

MIEDO

Temblor y saber

Referencias:

Descartes, Levinas, Aristóteles, Burke,
Hegel, Heidegger, Maquiavelo, Hobbes,
Canetti



DESCARTES

René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, II
Descartes 1996, VII 32

No es muy de extrañar, sin embargo, que me engañe, supuesto que mi espíritu (*mens*) es harto débil y se inclina insensiblemente al error. Pues aunque estoy considerando ahora esto en mi fuero interno y sin hablar, con todo, vengo a tropezar con las palabras, y están a punto de engañarme los términos del lenguaje corriente; pues nosotros decimos que vemos la misma cera, si está presente, y no que pensamos que es la misma en virtud de tener los mismos color y figura, lo que casi me fuerza a concluir que conozco la cera por la visión de los ojos, y no por la sola inspección del espíritu. Mas he aquí que, desde la ventana, veo pasar unos hombres por la calle: y digo que veo hombres, como cuando digo que veo cera; sin embargo, lo que veo son sombreros y capas, que muy bien podrían ocultar meros autómatas (*sub quibus latere possent automata*), movidos por resortes. Sin embargo, pienso que son hombres, y de este modo comprendo mediante la facultad de juzgar (*iudicandi facultate*), que reside en mi espíritu, lo que creía ver con los ojos.

LEVINAS

Emmanuel Levinas, *De l'existant à l'existant*
Levinas 1996, 32
(adjunto en UCursos)

ETIMOLOGÍAS

La palabra viene del latín *metus*, cuyo origen es oscuro, y que sólo ha sido conservado en castellano (desde los inicios de la lengua), portugués (*medo*) y gascón occidental (*met*). En todo caso, a dicho espectro deben ser referidos, sobre todo en vista de lo que ahora nos interesa destacar conceptualmente, los vocablos fundamentales de otras lenguas: *phóbos* (de **bheg-*, huir), *deinós* (quizá de **dwei-*, dos, alusivo, acaso, a la escisión anímica que induce lo terrible), *Furcht*, *fürchten* (que parece estar emparentado con las formas del tocario *pārsk-*, *prask-*, *präsk-*, “temer”, y las formas sustantivadas A *praski*, B *prosko*, *proskye* “temor”, y es como el sentimiento pálido de ser amenazado), *fright*, *fear*, *crainte* (asociado a la idea del temblor), *peur* y *paura* (del mismo origen que nuestro “pavor”, **peu-*, que significa cortar, golpear, y que indica el sobrecogimiento por causa de un sentimiento violento), etc. El inglés *fear* proviene del antiguo inglés *fær* “calamidad, peligro súbito, ataque sorpresivo”, del proto-germánico **feraz* “peligro”, del nombre ie **per-* que a su vez viene de la raíz verbal **per-*³ “intentar, arriesgar”.

CANETTI (a propósito de)

Elias Canetti, *Masse und Macht (Masa y poder)*
(Canetti 2003, 14-15; 1981, 9-10)

Como bien se sabe, Elias Canetti abre *Masa y poder* precisamente con este motivo, que está en el fundamento de su análisis del poder: “Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido” (*Nichts fürchtet der Mensch mehr als die Berührung durch Unbekanntes*). Este motivo fundamental es también el que le permite establecer el principio de la masa, en la medida en que el estrecho contacto de los cuerpos, que parece constituir un nuevo y magno cuerpo incalculablemente más poderoso que el individual y endeble, proporciona una seguridad que está en las antípodas del miedo original: “Es únicamente en la *masa* que el ser humano puede ser redimido de este temor a ser tocado. Ella es la única situación en que este temor se invierte en su contrario.” La “inversión del temor a ser tocado” (*Umschlagen der Berührungsfurcht*, tal como reza el título del primer acápite de la obra) es, pues, una condición primaria del fenómeno de la masa.

Uno podría preguntarse si lo “desconocido” es un complemento necesario para determinar el temor a ser tocado, si no es acaso el “toque” sin más — definitivamente antes de que se produzca, porque *ya* se ha producido, porque el cuerpo en su vulnerabilidad constitutiva y por ella misma ya lo *pre-siente* desde siempre—, si no es acaso el “toque” sin más, digo, lo que se teme, siendo, además, este *se* la marca de la índole esencialmente indeterminada (“desconocida”) del “toque”. ¿Qué tocar lleva consigo una amenaza? ¿Y qué pasa con la caricia? ¿No se tiembla por una caricia, no se tiembla de anhelo por ser acariciada, no se tiembla también al serlo? ¿Podría llevar consigo amenaza una caricia? ¿No es acaso una prueba y una promesa? Te deseo —te deseo bien; te prometo que seguiré estando contigo, te juro que esta es la primera de todas las caricias que ella misma promete y compromete. Tiemblo —de deseo, de bien, de amor; de desilusión, de falta, de abandono, de traición; tiemblo también, si falto, si abandono, si traiciono. Todo está escrito en la vulnerabilidad de ese cuerpo que tiembla con solo pre-sentir el toque y, al pre-sentirlo, saber que ya ha ocurrido y que con él ha ocurrido todo lo que hace temblar. El tiempo del miedo no tiene medida. (Es, como totalidad no totalizable, *todo* el tiempo.)

ARISTÓTELES

Aristóteles, *Retórica* II 5, 1382a21-1383a-12
(Aristóteles 1971)

(1382a21) Sea el temor (*phóbos*) cierta pena o turbación resultante de la representación de un mal inminente, bien dañoso, bien penoso (*lype tis è tarachè ek fantasías méllontos kakoû phthartikoû è lyperoû*); pues no todos los males se temen, por ejemplo ser uno injusto o tardo, sino lo que significa penas grandes o daños (*phthorás*), y esto si no parece lejano, sino inminente (*engys*). Porque lo que está muy lejos no se teme, pues todos saben que morirán, pero como no está cerca no se preocupan.

Si, pues, eso es el temor, es forzoso que sean temibles las cosas que parecen tener una gran potencia (*dynamein ékhein megálen*) de destruir o de causar daños que produzcan una pena grande. Por eso son también temibles los signos de las tales, porque se ve cerca lo temible, y eso es el peligro (*kíndynos*), la proximidad de lo temible (*phoberoû plesiasmós*). Lo son el odio y la ira de parte de los que son capaces de hacer algo, porque es claro que quieren, de modo que están cerca de la acción. Y es temible la injusticia con poder, porque por la intención es injusto el injusto. (1382b) Y también la virtud ultrajada, si puede, porque es claro que tiene intención siempre que ha sido ultrajada, y, en ese momento, decimos que puede. Y el miedo en los que pueden hacer algún mal, porque es preciso que quien está en tal disposición está preparado también. Puesto que el vulgo es bastante malo, y no se sabe sobreponer al lucro y en los peligros es cobarde, es en general temible estar a merced de otro, de manera que los cómplices en algo mal hecho; es de temer o que denuncien o que dejen en el apuro. Y temibles son siempre los que tienen poder de cometer injusticia para aquellos a quienes pueden hacérsela, porque en general los hombres cometen injusticia siempre que pueden. Y también las víctimas de injusticia o quienes por tal se tienen, porque siempre acechan su ocasión. Y los que han hecho una injusticia son temibles cuando tienen fuerza (*kreíttousin*), por temor a la venganza, pues ya suponíamos [cf. 1382 a 34] que tal cosa es temible. Y los que se disputan cosas que no admiten las tengan los dos, porque siempre luchan entre sí. Y los que son temibles para los más fuertes que uno, para uno mismo lo son, porque más daño le podr. an hacer a uno que a los que son más fuertes. Y aquellos a quienes temen quienes son más fuertes que uno, por lo mismo. Y los que han vencido a quienes eran mejores que uno. Y los que han atacado a quienes eran más débiles que uno, porque o ya son temibles o cuando hayan acrecido su peligrosidad. Y entre los que han sufrido

injusticia y son enemigos o rivales, no los de genio vivo y palabra franca, sino los mansos e irónicos y atravesados, porque no se descubren si están cerca, de modo que nunca queda claro si están lejos.

Todo lo que es temible es más temible aun cuando una vez cometida la falta no admite enmienda, sino que esta es completamente imposible o independiente de uno mismo y dependiente del contrario. Y también las cosas en que no hay socorro o este no es fácil. Por decirlo en general, son temibles todas las cosas que cuando les ocurren a otros o amenazan ocurrirles merecen compasión (*eleeiná*).

Las cosas temibles (*tà phoberá*) y por decirlo así las que mayormente se temen son, estas; digamos ahora cuál es la disposición de los que temen (*hos dè diakeímenoi autoî phoboûntai*). Si el temor es con cierta espera (*prosdokías*) de sufrir algún daño que aniquile, es evidente que nadie teme entre los que creen que no les puede pasar nada, ni se teme lo que uno cree que no le va a pasar, ni a quienes no se cree que causen da.o, ni cuando no se cree que va a ocurrir. Es forzoso por consiguiente que teman los que creen que les puede pasar algo (*phobeístai tous oioménous ti patheîn án*), y a quienes pueden causarlo, y lo que es tal daño y cuándo puede suceder. Porque no creen (1383a) que puede sucederles ni los que están en gran ventura ni los que por tal se tienen; por eso insolentes y desdeñosos y audaces (pues tales los hace la riqueza, la fuerza, las amistades y el ser poderoso); tampoco los que ya creen que les ha ocurrido lo peor y están fríos ante el futuro, como los que ya han sufrido grave pena corporal; pues para temer es preciso que reste alguna esperanza de salvación sobre aquello que angustia (*elpída hypeînai soterías, perì hoû agoniósín*). La prueba es que el miedo hace considerados (*bouleutikoús*), pero nadie anda en consideraciones sobre las cosas desesperadas.

De manera que a los oyentes es preciso disponerlos (*paraskeuázlein*) de tal modo, cuando es mejor que teman, diciéndoles que están en condiciones de que algo les sobrevenga, porque también otros mayores que ellos han sufrido; y mostrarles que otros como ellos padecen o han padecido, y a manos de quienes no pensaban y lo que no pensaban y cuando no podían esperar.

BURKE

Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry
into the Sublime and Beautiful*
(Burke 2015, 33-34; 47; 53 / Burke 2019, 60-61; 73; 78)

PARTE PRIMERA

SECCIÓN VII

De lo SUBLIME

Todo lo que resulta adecuado para excitar las ideas de dolor y peligro, es decir, todo lo que es de algún modo terrible, o se relaciona con objetos terribles, o actúa de manera análoga al terror, es una fuente de lo *sublime*; esto es, produce la emoción más fuerte (*strongest emotion*) que la mente es capaz de sentir. Digo la emoción más fuerte porque estoy convencido de que las ideas de dolor son mucho más poderosas que aquellas que proceden del placer. [...] lo que hace de ordinario que el dolor sea más doloroso, si esto puede decirse, es que se considera como un emisario de ese rey de los terrores. Cuando el peligro o del dolor presionan demasiado cerca no puede dar ningún deleite (*delight*), y son sencillamente terribles. Pero a ciertas distancias y con ciertas modificaciones pueden ser y son deliciosos, como experimentamos todos los días. [...]

PARTE SEGUNDA

SECCIÓN I

De la pasión causada por lo SUBLIME

La pasión causada por lo grande y lo sublime en la *naturaleza*, cuando esas causas operan más poderosamente, es el Asombro (*Astonishment*); y el asombro es ese estado del alma, en el que todos sus movimientos se suspenden con algún grado de horror (*in which all its motions are suspended, with some degree of horror*). En este caso, la mente está tan enteramente llena de su objeto, que no puede reparar en ninguno más, ni en consecuencia razonar sobre ese objeto que la absorbe. De ahí nace el gran poder de lo sublime que, lejos de ser producido por ellos, anticipa nuestros razonamientos y nos arrebatada mediante una fuerza irresistible (*hurries us on by an irresistible force*). El asombro, como he dicho, es el efecto de lo sublime en su grado más alto; los efectos inferiores son la admiración, la reverencia y el respeto.

SECCIÓN II

EL TERROR

No hay pasión que robe tan determinadamente a la mente todos sus poderes de actuar y razonar como el miedo (*fear*). Pues el miedo, al ser una percepción del dolor o de la muerte, actúa de un modo que parece verdadero dolor. Por consiguiente, todo lo que es terrible en lo que respecta a la vista es también sublime, esté esta causa de terror dotada de grandes dimensiones o no, pues es imposible mirar algo que puede ser peligroso, como insignificante o despreciable. [...]

SECCIÓN V

EL PODER

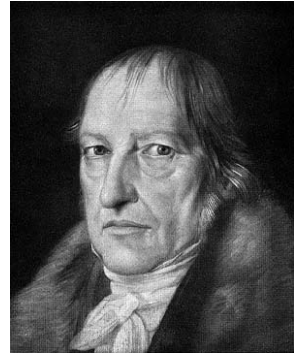
Aparte de aquellas cosas que sugieren *directamente* la idea de peligro, y de las que producen un efecto similar por una causa mecánica, no conozco nada sublime que no sea alguna modificación del poder (*some modification of power*). Y esta rama nace tan naturalmente como las otras dos del terror, el tronco común de todo lo que es sublime (*the common stock of everything that is sublime*). [...]

HEGEL

G. W. F. Hegel, "Señorío y servidumbre" (*Phä. des Geistes*, B IV A 3)
Hegel 1989, 150-155; 2017, 98-101

[...]

El señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de *otra* conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con *ser* autosuficiente o la coseidad en general. El señor se relaciona con estos dos momentos: con una *cosa*, como tal, objeto de los deseos, y con la conciencia para la que la coseidad es lo esencial; y en cuanto que él, el señor a) como concepto de la autoconciencia es relación inmediata del *ser-para-sí*, pero al mismo tiempo b) como mediación o como un ser-para-sí que sólo es para sí por medio de un otro, se relaciona a) de un modo inmediato con ambos y b) mediatamente con cada uno a través del otro. El señor se relaciona *con el siervo mediatamente a través del ser autónomo*; pues precisamente a esto está atenido el siervo; es su cadena, de la que no podía hacer abstracción en la lucha, y por eso se mostró dependiente, teniendo su autonomía en la coseidad (*Dingheit*). Pero el señor es el poder sobre este ser (*die Macht über dies Sein*), porque mostró en la lucha que vale para él sólo como algo negativo; en la medida en que él es el poder sobre esto y este ser, empero, el poder sobre el otro, tiene en esta conclusión a este otro bajo él. Igualmente se relaciona el señor *mediatamente a través del siervo con la cosa*; el siervo se relaciona, como autoconciencia en general, con la cosa también negativamente y la suprime; pero es a la vez autónoma para él, y por eso no puede llegar a término con ella a través del negar hasta la aniquilación, o bien sólo la *trabaja* (*bearbeitet es nur*) Por el contrario, el señor *deviene* a través de esta mediación la relación *inmediata* como la negación pura de aquélla o el *goce*; lo que no consiguió el deseo lo consigue él, llegar a término con ella y satisfacerse en el goce. El deseo no consiguió esto a causa de la autonomía de la cosa; pero el señor, que ha deslizado entre sí y la cosa al siervo, se une a través de esto sólo con la dependencia de la cosa y la goza puramente; el lado de la autonomía lo deja, en cambio, al siervo, que la trabaja.



En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido (*sein Anerkannt sein*) a través de otra conciencia; pues ésta se pone en él como inesencial, una vez en la elaboración de la cosa, la otra en la dependencia respecto de un ser determinado; en

ambos no puede llegar a ser amo sobre el ser y alcanzar la negación absoluta. Está pues aquí presente este momento del reconocimiento, que la otra conciencia se supera como ser para sí, y con ello hace ella misma lo que la primera hace en contra suya. Asimismo el otro momento, de que este hacer de la segunda es el propio hacer de la primera; pues lo que hace el siervo es propiamente hacer del señor; para éste es sólo el ser para sí, la esencia; es el poder negativo puro, para el cual la cosa no es nada, y por lo tanto en esta relación el hacer esencial puro; el siervo, en cambio, un hacer no puro, sino inesencial. Pero para el reconocimiento propiamente tal falta el momento de que lo que hace el señor en contra del otro lo haga también en contra de sí mismo, y lo que siervo hace en contra suya lo haga en contra del otro. Ha surgido a través de esto un reconocimiento unilateral y desigual.

La conciencia inesencial es en esto el objeto para el señor, que constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo. Pero se evidencia que este objeto no corresponde a su objeto, sino que más bien ha devenido para él, en lo que el señor se ha realizado, algo completamente distinto que una conciencia autónoma. No es una tal para él, sino más bien una dependiente; él no es por tanto cierto del *ser para sí* como verdad, sino que su verdad es más bien la conciencia inesencial y el hacer inesencial de la misma.

La *verdad* de la conciencia autónoma es, de acuerdo a esto, la *conciencia servil* (*Die Wahrheit des selbständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein*). Por cierto, ésta aparece por lo pronto *fuera* de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero como mostró el señorío que su esencia es lo inverso de lo que quiere ser, así también la servidumbre en su realización el opuesto de lo que inmediatamente es; entrará en sí como conciencia *contenida* en sí (*in sich zurückgedrängtes Bewußtsein*) y se revertirá a la verdadera independencia.

Vimos solamente lo que es la servidumbre en relación con el señorío. Pero ella es autoconciencia y lo que según esto sea ella en y para sí misma hemos de considerarlo ahora. Por lo pronto, para la servidumbre el señor es la esencia; por tanto, la *conciencia autónoma que es para sí* es para ella la *verdad*, que, no obstante, no es aún *en ella* (*für sie*) *para ella* (*an ihr*). Sólo que ella tiene esta verdad de la negatividad pura y del *ser para sí de hecho en ella misma*; pues ha *experimentado* en ella esta esencia. Esta conciencia no ha tenido miedo (*Angst*) por este o por aquel instante, ni en éste o aquél, sino por su esencia entera; pues ha sentido el temor de la muerte (*die Furcht des Todes*), del señor absoluto (*des absoluten Herrn*). Se ha disuelto allí íntimamente, ha temblado en sí mismo de punta a cabo (*durchaus in sich selbst erzittert*), y todo lo fijo se ha estremecido (*gebebt*) en ella. Este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta (*das absolute Flüssigwerden*) de toda consistencia (*Bestehen*) es, sin embargo, la esencia simple de la autoconciencia, la negatividad absoluta, *el puro ser para sí*, que con esto está *en* esta autoconciencia. Este momento del puro ser para sí también lo es para él, pues en el señor es para él su *objeto*. Además, no es sólo esta

disolución universal *en general*, sino que en el servir la consume *efectivamente*; en éste, suprime en todos los momentos *singulares* su dependencia respecto de la existencia natural; y la supera trabajando.

Pero el sentimiento del poder absoluto en general, y en particular de la servidumbre, es solamente la disolución *en sí*, y si bien el temor del señor es el inicio de la sabiduría, la conciencia es allí *para ella misma* (*für es selbst*), no el *ser para sí*. Pero a través del trabajo adviene a sí misma. En el momento que corresponde al deseo en la conciencia del señor le pareció a la conciencia sirviente, por cierto, estar caído el lado de la relación inesencial hacia la cosa, en cuanto que la cosa conserva allí su independencia. El deseo ha preservado el puro negar del objeto y por ese medio el no mezclado sentimiento de sí. Pero esta satisfacción es por ello sólo un desaparecer, porque le falta el lado *objetivo* o la *consistencia*. Por el contrario, el trabajo es el deseo *inhibido* (*gehemmt*), desaparecer *retenido* (*aufgehalten*), o bien él *forma* (*bildet*). Esta relación negativa con el objeto se convierte en *forma* (*Form*) de éste y en algo *que permanece*, porque precisamente para el trabajador el objeto tiene independencia. Esta mitad *negativa* o el *hacer* formativo es a la vez la *singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora sale de sí en el trabajo hacia el elemento del permanecer; la conciencia trabajadora adviene pues, por este medio, a la intuición del ser autónomo *como el suyo propio*.

Pero el formar no tiene sólo la significación positiva de que la conciencia sirviente deviene en él *ente* como puro *ser para sí*; sino que también la negativa contra su primer momento, el temor. Pues en el formar la cosa la propia negatividad, su ser para sí, deviene para ella objeto sólo por medio de que suprime la *forma* entitativa contrapuesta. Pero esto *negativo* objetivo es precisamente la esencia ajena ante la cual ha temblado. Pero ahora destruye ella esto negativo, se pone *a sí misma* como tal en el elemento del permanecer y por este medio deviene *para sí misma* un *ser para sí*. En el señor el ser para sí es para él *otro* o sólo *para éste*; en el temor el ser para sí es en cuanto *suyo propio* para éste, y adviene a la conciencia de que es él mismo en y para sí. La forma, por medio de ser *puesta afuera*, no deviene para él otro que él; pues precisamente ella es su puro ser para sí, que en ello deviene verdad para él. Deviene pues, por este reencontrarse a sí por sí mismo, *sentido propio*, precisamente en el trabajo, en que parecía ser sólo *sentido ajeno*. — Para esta reflexión ambos momentos, del temor y del servicio en general, así como del formar, son necesarios, y a la vez ambos de manera universal. Sin la coacción 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. Si la conciencia se forma sin el temor absoluto (*absolute Furcht*) primero, entonces es sólo un sentido propio vano (*eitler eigener Sinn*); pues su forma o negatividad no es la negatividad *en sí*; y su formar no puede por eso dar la

conciencia de sí como [conciencia] de la esencia. Si no ha resistido el temor absoluto, sino sólo algún miedo, entonces la esencia negativa ha permanecido para ella algo externo, no está inficionada su sustancia por él de punta a cabo. En la medida en que no todas las satisfacciones de su conciencia natural se han vuelto vacilantes, sigue perteneciendo *en sí* a un ser determinado; el sentido propio es obstinación, una libertad que aún permanece dentro de la servidumbre. Tan poco como la forma pura puede devenir para ella esencia, tan poco es ésta, considerada como extensión sobre lo singular, forma universal, concepto absoluto, sino una destreza que sólo tiene poder sobre algo particular, no sobre el poder universal y toda la esencia objetiva.

HEIDEGGER

Martin Heidegger, “El miedo como modo de la disposición afectiva”

Sein und Zeit, § 30

Heidegger 1987, 186-189; 2007, 164-166

El fenómeno del miedo puede ser considerado desde tres puntos de vista; analizaremos el ante qué del miedo, el tener miedo y el por qué del miedo. Estos posibles puntos de vista, conexos entre sí, no son casuales. En ellos sale a luz la estructura de la disposición afectiva en general. El análisis se complementará indicando las posibles modificaciones del miedo, relacionadas, en cada caso, con diferentes momentos estructurales del mismo.



El ante qué del miedo [*das Wovor der Furcht*], lo “temible”, es en cada caso algo que comparece dentro del mundo en el modo de ser de lo a la mano, de lo que está-ahí o de la coexistencia. No se trata de informar ónticamente acerca del ente que repetida y regularmente puede ser “temible”, sino de determinar fenoménicamente lo temible en su carácter de tal. ¿Qué es lo propio de lo temible en cuanto tal, de lo temible que comparece cuando tenemos miedo? El ante qué del miedo tiene el carácter de lo amenazante. Lo amenazante comprende varias cosas: 1. Lo compareciente tiene la forma de condición respectiva de lo perjudicial. Se muestra dentro de un contexto respeccional. 2. Esta perjudicialidad apunta hacia un determinado ámbito de cosas que pueden ser afectadas por ella. En cuanto así determinada, ella misma viene de una zona bien determinada. 3. La propia zona y lo que desde ella viene son experimentados como “inquietantes”. 4. Lo perjudicial, en cuanto amenazante, no está todavía en una cercanía dominable, pero se acerca. En ese acercarse, la perjudicialidad irradia y cobra su carácter amenazante. 5. Este acercamiento acontece dentro de la cercanía. Lo que puede ser dañino en grado máximo y se acerca, además, constantemente, pero en la lejanía, no se revela en su temibilidad. Pero, acercándose en la cercanía, lo perjudicial es amenazante: puede alcanzarnos, o quizás no. A medida que se acerca, se acrecienta este “puede, pero a la postre quizás no”. Es terrible, decimos. 6. Esto significa que lo perjudicial, al acercarse en la cercanía, lleva en sí la abierta posibilidad de no alcanzarnos y pasar de largo, lo cual no aminora ni extingue el miedo, sino que lo constituye.

El *tener miedo*, en cuanto tal [*das Fürchten selbst*], es el dejar-se-afectar que libera lo amenazante tal como ha sido caracterizado. No es que primero se constate

un mal venidero (*malum futurum*) y que luego se lo tema. Pero tampoco empieza el miedo por constatar lo que se acerca, sino que primeramente lo descubre en su temibilidad. Y teniendo miedo, el miedo puede, enseguida, en una explícita mirada observadora, aclarar qué es lo temible. La circunspección ve lo temible porque está en la disposición afectiva del miedo. El tener miedo, en cuanto posibilidad latente del estar-en-el-mundo efectivamente dispuesto —vale decir, la "medrosidad"—, ha abierto ya de tal manera el mundo que desde él puede acercarse lo temible. El poder-acercarse mismo queda liberado por medio de la esencial espacialidad existencial del estar-en-el-mundo.

Aquello *por lo que* el miedo teme [*das Worum die Furcht fürchtet*] es el ente mismo que tiene miedo, el Dasein. Sólo un ente a quien en su ser le va este mismo ser, puede tener miedo. El miedo abre a este ente en su estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo. El miedo revela siempre al Dasein en el ser de su Ahí, aunque en distintos grados de explicitud. Y si tememos por la casa y los bienes, esto no contradice la definición recién dada de] por-qué de] miedo. Porque el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es siempre un ocupado estar en medio de... Inmediata y regularmente el Dasein *es* en función de aquello *de que* se ocupa. El peligro para él es la amenaza de su estar-en-medio-de. El miedo abre al Dasein de un modo predominantemente privativo. Lo confunde y lo hace "perder la cabeza". Pero el miedo, junto con hacer ver, cierra el estar-en puesto en peligro, de tal manera que cuando el miedo ya ha pasado el Dasein necesita reencontrarse.

El tener-miedo-por, en cuanto atemorizarse ante [algo], abre siempre, privativa o positivamente, y de un modo cooriginario, el ente intramundano en su carácter amenazante y el estar-en en su estar amenazado. El miedo es un modo de la disposición afectiva.

Pero, el tener-miedo-por puede estar relacionado también con otros, y entonces decimos que tememos por ellos. Este temer por... no toma sobre sí el miedo del otro. Esto queda excluido ya por el hecho de que el otro *por* quien tememos, bien puede, por su parte, no tener miedo. Tememos al máximo por el otro precisamente cuando él *no* tiene miedo y se precipita temerariamente hacia lo amenazante. Temer por... es un modo de la disposición afectiva solidaria con los otros [*Mitbefindlichkeit mit den Anderen*], pero no es necesariamente un tener-miedo-con, ni menos todavía un tener-miedo-juntos. Se puede temer por... sin tener miedo uno mismo. Pero, en rigor, temer por es temer *también uno mismo* [*ein sich fürchten*]. Se teme entonces por el coestar con el otro, ese otro que podría serle arrebatado a uno. Lo temible no apunta directamente al que tiene-miedo-con. El temer por..., se sabe, en cierto modo, no concernido, pero está, sin embargo, co-afectado por estar concernido el Dasein coexistente por el que teme. Por eso, el temer por.. no es una forma atenuada de tener miedo. No se trata aquí de grados de "intensidad emotiva",

sino de modos existenciales. Por eso, el temer por... no pierde tampoco su específica autenticidad cuando “propiamente hablando” no experimenta en sí mismo el miedo.

Los momentos constitutivos del fenómeno integral del miedo pueden variar. De esta manera se dan diferentes posibilidades de ser del tener miedo. El acercamiento en la cercanía forma parte de la estructura de comparecencia de lo amenazante. Cuando algo amenazante irrumpe brusca y sorpresivamente en medio del ocupado estar-en-el-mundo con su “aunque todavía no, pero posiblemente en cualquier momento”, el miedo cobra la forma del *susto*. En lo amenazador hay que distinguir, pues, el inmediato acercamiento de lo amenazante y el modo de comparecencia del acercarse mismo: la repentinidad. El ante-qué del susto es, primeramente, algo conocido y familiar. Pero, si, por el contrario, lo amenazador tiene el carácter de lo absolutamente desconocido, el miedo se convierte en *pavor*. Y aun más: cuando lo amenazante comparece con el carácter de lo pavoroso y tiene, al mismo tiempo, el modo de comparecencia de lo que asusta, es decir, la repentinidad, el miedo se convierte en *espanto*. Otras variedades del miedo son la timidez, la temerosidad, la ansiedad, el estupor. Todas las modalidades del miedo, como posibilidades del encontrar-se afectivo, muestran que el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es “miedoso”. Esta “medrosidad” no debe ser entendida ónticamente como una predisposición fáctica “particular”, sino como una posibilidad existencial de la esencial disposición afectiva del Dasein en general, posibilidad que, sin embargo, no es la única.

MAQUIAVELO, HOBBS

Niccolò Macchiavelli, “De la crueldad y piedad;
y si es mejor ser amado que temido, o lo contrario”
Il Principe, XVII
Machiavelli 2013, 119-121; Maquiavelo 2011, 56-57

[...]

Nace de esto una disputa sobre si es mejor ser amado que temido, o lo contrario. Respóndese que se querría ser lo uno y lo otro; pero como es difícil reunirlos, es más seguro ser temido que amado, cuando ha de faltar uno de los dos. Porque de los hombres se puede decir esto en general: que son ingratos, volubles, simuladores y dismulados, que huyen de los peligros y son ávidos de las ganancias; y mientras les haces bien y son enteramente tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida y sus hijos, [...] cuando no hay necesidad de ello: pero cuando te apremia se rebelan, y el príncipe que ha descansado por entero en la palabra de ellos, hallándose desnudo de otros preparativos, se arruina. Porque las amistades que se adquieren con el dinero y no con grandeza y nobleza de ánimo son merecidas, pero no se las tiene y en la ocasión no se las puede emplear; y los hombres tienen menos cuidado en ofender a uno que se hace amar que a uno que se hace temer: porque el amor se considera un vínculo de obligación que, por ser los hombres perversos, en toda ocasión de propio beneficio rompen, pero el temor es miedo al castigo que no te abandona jamás.

No obstante lo cual, el príncipe debe hacerse temer de modo que, si no se granjea el amor, evite el odio, pues bien se puede ser a la vez temido y no odiado; [...]

Concluyo, entonces, volviendo a lo de ser temido o amado, concluyo que, como el amor depende de la voluntad de los hombres y el temor de la voluntad del príncipe, un príncipe sabio debe fundarse en lo que es suyo, no en aquello que es de otros; debe solamente ingeniárselas para evitar el odio, como se ha dicho.

Thomas Hobbes, *Leviathan*
Hobbes 2003, 90; 2017, 119

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la

guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre *tuyo* y *mío*; sólo pertenece a cada uno lo que puede tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza: a ellas voy a referirme, más particularmente, en los dos capítulos siguientes. [64]

CANETTI

Elías Canetti, “Contragolpe y miedo de mando”.

Masse und Macht

Canetti 363-364;1981, 304-305

Una orden es como una flecha. Se la dispara y da en el blanco. El mandatario apunta antes de dispararla. Alcanzará a alguien muy determinado con su orden, la flecha siempre tiene una dirección elegida. Queda clavada en aquel a quien alcanza; éste debe extraerla y pasarla, para liberarse de su amenaza. De hecho el proceso de la transmisión de órdenes se cumple como si el destinatario la extrajese, tendiese su propio arco y volviera a disparar la misma flecha. La herida en su propio cuerpo sana pero deja una cicatriz. Cada cicatriz tiene una historia, es la huella de una y determinada flecha.

Pero el mandatario que la dispara percibe un ligero *contragolpe* por ello. El propio efecto, es decir, el contragolpe psíquico, lo percibe en cuanto ve que ha dado en el blanco. Aquí se acaba la analogía con la flecha física. Pero es tanto más importante considerar entonces las huellas que el exitoso disparo deja en el afortunado tirador.

La satisfacción por órdenes cumplidas, por órdenes impartidas con éxito, engaña sobre gran parte de lo que sucede en el tirador. Siempre hay algo así como la percepción de un contragolpe; lo que se ha hecho se le stampa también a uno mismo, no sólo a la víctima. Muchos contragolpes se acumulan y dan *miedo*. Es una clase especial de miedo la que resulta de la frecuente repetición de órdenes: por ello lo llamo *miedo de mando*. Es reducido en aquel que sólo transmite órdenes. Es mayor cuanto más cerca esté el que ordena de la fuente de mando propiamente dicha.

No es difícil comprender cómo se produce este miedo de mando. Un disparo, que mata a un ser aislado, no deja tras de sí peligro alguno. La muerte ya nada puede hacerle a uno. Una orden que amenaza de muerte pero que luego, a pesar de todo, no mata, deja el recuerdo de la amenaza. Algunas amenazas yerran y otras dan en el blanco; son éstas las que nunca se olvidan. Quien haya huido ante la amenaza o cedido a ella, de seguro se vengará. Nunca ha dejado de vengarse llegado el momento, y aquel de quien partió la amenaza es consciente de ello: tiene que hacer todo lo posible para impedir una inversión de las partes.

El sentimiento de peligro —saber que todo aquel a quien se ha mandado, amenazado de muerte, *vive y se acuerda*—, peligro en el que se estaría si los

muchos amenazados de muerte se uniesen contra uno: este sentimiento hondamente motivado, que sin embargo es impreciso porque nunca se sabe cuándo los amenazados pasarán del recuerdo a la acción, este torturante, inagotable e ilimitado sentimiento de peligro, lo designo como miedo de mando.

Es máximo en quienes se encuentran más elevados. En la fuente de la orden, en aquel que imparte las órdenes a partir de sí, que de nadie las recibe, que por así decir las genera él mismo, allí la concentración del miedo de mando es máxima. Puede permanecer por largo tiempo domesticada y oculta en los detentadores del poder. Puede acrecentarse en el transcurso de la vida de un gobernante y manifestarse como delirio cesáreo.