

Del riesgo a la incertidumbre y el miedo.

Ramón Ramos Torre (UCM)

Permítanme que me suba a la máquina del tiempo y me sitúe en la Atenas de hace 25 siglos (exactamente en la primavera del 415 AC) y atienda a lo que se representa en el escenario de un teatro abarrotado de ciudadanos. Se trata de una tragedia de un autor muy apreciado, Eurípides, y lo que en ella se escucha es uno de los gritos de dolor más conmovedor de la historia de los lamentos humanos. Dice así:

***Estúpido el mortal que, prosperando, cree que la vida tiene
sólidos apoyos; pues el curso de nuestra fortuna es el
saltar atolondrado del demente, y nunca nadie es feliz para siempre.***

(Eurípides, *Las Troyanas*, 1203 ss).

Quien así se lamenta y advierte, quien así se queja del sinsentido del mundo, de la destrucción sin límite, de la caída de lo que todos y ella misma consideraban sólido e inmovible, es Hécuba, viuda ya de Príamo y testigo de la destrucción de Troya, su ciudad; una madre doliente que asiste al asesinato de sus hijos y a la esclavización de sus hijas. Su mundo humano se ha derrumbado y, al poco de este lamento, la ciudad de Troya arde en llamas y caen sus altas torres.

Tal es el drama que se representaba en Atenas hace más de 25 siglos y tales las palabras que traducían el dolor de los humanos ante la insensata destrucción que la violencia guerrera produce.

Volvamos rápidamente con la máquina del tiempo a la actualidad o, más bien, a un tiempo muy cercano: el 11 de septiembre del año pasado. El que esto cuenta está viendo la TV, arrastrado por una pasión nada intelectual: asistir en directo a la retransmisión de una etapa de la Vuelta ciclista a España. Como al hilo de reflexiones, siempre obvias y de escasos vuelos, sobre el desarrollo de la misma, uno de los comentaristas dice:

“¡Qué demasiado lo que ocurre en Nueva York!”.

No se comenta nada más. Me inquieto y me pongo a cambiar de canal y doy con la CNN: la pantalla me muestra en directo las torres gemelas con sus respectivos penachos de humo. Ciertamente el periodista deportivo tenía razón: es demasiado, aunque se me ocurre que un comentario así muestra la estupidez de nuestro tiempo o tal vez –siendo más benévolo- su economía expresiva.

A partir de ese momento, me quedo pegado a la TV. Los comentaristas del evento no están especialmente inspirados y caracolean repitiendo lo obvio: que las torres están en llamas y que son los rascacielos más altos de la ciudad de Nueva York. Poco más pueden decir, pues tampoco saben a ciencia cierta lo que está pasando y no aciertan a dar con el culpable o la significación de la catástrofe.

Pasa el tiempo y, como muestran las imágenes que se exhiben a cámara lenta del choque de un avión con la segunda torre, acaban apareciendo evidencias de la

existencia de un atentado. La cosa ya está más clara: estamos ante un tremendo atentado terrorista. Con todo, los acontecimientos se precipitan: mientras el locutor está comentando trivialidades sin cuento, una de las torres se derrumba. Al poco cae la segunda, levantando una inmensa nube de polvo. El dramón parece completo. Como las de la opulenta Troya, las torres de Nueva York se han derrumbado entre el fuego y el polvo.

Me dirán que por qué les cuento esto que todo el mundo ha visto y conoce. Respondo: lo cuento para recordar imágenes y para volver a vivir mi estupor de entonces. Ciertamente era estupor ante lo que estaba viendo, pero lo fue aun mayor ante el comentario del dinámico y elocuente periodista tras la caída de la segunda torre. El comentario fue exactamente el que sigue:

“Señores, ahora el rascacielos más alto de Nueva York vuelve a ser el Empire State Building”.

No me lo invento: fue literal. El periodista mostraba lo que el acontecimiento le significaba inmediatamente y, falto sin duda de referencias euripidianas o de cualquier recurso cultural más adecuado, no se le ocurrió vivir el momento más que en términos de libro Guinness de los Records, significando así que el mundo es un concurso, que lo que en él ocurre es trivial o todo lo más entretenido y que, en última instancia, todo tiene el formato de un evento deportivo.

Pero no se asusten: no cuento esta historia para cobrar una rápida victoria sobre el vacío cultural moderno, ni me voy a dedicar a mostrar la superioridad moral y

estética de Eurípides y su tragedia troyana, sobre el parloteo de un joven periodista y las imágenes de las torres gemelas. Sería una escaramuza sin sentido (por lo obvio del resultado) y mi victoria final sería pírrica y tan estúpida como el comentario: ¡tanto ruido y tanta torre para nada! Lo que me interesa en el contraste presentado es que permite contraponer nítidamente dos mundos: uno que viene de una sabiduría honda, ancestral; otro que viene de un saber de época, cada vez más problemático y endeble y sobre el que se acumulan objeciones y anomalías de las que la estrepitosa caída de las torres gemelas no es sino la última y definitiva expresión, tal como espero mostrar al hilo de mi exposición. Este contraste que, por comodidad expositiva podríamos presentar como el de los griegos y los modernos, me parece un marco de referencia fundamental para pensar la actualidad y, en especial, la significación de los acontecimientos de Nueva York y todo lo que los viene siguiendo.

Hago explícito el argumento que quiero desarrollar en lo que sigue. Si atendemos al lamento de Hécuba, a los patéticos versos de Eurípides, reconocemos inmediatamente que parecen venir al caso del espectáculo del 11 de septiembre y también acordaremos que expresan bien el patetismo inmediato de tanta destrucción, pero advirtiendo, eso sí, que el lamento no se puede sostener a largo plazo y que el mundo que hace palabra Eurípides no es ya el nuestro. En realidad, y si somos sinceros, deberíamos reconocer que la cháchara estúpida del locutor, ese parloteo que convierte en trivial concurso de alturas una catástrofe, cuadra más con el mundo tal como lo creemos en el día a día, y que estamos tan acostumbrados a

blanquear la muerte, la catástrofe o la destrucción, que las acomodamos en pulidos tanatorios o las mostramos en imágenes censuradas, limpias y cómodas de TV: ¡es demasiado horrible y deprimente mostrar a la gente tirándose al vacío y, por ello, hacemos como si tal cosa no ocurriera! Parece como si Hécuba no tuviera un espacio en nuestro mundo cultural y desde luego nos parece imposible ese acontecimiento recurrente, primavera tras primavera, en la Atenas del siglo V AC que hacía que todos los ciudadanos se congregaran en el teatro para asistir a la representación del dolor y de la pequeñez del hombre en un cosmos que lo celebra pero lo desborda. Si algo nos queda claro en nuestro mundo es que tragedias, pocas, y que al cine no se va a conseguir catarsis aristotélicas, sino a entretenerse o, cuanto más, a estremecerse sin consecuencias, por pura afición al sentimentalismo menudo.

Hécuba nos suena extraña. Y no sostengo esto porque parece ir más allá de cualquier sentido actual del decoro lamentarse de tan viva voz, darse tanto al grito y al dolor. Más bien lo que inmediatamente nos separa del lamento de Hécuba es la idea de mundo, la filosofía implícita de la historia o la teodicea negativa que sus palabras encarnan. Pues a poco que se atiende a lo que dice resulta que nos propone tres ideas totalmente contrarias a lo que nos parece propio de la tradición moderna. Las voy a hacer explícitas:

- La primera de esas ideas es la constatación de una inseguridad de fondo que hace que toda situación, incluso la aparentemente más sólida y confiable, sea más bien precaria y transicional: nada se puede asegurar y desde luego es inasegurable la idea del bienestar humano (ahora o en el futuro); el mundo está

regido por la fortuna y hasta el día final no puede uno saber en qué consistirá la historia que de uno se puede contar; eso le pasó a Príamo y eso nos puede pasar también a cualquiera de nosotros.

- La segunda idea profundiza y desarrolla la anterior: lo que Eurípides barrunta es algo premonitorio de ese otro trágico salvaje de la modernidad que sospechaba que la historia era un cuento contado por un idiota, un puro bla-bla-bla que nada significa y a nada lleva. En efecto, todo Shakespeare está en los versos de Eurípides: la historia es ya anunciada como el saltar atolondrado de un demente, un puro cambio que no está vertebrado por ningún sentido de justicia y que se limita a ocurrir sin que pueda significar nada o llevar a algún refugio seguro de liberación o verdad.
- La tercera idea es culminación, en términos de filosofía de la acción humana, de lo que se contiene en las dos anteriores. Asegura que los seres humanos carecen consustancialmente del poder necesario para dominar lo que surge de su acción, y sin embargo no actúan en consecuencia, pues tienden siempre a la desmesura, a la soberbia, al exceso y lo hacen de tal manera que acaban desequilibrando el mundo y provocando males y desgracias que se abaten sobre ellos mismos. Este es el saber trágico y de ahí que la tragedia recomiende siempre luchar contra la desmesura y atenerse a la prudencia.

Parece evidente que estas tres ideas son contrarias a nuestra tradición moderna. Por ello nos parecen inmediatamente primitivas: algo así como el retrato de un mundo ya ido, un mundo víctima de la inseguridad, un mundo arrastrado por una

historia de crueldad pura y sin sentido y que, todo lo más, muestra la impotencia de una criatura que hacía bien en implorar la ayuda de dioses que unas veces se mostraban irritados y crueles y, otras, benevolentes y piadosos.

Parece, pues, que el lamento de Hécuba es una rareza arqueológica en el mundo en que vivimos. ¿Lo es realmente? ¿Carece de sentido? ¿Es un simple fósil de la barbarie, y en eso radica el atractivo que sigue ejerciendo? Seré prudente al contestar. No niego que esto parezca así, y que todo suene a raro y primitivo, pero mi propuesta es que cada vez en menor medida o, tal vez con más precisión, lo que mantengo es que la concepción del mundo inscrita en ese lamento ha formado siempre parte, como posibilidad entre oculta y reprimida, del mundo de los modernos y que en la actualidad descubrimos que el mundo que soñábamos como casa segura, como historia dirigida hacia la perfección y apoderamiento prometeico de la realidad no lo es de forma tan clara, por lo que no podemos descartar como insensata la filosofía aparentemente arcaica de Eurípides.

Seré más explícito e intentaré desarrollar esta propuesta. Siguiendo a Simmel, Bauman, uno de los pensadores actuales más interesantes, ha destacado que la modernidad está teñida de ambivalencia. Que la modernidad sea ambivalente quiere decir que consta siempre de dos caras: una de ellas es la cara soleada, la que se muestra, la que resplandece, la que provoca seguridad y augura libertad y bienestar (ahora o en el futuro); la otra es siempre más siniestra, más lunar, oculta, pero agente, tan real como la otra, aunque esté repleta de inseguridades, externalidades negativas, efectos perversos o máquinas de explotación y opresión.

En realidad, la modernidad supone el juego de ambas caras, y esto es así aunque se pretenda que sólo la primera le corresponde propiamente y que la segunda es el lastre de un mundo tradicional no completamente abolido o simplemente el coste del progreso –un coste que deberíamos asumir gustosamente en razón de sus altos beneficios.

En este marco de la ambivalencia del mundo social moderno propongo pensar una hipótesis lanzada hace no muchos años sobre las características de la sociedad contemporánea y que, como veremos, podremos proyectar sobre la destrucción de las torres gemelas. Me refiero a la hipótesis de la sociedad del riesgo. La lanzó en un libro de notable éxito, publicado en 1986, el sociólogo alemán Ulrich Beck y encontró audiencia inmediata, tal vez porque ese año de 1986 fue también el año de Chernóbil y del Challenger. Chernóbil mostraba los peligros de la contaminación nuclear y de qué modo borraba todas las fronteras estatales y a nadie dejaba a salvo. De este modo, la idea propuesta en el libro de Beck que enfatizaba que la contaminación es democrática y global aparecía de la mano de una demostración espectacular, pues resultaba claro que ante un desastre nuclear desaparecen las fronteras entre ricos y pobres, poderosos y débiles, desarrollados y subdesarrollados. Por su parte, la explosión del Challenger, en directo y ante las cámaras de TV del mundo, constituyó la prueba fehaciente de que la tecnología más sofisticada también jugaba al azar y que lo que no podía ocurrir de ninguna manera ocurría a la vista de todos. Si el Challenger estallaba en su despegue, ¿qué no podría ocurrir?

De este modo, de la mano de las demostraciones del Challenger y de Chernóbil la idea de que vivíamos en una sociedad del riesgo se hizo muy verosímil. ¿Qué se pretendía decir con esa expresión? Beck pretendía denunciar la inseguridad del mundo tecnológico, la agresión ecológica del industrialismo desatado y la complacencia o, según él, la irresponsabilidad organizada de las instituciones frente a la contaminación y el envenenamiento crecientes - ¿y qué mejor prueba que la muerte del bosque alemán a resultas de la lluvia ácida? Esa era la pretensión de Beck, pero es ya muy a considerar que para dar cuenta de esto, para expresar esta denuncia, utilizara el concepto de riesgo, un concepto específicamente moderno y que arrastra consigo todos los sueños emancipatorios de la modernidad, pero también su ambivalencia de fondo.

En efecto, la idea de riesgo supone el juego a lo grande de la ambivalencia. Por una parte, correr riesgos es sinónimo de dinamismo, de aceptación de la apertura del mundo, en definitiva, una muestra rotunda del prometeísmo característico de la sociedad moderna. Desde este punto de vista la experiencia del riesgo va de la mano de la experiencia de las oportunidades crecientes y de la expansión del cálculo racional para explotar esas oportunidades. Un mundo que no se arriesgara sería un mundo quieto, tradicional, abocado a la escasez, al repetirse cansino de lo mismo. Desde este punto de vista, el riesgo es un valor positivo y una máxima de acción: atrévete, arriégate se nos ha dicho y se nos dice.

Ahora bien, a nadie se le oculta la otra cara del riesgo: siempre que nos arriesgamos somos conscientes de que nos exponemos a un daño que podríamos

haber evitado si hubiéramos actuado de otra manera. De este modo el riesgo comporta al menos dos experiencias negativas: la primera remite a la eventualidad de un daño que es producto de nuestras decisiones de acción: arriesgar algo es siempre exponerlo a pérdida o daño; la otra es la experiencia del arrepentimiento decisional y eventualmente de la responsabilidad por los males ocasionados por nuestra acción. Dañados, arrepentidos y abiertos a que se nos responsabilice por los riesgos que arrostramos, esa experiencia se convierte en algo negativo y, eventualmente, a evitar. Estamos, evidentemente, ante la cara negativa del riesgo, aquella que invita a evitarlos, sortearlos.

Así, pues, cara positiva y cara negativa: son las dos caras ineliminables del riesgo. Si se toman ambas en consideración, comprendemos entonces por qué cuadra especialmente con la modernidad y sus ambivalencias. En efecto, la modernidad arranca como apertura al riesgo, que inicialmente es riesgo puramente individual, ya sea el del pensador que se aleja de las tradiciones asentadas y se atreve a pensar por sí mismo (y por lo tanto se arriesga a equivocarse), ya sea el del mercader que se aventura con sus mercancías en largos viajes, expuesto a múltiples avatares, movido por la esperanza de beneficios y así arriesga su capital. Como diría Hobbes, "es cosa clara por sí misma que las acciones de los hombres proceden de la voluntad, y la voluntad de la esperanza y del miedo"; esperanza y miedo de verdad y error, de ganancia y ruina; tal es el resorte que mueve a la voluntad y lo que está por detrás de la acción en el sentido moderno. La modernidad es, desde el principio, vivencia del riesgo.

Más tarde – y en esto consiste en gran medida lo que hemos denominado Estado del Bienestar- la sociedad moderna se abre a la detección, evaluación y administración de los riesgos colectivos. Se trata de riesgos en los que incurrimos todos por el simple hecho de vivir en el tipo de sociedad en que vivimos: riesgos de accidente de trabajo, riesgos de accidente de coche, riesgos de enfermedad, riesgos de despido, etc., etc. Todos los corremos porque no nos queda más remedio que trabajar, desplazarnos por carreteras, arriesgar nuestra salud, etc. El principio de solidaridad hace que asumamos colectivamente esos riesgos y que por medio del Estado nos aseguremos frente a ellos: aseguramiento que supone una activa política de prevención que permitirá minimizarlos y, en el caso de que los daños aparezcan, compensarlos económicamente. Así se constituyó el Estado del Bienestar: como una gran aseguradora que cubría riesgos colectivos y prometía seguridad frente a la enfermedad, el despido o la muerte.

Insisto: la sociedad moderna ha sido siempre una sociedad del riesgo. Lo que Beck propone no hace sino ampliar la lista de los riesgos que típicamente enfrenta: a los riesgos individuales y colectivos que acabamos de destacar se suman los nuevos riesgos ecológicos, ligados inicialmente a la contaminación nuclear, industrial y, en la actualidad, al desarrollo de las biotecnologías. ¿No hay, pues, novedad alguna en el diagnóstico de Beck? Sí la hay, pero no se expresa bien con la etiqueta propuesta, es decir, con la idea de la sociedad del riesgo, ya que ésta se ha de limitar siempre a dar cuenta de la presencia de la ambivalencia de fondo: de un bien que es eventualmente un mal o de un mal que resulta de la terca persecución de

algo valioso y positivo; en esto consiste, tal como se ha visto, el riesgo en sentido estricto. Lo que Beck realmente quiere significar es que en la actual situación la cara positiva y solar del riesgo va siendo progresivamente desplazada por la cara negativa y lunar. Dicho de otra manera: Beck propone que la sociedad del riesgo es una variante de la sociedad moderna en la que la acumulación de daños, ya sean reales, ya eventuales, es tal que no se pueden justificar por las expectativas de bienes por los que merece la pena arriesgarse. En realidad, y tal como subraya en sus muchos escritos, diagnostica que estamos en una encrucijada en la que los riesgos se han transformado radicalmente, pues, por un lado, han dejado de ser calculables, es decir, plenamente probabilizables y sometibles a un cálculo decisional; resulta, por otro lado, que los daños que aparejan no se pueden delimitar ni espacial ni temporalmente, lo que tienen una envergadura que nunca alcanzaron en el pasado; y, además, por último, es evidente que en el caso de que esos daños ocurrieran no seríamos capaces de compensarlos económicamente, pues no hay aseguradora, pública o privada, que pueda asumir los costes que comportan. Los riesgos emergentes están pues desatados; en esto consiste la nueva situación que evidentemente contrasta con la que se vivió en la primera modernidad.

¿Estamos, pues, ante la sociedad del riesgo? Yo diría que estamos más allá: en un mundo en el que progresivamente se pierde la seguridad, en el que no cabe esperar confiadamente en que la historia dará de sí el mejor y más libre de los mundos posibles y en el que la poderosa acción de los seres humanos genera, sin quererlo y sin saberlo plenamente, consecuencias no intencionales, no sólo perversas, sino

catastróficas para el mantenimiento de la humanidad en el planeta Tierra. Estamos en realidad ante un tipo de modernidad en el que la pérdida de seguridades, la ruina de las racionalidades de cálculo, la incipiente desconfianza en las altas tecnologías y la creciente sensación de desasosiego van de la mano de una experiencia de la incertidumbre que no deja nada exento o a resguardo: todo acaba siendo peligrosamente incierto. Y digo esto, porque esa sociedad, que se ha desplazado más allá de la lógica del riesgo, es también una sociedad que empieza a desconfiar de la tecno-ciencia, es decir, de la fuente moderna de toda certeza. Y lo hace de una manera nueva, ya que ahora no se trata de un rechazo en función de su supuesta frialdad, de su sacrificio del sentido o de sus efectos desencantadores sobre el mundo, sino de una desconfianza creciente en razón de sus efectos destructivos, de los límites de su fiabilidad, de la sensación de que estamos todos metidos en un enorme experimento que nadie sabe, ni puede saber, en qué acabará y que puede comportar nuestra ruina. En razón de esto, la incertidumbre crece y de este modo la sociedad del riesgo se va convirtiendo en la sociedad de la incertidumbre.

Alcanzado este punto de la argumentación, podemos ya retomar al tema que abordaba al principio, es decir: las humeantes torres gemelas, el lamento de Hécuba y ese pasmoso comentario periodístico que resolvía la catástrofe en concurso de altura entre los edificios de Nueva York.

Todo parece conspirar a favor de que el más absurdo de los comentarios de lo ocurrido parezca el más pertinente. La dinámica de nuestra cultura está dominada por un optimismo muy arraigado que nos pone velos ante la destrucción y emplastos ante el dolor, trivializando el mal, la desgracia, la catástrofe, y desviando la atención hacia otro lado o careciendo de palabras para dar cuenta de la desgracia cuando se presenta. Desde este punto de vista, la significación del derrumbe de las torres gemelas se pretende situar, más que en la estela de lo que acabamos de analizar sobre la sociedad del riesgo, en la del otro derrumbe que lo precedió: el del muro de Berlín.

Tiempo de derrumbes el nuestro, pero el del muro de Berlín parecía congruente con la idea de un mundo seguro de sí, capaz de ponerse a trabajar hasta alcanzar el triunfo de la libertad, y encaminado hacia un futuro de perfección que podía descartar la idea negativa de lo histórico, es decir, lo histórico como cambio traumático, agónico, sin rumbo. Es por eso por lo que tras la caída del muro de Berlín comenzó a cantarse el fin de la historia. Así lo aseguró, de forma famosa, Fukuyama al hilo de una lectura peculiar de Hegel/Kojève. Tras tanto conflicto, tras sortear el borde del abismo del conflicto nuclear, la historia había acabado definitivamente con el triunfo del capitalismo y la democracia occidentales. La trivialización del presente pretendería lo mismo para lo acontecido en Nueva York,

pero son ya demasiadas las anomalías como para que esa lectura a bote pronto y muy arraigada resulte plausible.

En efecto, con las torres gemelas no desaparece ni la historia ni la política, sino justamente lo contrario: la historia reaparece terrible, desatada, impredecible; y la política se pone al orden del día en forma de aseguramiento de un Leviatán terrible o del sueño de un Imperio que erradique el mal. Si algo se puede considerar experiencia compartida ante el espectáculo y la catástrofe de Nueva York es la experiencia de lo impensable, de lo descartado, de lo que nadie podría haber barruntado, del acontecimiento tachado e imposible que sólo podía estar en la mente de los constructores de ficciones extremas (como después se ha mostrado para gloria de la industria del cine). Pero el viejo topo del acontecimiento que todo lo horada se empeña en reaparecer y, de su mano, la historia insiste en reafirmarse. Y con ella, la vuelta a primer plano de la política y sus consecuencias: la negación de que el mundo pueda articularse ateniéndose tan sólo a lo que los mercados dictan y poniendo entre paréntesis la acción del Estado.

La vuelta de la historia y de la política va de la mano de la evidencia de la apertura del futuro, de la constatación de la contingencia y la fragilidad, de la emergencia de lo imprevisible, de la negación de todo nicho en el que descansar seguro; en definitiva, los acontecimientos de Nueva York operan como reafirmaciones de ese mundo de la incertidumbre al que antes hacía referencia. Parece así que la ancestral Hécuba y su bárbaro discurso de estremecimiento ante la destrucción, lleno de escepticismo en relación a la sensatez de la historia y la solidez del poder humano, que esa vieja madre y su discurso vuelven a tener plausibilidad. Nadie está

a resguardo; aun las torres más altas pueden caer y al final tal parece como, al igual que en los caóticos mercados financieros, nos hubiéramos precipitado, sin saberlo, en un mundo del azar puro, en una especie de Casino Mundial, donde los acontecimientos se suceden sin principio de vertebración y resulta estúpida la fe de quien piensa que su casa está a resguardo del vendaval. El mundo de Hécuba (que, en realidad siempre estuvo al acecho en la era del panglossianismo moderno) parece de vuelta. Y de su mano la incertidumbre.

¿Sólo la incertidumbre? No: la cosa es más compleja o, en realidad, no hace sino repetir lo que siempre ha ido de la mano del sentimiento extendido de la incertidumbre. La incertidumbre, en efecto, se destaca sobre un fondo poblado de miedos. Parecen, en algunos casos, los miedos ancestrales de Occidente, aquellos que Delumeau enumeró en sus estudios clásicos sobre el tema y que se encarnaban en demonios, brujas, seres secretos y ocultos, etnias marginadas que envenenaban fuentes y sacrificaban tiernos niños a ser posible ya cristianados. Es todo esto lo que estructura ese discurso simple e irritante de Bush cuando habla de ejes y fronteras del mal, de seres maligno-demoníacos que se esconden en cuevas y disponen de poderes insospechados, de invasiones letales como la del ántrax que aparecen tan rápido como desaparecen, de constantes anuncios de potenciales atentados.

Todo encarna la vieja lógica del miedo, que tan relevante ha sido en nuestra historia sentimental e intelectual. Se trata de ese sentimiento frío del miedo que Hobbes llamó su gemelo pues nació con él, hijo como fue de un parto que se adelantó por el temor de su madre ante el inminente desembarco de la flota española; un

sentimiento que nunca lo abandonó y que describió así en *De Corpore*: "el frío genera miedo en los que duermen y les hace soñar en espectros y tener fantasías de horror y peligro" y, por su parte, "el miedo produce frío en los despiertos". Pero ese miedo frío es pasión también a cultivar y productiva, pues, según afirma en *El ciudadano*, "el origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la mutua benevolencia de los hombres sino al miedo común". La sociedad y el Leviatán se edifican sobre el miedo y tal vez estemos asistiendo de nuevo a esa vieja máxima del pensamiento político occidental y a la amenaza de un recorte terrible de las libertades públicas que siempre encontrará justificación en el sentimiento extendido de una incertidumbre que busca asideros y de un miedo que enfría el cuerpo y hace soñar en espectros.

¿Es la única posibilidad a la mano? No lo creo aunque se trate de la reacción y del discurso dominante en la actualidad. A poco que uno observe encontrará, en efecto, que tras la caída de las torres de Nueva York la tónica dominante es la del discurso hobbesiano del miedo, acompañado por el viejo discurso panglossiano que todo lo trivializa y apuesta por pensar que las cosas acabarán resolviéndose de la mejor manera posible y que, en definitiva, nuestro destino sigue siendo el de sestear en la distracción. Es sin duda esta gran alianza entre el miedo y la necedad la que domina los espacios públicos en los que se genera la información y donde se cuajan los grandes temas de la comunicación. Pero, aunque uno haría bien en atender a las advertencias de Hécuba y no dejarse llevar por un optimismo inmoderado, es bueno también atender a otras variantes del miedo que van de la mano de otros discursos y prácticas menos agobiantes y más esperanzados.

Me limitaré a dar cuenta de una de esas variantes que pretende encarnar –aunque no lo logra plenamente- un miedo post-hobbesiano, que ya no es sentimiento frío, sino más bien una cálida guía para intentar asegurar un futuro habitable. Me refiero a lo que Hans Jonas ha argumentado en *El Principio de Responsabilidad* como heurística del miedo. Se trata de una propuesta construida en el campo de la política medio-ambiental o tecno-científica y dice que a la hora de adoptar una decisión en el desarrollo de un producto o la aplicación de una tecnología hemos de ponernos mentalmente en el peor de los escenarios posibles, de forma que limitemos seriamente el riesgo de que lo que ponemos en marcha arrastre consigo consecuencias altamente dañinas e irreversibles. La propuesta de Jonas pretende alcanzar el objetivo de un miedo racional o razonable que invite a una cierta prudencia y que, haciéndonos conscientes de nuestro inmenso poder, permita que auto-limitemos nuestra agresiva acción sobre el medio. Una expresión de esa propuesta es el Principio de Precaución o de Cautela que se ha ido afirmando en las políticas medioambientales y que, enfrentándose al optimismo del viejo principio de dilación que prometía que al final todo se arreglará y daremos con la solución adecuada, nos invita a actuar *ex ante* y dejarnos guiar por lo que sin ser cierto es a sospechar y a temer. Esta idea del temor racional, es la que me parece especialmente relevante, pues muestra una experiencia del miedo post-hobbesiana que es la única, a mi entender, capaz de administrar la experiencia de la incertidumbre en la que estamos instalados.

¿Pero no será esta una política más que difícil: errónea? ¿Tiene sentido un miedo razonable y precautorio que habría de extenderse en todos los ámbitos de las

decisiones colectivas? ¿No sería mejor atajar el miedo? Evidentemente, toda nuestra tradición, que a veces emparenta la prudencia del comerciante con el arrojo del guerrero, nos habla mal del miedo. Como proponía Borges, desde los griegos sabemos que la única virtud del hombre es ser valiente; por lo que hay que desterrar el miedo, erradicarlo, hacer como si nos fuera extraño.

No pongo en duda esta tradición, sino que me pregunto cómo y por qué desterrar el miedo. En realidad cuando se analiza el cómo resulta que la política de desarraigar el miedo va siempre de la mano del cinismo o de la hipocresía: si el mundo es exigente, si la incertidumbre es alta, si no podemos descartar cosas esenciales, si la crueldad y la violencia están ahí acosándonos, si todo esto es así, entonces ponernos de espaldas al miedo es tanto como caer en la irresponsabilidad o, mucho peor, en el cinismo o la hipocresía. Superaremos el miedo porque pensaremos que es algo que pasan y deben pasar los demás; nos pondremos de espaldas al mundo y haremos como si no existieran motivos para tanto espaviento y tanto lamento *aggiornato* de Hécuba. Pero al final nos limitaremos a negar una realidad que está ahí y se nos viene encima, al asalto.

Por otro lado, el miedo es productivo: nos da una idea realista de los límites de nuestra potencia, de lo precario de todo mundo social de vida, del milagro de una realidad que parece mantenerse en el día a día. Por eso no hay que desecharlo. Pues forma parte de la experiencia realista del mundo, del mismo modo que la tragedia y su dolor desatado. Sólo si nos encerramos tercamente en la habitación cursi y complaciente de la comedieta y atendemos, confiados, a su esperanza en un mundo que siempre acaba arreglándose con el triunfo de los jóvenes, sólo así,

cayendo en estas ingenuidades podremos descartar el miedo que se afirmó a las claras entre las volutas y penachos de humo de Nueva York. Yo creo que ese día asistimos a la reafirmación política de la sociedad histórica de la incertidumbre y que nuestro destino no es otro que permanecer en ella. Lo que nos jugamos es mucho, pero podemos hacerlo a sabiendas o al menos esforzándonos al máximo en saber lo que hacemos y dónde nos ha tocado vivir. En esto consiste la cálida esperanza que, junto con el frío miedo, está, según proponía Hobbes, por detrás, ya como motivo o ya como mecanismo, de la acción humana.

Bilbao, 25 de junio de 2002.