

# INSEGURIDAD SOCIAL. LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL MIEDO

Daniel Innerarity. Universidad de Zaragoza

Las culturas se diferencian por lo que temen y cambian cuando cambian sus miedos. Esa variación es lo que hace posible escribir una historia cultural del miedo, como la de Jean Delumeau, describiendo el diálogo con el miedo que las diversas culturas han llevado a cabo; hay un miedo que se siente ante las cosas objetivas, como las amenazas que proceden de la naturaleza o las que representan los enemigos, hay miedos «reflexivos» hacia el mal o la pérdida de identidad. Las escenografías del miedo representan una gama afectiva que va desde la inquietud hasta el horror de la catástrofe y acentúan en cada momento aquel aspecto del miedo que resulta más idiosincrásico.

Que vivimos en una época de miedo es algo que ya proclamaron a mediados de siglo escritores como Camus o Auden. Pero, ¿de qué miedo se trata? No puede ser el miedo a los peligros objetivos, cada vez más ineficaces frente al desarrollo técnico y científico, ni el miedo ante la posible utilización catastrófica de ese poder, pues las eventualidades no producen un malestar duradero. El nuestro es más bien un miedo difuso, virtual, de causas débiles e inespecíficas, que resulta de unas experiencias de la inseguridad específicamente contemporáneas.

## *1. La razón insuficiente del miedo*

Los mayores enigmas del miedo proceden de que no sirve de nada conocer sus causas. Es posible que crezca la inseguridad emotiva sin que haya aumentado el número y la gravedad de los peligros, que la exigencia de seguridad no se corresponda con una amenaza objetiva. De otro modo no sería posible explicar por qué crece cuando menos motivos hay. Existe incluso un miedo que se comparece cuando más poderosa es una civilización, es decir, cuando más definitiva parece su victoria sobre el miedo. El mito de Icaro que se eleva hacia el sol y se precipita es paradigmático del miedo a la propia destrucción en el apogeo. La conciencia de toda cultura avanzada viene acompañada por el conocimiento de sus amenazas, por el presentimiento de su caída inevitable que anuncian los profetas de la decadencia.

Desde Ovidio a Spengler toda civilización ha tenido noticia de los abismos posibles que la circundaban, ha tematizado su propia destrucción.

El tenor de nuestras experiencias de la inseguridad tiene que ver con el hecho de que la exigencia de seguridad aumenta con el grado de seguridad alcanzado. Con el nivel del bienestar procurado por la ciencia crece también la sensibilidad frente a las consecuencias desagradables de la ciencia utilizada. Aumentan los criterios de seguridad pero también la publicidad de los accidentes que se producen como consecuencia de una catástrofe técnica. A pesar de que estos lamentos sean exagerados, tampoco tiene sentido quejarse de la tendencia a criticar la ciencia. Esta inclinación es consecuencia de los éxitos, no de los fracasos de la ciencia. La protesta sólo tiene sentido cuando el acierto es lo normal. Por ejemplo: las eventualidades contra las que los médicos han de asegurarse crecen con la eficacia de su actuación. Una técnica rudimentaria no tendría que asegurarse contra el fracaso, pues este no sería algo ocasional. La crítica, además, resulta útil porque dirige la investigación de modo productivo hacia los problemas de evitación de las consecuencias secundarias y disminución de riesgos.

El progreso científico viene acompañado por una curiosa pérdida de memoria. Con la velocidad de los cambios el pasado tarda poco en convertirse en algo insólito. En épocas que evolucionaban con una tasa de innovación menor, los recuerdos de otros tiempos eran relativamente estables, puesto que la constancia de las condiciones vitales era bastante grande durante mucho tiempo. Con los cambios debidos al progreso científico la vida se ha modificado drásticamente y la memoria se debilita, por lo que tendemos a realizar juicios de memoria escasa sobre las utilidades e inconvenientes de nuestro presente. Hemos olvidado, por ejemplo, de qué enfermedades morían nuestros antepasados hace cuatro o cinco generaciones y nos cuesta reconocer hasta qué punto ha contribuido la medicina a la remisión de esas enfermedades. Al mismo tiempo, nos sorprende que sea tan costosa la investigación médica o la sanidad. Algo parecido puede decirse de la ecología en las sociedades avanzadas. A través de los medios se nos informa de catástrofes químicas. Debido a que no tenemos posibilidad de realizar similitudes históricas, no estamos en condiciones de comparar las desastrosas consecuencias de estos accidentes frente al hambre producida por las malas cosechas, que se han conseguido remediar gracias, entre otras, a intervenciones químicas.

A pesar de los muchos problemas que tiene actualmente la humanidad, vivimos en un mundo que es el más seguro de la historia. El hecho de que la sociedad occidental haya envejecido tan considerablemente, por ejemplo, refleja el progreso de la lucha contra la enfermedad y la muerte. Desde 1950 ha habido un aumento mundial del 17 por ciento en la expectativa de vida. El incremento ha sido más espectacular en los países pobres de Asia, donde ha alcanzado el 20 por ciento (Simon 1995, 46). Los avances médicos han sido igualmente espectaculares. Aunque algunos estén convencidos de que crece la contaminación, lo cierto es que en muchos lugares del mundo el medio ambiente es progresivamente saneado. En 1952, el «fog» de Londres fue la causa de que murieran 12.000 personas. En 1962, *The Times* informaba de 55 muertes por esta causa. Lo sorprendente es que esta

información no causó la alarma que se produciría hoy con una cifra mucho menor, y que, siendo entonces mayor el peligro, los londinenses se sintieran más seguros. Según los estudios, el número de accidentes laborales en los trabajos con una larga tradición preindustrial es incomparablemente mayor que los accidentes ocurridos en la industria de alta tecnología. La posibilidad de que un trabajador de la industria química muera en el curso de su trabajo es 18 veces menor que en el caso de un maderero.

Las paradojas del sentimiento de inseguridad no justificada parecen dar la razón a una ley que podría formularse del siguiente modo: cuanto mejor les va a los hombres, peor consideración tienen de aquello gracias a lo cual les va bien. Han progresado la industria farmacéutica, las técnicas de gobierno y los sistemas de comunicación, pero en el imaginario corriente de los humanos la farmacia envenena, el gobierno controla, la información manipula. Los progresos no despiertan entusiasmo; se convierten en algo evidente y normal, de modo que la atención se concentra en el mal que queda sin vencer. Marquard ha llamado a este fenómeno «ley de penetración creciente del resto» (1994, 105). Cuantas más cosas negativas desaparecen de la realidad, más irritante resulta lo negativo que permanece. Quien tiene poco por lo que sufrir, sufre cada vez más por ese poco.

A la hora de comparar los riesgos vitales que actualmente nos amenazan con los de las sociedades menos avanzadas, se encuentra uno con la dificultad de carecer de unos indicadores de seguridad objetivos. Si se toma en cuenta la expectativa de vida, la población actual es más segura que la de cualquier otra época. La medicina, los productos farmacéuticos o la higiene han asegurado la vida, desde el punto de vista de la salud, como nunca hasta ahora. Gracias a la técnica y a la organización estamos actualmente más asegurados frente a las catástrofes naturales. ¿Qué sentido tiene entonces afirmar que vivimos, a pesar de todo, más arriesgadamente? ¿A qué se debe que el tema de la seguridad esté tan presente? ¿Por qué no han disminuido las exigencias de seguridad y por qué ha aumentado nuestra sensibilidad hacia el riesgo?

Mary Douglas y Aaron Wildavsky (1983) han dado una explicación para esta carencia de fundamento. Las sociedades modernas están enfrentadas con una conciencia creciente del riesgo porque cada vez hay más decisiones que se toman en una atmósfera de incertidumbre. Esta perspectiva tiene el mérito de interpretar el sentido del riesgo como una construcción social, relativa a la conciencia subjetiva dominante, más que como un reflejo ante peligros reales. Resulta poco útil caracterizar las percepciones del riesgo como correctas o equivocadas. Entre otras cosas, porque esas reacciones no son simples reacciones individuales. La explosión de ansiedades y temores tiene lugar dentro del imaginario social. La constitución de esas imágenes está sometida a una variedad de influencias que forman parte del clima social y cultural, y expresan un talante, un conjunto de actitudes, que no pueden ser calificadas desde una idea estricta de racionalidad. El miedo no entiende el principio de razón suficiente.

## 2. *Experiencias contemporáneas de la inseguridad*

Desde una perspectiva sociocultural cabe establecer, no obstante, las condiciones de posibilidad de nuestro miedo característico. En términos generales, el miedo surge en el contexto de lo que se ha dado en llamar «sociedad del riesgo» (Beck 1986). Los riesgos ocupan hoy el lugar que antaño correspondía a la producción de bienes materiales. La sociedad del riesgo es una sociedad catastrófica, en la que el estado de excepción es el estado normal. En ella no vale ya la evidencia de lo palpable y concreto. Mediante la producción de riesgos se abandona el nicho estable de las necesidades, su finitud y su posibilidad de satisfacción. Las necesidades se pueden satisfacer; los riesgos son maleables sin límite. Donde antes estaba la carencia visible está ahora el riesgo difuso. Las sociedades de clases estaban interesadas en la igualdad; las sociedades del riesgo se afanan por la seguridad. El vínculo de la necesidad ha sido sustituido por el vínculo del miedo. Lo visible se adentra en las sombras de los peligros invisibles. Pero aquello que escapa de la percepción no se convierte en algo irreal; su escasa visibilidad puede incluso agudizar la inquietud y el sentimiento de inseguridad.

Las pasiones que en otras épocas estaban orientadas a cambiar el mundo son ahora invertidas en asegurar lo que tenemos. La pregunta principal es saber si estamos a salvo. La exigencia creciente de seguridad no presupone la existencia de unos peligros objetivos sino que refleja los riesgos incrementados que son específicos de las sociedades avanzadas. Hay motivos por los cuales ha disminuido nuestra disposición a aceptar el riesgo. Voy a tratar de mostrar que esos motivos tienen su base en peculiaridades de la civilización contemporánea. Aunque las cosas podrían divisarse desde otra óptica, voy a iluminar el asunto desde una constelación que se agrupa en tres motivos: la ambigüedad que acompaña a nuestro creciente poder, la insólita extrañeza del mundo que resulta del dinamismo civilizatorio y la fragilidad biográfica de los individuos.

a) al crecer aquellas dimensiones de nuestra vida que son nuestra propia producción, que no se deben al destino o la fatalidad, disminuye la disposición a aceptar sin protesta los riesgos de la vida. Estas experiencias de riesgo se intensifican al aumentar el alcance social y natural de nuestras intervenciones técnicas e instrumentales.

Marx y Engels sentenciaron el proyecto moderno al declarar que los hombres son su producción. La modernidad se entendió como una progresiva transformación de nuestros presupuestos vitales en productos del propio trabajo; al final de ese proceso, cuando las fuerzas productivas estén completamente desarrolladas, el hombre ya no dependerá de nada que no haya producido él mismo. Plenamente liberado por su poder, el hombre será *un ser que se debe a sí mismo su existencia* (Marx/Engels, 21). Nada ilustra mejor la seriedad de esta concepción que su pronóstico de que la religión, en tanto que forma de relación del hombre con lo indisponible, desaparecería finalmente por carencia de objeto.

Es indudable que esta eliminación del destino tiene un efecto sobre nuestra afectabilidad; modifica nuestra disposición a aceptar los riesgos de la vida en todas

sus dimensiones. La pérdida inesperada de un hijo largamente deseado puede entenderse como un golpe del destino, un infortunio que había de aceptarse con la resignación que se debe a lo que no está en nuestras manos. La religión es la forma propia de relacionarse con lo que no está a nuestra disposición: una aceptación del riesgo como adhesión al designio inescrutable de Dios. Esto no quiere decir necesariamente que la religión carezca de lugar en una sociedad moderna; antes de ese recurso a lo misterioso cabe plantearse cuestiones de carácter moral, técnico o político, e intervenir en estos órdenes sin apelar precipitadamente a la propia incapacidad y sancionarla con una resignación religiosa. La secularización significa, entre otras cosas, aumento del ámbito de las responsabilidades, mientras disminuye proporcionalmente el ámbito de la vida que remite en primera instancia a una aceptación religiosa. Pero tampoco parece que nuestras intervenciones en el curso natural o histórico hayan de culminar en un estado en el que todo esté a nuestra completa disposición.

En una cultura secularizada lo que antes era considerado como acontecimiento de una naturaleza incontrolable, tiene ahora el carácter de consecuencia de nuestras actuaciones, en relación con lo cual se plantea la cuestión de la responsabilidad. Crece así la tendencia a la auto-inculpación o a la inculpación en general, dando lugar a una búsqueda del responsable, que muchas veces está plenamente justificada, pero que también suele resultar patética. A este aspecto de nuestra cultura se refería Fichte cuando la definía como la época de la completa culpabilidad. El resultado es que disminuye nuestra capacidad de aceptación: las consecuencias negativas de las acciones resultan menos aceptables que las consecuencias negativas de los procesos naturales. Esta circunstancia modifica sustancialmente nuestra aceptación del riesgo, con independencia del hecho de que nuestra vida sea ahora más o menos segura que antes.

b) las experiencias de inseguridad se intensifican en función de la pérdida general de experiencia que lleva consigo el proceso de civilización. La insólita extrañeza del mundo se debe a la dificultad de remitir las novedades que produce la civilización al terreno de lo conocido. Nos movemos, perplejos, en el «final del comparativo» (Günther Anders).

En una sociedad agraria de otro tiempo los peligros objetivos eran mayores que los nuestros, pero en algo estaban mejor que nosotros: la mayoría de los hombres tenía una relación estable, acreditada por la experiencia de la vida, con las condiciones físicas y sociales de su existencia. Cuando nosotros nos preguntamos qué sabe cada uno acerca de esas condiciones, resulta evidente que hasta ahora ninguna generación ha sabido tan poco sobre sus propias condiciones. La complejidad creciente del mundo no es fácilmente tramitable por el individuo.

Las experiencias de incertidumbre no se compensan con el aumento de información, sino que frecuentemente se intensifican en la misma medida en que se dilata el espacio de información que nos es accesible. Se da la aparente paradoja de que el mundo le es más extraño a quien está mejor informado. Estamos informados muy por encima del alcance de nuestro espacio de acción. Tenemos conocimiento de más situaciones de las que podemos o debemos ser responsables.

La información constituye indirectamente un medio para evocar un tipo específico de impotencia. Esta presencia sincrónica de múltiples acontecimientos pone a nuestra consideración situaciones sobre las que no podemos influir.

Es indudable que con la expansión de la sociedad industrial aumenta objetivamente la seguridad de los hombres en lo que hace referencia a las condiciones más importantes de la supervivencia. Pero no menos real es el hecho de que esta situación se resuelve subjetivamente en pérdida de autarquía, o sea, en una dependencia creciente de terceros. Saberse en dependencia amenazadora de otros y no poder hacer nada es precisamente una situación característica de la inseguridad.

La civilización intensifica la experiencia de la dependencia respecto de la acción de otros (a menudo muy lejanos y desconocidos, como ocurre, ejemplarmente, en la bolsa). Buchanan definió la complejidad social de un modo que refleja muy bien la pérdida de evidencias subjetivas resultante de dicha interdependencia: la secuencia de decisiones políticas en el tiempo y sus efectos en el entramado social se traducen frecuentemente en el hecho de que el coste de una totalidad de decisiones puede ser superior a la suma de los costes que son calculables para cada una de ellas (1975, 153). Pues bien: las acciones nos inquietan más que las malas consecuencias de procesos naturales; del mismo modo, los riesgos a los que estamos expuestos como consecuencia de las acciones de otros nos resultan mucho más inquietantes que aquellos que corren por cuenta nuestra. Por eso, con el alcance de nuestra dependencia de las acciones de otros, aumenta la exigencia de seguridad que dirigimos a esos otros de los que dependemos. Estamos radicalmente expuestos a la confianza. Cualquiera puede descubrir en su vida corriente un gran número de actos que implican abandono en otros o credulidad, sin los cuales nuestra vida no sería posible. Pero la confianza tiene su reverso en la inseguridad.

En las sociedades complejas compensamos nuestra inexperiencia, la pérdida de competencia del sentido común, recurriendo a los expertos. Este recurso a la «opinión asistida» crea un malestar específico, sobre todo cuando es defraudada la confianza. Surge entonces el deseo de recuperar la autarquía, es decir, de aumentar la cantidad relativa de presupuestos vitales que forman parte de nuestra experiencia de la vida. Adorno situaba en este contexto el gusto por el bricolage, como una de las pseudo-actividades hacia las que el «mundo administrado» canaliza toda espontaneidad. La imagen publicitaria del hombre activo — ya sea un deportista o un yuppie— y el «*do it yourself*»— el bricolage es la compensación que se nos ofrece en un mundo que no hacemos nosotros, que se nos da hecho— constituyen intentos vanos de salvar enclaves de inmediatez dentro de una sociedad mediatizada (1977, 794).

Otro modo de reacción frente a la experiencia de inabarcabilidad es el moralismo político: el paso de los argumentos objetivos a la duda por principio en la buena voluntad de las personas y las instituciones. Es una respuesta peculiar a la complejidad. Los nudos de la realidad moderna se desatan con la claridad de la convicción pura. Este tipo de juicios es característico de los sistemas totalitarios,

que sustituyen los análisis causales por acusaciones espectaculares de sabotaje. Popper advirtió este fenómeno en lo que llamaba «teoría conspiracional de la sociedad»: la suposición de que cuando algo va mal es porque alguien así lo ha querido, que no hay ningún tipo de fatalidad histórica. Pero también hay una ideología de este tipo en lo que podríamos llamar «el populismo del no». Me refiero a esa negativa que no procede de un juicio ponderado sino de la ausencia de juicio que resulta de estar sobrepasado por la complejidad. Es el «de entrada, no» mientras dure el desconcierto (y que muchas veces dura demasiado). Estas mentalidades tienen su origen en el hecho de que las sociedades modernas pueden tramitar un alto grado de complejidad y dinamismo, pero hasta un límite. Más allá de determinados umbrales, la confianza se disuelve dando lugar a fenómenos de inseguridad e ingobernabilidad.

c) vivimos actualmente una particular fragilidad biográfica que es resultado del proceso de individualización y que, en su aspecto menos positivo, intensifica el sentimiento de vulnerabilidad, exposición e inseguridad. Muchas de las obsesiones características de nuestra sociedad son el producto de estas experiencias de aislamiento social. A ellas se debe, más que a cualquier miedo a una tecnología desbocada, que estemos tan preocupados por la seguridad personal. Cuando los roles sociales son continuamente objeto de modificación, las personas se sienten inseguras acerca de su futuro. Lo que emerge de estos cambios sociales es la figura de un individuo precavido. La precaución se despierta con el presentimiento de que las relaciones humanas están amenazadas por la incertidumbre, discontinuidad o la traición.

La fragilidad identitaria se agudiza cuando la libertad es entendida únicamente como emancipación, como una terca exigencia de liberarse de las dependencias sociales y culturales que el individuo encuentra a su alrededor. La autorrealización se presenta como el resultado de un proceso de desvinculación. Para semejante «impulso jacobino de libertad» (Gehlen), el valor de estabilización y orientación de las estructuras externas a la conciencia — los lugares comunes, los lazos sociales, las instituciones— es interpretado en términos de represión y alienación. Dicha concepción de la libertad tiene un efecto negativo sobre la seguridad personal pues despoja al hombre de toda estabilidad de origen, tradiciones e instituciones que descargan la libertad necesaria para efectuar el progreso técnico y civilizador. Porque a la naturaleza de la libertad pertenece no solamente la posibilidad de distanciarse del mundo, de ejercer la crítica y la sospecha, sino también la capacidad de orientarse adecuadamente, el control sobre uno mismo, el alivio de transferir decisiones, la necesidad de arropamiento.

Gehlen ha llamado la atención sobre la pérdida de seguridad interior en que desemboca esta experiencia. El hombre se encuentra desamparado ante los estímulos causales inmediatos. La exigencia abstracta de autodeterminación le obliga a improvisar en cada momento, le exige adoptar decisiones de principio. La desorientación es inevitable porque no siempre pueden cumplirse estas exigencias, lo cual produce una sobrecarga de decisiones que debería pero que no puede justificar. El individuo se alivia de ello aferrándose a unos principios cualesquiera,

para disponer al menos de una pauta de conducta estable. Este «desenfreno de una terrible naturalidad» consiste en la transformación afectiva de la inseguridad en miedo, terquedad o irritabilidad. Desde siempre han sabido los hombres que una de las maneras más eficaces de aliviar el miedo consiste en producirlo.

### 3. La sociedad aseguradora

Tomar precauciones no es en sí mismo un fenómeno nuevo. Los seres humanos han puesto siempre en juego su sentido común para protegerse de las contingencias futuras. Y siempre ha habido personas especialmente precavidas que han empleado más energía que otros en la tarea de asegurarse frente a los peligros. Pero esos intentos de obtener seguridad no deberían confundirse con la especificidad del tratamiento del riesgo en la sociedad contemporánea donde la cautela ha sido institucionalizada para cubrir todos los aspectos de la vida en una dimensión hasta ahora desconocida.

La seguridad se ha convertido en el valor fundamental de los 90. Resulta impresionante el crecimiento del sector de seguros a lo largo de esta década, en que la demanda de medidas de seguridad ha hecho que la industria crezca con una tasa anual del 10 por ciento. Una vez que la preocupación por la seguridad se ha convertido en un asunto cotidiano y normal, no hay área de la actividad humana que sea inmune a su influencia. La evaluación de cada cosa desde la perspectiva de la seguridad es una característica definitoria de la sociedad contemporánea. Continuamente se descubren nuevos riesgos, se inventan nuevos sistemas para medirlo y se anuncian nuevas ofertas para asegurarlo. Algunas actividades que tradicionalmente han sido tratadas como banales y corrientes son ahora consideradas como asuntos de seguridad, incluidas en el elenco de lo asegurable. Hoy es posible asegurar las vacaciones y el médico puede apuntalar su diagnóstico prenatal con un seguro para el «*wrongful birth*». En el metro de Nueva York se distribuye un folleto que advierte lo siguiente: «Usted no sabe hasta qué punto le pueden hacer daño las escaleras mecánicas». El folleto asegura al lector que «si sabe cómo subirse a ellas, las escaleras son completamente seguras». El propósito de tales instrucciones es proteger al usuario, para lo que le ofrece algunos avisos útiles acerca de cómo incorporarse y salir de las escaleras (Furedi 1998, vii). Uno se asombra de que tantas personas que han usado las escaleras automáticas hayan conseguido sobrevivir sin haber sido instruidos por esta guía. Es un ejemplo acerca de cómo asuntos ordinarios se han transformado en cuestiones de riesgo.

La extensión del aseguramiento tiene su contrapartida en una particular «desmoralización» de la responsabilidad. En sistemas complejos, más allá de ciertos límites, la imputación de responsabilidades tiene un carácter ficticio, se hace difusa. Así lo pone de manifiesto la creciente significación cultural y económica de los seguros de responsabilidad civil. Su sentido estriba en asegurar la imputabilidad de las acciones con independencia de la culpabilidad. Para muchos ámbitos de las interacciones así reguladas el factor moral queda fuera de consideración. Esto configura también un modo de actuar, como lo prueba el hecho de que



consideremos racional que, ante un accidente de tráfico, en lugar de indignarse o mostrar arrepentimiento, los automovilistas intercambien fría y protocolariamente los datos de sus respectivas compañías de seguros. Por idéntico motivo solemos considerar que una admonición del policía de tráfico significa que nos hemos librado de la sanción económica. Y al revés: quien pone una multa no puede ni debe reñir. Esta disociación entre moral y responsabilidad explica también, por ejemplo, que algunas compañías incluyan en sus cálculos económicos la multa que han de pagar por contaminar. Hay una incongruencia específicamente moderna entre las consecuencias técnicas y sociales de las acciones, por un lado, y la «culpa» por otro. La correlación que el sentido común establece entre la acción culpable y el castigo tampoco se verifica en las acciones que tienen consecuencias catastróficas. Por encima de determinadas dimensiones no se da esa conexión que el sentido común establece entre el conductor borracho o el contaminador y la culpa, ya que las consecuencias no pueden imputarse moralmente. El principio de responsabilidad en sentido moral alcanza menos que el ámbito de las consecuencias de las acciones que son identificables analíticamente.

A esta situación se corresponde también el hecho de que los efectos políticos de nuestras acciones sea más amplio que el círculo de lo que sería moral o jurídicamente sancionable. La política maneja unas dimensiones que la sitúan, en un cierto sentido, más allá de la responsabilidad. Los sujetos individuales y las instituciones no pueden hacerse responsables de las catástrofes de acuerdo con el modelo de las responsabilidades jurídicas tradicionales. Se denomina «incrementalismo» al hecho de que no es posible identificar determinadas consecuencias de nuestras acciones — especialmente los daños ecológicos— como resultado de determinadas acciones singulares y de sus sujetos. Se trata de una suma de efectos de innumerables acciones de múltiples sujetos. No es que sea imposible combatir estas tendencias, también mediante procedimientos jurídicos. Son asuntos de naturaleza política, es decir, están referidos a regulaciones generales que hacen que los individuos se interesen por modificar su acción de tal modo que las consecuencias de sus acciones — también incrementalmente— conduzcan al efecto general pretendido. Exenciones, primas, son medidas políticas de este tipo cuya desventaja es que apenas tienen un «*moral-appeal*».

En la política se hace valer el principio de responsabilidad pero de un modo negativo (cuando se actúa mal, como en casos de corrupción) o simbólico (cuando alguien asume una responsabilidad y se hace responsable de lo que salió mal). La imputación es puramente simbólica porque, de hecho, los políticos intervienen en un medio especialmente difícil y arriesgado. Por eso los griegos convirtieron la política en un tema de sus tragedias. En el escenario se pasean mediocres con suerte y sabios desafortunados. Hay menos héroes y traidores que incompetentes con diversa suerte. Los políticos son siempre incompetentes, como cualquiera que toma decisiones sin la comodidad de poder evaluar todas sus consecuencias. Que la suerte interviene decisivamente en la política debería llevarnos a relativizar el éxito y el fracaso, sin precipitar imputaciones morales y sin atribuir causalidades claras donde lo que rigen son más bien contextos favorables. Forma parte de la

liberalidad política contener el ímpetu para excomulgar al derrotado y no venerar en exceso al ganador.

El eco que ha tenido el llamado «principio de responsabilidad» tiene mucho que ver con la atracción que ejerce el moralismo en sociedades complejas. El moralismo conduce a buscar grandes culpables por el mismo motivo por el que desea causas inequívocas. Pero con demasiada frecuencia la intensidad de estas buenas intenciones viene acompañada por la carencia de saber acerca de la causa decisiva. El pensamiento anti-liberal tiene dificultades para exonerar a los derrotados de una culpabilidad moral. Un cierto fatalismo, en cambio, al dejar un hueco para la suerte y el azar en los acontecimientos públicos, es el mejor aliado de la libertad, de aquella libertad que permite la buena conciencia a los derrotados políticamente y prohíbe a los vencedores considerar que la historia está de su parte.

#### 4. *Los beneficios del miedo*

En un gag humorístico de Les Luthiers, en el curso de la presentación propagandística de una universidad americana, se asegura que el miedo ha desaparecido de los alumnos, ahora lo tienen los profesores. Existe algo así como una ley de miedo constante. El miedo es una constante antropológica, algo propio de la condición humana, aunque sea variada su plasmación histórica y cultural. Por eso hay un sinsentido en el empeño de combatirlo a cualquier precio, similar al de aquella indicación de «Evite el pánico» que figuraba en un autobús colombiano entre las recomendaciones que se dirigían al usuario en caso de accidente. El instructor de masas parecía no haber entendido que el pánico es precisamente aquella situación en la que el miedo se convierte en algo in-evitable. Tampoco el miedo es algo que estuviera a nuestra disposición, sino la emoción que experimenta quien ve cómo algo amenazador no está a su disposición.

Esta perduración del miedo puede verse más claramente si tomamos en cuenta la distinción kierkegaardiana entre *miedo* y *temor*. Miedo, propiamente dicho, sería aquella constante antropológica que designa la incertidumbre e inseguridad propias de la condición humana. El temor apunta más bien a causas objetivas exteriores. Así, mientras que un motivo de temor puede ser desterrado o, al menos, disminuido por las intervenciones correspondientes, acompaña siempre a la existencia humana un miedo que todo lo más puede ser aliviado o atemperado, e incluso —si bien sólo puntualmente— convertido en virtud (heroísmo). Este miedo *auténtico* nace con el hombre y sólo sería eliminable con un cambio de su condición. Pero la Ilustración no sólo quiso eliminar los motivos de temor, sino también el miedo constitutivo de la condición humana. La imprevisibilidad había de ser sustituida por el cálculo exacto, lo ingobernable por el control, lo indisponible por la dominación, la posibilidad de fracaso por el progreso necesario. Esta pretensión se refleja en el intento de convertir el miedo existencial en temor objetivo que puede ser definitivamente superado (una transformación que Hobbes expuso programáticamente: control estricto sobre los procesos sociales y reconducción del miedo de todos contra todos en temor reverencial al soberano).

Los problemas internos de la existencia humana se desvían hacia peligros exteriores que pueden ser controlados. Es lógico que una cultura obsesionada con poner todo a la propia disposición tenga dificultades para desarrollar un trato razonable con el miedo.

Hay un carácter aporético en la pretensión de garantizar absolutamente la seguridad y eliminar del horizonte cualquier dimensión en la que pudiera comparecer algún motivo de temor. Un cierto miedo es constitutivo de la condición humana, de modo que la temeridad o la eliminación de la contingencia por principio no valen como normas existenciales. El reconocimiento de la finitud humana se puede traducir tanto en la recomendación de aceptar el miedo como en superarlo, en buscar protección o en distanciarse de las propias cautelas.

Asumir riesgos es una empresa creativa y constructiva, algo que está en la base de cualquier innovación y aprendizaje. El empeño por evitar riesgos, en cambio, erosiona el espíritu de experimentación y exploración. El principio de precaución aconseja no asumir ningún riesgo mientras no se haya podido anticipar su desarrollo. Ahora bien, dado que nunca conocemos con anterioridad la totalidad de las consecuencias de nuestras acciones, esta manera de proceder limita notablemente cualquier tipo de experimentación científica o social. La seguridad exagerada representa una actitud profundamente pesimista respecto de las posibilidades humanas. Y además, la búsqueda de la seguridad no es menos arriesgada que cualquier otra actividad humana. A lo largo de la historia, el incremento de la seguridad ha sido siempre el resultado de la innovación y la experimentación. La seguridad no es algo que se adquiera esperándola sin más.

Frente a los ideales de una vida asegurada contra todo riesgo, frente a la ilusión de que es posible vivir orillando razonablemente el infortunio, la presencia inevitable del miedo nos recuerda algo peculiar de la condición humana: nuestra existencia quebradiza y frágil, necesitada y dependiente de cosas que no están a nuestra absoluta disposición, expuesta a la fortuna. Por eso sufrimos penalidades, necesitamos de los otros, buscamos su reconocimiento, aprobación o amistad. La peculiar belleza de la excelencia *humana* reside justamente en su vulnerabilidad. En la tradición poética griega la excelencia humana no puede ser invulnerable y conservar al mismo tiempo su naturaleza distintiva. Odiseo prefiere el amor mortal de una mujer destinada a envejecer al inmutable esplendor de Calipso. El hecho de que sea contingente constituye el motivo más fuerte que nos impulsa a alabar lo valioso. Hay una belleza especial en lo mudable que apreciamos en los relatos de azares, enredos y tragedias, una belleza escasamente valorada en los ideales humanos de autosuficiencia y racionalidad. El intento de gobernar la vida eliminando la fortuna, subrayando el aspecto activo frente a la pasividad, lleva a la desconsideración de aquellas actividades y dimensiones humanas que son especialmente vulnerables al cambio y la mudanza.

Una vida planeada para excluir el riesgo puede empobrecerse gravemente. La excelencia humana es inseparable de la vulnerabilidad, del reconocimiento inexigible de los demás, de la sociedad cuya lógica escapa a nuestro control; supone una racionalidad que no se identifica con el dominar sino con la apertura, la

receptividad y el asombro. Por este motivo los hombres nos las hemos ingeniado siempre para compensar también el exceso de seguridad. El juego, el arte o el deporte son precisamente escenificaciones de la imponderabilidad. Es este gozo en la inseguridad lo que explica la pasión por los combates, juegos de azar, apuestas y entretenimientos similares del *homo ludens*. La organización de ámbitos de incertidumbre es un instrumento mediante el que conseguimos hacer más habitable un mundo tediosamente seguro y previsible.

Sin duda, el deseo de seguridad absoluta se inscribe en el marco de una sociedad que acaricia la posibilidad de un triunfo total sobre el destino. Se trataría de someter todo al control humano, sin que nada se nos escape de las manos. Todo lo que el hombre hace debe estar presidido por el imperativo de la seguridad, como una especie de nuevo control de calidad sobre las acciones humanas: la conducción, la economía, el sexo, la salud, las vacaciones... El enemigo a combatir es la incertidumbre, lo imprevisible e ingobernable, la sorpresa y la inquietud, aunque haya de pagarse el precio de una tranquilidad exasperante.

La vieja metáfora del espectador de un naufragio ilustra adecuadamente esta pretensión. Nos gustaría convertirnos en espectadores que, sobre tierra firme, contemplan los desvaríos de cuantos no han alcanzado todavía la gozosa seguridad de quien está situado fuera de las zonas de riesgo. Montaigne quiso expresar precisamente la abstención del escéptico con la imagen de la permanencia en el puerto. Pero, ¿qué pasa si resulta que, en última instancia, *todos estamos embarcados* (Pascal), si no hay ningún lugar privilegiado desde el que contemplar *este universal naufragio del mundo?* (Montaigne, 408 b). Voltaire escribió a una condesa —el interlocutor no podía ser más apropiado— una carta en la que hacía la siguiente observación: *a los marineros les gusta hablar en el puerto de sus tempestades, pero ¿hay un puerto en este mundo? Por todas partes se naufraga en algún arroyo* (2.9.1753). Además, es posible que la consistencia de la tierra sea sólo aparente y también aquí existen otros peligros como la intemperie o el terremoto. La zozobra no es exclusiva del mar enfurecido; puede agitar al hombre del interior con otro tipo de amenazas. Y lo que uno ha ganado en tranquilidad física lo puede perder bajo la forma de un insoportable aburrimiento. ¿No será el tedio el malestar propio del hombre demasiado protegido?

Es imposible delimitar absolutamente el riesgo y acotar un ámbito de seguridad completa en el que instalarse. La peligrosidad puede ser atemperada pero no eliminada, como ocurre con todo aquello que es una constante humana. La seguridad admite grados, pero nunca es completa. Incluso al más previsor le sucede ocasionalmente —y quizás por ello produciéndole un mayor malestar— que la terquedad de las cosas desbarata alguna de sus previsiones. La inabarcabilidad teórica de la realidad y su ingobernabilidad práctica serán siempre lamentadas por el acumulador de pólizas de seguros, pero son un signo de la riqueza de la realidad para quien sabe valorar el gozo de la sorpresa y el descubrimiento.

Mientras no se haya inventado una póliza definitiva, es decir, mientras la vida continúe, no hay más que huidas hacia delante. Y, a la vista de tanta protección insuficiente, de paliativos del miedo y certezas de rebaja, podríamos aprender de

la fina ironía de Heine, cuando describía a un amigo suyo una experiencia de su estancia parisina. *Paseando por el Sena estuve hace poco en peligro de ahogarme; el vapor se inclinó, en efecto, hacia un lado. Las damas que estaban en cubierta gritaban enloquecidas, pero yo las calmé diciendo: Ne craignez rien, Mesdames, nous sommes tous sous la protection de la loi!*

### Bibliografía:

- Adorno, Theodor W. (1977), «Resignation», en *Schriften*, 10/2, Frankfurt: Suhrkamp, 794-799.
- Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Buchanan, James (1975), *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Douglas, Mary y Wildavsky, Aaron (1983), *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley: University of California Press.
- Furedi, Frank (1997), *Culture of Fear. Risk-taking and the Morality of Low Expectation*, New York: Cassell.
- Gehlen, Urmensch und Spätkultur,
- Marquard, Odo (1994), *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam. (Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, t. 3, p. 21).
- Montaigne, Essais (*Essais III, 1, 408 b*).
- Simon, J. (1995), *The State of Humanity*, Oxford: Blackwell.
- Voltaire, Correspondencia

\*\*\*

Daniel Innerarity  
Dpto. de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Zaragoza  
50009 Zaragoza