

FIGURA 7 MIEDO

Temblor y saber

Análisis de textos

Hegel

El texto que hemos escogido pertenece a la que seguramente es la obra central del He. Ya lo hemos dicho: no pretendemos ni podemos llevar a cabo un análisis detallado de este texto que cuenta, por lo demás, entre los más debatidos y comentados de la *Fenomenología del Espíritu*. A cambio de ello, nos limitaremos a destacar tres puntos particulares que —así creemos— pueden ser vinculados con el planteamiento que hemos hecho en la introducción a esta figura, y haremos luego una observación general que puede enriquecer su análisis. Los tres puntos conciernen a las determinaciones que Hegel ofrece del temor en la última sección del acápite reproducido, y que podrían ser resumidos según los siguientes títulos: el temor de la muerte como señor absoluto, el temor como principio de la sabiduría, y el temor como condición de realidad.

Todas estas determinaciones pertenecen al momento de la exposición que aborda, como allí mismo se dice, la servidumbre (*Knechtschaft*) considerada en y para sí misma, como autoconciencia, y ya no sólo en relación al señorío. Este mismo momento es el que, desarrollado, da cuenta de lo que podríamos caracterizar como la superioridad dialéctica y ontológica del siervo sobre el señor, precisamente como forma de la conciencia, entendida ésta, por cierto, como conciencia de la verdad, es decir, como conciencia de la verdad de la conciencia. Es precisamente en la recíproca relación de señor y siervo que se revela la conciencia servil como la verdad de la conciencia independiente (*selbständige*). Éste es el sentido primario que tiene la observación relativa a que para la servidumbre, en la medida en que el señor es para ella la esencia, “la conciencia independiente que es para sí es [...] la verdad”. Ciertamente, esta conciencia “no es aún en ella (*für sie*) para ella (*an ihr*)”, pero esta escisión, esta negatividad, está, como dice Hegel, de hecho en ella misma, en cuanto que la ha *experimentado* cabalmente. El modo de esta experiencia es precisamente el temor en su grado total, porque aquello por lo que el siervo ha temido no es otra cosa que la totalidad de su esencia y existencia. Y si el señor tiene el poder de infundir este miedo en el siervo es porque él mismo no es sino el representante o emisario del “señor absoluto”, la muerte.

Como bien se sabe, el párrafo en que se incluye esta exposición —bajo el título general de “Independencia y dependencia de la autoconciencia. Señorío y servidumbre”— da cuenta del movimiento en virtud del cual se desarrolla y constituye como tal la autoconciencia. La dialéctica de este movimiento implica que la autoconciencia sólo puede advenir a sí —es decir, conquistar su “para sí”— en el encuentro, la oposición y el intercambio con otra autoconciencia. Esto significa que la alteridad es un momento constitutivo inexcusable de la autoconciencia o, tal como estipula axiomáticamente el comienzo del párrafo: “La autoconciencia es en y para sí en la medida y a través de que es para otro en y para sí; es decir, sólo lo es en cuanto reconocida (*als ein Anerkanntes*).” (Hegel 1986, 145) El “movimiento del reconocimiento (*die Bewegung des Anerkennens*)” (1986, 146) es, entonces, propiamente, la producción de la autoconciencia como conocimiento de la verdad de la conciencia y viceversa.

Este movimiento implica necesariamente la perspectiva de la muerte, porque la afirmación de la conciencia como autoconciencia requiere que ella se pruebe a sí misma que es libre, es decir, que no está vinculada a ninguna existencia determinada ni a la vida en general. Por eso, dicha afirmación supone la puesta en juego de la vida misma en la lucha a muerte por el reconocimiento. Sólo a condición de la negación de la vida —como libre asunción de la propia muerte— puede devenir libre la conciencia. Pero la lucha, que hace presente para ambas autoconciencias la posibilidad constitutiva de la muerte como propia, resulta, a través de la producción de la diferencia de ambas, como diferencia de autonomía y dependencia, en la doble y opuesta figura de señor y siervo. Aquel ha triunfado, ganando el reconocimiento de su autonomía y la soberanía de su para sí; el siervo, en cambio, ha renunciado al reconocimiento de sí en pro de la conservación de su vida.

Sin embargo, y como se dijo, la humillada condición del siervo es el camino hacia la verdadera libertad de la autoconciencia. Primeramente, el señor sólo tiene su autonomía por el reconocimiento, no de una autoconciencia libre, sino de una conciencia servil: “La verdad de la conciencia autónoma es, de acuerdo a esto, la *conciencia servil*” (Hegel 1986, 152). Luego, será la servidumbre misma la que abra ese camino: en el temor de la muerte, que le da el conocimiento, no sólo de la determinación de su vida, sino de la totalidad de su ser; en el servicio (*Dienst*), sostenido en el temor del señor que se lo impone, servicio que ya no queda supeditado al fin natural de la satisfacción del deseo; en el trabajo que, como “deseo reprimido”, libera al siervo en la conformación de objetos duraderos y consistentes que son, ahora, hechura humana.

Como hemos visto, es en el temor que tienen el saber y la libertad como tales su principio. Ciertamente, el devenir de la autoconciencia no puede quedar atrapada en la trepidación del miedo: “Sin la coacción (*Zucht*, disciplina) del servicio y de la obediencia el temor se queda en lo formal y no se amplía sobre la efectividad consciente de la existencia. Sin el formar el temor permanece íntimo y mudo (*innerlich und stumm*), y la conciencia no deviene para ella misma” (Hegel 1986, 154). Pero el temor es efectivamente

la condición inexcusable de aquel devenir: “Si [la conciencia] no ha resistido el temor absoluto, sino sólo algún miedo (*einige Angst*), entonces la esencia negativa ha permanecido para ella algo externo, no está inficionada su sustancia por él de punta a cabo” (Hegel 1986, 155).

En cuanto a la observación general que prometimos, se trata de la dinámica del deseo: el deseo es aquí, de manera esencial, no meramente impulso natural dirigido a la satisfacción y al goce, sino deseo de reconocimiento y, así, si puede decirse de esta suerte, postulado de realización de la unidad consigo a través del otro. Éste es, por lo demás, el sentido general del deseo, como requisito de la unidad en cuanto esencia (cf. Hegel 1986, 139). Pero ¿qué significa la inscripción del miedo en la dinámica del deseo? ¿Y cómo cabría pensar el deseo de reconocimiento? ¿No podría —de acuerdo a las claves que aquí, en esta figura, intentamos proponer— concebirse como deseo de tocar y ser tocado, en cuanto relación *ontológica* primaria, en la medida en que el tocar supone y confirma la recíproca alteridad? Sería, pues, algo así como una relación “epidérmica” del reconocimiento, en que uno y otro buscan alcanzar su ser autónomo en la afirmación de esta misma autonomía. Pero esa relación ontológica conservaría en sí la originaria relación de poder que el temor acusa. De este modo, no se tendría sólo el regresar a sí desde la exposición al otro —o la posición de sí sólo a partir de la exposición para otro—, sino también el permanecer expuesto como fondo de la relación. Ello indicaría hacia algo que no es restituido al sí mismo en dicho retorno, como si el “para” del “para sí” contuviese un momento de inapropiabilidad. ¿No será esto lo primariamente sabido en el saber del miedo? Y el deseo, entonces, se presentaría como apropiación de la exposición, o como conversión de la exposición en posición.

Heidegger

Aludíamos brevemente a Heidegger al comienzo, en cuanto a la significación del miedo (de la disposición afectiva del miedo) como apertura de mundo. Tal apertura precede radicalmente (al menos así lo pretende Heidegger) a toda conquista de la libertad de la autoconciencia, de hecho, a la conciencia como tal, no porque haya carencia en ella de todo conocimiento o saber. El Dasein está ante todo enterado de sí y de lo que lo circunda en y por la afectividad y por el comportamiento, pero nunca en coincidencia consigo mismo al modo de la conciencia, en el instante de la identidad, sino siempre proyectado y proyectándose, en la dehiscencia de la posibilidad. Es en virtud de esta condición proyectiva —a partir de la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*)— que algo así como el miedo es posible. La huella de los análisis de Aristóteles en la *Retórica* es perceptible en este desarrollo (como lo es nítidamente en otros tramos de *Ser y Tiempo*). Pero aquí el interés de Heidegger es asignar una relevancia paradigmática al miedo: su analítica en términos de “ante qué”, “tener” y “por lo cual” pone al descubierto “la

estructura de la disposición afectiva en general” (Heidegger 1977, 186). Esta relevancia encuentra su razón profunda en el *factum* de que el miedo está vinculado esencialmente a la angustia como afecto de la inhospitalidad ante el mundo como tal (Heidegger 1977, 247-251): el miedo es, para decirlo simplemente, la versión intramundana de la angustia: su “ante qué” es algo *en* el mundo, un ente o evento intramundano. Aquello que ante todo hace posible al miedo es la angustia (cf. Heidegger 1977, 247), como aquella (in)disposición que no descubre ente o evento ante el cual experimentar temor, sino que se ve remitida radicalmente al mero mundo como tal y al hecho del estar en el mundo, abiertos ambos en esta afectividad radical; solo desde aquí puede haber lo intramundano como contexto desde el cual adviene lo temible.

Pero precisamente en cuanto a la derivación del temor a partir de la angustia, cabe observar que Heidegger propone una escala de intensidad del primer fenómeno: el susto (*Erschrecken*, si lo que amenaza irrumpe súbitamente), el pavor (*Grauen*, si es absolutamente desconocido) y el espanto (*Entsetzen*, si es a la vez repentino y desconocido) (cf. Heidegger 1977, 189). Este último, el *Entsetzen*, merece una atención prioritaria. Si la angustia es el afecto determinado por la temporalidad originaria, el “espanto” es aquel determinado por la espacialidad, que SuZ quiere reducir a la temporalidad originaria. El reconocimiento ulterior del Heidegger tardío de que esta reducción debe declararse insalvablemente fallida da una señal de alerta (*Zeit und Sein*). En “El arte y el espacio” se lee: “El espacio —¿pertenece él a los archi-fenómenos, a cuento de cuya advertencia sobreviene a los hombres, según un dicho de Goethe, una especie de miedo que llega a la angustia?” (Heidegger 2002, 205) Pero es posible que ya en SuZ se tenga un indicio en negativo: la ausencia del cuerpo, la llamada, la acción veritativa, la espalda: la espalda como el órgano que percibe el espacio en el modo del tocar... (Aun así, en ese mismo texto tardío, que fue publicado en ejemplares numerados con grabados de Eduardo Chillida, Heidegger concluye estipulando “que la verdad, como el desocultamiento del ser, no está necesariamente remitida al dar cuerpo.” Y remitiendo una vez más al Goethe de *Wilhelm Meisters Wanderjahre*: “No siempre es necesario que lo verdadero tome cuerpo; basta ya, si oscila en torno espiritualmente y suscita concordancia, cuando como tañer de campana fluctúa por los aires con grave amigabilidad.” Y aun así, también, en la gravedad amigable de la campana cabría percibir, en sordina y como diferidamente, la desazón de la llamada, su equi-vocidad.)