

JOSEP MARIA TERRICABRAS I NOGUERAS

Catedrático de filosofía de la Universidad de Gerona

La aproximación filosófica a un tema no puede ser nunca ni igual ni neutra, siempre depende de la orientación filosófica que se adopte. Y es bueno que cada uno haga explícita la suya. Por eso, estas consideraciones constarán de dos partes: en la primera, expondré desde qué perspectiva filosófica planteo el tema del miedo y cómo entiendo, por tanto, el miedo; en la segunda, extraeré algunas consecuencias del planteamiento inicial y haré una aplicación concreta al miedo al extranjero.

1. EL ANÁLISIS DEL MIEDO

Comenzaré el análisis del miedo con tres observaciones iniciales que me parecen necesarias precisamente porque la posición que quiero defender no es la más común ni la más convencional. Se trata de tres observaciones hechas por contradistinción de otros planteamientos que son más habituales pero que, al no aclarar suficientemente aquello que examinamos, me parecen más débiles y me gustan, por tanto, bastante menos. El análisis que plantearé tiene las características siguientes, que extenderé en seguida:

- a) es un análisis que quiere ser estrictamente filosófico, frente a análisis más psicológicos o psicologizantes;
- b) es un análisis concreto, frente a otros análisis también filosóficos, pero genéricos y esencialistas, y
- c) es un análisis global, que no quiere trocear ni reducir la realidad de la experiencia, frente a otros análisis más sectoriales y que, por tanto, me parecen reduccionistas.

Este análisis del miedo es, pues, filosófico, concreto y global.

1.1 Un análisis filosófico

Desde mi perspectiva, cualquier análisis filosófico es, sobre todo, conceptual. Por tanto, ahora también huiré de la reflexión psicofisiológica: no me centraré en el *fenómeno* del miedo —en la experiencia psicológica del miedo— ni en el estudio de sus mecanismos fisiológicos, sino que me concentraré en el concepto del miedo, es decir, en aquello que entendemos por miedo. No entraré en competencia con la psicología, aunque entre en un terreno que muchos piensan que es más psicológico que filosófico.

118

Con eso, sin embargo, no estoy diciendo que quiera dejar de lado las emociones o los sentimientos que pueden acompañar al miedo. De hecho, no querría dejar de lado nada, y por eso también he dicho —lo aclararé más adelante— que este análisis quería ser global. Muy cierto, cuando la filosofía examina emociones y sentimientos, también examina simplemente los conceptos de «emoción» y de «sentimiento». Por eso no entra nunca en competencia con la psicología; tal como, cuando examina los conceptos de «democracia» o de «sexualidad», tampoco entra en competencia con los juristas, los políticos, los politólogos o los sexólogos. Y es que está muy claro que el estudio de cualquier experiencia vital no debe confundirse con la experiencia vital misma. Siempre hay una cesura insalvable entre la realidad vivida y la realidad reflexionada, cosa que explica, a mi entender, que las ciencias y el conocimiento vengan siempre después de la vida y estén subordinados a ella. Cualquier conocimiento quiere ser siempre conocimiento de la realidad. El examen de conceptos, también. Al fin y al cabo, un concepto es —y aquí citaré a Wittgenstein— «la técnica de usar una palabra».¹ Cuando usamos el lenguaje de maneras determinadas es porque nos hemos formado conceptos —heredados o contruidos— de la realidad. Por tanto, cuando hablamos de conceptos, estamos hablando de la realidad expresada en el lenguaje e interpelada por él.

Los conceptos psicológicos —y «tengo miedo», por ejemplo, lo es— están relacionados con los fenómenos y las experiencias del miedo. Cuando hablamos, pues, de conceptos, no estamos hablando de nada o de meta-realidades, sino de la manera que tenemos de abordar y de entender la realidad que experimentamos o que nos rodea. De aquí que un análisis filosófico del miedo quiera entender qué significa miedo, no sólo qué significa la palabra «miedo», sino también qué importancia tiene.² No nos interesa, en cambio, saber cómo funciona el miedo, qué mecanismos lo disparan, cuáles lo apaciguan, qué reacciones químicas lo inducen o por cuáles es inducido. De eso se ocupan las ciencias neurofisiológicas y psicológicas. Y yo no defiendo aquí que la filosofía sea una ciencia en este sentido, porque la filosofía no examina fenómenos de ningún tipo, ni los explica, aunque, evidentemente, los quiere tener en cuenta, de otro modo no hablaríamos de

1. P.T. Geach (ed.) *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947*. Notas de P.T. Geach, K.J. Shah, A.C. Jackson. Nueva York-Londres: Harvester-Wheatsheaf, 1988, p. 50: «I have said that a concept is the technique of using a word.»

2. Véase L. Wittgenstein *Investigacions filosòfiques*. Barcelona: Ed. 62, 1997, parágrafo 474.

nada. Según cómo, pues, podríamos decir que la filosofía —tal como es entendida aquí— es empírica, si con eso se quisiera decir que debe tener en cuenta los conceptos con que, de hecho, trabajan los humanos. Éste es el material de su reflexión. En cambio, obviamente, esta filosofía no es empírica si con eso quiere decirse que examina los fenómenos de la naturaleza o que hace experimentos y que trabaja con el esquema causa-efecto. Ciertamente, los ámbitos de investigación y de análisis de los que examinan fenómenos y de los que examinamos conceptos son muy diferentes, aunque todos hablen de la realidad. Conviene, sin embargo, no confundir los ámbitos y respetar la autonomía.

1.2 Un análisis concreto

Algunos filósofos, aun aceptando que se deben examinar conceptos, tienen una práctica analítica que me parece poco filosófica. Y es que, de hecho, no examinan los conceptos que tienen delante, sino que examinan, explican y despliegan sus propios conceptos, aquellos que ya llevan preparados y que abocan sobre la realidad que quieren examinar. Abordan, pues, el análisis a partir de determinados presupuestos, doctrinas o teorías, que aplican a la realidad, para ver si ella se adapta. Lo interesante del caso es que siempre se adapta, porque la realidad es tan rica y tan variada que da para todo. De la libertad, la voluntad o el miedo pueden decir muchas cosas: y las cosas que se digan o serán tan vagas y genéricas que nada podrá contradecirlas, o bien serán cosas más concretas y entonces sólo hará falta elegir con habilidad ejemplos de la vida cotidiana que confirmen —por decirlo así— el patrón de análisis que se ha aplicado.

En este sentido, los planteamientos de muchos filósofos son o bien de amplísimo espectro o bien muy ideológicos y selectivos. El esencialismo es, por antonomasia, la receta de más amplio espectro. El filósofo esencialista da, por ejemplo, una definición pretendidamente esencial del miedo, como si con su definición pudiese pescar el sentido esencial, nuclear, último del miedo, como si todas las manifestaciones de miedo debieran consistir, «en el fondo» —expresión muy estimada por los filósofos—, de manera explícita o implícita, de manera más clara o más diluida, en aquello que la definición ha sentenciado como esencial e irrenunciable.

Ya se ve, sin embargo, que ni la perspectiva esencialista —que quiere cubrir todos los casos posibles— ni la perspectiva selectiva —que se limitaría a dar una definición muy específica en el mar diversísimo de los miedos humanos— no sirven para aclarar realmente qué significa el miedo, con toda su riqueza y variedad. Aquellas dos aproximaciones (esencialista o selectiva) sólo llegan al objetivo de domesticar la realidad rebelde, de manera que se acaba teniendo en cuenta la realidad que se deja domesticar y la que no, en cambio, se deja de lado. No pretendo, por supuesto, que podamos trabajar nunca sin prejuicios de ninguna clase. Precisamente la dificultad del pensamiento y el análisis es vencer prejuicios, tentaciones y tendencias. No digo, pues, que el prejuicio pueda desterrarse fácilmente. Sí que afirmo, no obstante, que conviene evitar incluirlo en el propio proceso de análisis, porque entonces los resultados ya se saben cuáles son justo al

empezar. Y un planteamiento así me parece, aparte de poco interesante, francamente inútil. (Son esta clase de planteamientos los que explican la proliferación de teorías filosóficas pretendidamente explicativas que pueden convivir entre si sin demasiadas dificultades pero también sin demasiadas posibilidades de interrelación y de interestimulación. Y así se explica que la filosofía sea la mayoría de veces una actividad autista.)

Sin embargo, si nos tomamos el carácter histórico de la vida humana con seriedad, también deberemos decir que nuestros conceptos están históricamente condicionados. El esencialismo, en cambio, trata la variedad de casos como si fuesen simples variantes de un solo tipo nuclear, fijo, estático. (Cuando hablamos del miedo, por ejemplo, nos damos cuenta de que «miedo a equivocarse», «miedo a la soledad», «miedo a la policía» o «miedo al extranjero» —en todos sus enormes matices y variantes— no son simples formas de un solo y mismo miedo. La verdad es que sólo si examinamos de cerca los diversos casos y contextos podemos descubrir el alud de miedos que nos pueden caer encima o que podemos abocar en los demás.) Y es que, cuando la diversidad se quiere reducir a una esencia, se está imponiendo sobre ella un cliché que la ahoga, la asfixia y la falsifica. En el terreno del miedo, como en tantos otros, el esencialismo sólo tendría gracia realmente si pudiera servir para todos los casos posibles, prácticamente infinitos. Si no es así —y no lo es—, no sirve para casi nada y es mejor olvidarse de ello.

Frente al planteamiento esencialista, definiendo aquí un análisis que intente examinar la realidad en su riqueza, consciente de que nunca podremos abordarla toda, pero con ganas de que sólo quede fuera de nuestra mirada aquello que no sepamos o no podamos examinar, sin que expresamente excluyamos ninguna manifestación posible. De aquí que nuestro análisis deba ser concreto: queremos examinar concretamente aquello que es, tal como es, renunciando a prejuicios ideológicos manifiestos y vigilando que no se deslicen en la búsqueda prejuicios ideológicos más sutiles.

1.3 Un análisis global

El análisis del concepto de miedo que queremos abordar ahora nos debe llevar también a hacer un análisis global no simplemente del miedo sino del miedo en una persona o de una persona asustada. Con eso quiero decir que me opongo al descuartizamiento de la persona que hacen algunos cuando se la representa dividida en trozos, ámbitos y reductos autosuficientes e incommunicados entre ellos. El caso más paradigmático es el que tiene su origen moderno en el pensamiento de Descartes. A partir de su influencia —y no olvido que Descartes tiene precedentes ilustres en la filosofía griega y en el pensamiento cristiano, por ejemplo—, la filosofía moderna ha examinado a la persona como una realidad escindida en dos grandes ámbitos y ha trabajado con el esquema dual «exterior/interior», «cuerpo/mente» o «cuerpo/alma».

El miedo, por ejemplo, se ha atribuido y se continúa atribuyendo a esa parte llamada «espíritu» o «mente». Es significativa la definición que da el *Diccionari de la llengua catalana* (DIEC):

«Turbación del ánimo, esp. repentino y fuerte, en presencia de un peligro real o imaginario. *Tener miedo. Temblar de miedo. Los encontré muertos de miedo. ¿De qué tienes miedo? El perro le daba miedo.* Aprensión que tiene alguien de que le ocurra algún daño, de que le ocurra algo contrario a aquello que desea. *Tener miedo a caerse. Tengo miedo a que nos castiguen, a que no nos castiguen. Llegarán demasiado tarde: tengo miedo. No veníamos porque teníamos miedo de molestaros.*»

Es interesante observar que, hasta aquí, el texto del DIEC (1995) es idéntico —con ejemplos incluidos— al del *Diccionario general de la lengua catalana* (1932), de Pompeu Fabra. Después, en cambio, el DIEC añade:

«Ser alguien de miedo. Ser muy travieso, indócil. *¡Este crío es de miedo!*; de miedo. Muy bien, inmejorablemente; grandísimo; muchísimo. *Ha hecho el examen de miedo. Había un gentío de miedo, un desbarajuste de miedo.*»

121

Los contenidos de ambos diccionarios nos pueden ayudar mucho. Pero no debemos tomarlos como argumento de autoridad para el pensamiento o la filosofía. Es cierto, en cambio, que los diccionarios, más allá de la autoridad gramatical que tienen, son una fuente excelente de sociología lingüística y conceptual. En conjunto, expresan el estado de pensamiento —conservador, en general de una determinada época. En este caso, los diccionarios muestran cómo se trata al miedo, al mismo tiempo que delatan las insuficiencias de este tratamiento. Veámoslo brevemente.

Fijémonos, en primer lugar, que, en consonancia con el esquema dual cartesiano, el miedo es visto como una realidad mental, característica y específica del mundo interior («turbación del ánimo», y «aprensión»).

(Paréntesis. Si alguien pensara que eso quizás es sólo una visión idiosincrásica de los diccionarios catalanes, ya puede abandonar la idea. En la vigésimo primera edición (1992) del *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española, se dice casi lo mismo, y casi al pie de la letra:

«Miedo. Perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario. 2. Recelo o aprensión que uno tiene de que le suceda una cosa contraria a lo que desea.»

Los diccionarios alemanes o ingleses, que responden a tradiciones lingüísticas diferentes, vienen a decir también lo mismo. Y si consultamos *Le Petit Robert, Dictionnaire de la Langue Française* (1985), entonces ya nos encontramos, naturalmente, con una formulación cartesiana aun más explícita:

«Peur. 1. La Peur (*Sens fort*). Phénomène psychologique à caractère affectif marqué, qui accompagne la prise de conscience de un danger réel ou imaginé, de une menace.»)

Damos, pues, por bueno que ésta es la visión que se tiene del miedo en nuestro ámbito de pensamiento, ya que es la que los diccionarios recogen y reflejan

unánimemente. El miedo, según esta visión, es interior y tiene entidad propia. *Le Petit Robert* lo redobla diciendo que tiene un carácter afectivo marcado y que acompaña la toma de conciencia de un peligro. Si tiene un carácter marcado, si puede acompañar a otras cosas, es que tiene una realidad autónoma que puede parecer indudable.

En oposición a este planteamiento, lo que yo quiero mostrar es que la pretendida autonomía del miedo no sólo no es indudable sino que es muy dudosa. Puedo aducir a favor de eso que las dudas no simplemente son mías, sino que ya vienen insinuadas, incluso delatadas claramente —aunque no sean expresamente reconocidas— por algunos de los ejemplos de miedos concretos puestos por los mismos diccionarios. Se habla, entre otros, de «temblar de miedo» y se dice «los encontré muertos de miedo». Ahora bien, si se puede *temblar* de miedo, quiere decir que el miedo no es una realidad mental autónoma que simplemente se añade al temblor físico, sino que nos encontramos con un tipo de temblor que es el que designamos como «temblar de miedo».

Porque no es verdad que los humanos, por un lado, temblemos y por otro tengamos miedo, y que la suma de estas dos cosas dé el «temblar de miedo». Si fuese así, también debería poder pasar que los humanos, además de bostezar y de tener miedo, acabásemos «bostezando de miedo», cosa que no parece aceptable. No, nuestros temblores no son construcciones hechas a partir de la combinación y suma de elementos independientes y autónomos, como si nuestras experiencias se pudiesen montar y desmontar al estilo de un *mecano* —cuyas piezas serían el temblor, el miedo, la rabia, etcétera—, sino que los humanos tenemos experiencias diferentes muy complejas que, incluso cuando se parecen, no siempre tienen una base común, identificable y aislable. Nuestros temblores, por ejemplo, tanto pueden ser de júbilo como de rabia, tanto de frío como de miedo, pero «temblar de miedo» y «temblar de rabia» no son un mismo temblor con dos componentes añadidos diferentes —el miedo o la rabia—, sino que son dos temblores diferentes que se dan en circunstancias diferentes, que tienen contextos distintos.

Por eso también podemos encontrar a alguien —como decía el ejemplo nombrado— «muerto de miedo»: y eso tanto puede pasar cuando alguien efectivamente se ha muerto de miedo como cuando alguien aún está vivo, pero es un vivo muerto de miedo. En ambos casos, no se quiere decir de ninguna manera que el miedo sea la causa de su muerte o de su penoso estado, porque el miedo no es la causa de su estado sino que es la propia expresión de su estado. Aquella persona no está así porque tiene miedo, sino que simplemente está así —a saber, llena de miedo—, y aún no sabemos cuál es la causa del miedo. Y es que el miedo no es la causa de la muerte o del malvivir de alguien sino que es la manera cómo ha muerto o cómo va sobreviviendo alguien que está tremendamente asustado, conmoviadamente asustado. Ya se ve, sin embargo, que aquí hemos superado aquella idea del diccionario sobre el miedo entendida como una simple «turbación del ánimo»: la turbación de la persona conmovionada de miedo o muerta de miedo es total, global, de toda la persona.

Eso es, en definitiva, lo que quiero remarcar: en contra de una tradición más o menos cartesiana que parcela y divide a la persona, lo que afirmo es que un

buen análisis conceptual del miedo, un análisis concreto y global, llega a la conclusión de que el miedo no es sólo el miedo del ánimo o de la mente de alguien, sino que es el miedo de una persona, un miedo que se muestra en aquello que la persona piensa, pero también en aquello que hace y dice, y evita. El miedo no es algo escondido en lo más recóndito del alma y que sale de vez en cuando, casi sólo si quiero, sino que es una experiencia determinada, una vivencia que implica a la persona entera, una experiencia que puede variar, mostrar muchos grados y matices. En un pasaje dedicado al miedo, Wittgenstein lo expresa de manera elocuente:

«Puede decirse “en esta cara leo temor”, pero, no obstante, el temor no parece meramente asociado a la cara, vinculado externamente a ella, sino que el miedo vive en los rasgos faciales. Si los rasgos cambian un poco, podemos hablar de un cambio correspondiente del miedo.»³

123

«“Tengo miedo” son, pues, palabras que pueden significar muchas cosas. A veces, evidentemente, pueden ser la expresión de un estado mental que, por ejemplo, intento reprimir y me angustia. Pero eso no es *siempre* así. Y si no es siempre así, no podemos decir que el miedo sea esencialmente o exclusivamente mental.

¿Qué es el miedo? ¿Qué significa “tener miedo”? Si quisiera explicarlo con un *solo* acto que lo mostrara, haría una representación escénica del miedo.

¿Podría representar la confianza también así? Apenas. ¿O la creencia, quizá?»⁴

Y es que, cuando hablamos del miedo, no podemos hacerlo como si fuera una realidad que se da sola y que quizá *después* nos afecta, sino que debemos examinarla ya desde el primer momento *en el contexto en que se encuentra*, en el contexto en que aparece. Éste es finalmente el carácter global de nuestra investigación: el miedo como experiencia de una persona y, evidentemente, en un contexto determinado de aquella persona. Por eso puede haber muchos miedos. Por eso el miedo sólo se combate cuando se combate el contexto.

2. VIVIR CON MIEDO (Y SIN ÉL)

Hemos llegado al punto en que ya podemos extraer algunas consecuencias del planteamiento anterior y podemos aplicarlo al miedo al extranjero.

La primera conclusión es simple pero importante: el miedo no es una cosa. Eso no significa, claro, que no sea nada o que no exista. (No nos fijemos nunca de ningún filósofo que niegue cosas evidentes.) Los humanos tenemos miedo o, mejor dicho, tenemos miedos muy distintos, a menudo cambiantes, miedos que a

3. Obra citada, párrafo 537.

4. Obra citada, 2ª. parte, apartado IX, pág. 323.

veces nos hacen sufrir mucho. El miedo no es, pues, nada. Ahora bien, también es cierto que no es una cosa que resulte identificable, que deba descubrirse en algún lugar —por ejemplo, en nuestro interior— o que pueda encontrarse o extirpar de manera autónoma. Los miedos son condiciones de nuestra vida, que siempre es una vida concreta y condicionada. Los miedos son experiencias en las que nos encontramos y que queremos eliminar o provocar, reducir, aumentar o minimizar.

Tener presente eso es importante, porque entonces veremos el miedo, los miedos, de manera muy diferente a como acostumbramos a hacerlo. Ahora podemos decir que el miedo no es simplemente un estado de ánimo, sino mucho más, y también podemos afirmar que el miedo se construye, tal como se construye el contexto en el que el miedo puede vivir y arraigar. De hecho, muy a menudo confundimos el *objeto* del miedo con la *causa* del miedo.⁵ Pensamos que, como que una cara, un relámpago o un ruido nos dan miedo, ellos son también la causa del miedo. Y no es necesariamente así. La cara, el relámpago o el ruido son, como quien dice, la dirección que toma nuestro miedo, ya que nuestro miedo se dirige hacia ellos. La causa de que aquello nos dé miedo, sin embargo, no es aquello mismo, sino lo que se nos ha dicho, lo que hemos aprendido, la conexión que se nos ha enseñado a hacer. Porque el miedo no es un fenómeno natural —si lo fuese, todos los tiempos y todas las culturas tendrían los mismos miedos—, sino que es una reacción cultural, que no debe confundirse con el susto instantáneo producido por un trueno o un corte de luz: ese sí que es un susto muy natural, pero es un susto de sorpresa, no de miedo. Nuestros padres, nuestros maestros, los líderes sociales, los medios de comunicación nos enseñan a tener miedo, nos hacen descubrir qué cosas nos deben dar miedo y cuáles no. Y nosotros mismos desarrollamos capacidades de terror y aprendemos por nuestra cuenta a tener miedos.

El miedo al extranjero es, según cómo, un miedo muy singular. Por un lado, los humanos nos encontramos bien, nos encontramos cómodos, cuando podemos instalarnos en entornos conocidos, habituales, domésticos y domesticados, entornos a los que ya estamos hechos y que hemos acabado haciendo nuestros. De hecho, incluso creamos rituales para apaciguar o amansar miedos y temores que podrían acabar rompiendo la tranquilidad del entorno conocido con supuestas amenazas ultraterrenales o sobrenaturales. Esta actitud vital de encontrarse bien y cómodo en un entorno controlado —constante humana que algunos podrían tildar de conservadora— mantiene una aversión casi espontánea hacia aquello que es desconocido y que siempre es, por definición, lo que resulta forastero, extranjero. Y es que siempre el extranjero es extraño.

Recordemos que la mitología cristiana explica eso con la imagen potentísima y brillante de la expulsión del Paraíso Terrenal: efectivamente, Adán y Eva son expulsados del Paraíso, de su casa, de allá donde señoreaban y donde se encontraban cómodos y bien, por culpa del pecado. El Génesis, pues, ha entendido muy bien este dato antropológico: la tranquilidad de la casa, del hogar, del mundo conocido, no significa solamente el bienestar físico, mental, social, sino también el bienestar

5. Véase obra citada, parágrafo 476.

moral, la virtud; en cambio, el mundo exterior, el mundo extraño, extranjero, no es sólo lo desconocido, lo ignorado, sino que también es el riesgo de la incomodidad, del error, del pecado. Dentro está la seguridad y el bien; fuera, el peligro, el mal.

Este dato básico es el que ayuda a entender el temor, la inquietud, la preocupación que siente cualquier niño o cualquier adulto cuando deben cambiar de escuela, de trabajo o de vivienda: y es que no saben cómo será aquello con lo que se encontrarán, no saben cómo será lo desconocido. (Básicamente, a menudo el futuro también asusta, sobre todo cuando se vive en la incertidumbre, porque el futuro es el más grande desconocido.) Aquello que no se conoce y que no se puede reconocer siempre provoca este sentimiento de extrañeza, de extranjería. El lenguaje popular lo expresa magníficamente cuando habla de «la afrenta que hace comenzar un trabajo o cambiar de costumbres»: esta «afrenta» expresa muy bien que las cosas que tenemos «enfrente», delante, nos aparecen como opuestas, como cosas aún desconocidas que deben ser conquistadas, amansadas, hechas amigas, dominadas. Mientras eso no pasa, estas cosas nos muestran su rostro más difícil, más hostil, casi ofensivo. Tomada, pues, literalmente, la xenofobia no es una rareza cultural sino que es más bien una regla de conducta humana: da miedo lo forastero, lo no habitual, lo nuevo, tanto si se trata de una nueva costumbre, como de una nueva comida, de un país, de una persona o de una técnica.

Ahora bien, si la xenofobia es un dato antropológico, no es aún un dato cultural elaborado. Porque, a partir de reacciones iniciales —casi inocentes y espontáneas— de prevención, cautela o temor frente a lo desconocido, pueden llegarse a construir reacciones y emociones muy diversas, con un abanico muy amplio: por un lado, puede fomentarse el rechazo de lo que es nuevo y desconocido por el solo hecho de serlo; por el otro, puede promoverse —con gran optimismo cultural— la aceptación de cualquier novedad también por el solo hecho de venir «de fuera»; y, entre estos extremos, pueden imaginarse muchas fórmulas de escrutinio, evaluación, diálogo y experiencia de lo que es forastero, que llevarán a la aceptación y al rechazo de novedades, con todos los grados y matices. De hecho, sólo vemos cómo acaba la primera tendencia xenófoba de los humanos cuando observamos en qué situaciones y contextos se conserva, en qué otros se alimenta y refuerza, en cuáles desaparece sin dejar rastro. (Y, claro, no debe confundirse la xenofobia con el racismo, aunque a veces la xenofobia espontánea pueda derivar en una opción racista positivamente agresiva y excluyente.)

Eso ayuda a entender que, en nuestras vidas, podamos hacer compatibles fobias bien dispares: mientras tenemos miedos muy poco razonables —quiero decir, sin casi contexto—, no tenemos miedo en contextos y situaciones en que parece que sería razonable tenerlos. Así, por ejemplo, hay mucha gente que tiene miedo a que Al-Qaeda le ataque, aunque vive en pueblos o lugares remotos que no parecen tener ningún ingrediente que los haga candidatos a recibir un ataque. No digo que el ataque no pueda producirse. Digo, simplemente, que es extraño que pueda tenerse el mismo miedo a ser atacado en Berlín o en Camprodon⁶ o que es

6. Pequeña población en el Pirineo de Gerona [n. de la ed.].

extraño que los ciudadanos de Nueva York, o de Madrid, puedan continuar teniendo el mismo miedo o —o mayor— a volver a ser atacados después de haber sufrido ya ataques terribles y cuando las medidas de seguridad colectivas han aumentado considerablemente. Ninguno de estos ciudadanos, en cambio, tiene miedo a salir el domingo en coche, incluso sabiendo que durante el fin de semana morirán quizás docenas de personas por las carreteras por donde pasarán ellos, ni tiene miedo a los daños irreversibles que pueden causarles las poluciones acústica o lumínica, incluso viviendo en entornos en que son bombardeados y agredidos constantemente por ruidos y luces descontrolados y reconocidamente perjudiciales.

De hecho, los discursos políticos y las presiones mediáticas disparan las alertas personales y llegamos a ver muchos peligros en unos lugares, mientras no vemos ninguno en otros. A veces, estas conductas llegan a extremos que, desde otros campos del conocimiento, se considerarían patológicos o de total inconsciencia personal. Eso pasa, por ejemplo, cuando alguien que ya tiene tres cerraduras en la puerta, añade otra, aunque nunca en su barrio haya habido alarma por robos, o cuando alguien no toma ningún tipo de precaución en sus relaciones sexuales promiscuas, sabiendo que el riesgo de contagio grave es importante y a pesar de conocer personalmente a mucha gente que ha enfermado o que ha llegado a morir de Sida. Quizá sí, pues, que a veces es verdad el refrán «el miedo guarda la viña y la corteza, la piña» —aun más explícito en español «miedo guarda la viña, que no viñadero»⁷ (un «viñadero» es el guarda de una viña)—; pero, aunque el refrán sea cierto, la pregunta fundamental es cuándo y cómo aparece el miedo que debe guardar la viña. Porque, a veces, sorprende tanto la presencia de muchos miedos como la ausencia de otros.

El filósofo no tiene gran cosa que decir y deja que sean los sociólogos y los psicólogos los que estudien los comportamientos de las masas. Yo me limito a constatar que la lógica de la aparición o de la ausencia de miedos depende de la creación de contextos miedosos o confiados. Claro que, sin embargo, cuando aparecen estos contextos, siempre deben examinarse con calma, porque no todo el que usa expresiones aparentemente temerosas actúa después como si tuviese miedo, ni todo el que no utiliza palabras miedosas está exento de miedo en su vida. No son sólo las palabras lo que debemos examinar, sino las prácticas humanas, hechas de palabras, gestos, silencios, acciones y relaciones muy diversas. Evidentemente, si digo «me da miedo (o temo) llegar tarde», no estoy diciendo que me asuste llegar tarde porque, si fuese así, seguramente acabaría no yendo allí donde voy, precisamente por no tener que pasar por el susto de llegar tarde. Cuando utilizo esa expresión simplemente quiero decir que preveo que llegaré tarde y que lo lamento. También existe, no obstante, mucha gente que no usa nunca la expresión «tengo miedo», pero que vive una vida llena de miedos, de miedos bien aceptados, que no merecen ningún grito, ningún reproche, ninguna queja. Pueden ser miedos morales o religiosos, miedos laborales, sociales o políticos, miedos familiares o personales. Todos ellos comportan y condicionan un determinado tipo de vida. Yo no diría,

7. En español en el original [n. del t.].

como hacen algunos psicólogos, que se trata de miedos inconscientes. Más bien son miedos prácticamente asumidos que a menudo ni se notan, pero que a veces se revelan también en las experiencias de la vida cotidiana.

Hoy en día, uno de los miedos más activos entre nosotros es el miedo al extranjero inmigrante. El miedo al desconocido se alía aquí con el miedo al rival. Y es que el extranjero no da miedo, o da menos, cuando es un extranjero turista y cuando es, por tanto, un cliente, es decir, alguien que deja dinero a cambio de bienes y servicios. Aunque el extranjero turista se acabe instalando entre nosotros, generalmente no es visto como un inmigrante. Porque el inmigrante se asimila al trabajador necesitado que busca trabajo y que quiere encontrarlo aquí. Por eso es visto por muchos obreros o profesionales como un rival, como un competidor, con costumbres, conducta, creencias y psicología muy diferentes de las nuestras. En el caso del inmigrante, pues, el exotismo que siempre acompaña a los extranjeros —a unos más que a otros— viene aun subrayado por condicionantes sociales y culturales muy marcados, demasiado desconocidos.

Mientras el colectivo inmigrante es numéricamente poco relevante, su presencia es también poco escuchada. Cuando el colectivo crece y comparte los problemas de vivienda, escuela, trabajo, orden público o sanidad, problemas que sin este colectivo ya existían, pero que con él se hacen aun más evidentes para la población autóctona, entonces se proyectan sobre el colectivo inmigrante miedos y recelos que desvían la atención de los auténticos problemas comunes a todos. Porque, tal como he dicho antes, no debemos confundir el objeto del miedo con la causa del miedo. El extranjero inmigrante es el objeto del miedo de muchos, de un miedo que se dirige hacia él, pero él no es la causa del miedo. A él se lo convierte en causa, como si él fuese realmente el causante de la situación de carencia, de crisis o de dificultad por la que se pasa. Cuando la atención se desvía hacia el extranjero —sobre todo hacia el extranjero inmigrante—, se está construyendo un discurso político de autoexcusa, autoexculpación, pero al mismo tiempo se está haciendo un discurso que no ayuda a resolver el problema sino que lo conserva y lo multiplica. Porque, si hay crisis o injusticias, el extranjero es víctima de ello igual que el de casa. Pretender que no es así es avivar divisiones y odios interesados que contribuyen a desactivar aquellas alianzas entre nativos y extranjeros que harían más potente, más eficaz, cualquier protesta o revuelta ciudadana.

3. CONCLUSIÓN

Entender la realidad, entender el concepto del miedo, significa entender todas estas cosas, todos estos matices, que sólo pueden examinarse cuando aparecen y tal como aparecen. Porque cuando he dicho que los miedos se construyen, tampoco me he enredado en ninguna hipótesis general sobre las causas de esta creación. Se puede querer hacer vivir a la gente con miedo —incluso mucha gente puede querer vivir con miedo—, por causas y razones muy diversas, que pueden examinarse cuando se manifiestan, pero que no pueden predecirse de manera genérica. Sólo me he atrevido a afirmar que eso pasa, que los

miedos son contruidos. Y también me parece que puede decirse que, cuando se examinan los miedos y las tranquilidades más frecuentes entre los humanos de un determinado grupo o época, se está haciendo una aproximación muy interesante —aunque no exhaustiva ni completa— a lo que podríamos llamar el «espíritu del grupo» o el «espíritu de la época», es decir, a las fobias y las filias fomentadas, cultivadas, mantenidas por aquel grupo o en aquella época. En general son fobias y filias opuestas «al extranjero», al miembro de otros grupos, que será visto con recelo y miedo siempre que eso contribuya a la cohesión, amansada y domesticada, del grupo original.

Y para acabar, una opinión que responde a mi propia ideología, al tipo de mundo en que yo querría vivir. Es una opinión que confío en que sea compartida por muchos y que formularé así: me parece muy deseable vivir en un mundo que no difunda ni alimente miedos ficticios y falsos, sencillamente porque encuentro que los que la vida nos va construyendo ya son más que suficientes para ir tirando; también me parece, sin embargo, muy deseable vivir en un mundo que se dé cuenta y alerte de los peligros reales que nos amenazan, a pequeña y a gran escala, sencillamente porque creo que vivir condenado a la ingenuidad y a la inconsciencia es aceptar una minoría de edad permanente e injustificable. Los miedos que no quiero y los miedos que asumo me llevan a desear un mundo muy diferente de éste en que vivo que, en ningún caso, me parece el mejor de los mundos posibles.