la realización histórica de la política. El porqué de estas condiciones se comprende fácilmente si se tienen a la vista al menos tres razones, que nos impiden proyectar sobre la realidad política una visión puramente «*irenológica*» y neutral de ella, con independencia de todos los excesos que quieran imputársele a lo que, sobre la base del reconocimiento de la radicalidad de la enemistad y del conflicto, se suele inscribir en la tradición del «realismo político», de Maquiavelo y Hobbes a nuestros días, con Schmitt, Raymond Aron, Julien Freund, o tantos otros, cuestión en la que desde luego no nos interesa entrar aquí.

<sup>48</sup> *Retórica*, 1382 a 21-22.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 1382 b 30.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 1382 b 33-35.

El primero de los motivos descansa en algo que ya se ha apuntado previamente: en el hecho de que, aunque el poder no sea el único principio del orden —más bien sucede que es la propia forma de éste la que puede determinar y especificar a aquél como un poder *político*—, lo cierto es que su papel es a todas luces capital. El orden es, aparte de otras cosas, *espacio de poder*. Y ese poder que se realiza en él es constante objeto de deseo —insidioso o descarado—, lo mismo que de resistencia o hasta de cruda sedición. Y no sólo, desde luego, por motivos exclusivamente políticos, sino de otra especie, ya que el hombre no se reduce a su pertenencia a la comunidad<sup>51</sup>, de modo que lo mismo que se abre a ella como *condición* para la realización de las posibilidades multiformes de su sociabilidad, igualmente la trasciende por no ser la única forma de cumplir las exigencias que para él supone tratarse de un ser que constitutivamente es *socius*<sup>52</sup>. El hombre, como anunció Aristóteles, es animal político; cosa que implica que es mediante su participación en la forma de vida que representa la *polis* como se le hace posible realizar las otras potencialidades que modulan su naturaleza<sup>53</sup>. Sin embargo, y por lo mismo, aunque sea más digno o moralmente más perfecto elevarse a los bienes comunes que a los propios, y en ello coincidan el bien de la comunidad y el del individuo<sup>54</sup>, lo cierto es que, en todo caso, siguen siendo muchas las acciones, las artes y las ciencias, y muchos también los fines a los que el propio hombre por naturaleza tiende<sup>55</sup>. Del carácter principal y arquitectónico de la política no cabe, desde luego, derivar sin más su exclusividad para la dirección de los aspectos todos de lo humano<sup>56</sup>.

Por otra parte, la posibilidad del conflicto y de la excepción se debe también al irreductible *pluralismo de la opinión* sobre las posibilidades mismas de determinación del orden. Primero, por tratarse, como es obvio, de un problema práctico, que no teórico, por lo que no cabe aspirar ahí a la «necesidad» de las certezas apodícticas. Y segundo, porque, justamente por ser asunto práctico, la propia determinación del orden se inscribe en un horizonte contingente de inde-

<sup>51</sup> «*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*», *Sum. Theol.*, I-II, q. 21 a.4 ad 3.

<sup>52</sup> Al respecto, vid. CHOZA, J., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 93-162.

<sup>53</sup> Cfr. *Ét. Nic.*, IX, 1169 b 18; *Política*, I, 2, 1253 a 19.

<sup>54</sup> Cfr. *Ét. Nic.*, I, 1, 194 b 7-10.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibid.*, 194 a 6-16.

<sup>56</sup> Es más, «[l]a coexistencia —escribió F. J. Conde— es, no hay duda, dimensión formal de la naturaleza humana. Pero el modo político de coexistencia es sólo una posibilidad que pudo el hombre no haber actualizado», *Teoría y sistema de las formas políticas*, I.E.P., Madrid, 1948, p. 11.

finidas posibilidades de realización. Ciertamente que las luchas políticas suelen tener, como pensaba Weber, el poder como su objeto, oculto o declarado<sup>57</sup>. Sin embargo, no hay aspiración al poder que al menos no pretenda fundarse sobre alguna *idea* de legitimidad que oriente normativamente esa pretensión y regule su ejercicio una vez se hubiere conquistado.

La última razón se encuentra también en otro pluralismo: el que contextualiza la tarea de ordenar el propio espacio en relación no siempre pacífica con otros, como un fragmento de una totalidad no universal, sino «*pluriversal*», como decía Schmitt («El mundo político es un pluriverso, no un universo»<sup>58</sup>). Al menos, claro, mientras no se demuestren viables los intentos, más bien moralizantes, de configuración de una supercomunidad única mundial, cosa que parece lejos de poder siquiera plantearse. Hasta entonces, el espacio político no puede dejar de ser un espacio existencialmente acotado, cerrado, identificado y distinguido por fronteras simbólicas y físicas, y, en consecuencia, fundado sobre relaciones de *alteridad*. De este modo, no parece que la ordenación de la unidad política pueda verse completamente libre del riesgo permanente a establecer con otros contactos conflictivos que puedan frustrar incluso toda pretensión inicial de neutralidad. Puede que no se quiera tener enemigo alguno. Pero de ahí no se deduce que *de hecho* no se tengan: quizá sea precisamente otro quien nos designe a nosotros mismos con tal formalidad. Con ello se hace posible la guerra, sin duda, pero también la paz, dado que no se hace ésta sino con quien se puede combatir.

La justificación de todos y cada uno de estos aspectos merecería una previa y más abundante incursión en los pormenores sociológicos, políticos y polemológicos implicados en la determinación de lo que para una realidad como la realidad política puede significar hallarse en una «situación excepcional». Sin embargo, no es éste el lugar para abordar estos extremos, ni tampoco el porqué de lo ineluctable y decisivo de lo excepcional para una mejor acotación de lo político<sup>59</sup>. Además, algunos

<sup>57</sup> De ahí su definición precisamente del Estado, que reconduce el análisis sociológico de la organización política —en su formulación moderna racional y burocratizada— al de su principio de dominación (*Herrschaftssoziologie*): «instituto político de actividad continuada cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente», *Economía y Sociedad*, *op. cit.*, pp. 43-44.

<sup>58</sup> SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 82-83.

<sup>59</sup> A este problema responde la tesis schmittiana sobre el *Kriterium* o *Begriff* de lo político, según la cual «la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*. [...] Es desde luego una distinción autónoma, pero no en el sentido de definir por sí misma un nuevo campo de la realidad, sino en el sentido de que ni se funda en una o varias de [...] otras distinciones ni se la puede reconducir a ellas», *Ibid.*, p. 56.

de los rasgos que interesarían para tal explicación han ido apareciendo ya, por lo que huelga volver una vez más sobre ellos. Lo que interesa subrayar, en todo caso, es que no se trata de la conflictividad *real* la que se halla supuesta en el desarrollo de la actividad política. Sólo su *virtualidad*, la posibilidad, perpetuamente abierta, de lo excepcional y de la lucha.

Hobbes, cuya visión del problema nos interesará especialmente en este punto, tuvo en su momento muy en cuenta este importante matiz. Así, hablando en *Leviatán* sobre «la condición natural de la humanidad en lo concerniente a su felicidad y su miseria», dirá efectivamente que lo más característico de la estructura polémica de la política no consiste en el hecho mismo de la lucha explícita, sino en «que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada»<sup>60</sup>. Por lo que aquí nos interesa, esto supone que hay, como parece obvio, un temor propio de los tiempos de lucha, pero que no es éste, sin embargo, el más representativo en el contexto político, dado que la actividad política no se refiere sólo a los tiempos de excepción, sino —contando con ellos— a los de su superación por la normalidad: ese «espacio de tiempo» (*tract of time*) al que denominamos *paz*, que remueve, pero no suprime, la posibilidad de la lucha aquélla. «Pues así como la naturaleza del mal tiempo atmosférico —continuará diciendo— no está en uno o dos aguaceros, sino en la *tendencia* a que éstos continúen durante varios días, así también la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una *disposición* a batallar durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario. Todo otro tiempo es tiempo de paz»<sup>61</sup>. El temor que engendra la irrupción de la excepción tiene en la lucha su propia circunstancia; pero es el que se alimenta de su posibilidad el que caracteriza al desarrollo de la actividad política también cuando se produce en tiempos de normalidad. El problema que se plantea consiste en saber, justamente, de qué modo penetra en esa normalidad semejante predisposición a la conflictividad, hasta el punto de que puede que no sea la posibilidad de suspensión del orden una perversa excrecencia suya, *contra natura*, sino, quizá, uno de sus elementos constitutivos o «esenciales».

### 3.2. La redención por el artificio

Ahora bien, ¿qué significa estrictamente «situación excepcional»? En términos muy generales, la suspensión de las condiciones «*nómicas*» o de normali-

<sup>60</sup> *Leviatán*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 107 (el subrayado es nuestro).



dad que respaldan objetivamente el desarrollo ordinario de la proyección en el tiempo de las actividades por las que los individuos dan forma y vida a su coexistir social. En tales circunstancias, como escribe Spaemann, sucede que las alternativas que se presentan ante la voluntad tienden a volverse equivalentes, «porque desaparece el predominio de lo normal sobre lo anómalo. Lo normal o no existe en absoluto o bien se presenta como una de las diversas posibilidades del mismo rango. La normalidad de lo normal se convierte en un punto de conflicto»<sup>62</sup>. Pero no es éste el significado específico que le pertenece a la noción cuando se toma en relación con la *forma política* que hace que el conjunto de relaciones que envuelven el despliegue de nuestras actividades en el tiempo se constituya existencialmente como una determinada *unidad* histórica. Tal y como señala Dahrendorf, las formas sociales, fuerzas y procesos que enmarcan el desarrollo heterogéneo de nuestra socialización, «sólo se hacen visibles, tangibles y, sobre todo, prácticas, cuando se expresan mediante divisiones y decisiones políticas»<sup>63</sup>; o sea, cuando se inscriben en el interior de unidades políticamente constituidas, históricamente concretas. De modo que fuera de la forma política de serlo, la sociedad no puede ser en un sentido estricto una unidad.

Es precisamente por el modo y por la intensidad como afecta a la forma que hace de la sociedad una unidad, como aquella suspensión ante la que nos precavía Spaemann puede llegar a convertirse en una situación excepcional, distinta de otros géneros de crisis y conflictos. No, por tanto, porque afecte a *algunas* de las instancias sectoriales que contribuyen a darle forma, ni siquiera a las de mayor responsabilidad directiva. La incapacidad o la impotencia de algunas de estas instancias para garantizar los objetivos que constituyen su razón de ser, sirviendo a la estabilidad y a la normalidad de la vida en grupo, no engendra de suyo situaciones de excepción sino «casos», más bien, excepcionales que piden resolverse *en* —o al menos *para*— ese mismo segmento en el que se producen: las instituciones que definen la representación y la actuación de los poderes públicos, la regulación de los procedimientos de sucesión en los cargos oficiales cuando quedan desiertos *de iure* o *de facto*, la eficacia de algunas reglas del ordenamiento... De ahí no se desprende que sea la propia unidad social, tomada como un todo, la que se halle en tela de juicio. Para ello es necesario algo más: que la problematicidad nacida en un cierto sector redunde en la totalidad, es decir,

<sup>62</sup> SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980, p. 62.

<sup>63</sup> DAHRENDORF, R., *El conflicto social moderno*, op. cit., p. 73. De este modo, cuando en la discusión política «decimos "sociedad" estamos utilizando un eufemismo referido a las fronteras territoriales de las naciones. El análisis social es un análisis nacional. [...] Cuando tratamos de abordar interrelaciones más amplias, nos movemos con dificultades», *ibid.*, p. 71.

que afecte a *aquello por lo cual la unidad social lo es*, a aquello que hace del conjunto de nuestras relaciones una unidad de orden y de actividad<sup>64</sup>. Esto se produce cuando los conflictos suscitados en cualquier campo de la vida en sociedad —de índole política, económica, religiosa, jurídica, etc.— adoptan la forma de *conflictos públicos* y conmueven con su extensión la medida de normalidad —política, pública— por la que se articula la propia ordenación social. La validez de ésta demuestra estar entonces en suspenso, ausente o conculcada, y se hace necesario tomar sobre ella alguna decisión con un alcance igual de fundamental que la intensidad y forma del problema suscitado.

No puede entonces sorprendernos que el recurso a la excepción sea una vía especialmente privilegiada para la justificación de la normalidad social, tanto por su valor revelador en términos interpretativos como por su radicalidad existencial<sup>65</sup>. Tampoco que la conciencia de su posibilidad acompañe de forma concomitante a la organización y determinación del orden. Ni que además actúe de trasfondo en el desarrollo de nuestras relaciones como un riesgo que constantemente es necesario contener. Justo porque es posible se le espera, y porque se le espera se busca contener el mal, al menos para que aún no arribe.

Éste es el horizonte en el que debería leerse la propia posición de Hobbes. Él, que conoció de primera mano, como recordaba en su relato autobiográfico, la peligrosidad que envuelve la vida política tanto hacia el exterior como al interior, en la forma cainita de las guerras de religión y de legitimidad en el Barroco —*Behemoth*—, hizo de la conflictividad el elemento basal de toda su concepción de lo político, movido sobre todo por una doble intención. Mostrar, por un lado, lo inextirpable de la predisposición humana a la lucha como forma *normal* —por natural en el presente estado de *caída*— de relación social, cuestión nada trivial. Y justificar también, por otro lado, por qué la sujeción con la cual se constituye la unidad política (*Commonwealth*), antes de que otros autores, desde Pufendorf en adelante especialmente, pasaran a diferenciar el *pactum societatis* por el que se construye la unidad, del *subiectionis* por el que los individuos se someten a los poderes públicos, a los que en consecuencia no les correspondería forma natural de autoridad alguna<sup>66</sup>. Hallarnos, en efecto, bajo la

<sup>64</sup> De ahí que las situaciones de excepción, como situaciones públicas, denoten según Dalmacio Negro la «inestabilidad, debilidad o inexistencia de una posición, de un *status*, de un régimen», «Las situaciones políticas», en *Empresas Políticas* (Murcia), núm. 8, 1<sup>er</sup> sem. 2007, p. 41 y ss.

<sup>65</sup> Cfr. MAFFESOLI, M., *La tajada del diablo. Compendio de subversión*, Siglo XXI, México D.F., 2005, p. 52.

<sup>66</sup> Una síntesis histórica del desarrollo de la idea hasta Bodino, en VALLET DE GOYTISOLO, J., «Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía», en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, núm. 9, 2003, pp. 15-33.

capacidad de determinación de otro, no se compadecería con nuestra «posición originaria» —según la llamará más tarde Rawls— de igualdad natural, *antes de la ley*<sup>67</sup>, respecto de la identificación y satisfacción de nuestros fines subjetivos, es decir: de *indeterminación* de la voluntad individual respecto de su capacidad —«derecho»— de *autodeterminación*, principio éste que en los modelos teóricos del contractualismo se yergue como axioma antropológico fundamental, desde el mismo Hobbes o Locke hasta, pasando por los ilustrados, Rawls, Dworkin, Nozick, etc., más contemporáneamente<sup>68</sup>.

Será esta indiferenciación originaria la que sirva a Hobbes para justificar —aunque sin darle necesariamente valor histórico<sup>69</sup>— el *ethos* natural en el que se inscribe el proceso de autodeterminación por el cual los individuos definen sus deseos y procuran su satisfacción, coincidiendo luego fácticamente con otros con idénticas pretensiones de legitimidad en un espacio que, sin embargo, se halla *vacío* de todo criterio racional que permitiera juzgar objetivamente la *medida justa* de adquisición y de distribución de aquellos bienes a propósito de los cuales rivalizan, gozando *a priori* todos, como gozan, de un igual derecho subjetivo —de una igual *facultas exigendi*— sobre ellos. En efecto, según Hobbes, «la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y de alma que [...] la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho»<sup>70</sup>. Esta igualdad en la «naturaleza» justifica en todos ellos la igualdad en el derecho, devenido facultad vindicativa, y en consecuencia, la igualdad en la *esperanza* de su posterior satisfacción. De ahí la natural desconfianza de unos respecto a otros, que les conduce a una situación de mutuo «extrañamiento» —*homo homini lupus*— por carecer de un *nomos* común que les posibilitara el reconocimiento mutuo en torno a lo que les sería, en función de eso común, debido y justo. Tal es la situación de «guerra de todos contra todos» (*bellum omnium contra omnes*)<sup>71</sup>, como estado de caída en el orden de *lo puramente*

<sup>67</sup> Cfr. LANCEROS, P., *Política mente. De la revolución a la globalización*, Anthropos, Barcelona, 2005, p. 51.

<sup>68</sup> Vid. al respecto los análisis de Kymlicka sobre el *liberalismo* y el *libertarismo* anglosajones, en *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995, pp. 63-107 y 109-177.

<sup>69</sup> «Podrá tal vez pensarse —escribe en el cap. XIII del *Leviatán*— que jamás hubo un tiempo en el que tuvo lugar una situación de guerra de este tipo. Y yo creo que no se dio de una manera generalizada en todo el mundo», *Leviatán*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 108.

*natural* del que pide ser el hombre redimido mediante la construcción del artificio y, por consiguiente, mediante la voluntad, no la razón: el Estado soberano, el *Leviatán*. Hasta entonces, la vida humana «es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta»<sup>72</sup>. Se encuentra sojuzgada por la presión más cruda de aquellas tres formas de temor que tuvimos ocasión de ver algo más arriba: por el temor a la alienación por el poder fáctico de otro, al imperio de su fuerza y al daño; por el temor, en suma, a la perpetua proximidad del *summum malum* que representa para el individuo una siempre posible muerte violenta y tan irracional como el *ethos* —natural— que la posibilita.

De este modo, así como el poder soberano único redime en lo público la lucha de las voluntades que se enfrentan a propósito de lo particular, así también el temor a él del temor irracional al poder de los otros<sup>73</sup>. Porque, «los hombres no encuentran placer, sino, muy al contrario, un gran sufrimiento, al convivir con otros allí donde no hay un poder superior capaz de atemorizarlos a todos»<sup>74</sup>, «sin otra seguridad que no sea la que les procura su propia fuerza y su habilidad para conseguirla»<sup>75</sup>. Al tiempo excepcional de la naturaleza, carente de toda contemporaneidad, redime, pues, la fuerza normalizante que constituya el artificio de lo común social, que así cobra estatuto de *sobre-natural*. Sólo así, con la decisión, nacen el orden y su *nomos*: ella será su *fiat* o su *arjé*. «Sobre» el carácter permanentemente excepcional del espacio vacío originario, la voluntad instaurará la medida del orden, la medida de lo racional, de lo normal y justo. Nada, entonces, precede al acto de la voluntad de quien por ello mismo se hace soberano, como escribe Schmitt: «Es sólo la decisión que pone el orden y la seguridad estatal en lugar del desorden y la inseguridad del estado de naturaleza, la que le convierte en soberano, y hace posible todo lo demás —ley y orden—. Para Hobbes, el máximo representante del tipo decisionista, la decisión soberana es una dictadura estatal que crea la ley y el orden en y sobre la inseguridad anárquica de un estado de naturaleza preestatal e infraestatal»<sup>76</sup>. Igual que Dios en

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> Por eso, «[e]l *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado», como dice SCHMITT, *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>74</sup> *Leviatán*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>76</sup> SCHMITT, C., *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, *op. cit.*, p. 31. En el mismo sentido, Dalmacio Negro, para quien «[e]l *contractualismo* moderno es completamente distinto del pactismo medieval. En aquella época los pactos o contratos daban por supuesto el orden extrahumano, cuyas reglas integraban el Derecho natural. Pero ahora el nominalismo, la Reforma y los acontecimientos hacían imposible el acuerdo racional acerca de esas reglas e incluso se podía dudar —como Descartes— de la existencia de un orden. Era preciso superar la

el origen ordenó el espacio terrestre sobre la confusión de las aguas<sup>77</sup>, de cuyo indisponibles, libres de acotación y forma, así también el soberano el espacio natural, siendo finito emulador del supremo artífice: «*Non est potestas super terram quae comparetur ei*»<sup>78</sup>...

\* \* \*

Quizá el problema del planteamiento hobbesiano no radique en haber puesto de relieve, aunque acentuándolo sin duda, el papel sociopolítico del temor frente a la amenaza indeterminada de la angustia, sino haberlo inscrito en el horizonte de una hipotética situación *puramente natural*, antes de que los individuos emprendan el proceso de su autodeterminación sobre un vacío de toda norma y medida racional. La índole cuasi atómica que Hobbes le confiere a los individuos en ese estado y el mecanicismo subyacente a sus procesos de actuación, impiden evidentemente dar cuenta cabal de la realidad social fuera del paradigma del contrato que permitiría a esa concepción de lo natural, como instancia puramente fáctica, redimir su vacío de sentido gracias a la construcción del artificio. Y es que, en efecto, ni lo natural es en rigor lo puramente fáctico, el punto de partida para la operación, sino su principio y, por lo tanto, el *fin* de ella, ni tampoco es posible que la voluntad se autodetermine cuando no dispone de un criterio racional que le permita conformar su inicial indeterminación ontológica, como ya fue dicho. Justamente porque la naturaleza es fin y se halla, como vio Aristóteles, *llena potencialmente*, el proceso de su determinación no se afina en el vacío. De hecho, si el propio hombre es por naturaleza un ser social, es porque sólo le es posible cumplir su estricta índole de humano en un *espacio ordenado*; en un espacio que, como explica agudamente Hannah Arendt, media entre los sujetos *para* la formulación y el despliegue de sus actos: «siempre que se juntan hombres —escribe— [...] surge un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que cambia con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo

incertidumbre y la inseguridad: el vacío intelectual conforme al espíritu científico, aplicando el método resolutivo-compositivo, y el vacío de autoridad, implantando un orden enteramente humano, mecánico, el orden estatal. [...] El orden político (y social) se establece así, *ex novo*, por un acto de voluntad de crear *ex nihilo* la Sociedad y el Estado», *La tradición liberal y el Estado*, op. cit., p. 151.

<sup>77</sup> Cfr. Gn 1, 2; 9-10.

<sup>78</sup> Job, 41, 24. Al respecto, el importante estudio de HERNÁNDEZ, J. M.<sup>a</sup>, *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Anthropos, Barcelona, 2002.

social en las convenciones y en lo público en leyes, constituciones, estatutos y similares. Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este “espacio entre” donde tienen lugar todos los asuntos humanos<sup>79</sup>. Este «espacio-entre» o *Zwischen-Raum*, que media en las actividades de los hombres les es natural, así, en la medida en que es condición para que su propia naturaleza se cumpla y se realice *rectamente*.

El orden social no es, pues, ni el orden público en particular, un logro *sobre-natural* para la redención de lo natural *simpliciter*, en cuyo ámbito se integrarían desnudamente también nuestros afectos. Expresa más bien el modo y el contexto, el «cómo» y «respecto a qué», ella misma —nuestra naturaleza en su compleja estructura tendencial— se nos hace disponible, como la naturaleza de un ser social constitutivamente. Fuera de los márgenes socioculturales en los que el hombre emprende la tarea de su propia finalización, se tornaría imposible acceder al sentido práctico y estrictamente humano con que están llamados a cumplirse los distintos aspectos que vertebran su estructura emocional y volitiva. Por eso, darle al temor forma política, civilizarlo, es en sentido estricto también *humanizarlo*; es hacerle posible al hombre disponer de pautas, criterios, normas y estrategias que no aniquilen la proximidad de todo mal, pero sí le permitan gozar de condiciones racionales suficientes para hacerle frente. Cuando el mal queda como una permanente posibilidad, ¿qué puede significar vencerlo sino reintegrarlo en un *ethos* común que permita el desarrollo y el cumplimiento de lo humano? Sólo así se puede *saber temer* como de verdad *se debe*<sup>80</sup>. Con la ordenación de la política nace la ética.

<sup>79</sup> ARENDT, H., *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 57.

<sup>80</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ét. Nic.*, II, 5, 1106 b 18-24; III, 7, 1115 b.