

# Políticas y estéticas del miedo

## Las afecciones crepusculares\*

### El miedo: la indeterminación de las afecciones

Acaso la palabra miedo encubra la conjugación y la composición de múltiples afecciones. Es posible hablar así de complejas fisiologías del miedo que comprometen procesos inherentes a la percepción y a procesos neuronales destinados a asegurar la alerta y la atención del organismo al entorno. Es posible referirlo a mecanismos innatos, a formaciones “instintivas” que se conforman según procesos evolutivos. Pero también, y sobre todo, es posible advertir la génesis orgánica de miedos y terrores en los procesos de organización biológica de la información y sus respuestas.

El miedo parece residir más allá de lo humano y en su fundamento. Apuntarse en un sustrato biológico. El miedo parece anidarse en el fundamento mismo de la vida, en las exigencias del intercambio de información con el entorno, en la fijeza de los patrones de subsistencia. Parece dar sentido a la persistencia de los hábitos y a la necesidad de patrones, de regularidades, de identidad. Emerge como un recurso fundamental en la búsqueda de un equilibrio ante la mutación drástica y amenazante de las condiciones de vida, arma esencial contra la destrucción de sí y la preservación de la integridad propia, colectiva, de la especie misma. Señala el desempeño visible de toda especie animal y, quizá, abarca incluso zonas inaccesibles de otras actividades celulares. Parece señalar una calidad esencial de la fuerza vital misma que se traduce en patrones de percepción, modos de gestión de la información interior del organismo y su diálogo

\* Este artículo fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 30, diciembre, 2008, pp. 11-58.

con el entorno. Se expresa como emisión de señales de alarma ante perfiles inusuales, formaciones insólitas de objetos u atmósferas degradantes. Da lugar a respuestas primarias, organizadas en patrones binarios: huida o ataque, preservación de sí o destrucción de lo que amenaza. El miedo se enlaza con la ética a través de la amenaza, entendida como promesa “negativa”: de devastación o de aniquilación. Entroniza como objeto privilegiado del miedo las figuras del mal. El mal se revela como la insignificancia de la heteronomía ética, de los imperativos del vínculo como alianza, como miramiento incondicional por el otro. El mal aparece así como la acción eficaz, al margen de la singularidad de la alianza y la universalidad de la ley: la soledad abyecta.

No obstante, más allá de la aprehensión meramente informativa de la amenaza, el sujeto define el miedo como un sentido inscrito en un horizonte, en un espacio simbolizado, en un aquí y ahora que emerge de los resguardos y las síntesis de la memoria y de los mecanismos de la anticipación. Involucra las composiciones simbólicas de la amenaza y de la expresión de la violencia como trastrocamiento de los fundamentos del vínculo. Enmarca la dialéctica de las identidades como recurso de exclusión, la suspensión del régimen social, la disolución de las redes de solidaridad, su quebrantamiento. En el hombre el miedo desborda estos procesos: su raíz cognitiva trastoca no sólo sus componentes afectivos sino todos los dominios psíquicos, emerge de los mecanismos de reconocimiento del entorno, de las relaciones fundamentales con el otro, de las condiciones reguladoras de la comunidad. Es posible advertir así miedos originados en procesos cuya génesis se desprende de los procesos de conformación de las identidades, de los vínculos. Comprometen, por consiguiente, los dominios de lo simbólico no menos que las formas complejas de síntesis propias de lo imaginario. El miedo humano conjuga la comprensión de tiempo, cuerpo, espacio y vínculo como regímenes de la significación. Es decir, compromete el dominio de la ética, no menos que el del conocimiento y la experiencia estética.

Es posible asumir que la categoría de miedo denomine no una afección específica, sino una clase de procesos que comprometen no

sólo los ordenamientos psíquicos, sino el desempeño de todos los dominios de lo social: la concurrencia de sujetos, acciones, vínculos y significados que se recrean siempre de manera singular dando lugar a un espectro de situaciones de amenaza. Emerge de la posibilidad de figurar la destrucción de sí y del universo de los vínculos, de anticiparlos, de asumir plenamente el umbral de la muerte, real o simbólica. El miedo involucra la posibilidad de vislumbrar la propia finitud como la experiencia del desastre inherente al mundo propio, o a la devastación engendrada por la violencia surgida de una acción extrínseca.

El miedo nombra una variedad sutil e indeterminada de estremecimientos, inclinaciones, disposiciones, sensaciones y sentidos de esa devastación que se anticipan vaga o claramente. Una devastación cuyas facetas intrínsecas o extrínsecas no siempre son nítidamente perceptibles y cuyos efectos se conjugan y confunden con frecuencia. Los rasgos que se vislumbran en esa atmósfera de devastación prefigurada integran múltiples evocaciones y reminiscencias del dolor corporal o psíquico, más que una afección puntual o una sensación punzante. El desasosiego se alimenta a un tiempo de la vaguedad de los perfiles de la amenaza y de su evidencia, de la fisonomía cambiante del entorno. Surge de las apariciones o desapariciones intempestivas cuyos orígenes y tiempos son impredecibles o indeterminados. De la composición de pasiones equívocas o a la concurrencia o sucesión de diversas experiencias de desaparición o de pérdida, vinculadas con una sensación de malestar, de dolor irremisible; la condición irremisible del dolor revela asimismo la imposibilidad, el desvalimiento, la finitud mitigadas sólo por la presencia de otro: consuelo, vínculo ético, promesa de satisfacción, fantasía o invención alucinatoria de la restauración del universo fracturado.

Acaso la noción de miedo ponga en juego diversas tramas de interacciones y posiciones subjetivas. Más que una clase de objetos o de agentes, el desencadenamiento del miedo o del terror recae sobre el carácter ambivalente o discordante de las identidades simbólicas y del destino de los procesos en su vínculo con la experiencia, las sensaciones y emociones. A pesar de que alude a afecciones de intensidades múltiples y en ocasiones indistintas, el miedo involucra

al mismo tiempo la reminiscencia de las afecciones del desaliento, el rechazo, la negación, la destrucción, y la aprehensión de una potencia de construcción de sí, una afirmación del reconocimiento y el impulso de preservación de la integridad de lo propio. El miedo está íntimamente relacionado con la experiencia de la desaparición del otro: define la afección inherente al régimen extremo del vínculo, la relación con la huella, con el dolor de la desaparición, con la repetición de ese dolor, con la fuerza de lo ausente.

Al comprometer constitutivamente el destino del vínculo el miedo asume su relevancia antropológica. Irreductible al dominio biológico, distante de las tiranías del instinto o del impulso desencadenado por una perturbación informativa inusual, inadmisibles, cifra de la amenaza, el miedo está inscrito en la forma del deseo, en la imposibilidad de su satisfacción. Para Freud, está fincado simbólicamente en la pérdida mítica de una condición de satisfacción primordial. En su perspectiva, el miedo se desprende tácitamente de la estructura de la pulsión y su oscura relación con el deseo: la postergación infinita de la satisfacción, el fracaso del placer, la gravitación de la ausencia y la pérdida. Deriva de la calidad paradójica, de la pulsión: el deseo expresa la aspiración a un solo destino, la extinción absoluta del deseo, la satisfacción de la pulsión; pero es también la aspiración a la extinción del vínculo, la desaparición del otro. Juego de catástrofes: el advenimiento pleno del desastre. La extinción de la pulsión supone la muerte, real o simbólica, del sujeto, el eclipse irreversible de su universo de sentido.

Es posible asumir como la raíz irreconocible del miedo, como su impulso primordial, la huella corporal de la ausencia. Es una expresión de la experiencia aún innumerable del desvalimiento. Es una conmoción ardua de la imaginación, que se inscribe en los linderos de lo tangible y lo intangible, las certezas de la percepción y los señuelos de la fantasmagoría, en las inmediaciones de lo onírico y la firmeza de lo evidente. Es la experiencia de una señal equívoca entre la evidencia del riesgo y la fantasía del desastre.

El miedo surge acaso de la tensión entre figuras de identidad inherentes a la desaparición como condición negativa del surgimiento

de la identidad propia. En efecto, la desaparición revela una composición de huellas, imágenes, relatos, memorias fragmentarias, intensidades punzantes del afecto que emergen como trazos residuales de la invocación de lo ausente, modos inciertos de incorporación en el dominio de lo propio de testimonios tácitos sobre lo desaparecido. Es la afirmación primordial de la fuerza y el arrebató de la necesidad como experiencia de dolor y como régimen de lo intolerable. La raíz arqueológica de la necesidad la tensión inherente a la experiencia de desvalimiento y su entrelazamiento con el deseo permanecen como la huella enigmática de la fuerza paralizante del miedo. La violencia íntima, casi informulable del desvalimiento, parece involucrar una reticencia del otro a la alianza del reconocimiento. Surge entonces un enrarecimiento de sí, que confina la experiencia de sí mismo en un ámbito imposible de significación, un trazo neutro, un puro estremecimiento en los márgenes del lenguaje. Una violencia primordial constitutiva surgida de la operación constitutiva de lo simbólico, la negación. Es el quebrantamiento de la identidad, la aparición de lo otro como desaparición potencial lo que constituye a un mismo tiempo la amenaza, la identidad y el miedo. El cuerpo emerge como la referencia ineludible de esa violencia que instauro la necesidad en el dominio de lo propio, de lo ineludible; lo que hace surgir una condición primaria de necesidad como un espectro de afecciones sin nombre, derivadas de la señal del vínculo como régimen de la desaparición; es esa tensión negativa lo que da lugar a la génesis y la morfología del sujeto.

La muerte se confunde con la extinción del deseo. Pero son rostros distintos de la muerte: la muerte del organismo y la extinción del deseo no son simplemente equiparables. La aspiración a la extinción del deseo es también la disipación de la identidad, la renuncia al vínculo con los otros. Desaparición de sí pero también desaparición del otro. Ahí aparece la alianza paradójica entre la pulsión y la muerte, el impulso hacia esa desaparición de sí que se produce en el momento en que el deseo se precipita en la intimidad con su propio objeto. La devastación, la catástrofe. La muerte se expresa como eclipse de la integridad simbólica de lo propio. El deseo se revela

como impulso perpetuo, sin reposo, a la desaparición, revela su violencia, su potencia destructiva que sólo cesa, paradójicamente, en el placer y el juego de la insatisfacción. La insatisfacción es la suspensión paradójica de la muerte. Supone la fuerza vital que se precipita en busca de un objeto –siempre otro, siempre *otro sujeto*– que se despliega en una fantasmagoría surgida de la textura misma de lo simbólico. El deseo preserva su fuerza creadora al ofrecerse como mero vislumbre de una escenificación del objeto surgida de la propia experiencia. Objeto surgido del régimen narrativo que da cuerpo y que hace aprehensible el deseo. Que lo acompaña de una fuerza de acción.

Freud entrevió un momento privilegiado, el origen de la subjetividad, cuando esa desaparición de sí se expresa como un eclipse y génesis de la identidad al implantarse la ficción avasalladora del otro. En el origen mítico de la subjetividad, el otro se despliega como fantasmagoría y como agente efectivo de la satisfacción de la necesidad y la fuente de placer. El otro toma el sentido una presencia fantasmal –una ficción– que lo invade todo: el otro se confunde con la figuración de la extinción de la necesidad y la efusión del placer. Fusionarse con el otro, con el objeto-sujeto originario, como impulso primordial. La presencia engendra en la experiencia primordial del sujeto una luminosidad que consume y conforma la propia identidad, que la incorpora en el dominio de esa ficción mítica de la constitución de sí. El vínculo con el otro se confunde con el destino y el origen de sí mismo. El deseo llevado hasta el punto de ofrecerse como desaparición de sí se expresa en el extravío narcisista del enamoramiento. De ahí quizá el vértigo mortífero del extravío pasional que involucra la disolución de sí en la fantasmagoría del otro.

En el dominio orgánico no existe la muerte como acontecimiento: el acontecer surge de la experiencia del tiempo, de su régimen de sentido que resulta plenamente de la existencia. Lo que ocurre en el mundo orgánico es la destrucción, la desaparición. Una extraña paradoja: si bien la desaparición emerge de la extinción de la vida orgánica, un decaimiento de la fuerza y acaso el sufrimiento de una aprehensión de lo irreversible de la extinción sólo emergen de la es-

fera de sentido, del vínculo con el otro. Así, muerte y desaparición se experimentan como polos asimétricos de la experiencia. Mientras la desaparición responde al dominio subyacente de la inteligibilidad mecánica de los organismos, a un tropismo “negativo”, a una súbita mutación del régimen de los hábitos, la muerte se experimenta como pérdida, como abatimiento y fractura del espacio de lo propio, como derrumbe de la propia identidad. Se transforma en la afección suscitada por la extinción de un apego sin ficciones ni referencias, la disolución de la identidad de sí y del mundo. El miedo late bajo la súbita e irreparable extrañeza de sí que se intensifica hasta la clausura de la vida. El miedo es una afección del tiempo. Anticipación y amenaza son actos que conjugan la impronta de la memoria y la irrupción incierta del porvenir: una modalidad particular de la síntesis, un juego crepuscular de la imaginación. La disipación de las presencias se experimenta como el anuncio especular la propia desaparición, como un destino marcado por la pérdida. Acarrea la extraña certeza de lo absoluto asumido como vacío, como extinción radical y pérdida de todo régimen de sentido. Surge como acontecimiento de una ausencia percibida a través de las claves ininteligibles que señalan la metamorfosis del entorno ordinario cuya estabilidad hace posible la continuidad vital.

El miedo humano excede la desazón y el terror instintivos: advierte esas mismas perturbaciones del entorno, pero las traduce en síntoma extremo, en anuncio de la inminencia de la muerte. Las conjuga con fantasías y fantasmagorías, con el bagaje de memorias y conocimientos, con sus propios impulsos de comprensión, con la aprehensión autorreflexiva del dolor o las reminiscencias del dolor. El miedo trastoca lo que acaece en el entorno no en señal —como ocurre en el mundo orgánico— sino en amenaza, en realización de una atmósfera simbólica que se expresa en la violencia de la exclusión, de la degradación de la identidad o de la erradicación del vínculo.

El malestar, el extravío, la enfermedad son menos un tránsito o una vía iniciática hacia la transfiguración radical de sí en la figura imaginaria de los muertos, que un conjunto de índices con la fuerza de una anticipación, un anuncio, una implantación extemporánea

y meramente bosquejada del advenimiento de la muerte. La muerte no lo es si no aparece impregnada de la sensación de lo absoluto, lo irreversible, el desastre irreparable. Es lo contrario al viaje, a lo errante, al extravío o la inhibición, que no son sino emanaciones transitorias de la finitud. Y, sin embargo, la muerte es lo que da su sentido aterrador a la enfermedad, o al viaje, o a los trayectos iniciáticos; pero es también lo que los funde con el vértigo e incluso con la fascinación y el placer perverso. La experiencia primordial de finitud emerge así con la aprehensión misma de la ausencia originaria de un otro como determinación absoluta de la presencia de sí. La experiencia de finitud no es falta, no refiere a un objeto específico sino a la experiencia de un desvalimiento o la extinción de una potencia efectiva o figurada. Esta aprehensión de una ausencia singular, la de un otro *irreemplazable*, enmarca todo proceso de reconocimiento. Es una ausencia que sustenta la figura de lo propio a partir de la condición originaria de desvalimiento. La ausencia del otro –su desaparición– no supone una falta en el sujeto, sino la exacerbación de un imperativo de afección suscitada desde la evidencia de la propia finitud. Un deseo formulado desde el desvalimiento –desde el miedo que suscitan el dolor y el recuerdo del dolor–; un desplazamiento incesante del deseo que se transfigura en una potencia inextinguible de creación de vínculos, y en su fracaso incesante ante la experiencia íntima de la desaparición. Ese deseo edificado desde la desaparición, de los otros, de la propia integridad de lo propio, constituye una condición de preservación y una pretensión de identidad.

Esa potencia irrumpe en el acto de lenguaje, aparece como llamado, como acento, como textura; se decanta como figura; da su expresión residual al deseo, demanda asimismo un reconocimiento surgido a partir de la finitud y como su transformación; cristaliza en imágenes inéditas de tiempo, de espacio, de cuerpo, de vínculo. Es el deseo como horizonte de una potencia en acto lo que sustenta el vínculo en todas las facetas de su significación. El otro como lugar de subjetivación el sujeto como siempre otro respecto de sí y de manifestación significativa de la propia potencia, reclama para la afirmación de sí fincar el propio devenir en la extrañeza de sí mismo. El



otro aparece significado así como condición para la satisfacción de la necesidad; el otro cuya ausencia define el horizonte de toda finalidad del deseo. La ausencia aparece entonces como el rasgo constitutivo del otro, y se expresa como potencia orientada al vínculo, inherente a toda subjetividad. La identidad y el reconocimiento emergen de esta ausencia en su devenir vínculo; es en ese impulso en el que se realiza la propia posibilidad de ser. La ausencia se expresa simultáneamente como imposibilidad, como límite efectivo, y como la figura diferencial de la potencia. Como condición primordial de la génesis de la identidad.

Miedo y experiencia de finitud se enlazan. Ambos comprometen, de manera aparentemente paradójica, la certeza de lo inconmensurable, la violencia de lo absoluto: expresan la fuerza constructiva del fracaso de la propia potencia, el destino de su insignificancia. El miedo conlleva la incertidumbre del desenlace de la acción y del vínculo. Expresa corporalmente la *amenaza* de cifrar la identidad propia en la desaparición del otro; construirse a partir de la anticipación en la desaparición del otro, de la disolución radical de sí mismo. Pero el miedo revela esencialmente la finitud de la conciencia y la opacidad de la potencia propia ante el enigma del dolor y la violencia del desarraigo: pone en relieve las zonas limítrofes de la racionalidad y la precariedad del sentido y el producto de las acciones inherentes a la destrucción irreversible, a la desaparición sin retorno.

Su evidencia es una amalgama de afecciones íntimas cuya visibilidad, acaso, se expresa como un entrelazamiento errático de signos corporales, de sensaciones, de señales; una escenificación y una secuencia de relatos y acciones en la proximidad del delirio, una trama de interpretaciones cargada con la exaltación agobiante de la paranoia. Se hace patente la gama inabarcable de intensidades, estados y desplazamientos de esas afecciones. El miedo se ofrece como una pasión gradual, sometida a lapsos incalculables; lo errático del comportamiento, la debilidad del control de sí, la desaparición de patrones lógicos reconocibles, en la exacerbación sin freno de las incertidumbres, en el desafío de tramas conjeturales sin desenlace. Y, paradójicamente, el miedo, al someter al sujeto a la fuerza disruptiva de

intensidades que rebasan los umbrales de lo propio, suspende las determinaciones de lo cotidiano y revelan la fuerza de las determinaciones y furros íntimos. El miedo aparece entonces bajo otra máscara. Se ofrece como una vía del conocimiento de sí, pero también como una condición de reconocimiento recíproco marcada por el extravío.

El miedo parece así desplegarse así en una gama de intensidades y calidades; se incrementa gradualmente a medida en que se ahonda la opacidad de la conciencia y la intensidad del dolor en la certeza de lo absoluto: transita de la inquietud al desasosiego, para ascender eventualmente hasta el terror o el pánico. Pero esta gradación no es sólo una variación en las intensidades afectivas: es una transfiguración de los objetos, de las identidades, de los alcances de la conciencia, de la justeza de la aprehensión simbólica. Al plasmarse en figuras, al cifrarse en objetos, al precipitarse en un vértigo de intensificación progresiva, el miedo transfigura el sentido de la certeza: la certeza se finca entonces en el extravío, exagera el arrebató alucinatorio del deseo, se acentúan los perfiles elusivos y la referencia a un yo como centro absoluto pero en disolución. Se consolida el delirio como certeza tiránica cuyo polo de gravitación es un yo avasallador, oscuro, sin identidad, invadido por el miedo. El terror a lo absoluto y su transformación en actos reclaman la firmeza de una creencia cifrada en el absoluto yoico; pero un yo degradado hasta su miseria extrema. Supone la invención exaltada de una ficción cifrada íntimamente, la inmersión en un lenguaje hermético llevado a la ininteligibilidad, la vigencia inextinguible de la amenaza y la figuración agobiante de lo absoluto.

### **El miedo como identidad colectiva: la violencia del estigma**

No obstante, el terror se convierte en seña de identidad: surge una comunidad monstruosa entre la clausura sin resquicios del terror y la aprehensión de sí como una singularidad radical. El régimen del mal, lo inhumano, la violencia extrema, se confunde con la cruel-

dad, se conjuga con la indiferencia del dolor en todo su espectro de calidades y de intensidades. Spinoza (1954) caracterizó alguna vez el miedo como afección que acompaña a la anticipación del mal, fruto de la tristeza conjugada con el odio y el deseo de desaparición de lo que la suscita; pero también inteligibilidad plena del mal, de su progresión: el miedo alienta la tentativa de sustraerse al acrecentamiento del mal. Del miedo surge un imperativo no ajeno a la relevancia ética del vínculo: conjurar la ampliación y la intensificación del mal, el incremento de su fuerza. La complejidad pasional del miedo se revela en su potencia equívoca. Se funde con la tristeza inherente a la fuerza con la que el miedo quebranta identidades y vínculos, de su potencia de disgregación. Pero también la tristeza se nutre del vínculo turbio, un desasosiego que suscitan las afecciones múltiples, confusas y amalgamadas, que derivan en el confinamiento de sí en la indefensión; en el sometimiento a la violencia inhibidora o al hundimiento arrebatador del miedo. Estas afecciones –miedo y tristeza– acompañan el sometimiento a la amenaza: alimentan el repudio, el odio que se extiende de manera equiparable a todo el que potencialmente participa de este universo. Emergen las formas perturbadoras de la relación con el otro amenazante: la reciprocidad de la sospecha, la omnipresencia de la exclusión o la degradación recíproca, la identificación anómala fundada en la fuerza de un afecto estremecedor. El miedo común, la participación en un dominio de terror, hace a los sujetos equiparables; pero también funda una dialéctica de la tiranía que los ata: sospecha y odio se conjugan con el miedo en una alianza íntima, perversa. El reconocimiento mutuo da lugar a estrategias comunes: se engendra una alianza en la vocación a la desaparición la relación se funda en la huida, el ocultamiento, la destrucción, la aniquilación, el asesinato, pero también en el sacrificio, el castigo, la purificación.

El miedo origina una piedad extraña a la exigencia del vínculo: reconocerse en el miedo como recurso extremo de las imaginaciones de la identidad. La alianza especular surge ante la violencia indiferente de la amenaza, ante la potencia de destrucción experimentada homogéneamente y que se constituye en el fundamento de una re-

lación, de una reciprocidad, de un intercambio instaurado en la fusión de identidades. El miedo no sólo separa. Finca una unión con los otros en la experiencia de la promesa de la desaparición o el dolor inminente. Apuntala la certeza compartida de una suerte, un mundo, un sentido común: el sufrimiento o el aniquilamiento. Revela la finitud como catástrofe actual. Engendra la experiencia del acontecer como una faceta oscura y degradante de la fatalidad. Instauro el régimen comunitario en la pasión silenciosa de la fascinación abyecta.

La experiencia del miedo, sin embargo, reclama la identificación de un agente objetivado de la catástrofe: esa objetivación figura la fuente material de la devastación. El miedo cobra su intensidad a partir de la identificación real o ficticia de la causa del dolor, de nombrar al agente de la exclusión o la devastación. No obstante, esa identificación no es sino la corroboración de la una fuente o una causa oscura. La fatalidad como devastación inmotivada sugiere la evocación alucinatoria del mal, los fantasmas de fragmentación, las alusiones mórbidas, los abatimientos melancólicos, pero también el furor. El miedo no sólo identifica sus agentes, fragua sus fisonomías, amplifica sus objetos, engendra sus ficciones. Da cabida también a las ficciones de la amenaza: transforma el miedo en juego mítico, confiere verosimilitud al delirio. El miedo alimenta la imaginación de la desmesura. Exacerba la efusión pasional: engendra reacciones que alimentan y amplifican la cadena del miedo. El miedo engendra el impulso de destrucción de los agentes del miedo. Engendra la violencia capaz de devastarlo todo, el miedo como germen de un miedo acrecentado. Una diseminación intensificada de la violencia que conlleva el arraigo de la experiencia colectiva en un miedo endémico. El miedo da lugar a la transformación de los excluidos en objeto sacrificial. Transforma el estigma en la marca simbólica que exige de aniquilación. Da cabida a la consagración ritual de los holocaustos.

Esta imaginación confiere su dimensión política al miedo: revela su dimensión fantasmal y su transformación en fuerza cohesiva, en ejercicio colectivo de la violencia, en exigencia ritual de purificación a través de la destrucción sacrificial de los objetos estigmatizados como agentes del mal. La quema de brujas, el etnocidio, las

purificaciones raciales, las soluciones finales ponen en juego el régimen del miedo, la piedad del terror, como recurso de aniquilación y de sometimiento. Ante el desaliento de la certeza, la degradación de las identidades, la plena instauración de la amenaza objetivada de la desaparición de sí, de los otros, de los vínculos, la acción no puede sino derivar de una confirmación de un ejercicio comunitario de la violencia. La puesta en juego de un extravío especular alimenta la confirmación de la amenaza, la comunidad de afecciones ante la inminencia de la destrucción, la sensación colectiva de tiempos que se agolpan en la catástrofe que se adivina inminente. Se instaura una comunidad intempestiva, inestable, precaria pero fundada en la intensa relación del delirio de aniquilación como fundamento de la alianza colectiva: una comunidad fundada en la experiencia compartida de una fuerza disgregadora propia del vértigo de la desaparición. El miedo se transfigura: la eficacia de la acción purificadora convierte la experiencia de desvalimiento, la miseria y el desaliento, de miedo ante la degradación vivida en figura de omnipotencia. La imagen del contagio ha marcado siempre la experiencia del miedo que incita esta comunidad súbita. El miedo como enfermedad, como fiebre que se propaga por la mera contigüidad, con la participación de una misma atmósfera. No obstante, la ilusión de contagio vela esta experiencia íntima de la finitud ante la común aprehensión de la amenaza, la piedad que surge de la desazón visible en el escenario de los cuerpos, y del consuelo e incluso el placer surgido del ejercicio de la violencia comunitaria y de la relación de identificación –cercana al amor– que se engendra. No obstante, esta concurrencia de identificación afectiva hace posible el escalamiento que transfigura la alianza y el amor, en miedo recíproco o en vocación al sometimiento. Adviene la intensificación del arrebató, su transformación en terror o su desenlace en el pánico. La imagen del contagio surge acaso de la resonancia en otros cuerpos, en otros rostros, en la extrañeza del entorno, de la propia experiencia del dolor y el desastre; pone el acento en el imperativo de la orientación narcisista, de la exigencia de resguardo y cuidado de sí. El fracaso generalizado de las certezas y la esterilidad de apreciación simbólica se

transforman en acción de preservación de sí; la comunidad participa de una intensidad afectiva que se encadena y se intensifica hasta el paroxismo. En el contagio, la amenaza pierde sus contornos, sus objetos específicos, sus anclajes. La interpretación en cada sujeto se singulariza y busca abarcar la totalidad de lo que acaece: se desplaza y vacila entre los objetos inciertos, limítrofes.

Se asumen los umbrales de lo intolerable: se vuelve la mirada a las identidades inciertas, a lo excluido, a lo que ha sido situado más allá de los márgenes. La violencia purificadora, capaz de conjurar el miedo, se vuelca sobre lo estigmatizado, forja las fantasmagorías lo infame como una vía para la objetivación de la amenaza. Pero al mismo tiempo la amenaza se disemina. Se proyecta más allá de los objetos o los sujetos. Impregna los sentidos más como una atmósfera, como la evidencia de una intimidad con lo impuro, sin resquicios. Reclama un acecho sin reposo, inquieto, errante. La violencia purificadora reclama así una restricción ritual a riesgo de convertirse en fuerza de disgregación.

La atmósfera de los signos difusos y ubicuos de la amenaza somete al sujeto a un desarraigo tiránico: la certeza de una destrucción inminente incita en el régimen de delirio, una narrativa de la degradación. Ocurre un vacío de reconocimiento en el vórtice de las identificaciones. El otro no existe, son cuerpos, movimientos, gesticulaciones, meras sombras de presencias arrastradas por el juego especular turbio, con perfiles turbulentos, sin nombres. Es una experiencia cuya intensidad prefigura la figura residual de un yo abismado en la promesa de la destrucción sin restitución alguna, sin régimen simbólico de reparación, sin horizonte de reconstrucción de sí mismo.

Al reflexionar sobre esa “extraña pasión”, el miedo, Montaigne había subrayado ya sus secuelas desconcertantes: la confusión en la comprensión y en las acciones se expresa en los cuerpos y en los rostros como parálisis o como arrebató, se manifiesta como suspensión de toda consideración ética, como cancelación de todo régimen de reconocimiento transformado en desconocimiento del otro y repliegue sobre sí mismo (Montaigne, 1962: 74). Y, no obstante, unos im-

pulsos no excluyen los otros. Se encadenan, se suceden, se alimentan entre sí. La secuela del miedo se sedimenta en una extraña ilegibilidad del mundo, patente sólo en el despliegue cifrado de la amenaza.

### **Kierkegaard y el miedo: el silencio, el reconocimiento, la tragedia**

El miedo suspende la ética y apela a la experiencia paradójica de la fe. La fe aparece como la fuente del miedo y el recurso para mitigarlo. La fe involucra la reiteración del proceso de reconocimiento, sus garantías, sus hábitos, la firmeza de las identidades. Cancela entonces la vía del miedo. Pero también supone, en el horizonte de Kierkegaard (2003), la devoción singular a la singularidad absoluta de aquello que suscita la fe. Suspende entonces toda validez al lenguaje. Arroja al sujeto en la soledad radical. Lo arranca de toda relación con los otros. Lo enfrenta a la insignificancia de toda identidad y de todo reconocimiento. Lo sumerge en una identidad cuyo sentido deriva del sentido inefable de la absoluta diferencia del otro. Lo sumerge en el silencio y lo condena al secreto de su propia creencia. Lo encierra en la oscuridad de su fervor. Lo condena a fincar su identidad en la ininteligibilidad irremisible del otro. Es ahí donde arraiga el miedo radical. Al margen del lenguaje, al margen de toda simbolización, sometido a la tiranía de una alianza con lo inabarcable, no queda sino la devoción al terror. Surgir de ese terror asumiendo el silencio para desde el mutismo puro reclamar el reconocimiento, la restauración de los vínculos engendrados desde el miedo.

En un primer momento, la fe supone el quebrantamiento y la exacerbación del reconocimiento. Fe en otro absoluto: una relación radicalmente asimétrica. La negación de toda reciprocidad. No obstante, la exaltación de sí emerge de ese reconocimiento: entablar una relación privilegiada con lo aquella presencia absoluta –el otro– imposible de rechazar pero inaprehensible. Recibir el reconocimiento de ese otro que se sustrae a todo reconocimiento. Es el extravío en el goce de un reconocimiento sin correspondencia, oscuro en sus orígenes y en sus impulsos. La identidad se funda entonces en una ilusión

mimética: la singularidad absoluta del otro construye la identidad del sujeto en un movimiento especular. Se experimenta el miedo, el vértigo de aprehender la propia singularidad en la fusión con la imagen del otro. Asumir así la renuncia a toda identidad.

El miedo se transfigura en la generalización de la amenaza, la ruptura radical de todo vínculo y toda relación con los otros en una afirmación abismal de sí mismo. Se adivina en el otro la vocación potencial de destrucción. El vínculo con lo absoluto se confunde con otro absoluto, el de la muerte. La mimesis reaparece pero ahora como impulso de rechazo, de odio; la evidencia de lo inadmisibles. Es la destrucción catastrófica de la alianza fundada en la comunidad ilusoria del lenguaje. No hay lenguaje común. El único vínculo que sustenta la mimesis es la singularidad, el acontecer oscuro de la fe. El miedo acarrea la precipitación en la paradoja del lenguaje: la fusión con el otro recurre sólo al estremecimiento, al grito, a la glosolalia, al mutismo. Sometimiento silencioso a la violencia constructiva de la mimesis. Sumirse en el silencio acarrea ineludiblemente la ruptura de vínculos, el rechazo y el odio del entorno como la primacía de la insignificancia. La redención deriva sólo de ese adentrarse en el vínculo oscuro con lo absoluto. La condición de la soledad como acicate del miedo es la garantía de la participación en el vínculo pleno con el otro. La causalidad parece invertirse: no el miedo como origen de la soledad, sino la soledad originada por la fe asume como su signo el lenguaje del miedo.

Así, Kierkegaard, identifica el miedo y el estremecimiento como huellas que señalan la elección de la singularidad absoluta del sujeto, la paradójica soledad radical del sujeto sometido a las exigencias de la fe. Una elección absoluta, que lo arrastra más allá de toda pretensión de universalidad y somete su tentativa de expresión a la insignificancia. Es la elección del mutismo, de la opacidad misma del lenguaje. Sobreviene el terror de esa soledad sin lenguaje. La soledad genuina y extrema, la que surge de la ruina de todo vínculo comunicativo, de toda experiencia de solidaridad. Kierkegaard revelará una de las calidades singulares del miedo: su “visibilidad” como marcas de silencio impregnadas en el lenguaje, la integración de ese silencio en el acto



de reconocimiento en la constitución de sí a partir de la posición paradójica del otro. La derrota del lenguaje como fracaso de toda posición ética del sujeto. La fe rechaza la ética en la medida en que exhibe la imposibilidad del lenguaje de cara a la paradoja del otro como singularidad absoluta.

Pero Kierkegaard señala también una calidad insostenible del lenguaje: su vacuidad en el miedo; la insistencia repetitiva del miedo como una sombra que impregna inevitablemente el lenguaje. Es imposible cifrar en el lenguaje la singularidad de sí, del otro, y del vínculo aberrante de la fe. Es imposible hablar reflexivamente de la experiencia de radical disolución del vínculo con los otros, salvo mediante un mero gesto, el rastro de un silencio al mismo tiempo monstruoso y admirable, residuo de la singularidad radical del sujeto. La soledad surge únicamente de esta elección insostenible: romper el vínculo con todo otro a partir de precipitarse en el deseo de absoluto y la sumisión a él. Asumir entonces la vacuidad del lenguaje, sustentar la posición de singularidad radical de sí en una relación oscura e irreconocible con lo absoluto, renunciar a toda posibilidad de reconocimiento de sí y del otro. Es el terror pero también la plenitud de esa inmersión en la participación de lo absoluto.

La visión de Kierkegaard ilumina una calidad elusiva del miedo: la intensidad afectiva de una violencia asumida como estigmatización, como exclusión, aceptada reflexivamente como condición de la propia identidad en la firmeza de la creencia. Ser por el estigma de la fe, ser en la soledad y el mutismo, ser en la semejanza despótica con el otro en su oscuridad impenetrable. La desaparición de sí y del otro como anulación del acto de reconocimiento. Pero también es la puesta a la luz de la exacerbación del lenguaje, su condición excesiva. Es el reclamo paradójico de hablar de lo inconmensurable, de la elección de un vínculo que excede la potencia del habla; asumir en la fe la incorporación en una esfera inaccesible al lenguaje; aceptar para sí el silencio radical, la primacía de la existencia como una presencia sin aliento. No es sólo la destrucción del régimen comunicativo sino la de la palabra misma, de su sentido expresivo y de su fuerza referencial, de su capacidad para señalar el acontecer: la fe exige

así precipitarse en el pasado asumido como la urgencia absoluta del presente erigido como inminencia de la destrucción de sí. Desde la experiencia de la fe cesa la relación de causalidad entre el sujeto y su acto. No obstante, el carácter de éste preserva una liga indisoluble con el universo del sujeto. Ni origen, ni agente absoluto, el sujeto no es el gestor soberano de sus actos, ni creador deliberado de la acción como expresión tangible de un régimen de sentido. El acto, aun deliberado, es inaccesible en su sentido para el propio actor. El sentido del acto es a la vez asumido plenamente aunque excluido de toda inteligibilidad plena. Determinado por la sombra de lo absoluto, la fe impone una distancia que la separa de la conciencia; los actos emergen desde la potencia de creación al margen de toda posibilidad de sentido. La contemplación de sí, incita el terror de la propia inteligibilidad y la serenidad de la incorporación mediante la fe al régimen inhumano de lo absoluto.

El estremecimiento de la soledad radical estremecido por la absoluto rehúsa cualquier identidad. El sujeto, arrojado a su condición extenuante de soledad, está, sin embargo, en las antípodas de toda individuación. El presupuesto solipsista de la experiencia es abandonado al asumir la fuerza paradójica de una singularidad radical en el vacío de sí y en la disipación del vínculo con el otro. Este fervor está marcado por una lucidez entregada a su tensión más extrema: una ética negativa, erigida sobre la ininteligibilidad y la acción apegada implacablemente a una ley indescifrable, más allá del lenguaje, ajena incluso a lo infable. A diferencia del imperativo kantiano que exige a la acción subjetiva una correspondencia absoluta a los determinantes formales, universales, de validez, esta exigencia ética radical enfrenta el sujeto al vacío de sí en ausencia del vínculo con los otros y de cara a un imperativo sin fórmula ni expresión, sin lógica y sin horizonte. Lo enfrenta a la exigencia implacable de afirmación del sentido, incluso ante el estremecimiento de este vacío de la palabra y de la identidad. La ética del acto de fe, de existir, no será sino un fervor sacrificial, una celebración no de la muerte sino de la paradoja de la exigencia preservar la vida en la desaparición de sí. La cancelación del sacrificio mismo: el terror atroz del pleno sometimiento

a lo inhumano como recurso para la redención. La recreación de lo intolerable como horizonte ético. Es en la soledad del acto de fe, en su vacío ético, como se experimenta la transfiguración del miedo en experiencia de redención. La angustia de la aniquilación de sí en el acto ético radical de la afirmación de la soledad absoluta, al margen incluso del vínculo divino arroja una luz oscura sobre la certeza misma de la redención.

*Tiempos del miedo: reminiscencia y proyecto*

El miedo se expresa como figuras equívocas de la anticipación, pero también como una figura de la negatividad. Como la urgencia de sustraerse a la destrucción, cancelar la fuente del miedo y conjurar su amenaza. La huida o el ataque. El primado de la intransigencia. El miedo surge de los signos que enrarecen el entorno, no solamente lo tornan inhabitual, sino lo revelan inhabitable. Preludian la catástrofe. El miedo involucra, ineludiblemente, una anticipación, algo apenas vislumbrado, la huella presentida aunque real de la desaparición absoluta. Surge así de esa relación que Kierkegaard había reconocido entre el sujeto y lo absoluto. Separa al sujeto de toda integración en el dominio universal de lo humano, lo entrega a lo monstruoso y, al mismo tiempo, lo exhibe en la plenitud radical de lo humano: la fragilidad del proceso de reconocimiento y la radical heteronomía de lo ético. En el miedo se conjugan la anticipación de la pérdida, el fracaso de la verdad, la disolución de la certeza. No obstante, la anticipación de la pérdida supone ya la experiencia de esa pérdida. Un encadenamiento circular.

Pero esa anticipación emerge ineludiblemente desde la memoria del dolor o a las fantasmagorías agobiantes de la desaparición. El miedo se alimenta de la certeza tácita de la destrucción como expresión de lo absoluto, una aprehensión sintética de lo irreparable que se enfrenta tácitamente al horizonte de una paradoja constitutiva: la exacerbación de la identidad individual como momento de la destrucción de sí mismo. Es la sensación que acompaña lo incalificable,

lo que rechaza toda nominación al expresarse en la voluntad de destrucción como algo irreversible. Surge también como confirmación retrospectiva de un desastre originario, en la génesis misma de la individualidad. Es la expresión de las secuelas de la conjunción paradójica de individualidad extrema, singularidad, soledad y ofrenda sacrificial, búsqueda de redención. Se confunde con el desconcierto y la parálisis que acompaña toda devastación, se impregna de su silencio súbito. El miedo se señala en esa tensión silenciosa del lenguaje: no es lo indecible sino la experiencia del fracaso mismo del lenguaje en todas sus facetas, como universo de signos, como lugar de comunicación, como sustrato del vínculo. Hay una relación íntima entre el miedo y la sonoridad inusual de ese mutismo: la señal inusual, el tumulto inerte de las memorias y los destinos que se eclipsan, la mortandad del timbre en las voces, la extrañeza inabarcable de las fisonomías.

El miedo invoca el mito de una catástrofe originaria, conlleva un retorno a los mitos de origen: es la memoria involuntaria del dolor como huella primordial, indeleble, que irrumpe reiteradamente para marcar los umbrales de la experiencia. No obstante, la memoria guarda una ambigua relación con el miedo: la evocación es en sí misma amenaza y consuelo, confirmación e incertidumbre de las identidades. La memoria no es una referencia al pasado o la implantación intempestiva de éste en el presente; es también vislumbre de lo por venir; asume las resonancias evocadas del dolor, su acontecer, lo imprevisible. Es la restauración atenuada de la experiencia de destrucción. No obstante, la memoria del miedo es también un fermento para la alianza comunitaria; el dolor y la pérdida trazan los perfiles del yo, sus fantasías: determina la aprehensión de sí y funda una condición del reconocimiento recíproco. Las fantasmagorías despertadas por el miedo comparten con la ensoñación el estremecimiento de una perturbación íntima, duradera, que se incorpora de manera indeleble a la memoria. La memoria del miedo es cardinal aunque paradójica: reclama una restauración permanente y también un olvido. Es imposible olvidarla, es condición de vida, pero su presencia cancela toda posibilidad de vida.

El miedo suscita el imperativo de olvidar a cualquier costo las condiciones, las vías y la inteligibilidad del dolor. Conlleva así el impulso inaplazable de cancelar las vías hacia el pasado, incluso de inventarlo. El miedo surge también del reclamo a tender un velo intransigente para la contemplación de lo que ha transcurrido sin por ello dejar de gravitar sobre la vida. Erige la identidad de sí como la defensa ante la memoria, desde la vitalidad creadora de la propia memoria.

Pero el olvido en sí mismo no es ajeno al miedo. El olvido no es menos aterrador que el recuerdo de lo inadmisible de sí, inherente a la aprehensión de la plena individualidad. El olvido es la expresión misma de lo abyecto. Acompaña al deseo, expresado en relatos deliberados de fantasías, de condescender gozosamente al hábito de la degradación ética. Pero el olvido es también la condición del vínculo con el otro como acontecimiento puro, como reconocimiento inaugural, como recreación de lo singular. El miedo y el olvido acompañan al momento de reconocimiento. Se revelan en la evocación de lo inadmisible de sí, de lo infame del yo, que ineludiblemente gravita en la reciprocidad; pero también determinan el reconocimiento del otro. El momento del vínculo supone el olvido de la desaparición siempre inminente del otro y de sí mismo, el de la finitud del vínculo, el del dolor inherente a la discordia ineludible. El otro emerge desde la memoria como un *advenimiento* de una presencia sin pasado, sin futuro, sin tiempo; la aparición del otro es también la exigencia de recreación de sí. El olvido es imprevisible, pero alienta el deseo. El olvido exalta el miedo, ahonda la marca súbita que imprime su perturbación. Fragmenta la duración de la vida, conforma la historia, cancela también la aspiración de los hábitos a su propia intemporalidad.

Las fases, los tiempos del miedo revelan calidades distintas de la experiencia de la desaparición. La evocación, la rememoración, las epifanías de la memoria, la irrupción de la visión íntima, hacen patente lo intolerable. Dan cabida al miedo y al olvido que se conjugan en la nostalgia. El miedo aparece como una sensación de abatimiento e inhibición, acompañada de excitación y de alerta, da lugar a una síntesis particular de la experiencia de la pérdida y la desaparición,

perturba los límites de la inteligibilidad y cancela la certidumbre. El miedo revela así una doble calidad: por una parte, hace evidentes los límites de la comprensión, señala las fracturas y la turbiedad de los procesos simbólicos; por la otra, busca exhibe una atención y una discriminación exacerbada orientada al esclarecimiento de las mutaciones del entorno. Orienta la percepción a las presencias enrarecidas, a las formaciones inhabituales que se confunden con figuras de la imaginación. Es la imaginación de la devastación y la memoria del dolor lo que trastoca las calidades de la afección y las atribuciones de la racionalidad. Esta doble calidad revela la fuerza de disgregación del miedo, pero también lo imperativo de su anclaje mimético: su capacidad para provocar un retraimiento del sujeto sobre sí, para centrar toda la capacidad de acción sobre el propio bienestar, para suspender todo imperativo ético –por la vía sacrificial o por la vía de la acción solipsista. Esa exacerbada atención al entorno se expresa en una respuesta paradójica: en el impulso para sustraerse del entorno, suspender su incidencia, cancelar su afecto o su eficacia, neutralizar la amenaza: es la vía del olvido, la renegación o la desestimación del entorno, la vía del alejamiento y la negación, y la vía de la acción destructiva.

El dualismo de las afecciones del miedo, impulso de segregación y de ruptura de vínculos, e impulso de fusión mimética con el otro, llevan a expresiones sociales inquietantes: la primacía social de la individuación radical, marcada por la ambivalencia persistente y degradante de la agresión y la exclusión. El miedo involucra así en el dominio de una pasión equívoca y ambivalente: la exaltación yoica en los linderos del delirio: grandilocuencia centrada en el sí mismo, desprendimientos paranoicos compulsiones egocéntricas. La exigencia de la mimesis reclama también una fuerza proyectiva de esta gravitación yoica: transforma el miedo en violencia excluyente, alienta las pasiones de fusión especular y la instauración de sectas, el olvido de la incertidumbre por la clausura solipsista de la experiencia y la afirmación compulsiva de los propios deseos de certidumbre.

## Miedo y desaparición del vínculo

En su ensayo *Le terreur et la pitié* Marcel Schwob mira el terror como experiencia ontológica (2002: 608-606). Es una afección primordial inherente a la génesis de la identidad de sí. No obstante, no es una pasión aislada. Es incomprendible sin la piedad. Este dualismo es heredero de las interrogaciones radicales de la ilustración. Involucra la primacía de la individuación, pero revela la intervención constitutiva del sujeto en la calidad singular del vínculo. La visión de Schwob se inscribe quizá en la estela de la visión rousseauniana que caracteriza el impulso primordial del vínculo a partir de una identificación pasional, cuyo eje no es una mera atribución simbólica de identidades, sino el reconocimiento de una capacidad de concordancia de afectos. Schwob, avanza sobre la línea de una dialéctica del terror como la génesis del vínculo. Es al advertir en las resonancias de su propio terror la visión del terror ajeno donde surge el impulso que alienta la piedad. Para Schwob, la alianza con el otro pasa por esa comunidad del miedo sobre la que puede erigirse la experiencia comunitaria el vínculo de amor, siempre amenazado por el terror originario del dominio de la individuación.

Pero Schwob vislumbra en su escritura tiempos diversos del miedo, la multiplicidad de su génesis: intrínseca a la conformación misma del sujeto, nace de la condición alucinatoria del régimen de deseo, de la ambivalencia afectiva, de los arraigos melancólicos. Pero también el miedo responde a factores y procesos extrínsecos: acontecimientos del entorno que se ofrece siempre con las facetas del enigma, de la causalidad oscura, de los mecanismos que desbordan los alcances de la razón. Pero hay incluso otra faceta del miedo irreductible a estas dos categorías polares: un miedo engendrado por la calidad simbólica y la potencia negativa de la acción humana –la negación de lo dado: experiencia, regulación, proceso–, el miedo inherente a la creación como un impulso a adentrarse en dominios de la experiencia como negación radical del hábito. El miedo como disposición paradójica: apertura y clausura de sí ante el acontecimiento puro, ante el advenimiento de lo incalculable. La creación misma

ofrece la fascinación de la potencia realizada y el terror que adviene con la aparición de lo incalificable.

No obstante, quizá un estremecimiento común en las diversas raíces íntimas del miedo, es el del dolor del desvalimiento que expresa la primera huella de la finitud como experiencia primordial. Las raíces primordiales del miedo, acaso, se fincan en una primera aprehensión de sí derivada de la experiencia originaria de la pérdida o de la desaparición del objeto materno. Se teje ya una relación fundamental entre miedo y melancolía como calidades ontológicas de la génesis del sujeto. Una pérdida que es, en ese instante, constitutiva de una doble calidad de sí mismo. Por una parte, el sujeto tiene de sí una primera aprehensión: su vínculo con el objeto materno como condición de vida y como fuente de placer, como punto de referencia para su propia identidad y para la inteligibilidad del mundo; Por la otra, la ineludible separación del objeto materno condición de su propia identidad conduce a un momento en el que la génesis de la propia identidad, derivada de la separación con el objeto primordial, revela un dolor equívoco que se confunde con el miedo, al advertir su propio desvalimiento, ante otro dolor, el suscitado por la ausencia del otro. El vínculo se hace inteligible por los tiempos de la ausencia y por la aparición y eclipse del dolor.

Es la ausencia lo que revela la fuerza del vínculo, su necesidad, la exigencia determinante de su desaparición. Es entonces en la fuerza del vínculo donde se finca el miedo. El otro, inteligible por la ausencia, le revela al sujeto su perfil finito, avasallado desde su gestación por el acontecer de la desaparición; pero ese avasallamiento primario es el germen de su propia heteronomía ética. Esta ética involucra esa extraña libertad fundada en la heteronomía —el otro me incumbe, entonces el vínculo me compromete— concebida no como restricción de las potencias sino como la única posibilidad plena de la potencia del vínculo. Un desplazamiento marca ese miedo originario suscitado por la ausencia del otro: ir de la impotencia de sí segregado, a la potencia de vínculo; del vacío de identidad a la dependencia de otro ausente; y de ahí a la exaltación por el vínculo, al mismo tiempo como reconocimiento de finitud y como



posibilidad de creación de sí. Composición de afecciones, inversión de experiencias, ambivalencias en la aprehensión de sí mismo: se conforma de manera compleja, en torno del miedo y el dolor primordiales, la raíz potencial de la génesis del yo, que sólo adven-drá más tarde en la estela de esa conjugación de pérdida y terror, de dolor físico, surgido de una separación que habrá de determinar el curso de la vida.

El miedo teje así un doble vínculo: dolor y miedo se conjugan con potencia, identidad de sí y acción ética surgida del vínculo heterónimo desde la afirmación del otro por su desaparición potencial. Ese dualismo irresoluble funda una experiencia definitiva como fuente de la intimidad. La conjugación del dolor y el miedo como experiencia limítrofe está destinada a la reaparición persistente y, al mismo tiempo, hace patente la necesidad de su disipación inmediata. Una calidad particular de la urgencia cobra relieve. El miedo es la señal de un afán abierto, sin destino: la desaparición del dolor como signo de la presencia. El miedo anuncia una certidumbre: el dolor como verdad. Es una celebración de lo instantáneo vivido como disipación de sí, la precariedad del nombre propio; pero es también, sin embargo, una anticipación de la desaparición absoluta por venir. El miedo emerge en el cuerpo como la decantación de la experiencia del dolor, atenuado por el tejido del lenguaje y por las afecciones de la fantasía. Es el residuo de un dolor que surge de la memoria pero encuentra su objeto en lo por venir. Ese miedo se funde también con el gozo: el miedo como signo extremo de la vida y la voluntad de vida. Miedo y placer se confunden en ese punto. Esa experiencia es acaso equiparable a la que evoca el propio Freud al buscar las fuentes del inquietante placer que se busca en la contemplación del dolor trágico o que se advierte en los momentos en que se contempla el terror o el dolor de otros desplegado como figura, como alegoría o como representación.

El terror duradero alcanza en breve lapso alcances destructivos intolerables: se conjuga con la inhibición y suscita el vértigo: abre la vía a la destrucción absoluta de sí mismo, de los vínculos. Se transforma en pánico y multiplica al infinito sus objetos hasta los

umbrales del delirio. Cancela, en la exacerbación de la ansiedad, la atribución del sentido. La fuente de la amenaza se disemina en la atmósfera para borrar todo régimen de identidades. La búsqueda de la preservación de la propia identidad se lleva al paroxismo pero en ese instante se enrarece hasta desaparecer: los sujetos se precipitan a su propia destrucción. El eclipse de las identidades es también la derrota del control de sí, de la acción sobre las condiciones del entorno. En el miedo, la primacía de un yo vaciado de identidad, como mera polaridad vacía, domina esa sucesión errática de acciones, la ceguera provocada por la primacía absoluta de un sí mismo ya liberado del vínculo ético con el otro.

Y, sin embargo, esa efusión súbita, ese afloramiento de una potencia corporal y una acción de rasgos inusitados y singulares es un acontecer del cuerpo. Un acento sobre lo inadvertido de la potencia propia que acentúa la incertidumbre pero evoca una idea de potencia que permite eclipsar momentáneamente la aparición tajante de la finitud.

El miedo puede desencadenar una excitación capaz de irrumpir como una aparición relampagueante se confunde con el placer del ejercicio absoluto de la potencia propia. El cuerpo desborda sus límites habituales. El destino de la acción enfrenta una sola disyuntiva que aparece como un desafío disciplinario: entregarse al miedo o someter sus impulsos. Controlar el terror propio, negar su fuerza inhibitoria o suspender el desencadenamiento de lo irrefrenable, es acaso uno de las experiencias determinantes en la conformación de sí mismo. Coloca al sujeto en la exploración de zonas limítrofes de la experiencia, lo introduce en una intimidad al mismo tiempo singular y sometida a la afección de una intensidad sin márgenes determinados. Es una de las modalidades del vértigo. Reclama al mismo tiempo la creación inaudita y el repliegue sobre lo previamente dado. Se confunde así con la experiencia estética, pero también incorpora el impulso a retornar a lo inequívoco, a las certezas, a la reinvencción de los fundamentos, a la fe incommovible, a los hábitos cuyo fundamento tiene la firmeza de los mitos. Enfrentamiento con lo incierto y repliegue sobre las certezas primarias.

Este dualismo no deja de evocar una calidad fundamental de lo psíquico. En una fase temprana de su reflexión, al analizar las fuentes y el acento de angustia en la pesadilla, Freud advierte una rasgo que hace patente su conjugación con el terror: la repetición como lo que reaparece al margen de todo control, sin aceptar condiciones, sin distorsión, intacto en su violencia de perturbación extrema, preservando plenamente su capacidad para engendrar en el sujeto un desasosiego profundo. Es el germen de lo que habrá de nombrar *pulsión de muerte*. Una anomalía constitutiva, para Freud, no sólo de lo psíquico sino de la vida misma. Impulso limítrofe, la pulsión de muerte, al expresarse oscuramente en el régimen anómalo de la repetición, revela la dimensión más oscura de sí. Exhibe como figura sin fisuras la fuerza primordial de la fragmentación, a la disgregación. Transfigura su propia anomalía en afección intensa de terror. La figura onírica de lo que se repite advierte ya la matriz insólita del miedo: la visibilidad de lo que subyace en el dominio psíquico, que quebranta las barreras de la represión. Esta visibilidad suscitada por una inversión súbita hace visible lo que debe permanecer invisible, pone en escena lo intolerable: alienta el dolor psíquico, invoca la destrucción melancólica. El miedo es una pasión de la extrañeza de sí, lo *Unheimliche*. Designa intensidades y modalidades de experimentar la monstruosidad *constitutiva* de las identidades. Alienta una figura íntima del terror, el terror de sí mismo, la extrañeza intolerable de lo propio, de la intimidad. El asedio fantasmal de sí mismo como otro y del otro como sí mismo, la revelación de la extrañeza asumida como la incorporación en sí de lo inadmisibile, de lo radicalmente excluido, de lo que es a un tiempo íntimo, constitutivo y aterrador. Es el despliegue irreconocible de la represión, la visión transfigurada de lo que ha quebrantado radical, irreversiblemente, la integridad de lo psíquico, pero que, paradójicamente, lo constituye como una huella primordial.

La repetición está enlazada íntimamente con el placer y el miedo y sugiere una alianza entre ambas afecciones, vías que conducen de uno al otro en un juego no pocas veces confuso que las enlaza o bien las separa. Placer y miedo aparecen como destinos opuestos

que comprometen las alternativas disyuntivas del deseo. Y, no obstante, se conjugan en pasiones equívocas: como un placer incierto que acompaña en ocasiones la experiencia del miedo, o bien, el miedo que se experimenta en las zonas limítrofes del placer. Estas zonas indefinidas donde se transita de uno al otro, donde se experimenta su fusión, donde se sufre un abandono a la fuerza discordante de ambos, se expresa como un matiz inaudito en la expresión estética: en el siglo XVIII el pensamiento político y filosófico experimentó la atracción ejercida por la revelación del arrebató que los confundía: nombró esa experiencia de lo exacerbado en los límites del terror y el placer, lo inscribió en el horizonte de su reflexión: lo sublime.

Esta experiencia es inherente a la aprehensión figurada de sí. En ello radica, quizá, el recelo, el miedo e incluso el temor ancestral a las imágenes de los cuerpos: los espejos, la fotografía, los retratos. La imagen muestra la posibilidad de invocar la presencia acentuando la evidencia de lo desaparecido; invoca la exigencia y la fuerza alienante de la identificación para aprehender lo que confiere a las imágenes una potencia aterradora y al mismo tiempo, un poder de fascinación que arrastra la percepción hasta la certidumbre. La imagen resguarda la potencia de suscitar el vértigo. Establece con éste una relación velada aunque irresistible. El despliegue de lo ausente en una figura sugiere inevitablemente la impregnación y las resonancias de la presencia. En su relación constitutiva con lo ausente, con la desaparición de los objetos, la imagen involucra potencialmente una vacuidad de la certeza, un derrumbe de los ejes que estructuran el mundo simbólico. La fuerza espectral de la imagen acarrea oblicuamente una violencia experimentada a partir de la disolución de las taxonomías, de las formas tajantes de separación del objeto. Es fuente potencial de la impureza. Exhibe la debilidad de las certidumbres frente a la fuerza imperativa de lo espectral.

## Poderes del miedo: la culpa y la metamorfosis de las pasiones políticas; vigilancia, control y visibilidad

Jean Delumeau (1978 y 1983), en la lúcida reconstrucción de las metamorfosis del miedo en Occidente a partir del siglo XIII, pone un acento en su relación con la culpa. Advierte una calidad intrínseca y cambiante entre ambos que se acentúa y se diversifica en el trayecto histórico hacia la modernidad. Miedo y culpa se alimentan mutuamente. Su relación es estrecha y sometida a intensas y variadas metamorfosis. Estas mutaciones derivan de otras: las de las pautas simbólicas de las identidades y los vínculos. Señalan los momentos de su fracaso. Ponen a la luz las líneas de ruptura del espacio simbólico. El miedo se exagera cuando emergen visiones de los límites, de lo no simbolizado, espectros de identidad incierta que dominan el ámbito de lo nominado y suscitan la inquietud primaria de una ambigüedad irresoluble. Esas zonas limítrofes alientan una racionalidad propia que se expresa en la interpretación colectiva de la experiencia de dolor, en las atribuciones simbólicas del mal. Engendran movimientos y repliegues de lo social, furores colectivos, fantasmagorías del origen del mal y modos de la acción orientados a la destrucción violenta de sus agentes alucinados o reales. Los relatos, narraciones y memorias de las acciones formulan entonces un orden causal: el mal provocado por la impureza, el pecado, la ruptura de alianzas, la transgresión. El dolor o la destrucción, todo lo que adviene, parece derivar de la violación de las prohibiciones o desprenderse de la inobservancia de las prescripciones. La culpa se ata constitutivamente a este pensamiento causal: a actos que ponen en entredicho la fuerza de obligatoriedad de las prescripciones y prohibiciones y, en consecuencia, de los mecanismos de legitimidad y los criterios de verdad que las sustentan. Da cabida asimismo a la atribución reflexiva de la culpa: se atribuye a la propia acción un desempeño causal en la génesis de la catástrofe.

La culpa surge de la posibilidad de vislumbrar otra *racionalidad* inusitada que se despliega así como amenaza: de las formas de vida, de la memoria, del porvenir. Esta racionalidad *ajena a la ley* y a los

marcos del espacio simbólico no puede expresarse en la fuerza perturbadora de una paradoja atemorizante: la racionalidad emergente se fundamenta en un extravío de la razón. La culpa confirma la racionalidad anómala de la propia acción como agente de la devastación al margen de la razón consagrada. La trama mitológica del mal convalida la acción del sujeto como la causa del dolor, la destrucción, la desaparición. Su actuar parece desatar la calamidad que señala el fin de los vínculos o su insignificancia, el derrumbe de las identidades. A las acciones inciertas o limítrofes en el campo simbólico se atribuye la invalidación irreparable de las identidades, la disolución de los vínculos, la putrefacción del universo, la clausura de los tiempos. La culpa conduce a la oscuridad de la memoria y al abatimiento del horizonte. La purificación, por el asesinato sacrificial de lo culpable, es la restauración de la ley, la rearticulación del orden simbólico y la plena visibilidad del o los agentes de la perturbación.

La culpa invoca una zona imaginaria de exterioridad al régimen comunitario: pero supone una *racionalidad de lo impuro* que reclama de una acción de restauración: destrucción, exclusión, estigma, reclusión de los agentes de la contaminación, de la ambigüedad, de lo incierto. La *economía de la pureza* pasa por las estrategias destinadas a hacer visible esa racionalidad de la catástrofe. Se orienta de manera patente a la construcción perceptible de la vigencia de la regulación, a su expresión escénica. La construcción de esa visibilidad tiene varios nombres: purificación, expiación, castigo, penitencia. La restauración de la fuerza imperativa de la norma también admite múltiples denominaciones: perdón, impartición de justicia, respeto de la ley, restablecimiento del orden, salvaguardia de la comunidad. El castigo, la purificación que conjura el miedo, supone la erradicación visible de la potencia anímica, corporal, simbólica y material de intervención de estos agentes a los que se atribuye una racionalidad de la impureza. Supone asimismo el despliegue espectacular de la violencia excluyente, una acción orientada a un territorio ajeno y acaso antagónico a las exigencias del régimen social.

La visibilidad de la pureza apela así a una retórica inmovible edificada sobre la violencia las estrategias y gestiones de la despari-

ción real o simbólica como único recurso para equilibrar el régimen duradero de los intercambios. La culpa no es otra cosa que el nombre que adopta, para el régimen instituido, la visibilidad y la inscripción simbólica de lo ambiguo, lo neutro, lo inclasificable; es la transfiguración de lo incierto en suciedad, en malestar, en agravio. Es la posibilidad de objetivar lo inaprehensible del acontecimiento y la motivación de la tragedia. Es lo que exhibe el enrarecimiento de la normatividad que transita desde la disipación de los marcos simbólicos, hasta la restauración de su plena vigencia y la recuperación de la pureza. Culpar hace posible la naturalización de la violencia excluyente, del furor inherente en toda purificación; es una condición de toda legitimidad. Está al servicio del espejismo de las identidades. Es la vía para suspender la exigencia ética y restaurar la estabilidad jerárquica de los regímenes normativos. La culpa es el recurso privilegiado para asumir la fuerza imperativa de la racionalidad canónica, la doxa. Es el recurso para señalar, apuntar y contrarrestar la fuerza con que un acto disloca el ordenamiento de los nombres y los hábitos y andamios de la creencia y los fundamentos imaginarios de la ley. Asumirse culpable es, por otra parte, invocar el perdón, admitir la violencia purificadora, someterse al avasallamiento de las jerarquías excluyentes inherentes al dominio jurídico; es reclamar para sí la vía de acceso a la reconciliación, es decir, a la plena integración del propio régimen de las acciones al dominio de la doxa.

La historia social del miedo está enlazada, quizá de manera íntima, con las fórmulas sociales del control y las estrategias rituales del sacrificio y la exclusión. Remite a las raíces y la mecánica de la magia como técnica social edificada para acotar los poderes incalculables y la aparición caprichosa de la muerte, la devastación de lo propio y del entorno, el dolor, la violencia y la desaparición o destrucción incomprensible de las alianzas. Remite, por consiguiente, de manera tácita, a las tramas de lo simbolizado y los alcances perturbadores de la acción individual y colectiva. Compromete el derrotero de procesos de reconocimiento, es decir, involucra los regímenes de atribución de identidad, de nominación, a los usos descriptivos, a los criterios de certidumbre y a los regímenes de juridicidad que emer-

gen ineludiblemente de las pautas del intercambio. La historia social del miedo no alude a la calidad o intensidad de la afección ni a sus efectos perturbadores o no de las potencias individuales de acción y vínculo. Alude más bien a sus objetos y al reconocimiento de los actos que el propio miedo suscita.

La relación del miedo con el control es equívoca aunque ineludible: la debilidad del control o su desaparición suscita el miedo, desata su escalamiento, alienta comportamientos que lo acrecientan recursivamente, pero el sometimiento al control, la supresión del vínculo ético, la extinción de la autonomía y la alienación de la potencia propia que supone el control alienta la sensación de desvalimiento. Incita el miedo. La circularidad fatal del miedo ahonda el miedo, pero también lo disemina. En las sociedades erigidas sobre el control, como la moderna, la operación capilar del control involucra la génesis del miedo en todos los recodos de la experiencia. El sujeto se repliega sobre los ámbitos de su propio dominio. Busca hacer predominar su propia esfera de control. Ocurre un repliegue sobre el fantasma yoico centrado en acrecentar y apuntalar la fantasía de una capacidad de control propia. La concatenación de comportamientos suscitada por la referencia fantasmal del miedo, centrada en la referencia yoica, quebranta las alianzas y enrarece los vínculos hasta hacerlos insostenibles. No obstante, esta omnipresencia del miedo se erige sobre el espectáculo cotidiano de la destrucción: de cuerpos, de territorios, de civilizaciones, de dignidades, de alternativas. La escenificación melodramática del desvalimiento como régimen de vida. A diferencia de la contemplación del dolor o la tragedia, que suscitan la piedad y el consuelo —la contemplación íntima de la alianza y la solidaridad—, la contemplación del miedo de los otros atemoriza, tanto o más que la experiencia propia. Desencadena la afirmación desesperante del control, las escenificaciones grandilocuentes de la afirmación yoica, en los linderos del delirio. Esa diseminación del miedo por identificación, no es propiamente contagio sino la perturbación del impulso recíproco de reconocimiento: asumir la propia destrucción desata respuestas anómalas, surgidas de la anticipación del desamparo, la impotencia y la derrota de las identidades, al



margen de los mecanismos de control instituidos. La implantación de estrategias políticas se conjuga entonces con una economía de las afecciones que gira en torno de la creación de territorios cuyos linderos acotan dominios de certidumbre.

Más allá de las esferas de control irrumpe la inquietud, el temor, el riesgo: territorialidad y amenaza se amalgaman para fraguar un régimen político cuyo imperativo se rige por un miedo al mismo tiempo perenne y difuso, omnipresente y acotado a los territorios de identidades prescritas y a territorios simbólicos restringidos. La vida pública –lugar abierto al acontecimiento– aparece como un ámbito amenazante. Se restringe progresivamente. Sus territorios son espacios, tiempos, zonas identificadas como riesgos, contaminación, impureza, ámbitos sociales marcados por la exclusión, zonas inhabitables, dominios desérticos de la experiencia. Los ámbitos de vida pública reclaman progresivamente la evidencia espectacular del control: policíaco, mecánico, electrónico; o la implantación de bóvedas “ecológicas” que excluyen toda presencia o acción ajena a los códigos instituidos. Lo público, es decir, la vida social misma, se exhibe como ámbito de riesgo. El riesgo, al acrecentar el reclamo de dispositivos de control, no sólo caracteriza el ámbito del acontecer social, sino cancela la disponibilidad para el acontecimiento. La fórmula de la amenaza que veda el tránsito hacia lo público se equipara con la pérdida potencial de sí, de los bienes, de la integridad o bien se condena a los sujetos a la infamia, al desprestigio, a la sospecha; se marca a quienes cruzan hacia esos territorios liminares con la degradación. Se los entrega a la intemperie de la violencia política: sobre ellos pesa la amenaza silenciosa de agresión impersonal –sin agente reconocible–, la realización plena de las estrategias de la violencia “estratégica” y la exclusión social como desenlace fantasmal de cualquier disposición a abandonar las identidades prescritas y abrirse al advenimiento.

Pero el miedo no remite exclusivamente a una condición subjetiva. Mary Douglas (1996) identifica en la mecánica del riesgo, en la identificación del peligro, en la atribución de suciedad y de pecado la perturbación de las categorías y la anulación de la fuerza

determinante de las taxonomías sociales. No señala una mera experiencia de quebrantamiento de la esfera simbólica de lo propio o una vicisitud del vínculo que señala la inminencia de su desaparición. Revela una perturbación en los modos instituidos de la significación, una dislocación en el régimen colectivo de las acciones, la ambivalencia o la vacilación en los procesos de reconocimiento implantados en la comunidad y en la conformación social de las identidades. Esa perturbación de las taxonomías instituidas no sólo acarrea la atribución de suciedad, pecado, impureza: también indica la culpa, infunde el miedo y el terror, prescribe la exclusión o el estigma. El miedo emerge como un síntoma de la vacuidad o de la devastación de lo social mismo. Pero surge también del acontecer mismo y de su fuerza disruptiva. La irrupción de un acontecimiento desplaza las identidades, los enmarca en el silencio los dominios de lo simbólico. El miedo anuncia y arraiga corporalmente lo indescriptible, lo impensable; señala los umbrales de la tolerancia social a la permisividad del azar. Señala un fracaso de la inteligibilidad de las redes, las alianzas y los regímenes de la colectividad. Revela la finitud y la cortedad de los mitos. Hace visible a la oscuridad de lo social y los confines inapreciables del tiempo: suscita la angustia ante la amenaza de supresión de las redes de alianza, cancela las certezas de la memoria cifrada en los testimonios que vacilan al demolerse los fundamentos de la certidumbre. Corrompe la firmeza de los hábitos disipando los perfiles de su identidad, la claridad de sus dependencias; posterga o anula la certidumbre del control y la evidencia de sus desempeños.

Esos acontecimientos intempestivos, tácitos en la afección del miedo, revelan un “afuera”, un “más allá” de lo simbolizado que irrumpe en la propia comprensión de la comunidad, dislocando la dinámica de las acciones colectivas y de los regímenes de inteligibilidad admitidos. Como sugiere Mary Douglas, esta irrupción no puede sino emerger temáticamente en los relatos colectivos –mitos, leyendas, memorias, testimonios, esquemas escénicos de los procesos rituales– destinados a la restitución de las alianzas instituidas, como lo contaminado, la suciedad, lo impuro. Señala un dominio taxonó-

mico propio que restaura los confines de lo simbólico, reafirma los mecanismos de reconocimiento, restaura las identidades y las alianzas normadas. La vía para la purificación como restauración de un régimen simbólico capaz de restaurar la estabilidad de la norma no puede ser sino rituales.

Los relatos del miedo dan su conformación alegórica a la materia simbólica destinada a la inteligibilidad de las perturbaciones bajo la figura de la amenaza y la conjura, la violencia y la incorporación de las identidades en el dominio de las acciones, los hábitos y las certezas. La escenificación narrativa del miedo, destinada a la instrumentación del control, alude toda fuerza estética, toda conformación de vínculos. Promueve la reclusión, la sospecha, el aislamiento, la incorporación a la vida íntima de las taxonomías y la doxa sustentadas por las instituciones. La perturbación simbólica manifiesta en tema y en figuras cifradas, apela a una conformación derivada del mito: el recurso para construir la inteligibilidad del acontecimiento apelando a referencias cognitivas establecidas y a procesos de creación inferencial apuntaladas en una modalidad de la acción ritual: la violencia sacrificial. Mal, purificación, diálogo, acontecimiento, ritual y destrucción sacrificial se expresan en las afecciones colectivas del miedo. Invisten como agentes de la amenaza objetos, fenómenos, procesos que aluden alegóricamente a las facetas de la catástrofe, la ruptura, el significado equívoco de la risa o el silencio, las formas difusas, lo irreconocible o lo que cancela la serenidad de los hábitos concurrentes.

Sacrificio y destrucción ritual se enlazan como una figura capaz de fundar la legitimidad de la acción colectiva. Revelan un momento definitivo en la dinámica agonística de los dramas trasladados a relatos de memoria, a juegos metafóricos o a testimonios alegóricos, que no desdeñan las figuraciones del sueño o la escenificación aterradora del delirio. De ahí la calidad histórica del miedo y la trama de sus dependencias respecto de los múltiples procesos y regímenes de inteligibilidad apuntalados en formas instituidas. Como sugiere Douglas, la experiencia de riesgo recrea e imagina incesantemente las taxonomías colectivas de la amenaza: traza una y otra vez los umbrales

de lo intolerable y de lo ininteligible; formula temáticas que cifran el miedo en proyecciones figurativas que se dibujan en el horizonte del tiempo, que se ampara en los perfiles míticos del destino y en las máscaras y figuras intemporales, monstruosas, de los orígenes. Las experiencias de miedo y riesgo entran en consonancia, pero preservan cada uno su propia naturaleza, exhiben calidades distintas: apelan a diversas fuentes, se orientan a la destrucción de diversos objetos, derivan de distintos saberes, comprometen diversas regulaciones institucionales, reclaman distintos amparos derivados de las relaciones y vínculos sociales.

En contraste con el miedo, el riesgo es una expresión temporal e institucional del temor: anticipación codificada de la catástrofe, reclama prudencia, previsión, control, pero se expresa privilegiadamente en hábitos, apela a márgenes nítidos de la conducta. Supone un miedo atenuado que no inhibe la acción, sino incita su realización controlada, no supone otra racionalidad, supone el pleno reconocimiento de los márgenes instituidos, de los saberes admitidos destinados a la postergación o de conjuro de la destrucción. Apela a la conciencia, al cálculo, ofrece un esquematismo causal que cifra en la racionalidad del sujeto la causa de la eventual catástrofe. Es una forma instituida de una amenaza tolerable y naturalizada, es también el recrudescimiento de la racionalidad causal de la acción subjetiva.

El riesgo reclama una *acción eficaz* capaz de suprimir la amenaza, mantenerla a raya, atenuar su violencia. El miedo asociado con el riesgo adopta las convenciones y las evidencias establecidas; se transforma en impulso de la razón instrumental y en sustento de una razón alentada por las fantasías de la potencia propia: intervenir sobre el futuro, cerrar el margen de las variaciones inconcebibles, cancelar toda posibilidad a la aparición del acontecimiento, adecuar la vida a los márgenes de las identidades, valores y teleologías admisibles. Eludir lo intolerable, desdeñar la intimidad con el dolor.

## Racionalidades del miedo, usos políticos de la purificación: culpa y castigo

El psicoanálisis puso un acento sobre el escándalo de la culpa, pero la inscribió en el dominio de los fantasmas trascendentales: cifró en el dominio mítico su condición originaria en la génesis de la subjetividad. Subrayó su condición ontológica. Desde la perspectiva psicoanalítica, la culpa aparece como una dimensión inherente a los mitos fundadores de la identidad. No como derivado de la acción sino como su fundamento; en las raíces mismas de lo imaginario. Ese mito acaso tiene su origen en la imposibilidad de sustraer el mal a la causalidad, la imposibilidad de admitir la gratuidad enigmática del dolor no sólo como sensación sino como el significado anticipado de la desaparición, la sensación de desmesura, de castigo, de injusticia que conlleva. De ahí quizá la oscuridad que acompaña a la aparición arbitraria, incondicionada, absoluta del dolor, pero también de su fuerza constructiva. Cuando Freud advierte en la constitución primaria del sujeto, la concibe como producto de un dualismo conformado por la experiencia de dolor y la experiencia de satisfacción, vinculados por extrañas vías, como matrices de organización lógica de los procesos simbólicos, advierte ya la participación del dolor en la génesis misma de la subjetividad. Señala su fuerza constructiva, pero también hace patentes las raíces del miedo como proceso lógico y simbólico en la génesis misma de la subjetividad.

La culpa precede y sucede al advenimiento de la catástrofe, al desastre, al dolor. Se sustenta en el mito de la racionalidad eficaz de la acción del sujeto. Remite a la forma instituida de la ley o sus derivaciones en saberes del control asumidos como imperativo. El castigo sucede así a la culpa: el dolor, la violencia –acaso la destrucción–, como régimen para purificar la catástrofe simbólica acarreada por el dolor, la violencia o la destrucción. La relación entre culpa y castigo emana plenamente de la norma, ratifica su fuerza, exhibe su impulso a la inhibición de las potencias del sujeto, pero la remite a la forma abstracta del mito de la universalidad. Si bien no hay ley sin culpa, la culpa se proyecta de manera intrínseca en el tiempo. En la racio-

nalidad moderna la culpa se relaciona íntimamente con el riesgo: nombra el fracaso de la planeación, la insuficiencia del cálculo, la victoria de lo intempestivo. Nombra, por consiguiente, la fractura de las estrategias de control y los límites de la fuerza ordenadora e imperativa de la ley. La fuerza de la ley surge menos de la sanción o del castigo que del reconocimiento de la racionalidad anómala del acto impuro, infame: la culpa surge de hacer reconocible, en el seno de una racionalidad, otra racionalidad eficaz; en el ámbito de validez de una ley, otra ley; en un ámbito mítico de causalidad, otra causalidad. Poner a la luz la interioridad de una racionalidad inadmisibles en el seno mismo de otra racionalidad instaurada. De ahí la raíz mítica de la culpa, la atribución de su fundamento intemporal, la invención de su condición ontológica –hacer de la culpa el fundamento del vínculo social mismo.

La culpa es engendrada por esta concurrencia indecible de racionalidades excluyentes, pero inherentes una a la otra en la forma misma de la ley. La culpa engendra también la visibilidad de la fuerza excluyente y avasalladora de la ley y su capacidad para someter el campo complejo de la acción humana a las retóricas de la impureza: a la racionalidad anómala, la fuente de la culpa, se atribuye entonces la disipación de los mitos de origen y el debilitamiento de la fuerza ordenadora del linaje. Se reconoce en el acto propio la racionalidad anómala como extravío de sí mismo. Se advierten en esta racionalidad los orígenes de las vicisitudes del vínculo y las fuentes del mal. Se apuntalan en esta dialéctica del reconocimiento anómalo los relatos de predestinación y de condena como desenlace del existir, la evidencia del fracaso de la acción y de las cortapisas de la acción eficaz. Se hace tolerable la violencia de la exclusión y el confinamiento propio de las pautas disciplinarias y de control que advienen con el fortalecimiento de la trama institucional. Se vela la visibilidad de la densidad institucional y se ciñe la experiencia social y de la confrontación normativa que involucra.

No obstante, el miedo es menos al castigo o al dolor que al estigma, a la marca simbólica que se inscribe en los cuerpos y en las identidades, la exigencia de la desaparición. No es sólo sufrir el castigo

sino admitir en el propio cuerpo, en el propio nombre el estigma del castigado como una marca suplementaria, pero constituyente de la identidad del condenado. El estigma de haber sido castigado es una marca suplementaria. Un castigo indeleble en la memoria por el castigo inflingido en la exigencia de purificación. De ahí la hermandad suscitada por la comunidad de los estigmatizados. La invención de un habitar propio de estos seres tachados por la anomalía. El vínculo exige la cancelación del estigma, su disolución, su olvido. Lo intolerable del castigo es menos la penalidad que acarrea que el imperativo de ingresar en el ámbito de una racionalidad que ha marcado el cuerpo y la identidad con la huella suplementaria del estigma, en la estela de la ley y de las formas instituidas, como aquel que ha sufrido y admitido la purificación: el que retorna desde la infamia y el enrarecimiento del nombre propio. Al sufrimiento propio del castigo se añade otro, más intenso porque amplía sus resonancias a todos los ámbitos de vínculo; impregna todas las formas de intercambio, exhibe la culpa de haber sido culpable en todas las participaciones del sujeto en el dominio de lo instituido: es el sufrimiento del estigma tácito, que hace imposible el retorno, el perdón, que hace de la purificación una maquinaria de culpabilización. Ese sufrimiento suplementario producto de la exclusión, del repudio del castigado, se transforma en la amenaza perenne de la desaparición necesaria de los vínculos; no hay perdón, nunca, la memoria de la purificación supone ya la vigencia indeleble de la excomunión y la supresión de la identidad y la relevancia simbólica de quien revela lo “otro” de la ley. La relación esencial entre el miedo y la culpa se cifran en esta ambigüedad y esta dualidad de la gestión del sufrimiento.

La historia política de Occidente se confunde con las metamorfosis del sujeto moderno. Los últimos tres siglos han evidenciado una transición hacia modos de subjetivación dominados por una individuación creciente, amparados por estrategias simbólicas y argumentativas que modelan la experiencia y los perfiles de lo propio, asociadas a la legitimidad de los regímenes representativos.

En el marco de las profundas transformaciones de la institucionalización de las alianzas y las relaciones entre sujetos sociales, la

experiencia del sujeto se ha conformado según patrones discordantes aunque concurrentes: un debilitamiento extremo de los vínculos de solidaridad, una determinación institucional de las redes sociales, una agudización de los criterios y regímenes de control demográfico, y la conformación de los fundamentos imaginarios de la legitimidad a partir de la exacerbación de las expectativas universalistas de la esfera de los valores y las finalidades. Un efecto de este proceso civilizatorio es un miedo que toma diversas fisonomías, elige diversos objetos, da cabida a nuevas expresiones institucionales y fundamenta estrategias políticas cambiantes. Se conforma en una atmósfera omnipresente del riesgo y la primacía de una inhibición de la potencia de vínculo. Fruto de las estrategias normalizadas de control simbólico, propia de la modernidad, el miedo, se transforma en hábito, lo intolerable se incorpora al horizonte de lo tolerable. El miedo se somete a los patrones institucionalizados del riesgo, emerge de todos los resquicios institucionales. Se multiplica, se vuelve capilar: emerge desde los objetos públicos, los privados, arrebatada la intimidad. Se confunde con los riesgos de la libertad y aparece públicamente como el desenlace de esta “evolución moral” del mundo contemporáneo edificada con la pretensión de autonomía y la creciente individualización.

Se consolidan así el régimen jurídico y las fantasmagorías del mercado como figuras míticas de la regulación. No solamente responden a las exigencias de castigo, estigmatización y exclusión, sino también de ordenamiento, de restablecimiento de lo habitual, de regulación institucional y de consuelo ante la degradación de lo íntimo. Intervienen en todos los campos de la interacción colectiva. La modernidad ha dado lugar a la implantación de nuevas estrategias del miedo: el mercado de trabajo, el desarraigo comunitario, la fractura de las redes de solidaridad, la fragilidad, la diversificación y la estratificación excluyente de los accesos al consumo, la multiplicación de las escenificaciones de lo público fruto de lo inconciliable entre las estrategias de control simbólico, la industrialización de memorias y fantasías, y los horizontes de la experiencia propia y colectiva. El miedo contemporáneo se convierte en régimen habitual, imperceptible: la tolerancia de lo intolerable, los hábitos de lo abyecto, la



exaltación de la moral cínica y la degradación de la exigencia ética en el dominio público. Los procesos simbólicos industrializados concurren en un proceso en apariencia paradójico: la intensificación de la culpa fruto de una inquietud indefinida, generada por la desaparición de los regímenes de solidaridad, se apareja a su diseminación y a la pérdida de sus perfiles definidos. La profunda individualización de la culpa se confunde con la indiferencia del riesgo y su creciente omnipresencia en la experiencia colectiva.

La culpa sobreviene asimismo como sensación, cómo señal y como huella de sentido. La culpa punza así el cuerpo propio, lo modela. Se asemeja al dolor y a la angustia, se confunde con ellas. Hace palpable como perturbación sensorial la sombra imaginaria de sí mismo, como causa de la acción, de su sentido y de sus secuelas. Exhibe las afecciones de la experiencia del desvalimiento. Se ofrece a sí mismo como objeto de purificación. La culpa se finca en la composición entre la trama pulsional y el proceso de reconocimiento, mediado y determinado por la necesidad de preservación de la fuerza de la ley. Pero la culpa invoca otro mito: el de la autonomía radical de una acción que responde a la elección voluntaria, consciente, del mal. Este mito cancela, desestima la ética. Ignora la heteronomía de la responsabilidad. Suspende sus imperativos reemplazándolos con un velo que da cabida a la compulsión, a una restauración de la catástrofe del dolor, significada retroactivamente como voluntad de purificación, de restauración del estado originario. La culpa no ni el fundamento de la ética ni su consecuencia. La eclipsa, la contraviene. Es la huella de la ensombrecimiento crepuscular del vínculo ético; el umbral donde éste se extingue.

La culpa exhibe un trayecto oscuro de la memoria: reaparición de las secuelas simbólicas del dolor propio, de la separación, del quebrantamiento y la pérdida, pero también del dolor que emerge de las formas complejas de la identificación: el amor, la piedad expresión negativa del amor, el arrebato pasional, el abandono de sí en la estela imaginaria del otro. Esa memoria del dolor y las imágenes del dolor que suscita la piedad prevalecen aun sobre el fracaso del reconocimiento de sí. Se expresan como anticipación de la pérdida, como

restauración de la experiencia originaria de la desaparición del otro. Esas afecciones modelan la figura secreta del cuerpo y la memoria silenciosa decantada en las cifras corporales de la experiencia sedimentada. Reclaman una intervención detallada sobre la propia figura en la constelación de los vínculos y las relaciones.

La culpa acompaña y acentúa otras pasiones, múltiples, engendradas desde el miedo: odio, olvido, repudio, fascinación, abatimiento, sometimiento perverso, excitación, delirio narcisista, hábito de lo abyecto. Pero también, como subraya Delumeau en su análisis del cristianismo en la génesis de la modernidad, la culpa compromete el miedo de sí, la progresiva instauración de la exigencia de autonomía y la referencia del destino a la acción individual. Surge así en el horizonte del sujeto una relación con la ley que somete a su voluntad la disponibilidad a la “desviación”, al desacato, al desconocimiento de la ley; el propio sujeto aparece ante sí mismo y ante los demás como causa capaz de provocar la condena. Este miedo de sí, este temor ante los alcances de la propia acción, ante la propia propensión al mal, emerge de esta contemplación del sujeto de su propia acción autónoma. El fantasma de “merecer el estigma” define el curso del proceso de reconocimiento, la creación social de identidades y el asumirlo íntimamente. Las estrategias de control se la propia exclusión de sí mismo, la propia e íntima condena a la reclusión y a la soledad. Conlleva la autoobservación, el fervor del control de sí, la impaciencia confesional y los fantasmas de la sobrevivencia más allá de la muerte como garantía de la incorporación a las formas admisibles de la institución. Supone una mirada abismal, una clausura reflexiva sobre sí mismo, y el desprecio del mundo: el vértigo solipsista y la exaltación argumentativa del yo en la cauda de la fe. Estas pasiones conforman facetas cruciales en el dominio de lo político.

Así, lo político gira sobre un conjunto de efectos de las confrontaciones diferenciales de poder que intervienen en el dominio ético: la gestión del dolor psíquico, físico; simbólico, sensorial, la gestión de la privación, las estrategias de inhibición de las potencias de los sujetos, el oscurecimiento de los horizontes de sentido para el vínculo colectivo, los manejos de la exclusión como garantía de acceso al

bienestar de segmentos de la población sobre otros. Se advierte en estas estrategias de gestión la instauración de una economía general que modela el juego de las identidades, los juegos pulsionales y de los regímenes de poder. Estas pasiones se erigen sobre la experiencia primordial del desvalimiento y del apego que suscita la figura de dominio: la escenificación de la potencia y el desamparo, la exaltación espectacular de la destrucción y de la condescendencia o la degradación. Quien suspende la destrucción y conjura el miedo establece un vínculo asimétrico con el sobreviviente, reclama un apego y una fidelidad: devuelve una vida que se asumía ya perdida en la imaginación, implanta un don ineludible e intolerable porque hace imposible toda restitución. Recibir la vida desde la clemencia del otro es al mismo tiempo un don incalificable y un estigma indeleble. El donador aparece como dotado de una potencia que desborda la fuerza devastadora de la vida misma, pero suscita también la fantasía de una alianza primordial, más allá de todo régimen instituido, más allá de todo intercambio posible: el dar la vida incita las fantasías originarias y los mitos de creación.

Provocar el terror y suspender la devastación conlleva inspirar una modalidad oscura del respeto o incluso el amor: el que surge de la fascinación y el horror de una potencia de destrucción capaz de imponer una ley que supera la propia potencia. El germen de la violencia política, el sometimiento admitido por los otros, según la fórmula de Maquiavelo (1995) se cifra en un aparente dilema: inspirar el amor o el terror. Para Maquiavelo, la elección, como se sabe, no es difícil. Una vez inspirado el terror se incita el impulso del extravío amoroso: las fantasías de posesión ante la figura omnipotente, los ideales del ejercicio de la fuerza irrestricta, la exaltación de sí como agente omnipotente de la creación, el arrebató delirante de aparecer como el dador universal. La instauración de un régimen de gobierno se sustenta así en una incierta polaridad afectiva: no amor u odio, sino amor o temor. Es un dualismo que se expresa como un horizonte disyuntivo en el acto de gobierno. La política aparece como esta conjugación de alternativas que expresan un orden estratégico derivado de la alianza con los otros y la gestión de

las pasiones. El miedo aparece como un objeto económico. Se opera sobre él para ofrecerlo como acto simbólico e inscribirlo así en una trama de fuerzas: amenaza o alianza, complicidad o sometimiento, fervor o extrañeza. Las relaciones de poder se expresan como una mascarada: el miedo se mimetiza en respeto para instaurar el simulacro de un vínculo ético. Es entonces cuando el miedo encuentra correspondencias y analogías, vagas y grotescas similitudes con el prestigio y la autoridad genuinas emanadas de la lógica del don. Nociones discordantes como autoridad y poder encuentran, sin embargo, en la afección turbulenta del terror rostros equiparables y caretas indiferenciadas. Pero son pasiones incomparables. El miedo suspende el vínculo con el otro o lo somete a la identificación perversa: la identificación en la experiencia misma del miedo. Extravío especular en la exaltación de la preservación del yo y ajeno a toda figura del intercambio. Por otra parte, la autoridad emana de una aprehensión íntima de la heteronomía ética. Supone el vínculo ético crucial: el respeto; sustenta la afección y el vínculo con el otro en la aceptación de la imposibilidad de identificación, en la diferencia irreductible.

Así, el respeto quebranta la identificación plena, instaura una distancia diferencial con el otro fundada en el horizonte de una legitimidad asumida como condición de la identidad de sí mismo. El respeto involucra la intervención de una fuerza negativa de ley: la ley como un reclamo imposible de cumplir, como una entelequia, un régimen ficticio, un horizonte. Se expresa en la fuerza afectiva de un vínculo de responsabilidad, inquebrantable, sin condiciones y *sin relación contractual*, que instaura el pleno reconocimiento de las identidades particulares y la alianza, y cuya única condición es una ética sin condiciones. El respeto participa del impulso de la dignidad, entendida como respeto de sí, como expresión en el dominio íntimo de la teleología de los vínculos y de la tensión irresuelta entre las facetas que se conjuntan en la propia identidad. De ahí la calidad disyuntiva de las raíces de la alianza política a la que alude Maquiavelo. La alianza política reemplaza con el miedo no sólo la ética, la intensidad y las afecciones del vínculo, sino incluso la fuerza de obligatoriedad de la ley y la fragilidad de las alianzas. El miedo ava-

salla el respeto y lo suplanta, se confunde con las metamorfosis del temor. Pero el miedo, que es siempre miedo al dolor que no es sino el producto de la intensidad desmesurada que marca en el cuerpo la huella de la ausencia, se trasmuta asimismo en dolor. El miedo engendra una causalidad circular: aparecer como causa del dolor y de sí mismo. La circularidad aparente del miedo un miedo que reaparece engendrado por sí mismo profundiza el aislamiento del sujeto y constituye un impulso a la intensificación del miedo. El miedo se implanta así como una fuerza omnipresente y sin agente, una disposición natural que se hace patente con cada acontecimiento. Impregna el mundo y se convierte en una condición consustancial a la acción misma, a los vínculos. Define lo público. Abisma al sujeto en una esfera cerrada que se alimenta de lo privado. El sujeto, asediado por el terror al vínculo, cierra la disposición al acontecimiento y a los impulsos permanentemente disruptivos de la intimidad.

Aparece un giro fundamental en el dominio del dominio político: el miedo al miedo, el dolor del miedo, el miedo al dolor, el dolor de estar sometido al dolor. Serie de intensificaciones. El miedo se presenta como agente impersonal en la perturbación. Suscita así la inhibición de la propia acción y la “delegación imaginaria” de la potencia propia a un régimen instituido, una abstracción normativa de lo social. La ley sustentada por el miedo no anula su fuerza imperativa, su potencia de intervención. Por el contrario, la acrecienta, pero no conjura su fragilidad. El hábito del miedo, la familiaridad del riesgo, la concurrencia de otras racionalidades, invalidan la fuerza imperativa de la norma. Al fundar la pasión intensiva del miedo el régimen de la legalidad cancela su sustento ético y su arraigo en la alianza. El respeto, como horizonte ético formal, como reclamo para la tolerancia de violencia imperativa de la ley sufre una metamorfosis. En la estela del miedo se disipa y se confunde también el respeto: ambas pasiones, respeto y miedo, parecen responder a un mismo impulso y sustentar un mismo régimen de intercambio. Los equilibrios que parecen engendrar apelan al olvido de la violencia constitutiva de la norma.

La modernidad instaura una multiplicidad y concurrencia inabarcable de normas, leyes, regulaciones cuya plena vigencia, ámbitos

de validez, regímenes de aplicación y relevancia pública y privada escapan a todo régimen de reconocimiento. Surgen infinidad de “legitimidades locales”. La legitimidad asume rostros de una diversidad inabarcable y de expresiones imperativas indescifrables. Multitudes de instituciones diversas, de estamentos sociales, de jerarquías particulares, ofrecen horizontes y esferas de valor que enmarcan las acciones y las orientan para dar cabida a moralidades indeterminadas. Se multiplican también las exigencias pragmáticas de acción moral relativas a las teleologías locales de las instituciones. Se multiplican y diversifican las formas de vida que reclaman mecanismos de control simbólico eficaces y adecuados a la racionalidad económica de la gestión política.

La vastedad, diversidad y complejidad del tejido normativo, paradójicamente, cancela la relación constitutiva entre el reconocimiento contractual de la norma y su vigencia. Suscita zonas de vaguedad normativa que hacen posible la elección de criterios de regulación meramente estratégicos al margen de una validez comprensiva, generalizada, de los fundamentos éticos de la contractualidad.

Las formas de vida se tejen en la atmósfera de normatividades densas e inabarcables cognitivamente. Así, la trama de las formas de vida conlleva, de manera tácita, la impronta genética y reguladora de esta indeterminación de las normas, sin por ello hacerlas visibles. Por el contrario, se profundiza la exigencia de la opacidad de los regímenes normativos eficaces. Se suspende el régimen contractual y con ello se cancela la posibilidad de respeto, que se funda en la plena efectividad del acto de reconocimiento recíproco. Pero también se instaaura un sentido equívoco de la norma y de las acciones relativas a ella. Las sociedades contemporáneas fundan la eficacia de la norma sobre lo inaccesible de la racionalidad del contrato. Alimenta con ello la fuerza indeclinable del miedo y la culpabilidad como condiciones inherentes a las formas de vida. Es imposible saber qué ley, ordenamiento jurídico, reglamento o mera costumbre se está cumpliendo o se está transgrediendo en cada acto. Imposible revocar su relevancia, su legitimidad o su sustento colectivo. La multiplicidad normatividad desborda toda estrategia de observación y rehuye la

expresión explícita de sus interpretaciones públicas. No obstante, esa ignorancia irreparable de la concurrencia intrincada de las normatividades, las sustrae del escrutinio público en la medida en que se orienta a la preservación de estrategias de exclusión.

El respeto se expresa políticamente por la implantación de su forma invertida: la ley en la modernidad reclama no el respeto, sino la condescendencia a una amenaza abstracta, un resguardo de la arbitrariedad de los estamentos jerárquicamente excluyentes que gravita sobre la acción pública. Las formas de vida se moldean por el imperativo del mimetismo, el juego de simulacros, el despliegue de la propia acción como espectáculo. Una figura anómala de la mimesis ceremonial suple a la razón normativa.

El eclipse de los vínculos de solidaridad y la instauración de simulacros contractuales como régimen garante de la gobernabilidad instauran así como recurso eficaz de control colectivo el uso privado y el sentido escénico como instrumento del saber jurídico para el dominio político. La eficacia de estas estrategias de control político radica en un giro cualitativo de la experiencia del miedo: privado de referencia objetiva, privado de la capacidad de identificar el agente de la perturbación, del dolor y de la inhibición de su potencia, el sujeto experimenta un miedo sin objeto, sin referencias objetivas, sin la posibilidad de apuntalarlo en una interacción con los otros. La experiencia social se resguarda en la expectativa de una mimesis plena que cancele todo acontecimiento, toda desviación: la utopía atroz del dominio armónico del ejercicio jurídico. En los umbrales de la fase contemporánea de la modernidad, Spinoza, al reconocer las afecciones del miedo como germen de la estrategia al impulsar una acción, señala que no es sino la tentativa, o bien de contrarrestar el crecimiento del mal, o bien de incitar el crecimiento del bien. Pone asimismo en relieve el lugar del miedo en la conformación de lo público. La única alternativa contra el uso instrumental del miedo sería la creación de una autonomía sustentada en la incorporación de la propia potencia singular en la colectividad para el bien de ésta. Este bien no puede ser sino la adquisición de potencias suplementarias derivadas de la propia composición de las potencias. Se abre la

vía a la gestión de las acciones orientadas a la supresión de toda distribución inequitativa de la potencia misma del actuar. Es la supresión de la intimidación, la razón de la distribución equiparable de la potencia entre la multitud.

Intimidar es la puesta en acto de las estrategias de esa amenaza que parece emanar de la vida pública misma. En la fase contemporánea de la modernidad, actuar más allá del ámbito de lo privado es sufrir la intimidación, y, en consecuencia, inhibir la potencia de lo íntimo. Es posible advertir que en Spinoza el miedo aparece como un desenlace de una hermenéutica de la afección. Juego de anticipaciones en el que el miedo aparece como el momento en que la opacidad del acontecer y la amenaza se conjugan. Se revelan como modos de comprender el despliegue temporal de la acción: la progresión del mal o la potencia orientada a acrecentar el bien. La amenaza reclama así esa fuerza temporal del miedo. En la modernidad nadie se sustrae a la amenaza; ésta asume la súbita visibilidad del destino: el terror convertido en hábito, en el hábito de la amenaza, aparece como una fatalidad escenificada sin relieves, sin acento, sin afecciones. Modelada por una racionalidad oscura pero inerte. El control de lo aterrador surge de mecánicas impersonales —el mercado, el contexto geopolítico internacional, instituciones sin hábitat, sin fisonomía, entre el secreto, la indiferencia y el olvido. De esa manera, se presenta como sobrehumana, ajena a la fuerza del terror que en la estela de la conmoción que suscita, afirma una supremacía sobre el objeto o el sujeto del miedo. El uso instrumental del terror es un gesto de una inhumanidad que reclama las filiaciones de lo sagrado.

### **Imaginaciones del miedo: estéticas del miedo; el dominio de lo sublime**

Durante el siglo XVIII se concibe una extraña relación entre la belleza y el horror, el éxtasis ante la desmesura y el estremecimiento que exagera el miedo hasta las inmediaciones del vértigo, de la precipitación en la propia destrucción. Burke había definido aquello que



suscita las ideas de dolor o terror, que aparece como lo terrible, como una fuente de lo sublime. Un rasgo adicional: la asimetría en el dolor y el terror sobre el placer advierte de su primacía en la experiencia, su dominio sobre todas las facetas de la vida. Lo sublime aparece como un retorno, como una resonancia o una memoria del dolor, transfigurada en una exaltación de naturaleza equívoca: en consonancia con el placer. Una afección que se suscita por las huellas del dolor o el miedo una vez que se las mira a distancia o una vez que el tiempo ha transcurrido (Burke, 1990).

Pero es Kant quien asume plenamente todas las dimensiones lógicas, cognitivas y estéticas de lo sublime, sin eludir los alcances oscuros de la noción. Las dos figuras reconocibles en Kant para lo sublime —matemático y dinámico: magnitud y fuerza— no aparecen de manera disyuntiva.<sup>1</sup> Un vínculo se advierte entre estas dos diferentes facetas de lo sublime. La magnitud que al manifestarse como existencia material, al devenir corpórea, exhibe su calidad relacional, su poder de engendramiento, su fuerza. Produce el tránsito entre el asombro y la aprehensión reflexiva de la finitud de sí, la magnitud ínfima de la potencia propia. Surge la figura de la amenaza, sus señales, la experiencia de la inminencia de la violencia envolvente de esa magnitud infinita. A esta señal sigue la afección de admiración que conjuga la magnitud y la oscura fertilidad de lo que acaece. El miedo ahí emerge como una señal que es preciso asumir negativamente: un momento de vértigo, de inhibición de la respuesta de huida o de ataque, un momento de fascinación y de extravío del impulso a la preservación de sí; pero también un momento de aprehensión de la potencia propia como incomparablemente limitada ante la desmesura de lo contemplado. La amenaza surge en consecuencia de un modo de aprehender lo que aparece como potencia *pura*, inconmensurable. Dos figuras del límite emergen de esa contemplación: la potencia como agente de devastación, de avasallamiento a partir de la fuerza inconmensurable que exhibe, pero también la finitud de la razón para articular lo inabarcable, lo

<sup>1</sup> En *Kritik der Urteilskraft*.

que rechaza toda aprehensión relativa en una totalidad. Lo sublime apela así a la imaginación como única vía para el acceso a una aprehensión totalizadora de esa singularidad de un acontecer como desmesura. Una imaginación sometida a la exigencia de equipararse con la desmesura de lo que busca aprehender. La condición de la experiencia de lo sublime es asumir y suspender el miedo, transitar por él y recobrarlo como un impulso de transfiguración radical. Señala una experiencia de finitud que emerge desde la aprehensión de lo inconmensurable. La finitud emerge de su confrontación con la magnitud absoluta. El juicio de cantidad, inherente a la formulación lógica del juicio de lo sublime, se enfrenta a una imposibilidad: buscar la concordia imposible entre el carácter relativo de los atributos de magnitud y la aprehensión de la desmesura que advierte de los límites de la determinación conceptual.

El miedo revela así el momento de la transformación de la afectación inherente en lo sublime: a partir de la aprehensión de la condición dinámica de la magnitud exorbitante, se transita de la admiración al miedo, para, una vez suspendida la fuerza de la amenaza, dar cabida a la génesis reflexiva de lo sublime como modo de comprensión de la potencia propia, la expresión de una razón confrontada con sus límites y llevada a una relación irresoluble aunque definitiva con la imaginación.

Lo sublime asume así la exaltación, el placer de esa figuración reflexiva de la potencia de la razón en el vértigo doloroso que la confronta a los límites y al reclamo sintético de la imaginación imposible de satisfacer. Lo sublime revela así una dinámica y una faceta de lo estético que constituye tanto su exacerbación, su momento limítrofe como su iluminación. La incorporación de miedo, vértigo, placer y dolor en los territorios en que se conjugan sin lograr jamás una síntesis ulterior la razón y la imaginación, sin la gravitación articuladora de la forma. La fertilidad del miedo se revela plenamente bajo la exigencia de su propia metamorfosis: su presentación como potencia pura e inacabada de la comprensión de sí y de su confrontación con las magnitudes y la potencia misma de lo dado.

## Referencias

- Burke, Edmund (1990), *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, Oxford University Press, Oxford.
- Delumeau, Jean (1978), *La peur en Occident*, Fayard, París.
- Delumeau, Jean (1983), *Le péché et la peur*, Fayard, París.
- Douglas, Mary (1966), *Purity and danger*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Kant, Emmanuel, *Kritik der Urteilskraft; Gesammelte Werke*, 12 vols., Suhrkamp, Frankfurt.
- Kierkegaard, Søren (2003), *Crainte et tremblement*, Payot, París.
- Kierkegaard, Søren (2003), *La répétition*, Payot, París.
- Machiavelli, Niccoló (1995), “The Prince”, en *The Prince and Other Political Writings*, Stephen Milner (ed.), Everyman, Londres.
- Montaigne, Michel de Essais (1962), *Œuvres Complètes*, Albert Thibaudet y Maurice Rat (eds.), Gallimard, París.
- Schwob, Marcel (2002), “Le terreur et la pitié”, *Œuvres*, Alexandre Gefen (ed.), Les Belles Lettres, París, pp. 608-616.
- Spinoza (1954), *Œuvres complètes*, Roland Caillois, Madeleine Francès y Robert Misrahi (eds.), Gallimard, Col. La Pléyade, París.