

MIEDO Y TEORÍA POLÍTICA¹

Por el Académico de Número

Excmo. Sr. D. Fernando Vallespín Oña*

En el principio fue el miedo. Es lo que nos viene acompañando desde el mismo momento en el que accedemos a algo parecido a la conciencia. La fórmula del cogito cartesiano debería adaptarse, pues, a esta otra máxima: «temo, luego existo». Nuestra percepción del ser se activa siempre a través de esta emoción primaria antes de que podamos imaginar siquiera algo parecido a la razón. Es la emoción básica, la más elemental. «Estar vivo es tener miedo», como dice Judith Shklar. Ansiedad instada por el instinto de supervivencia, como cualquier animal; pero también miedo ante los propios fantasmas, ante la soledad de la existencia, la separatividad que siempre presupone la individuación. No es de extrañar que el propio Génesis lo asocie al momento en el que Adán y Eva comen de la fruta prohibida, el instante en el que aparece la condición humana propiamente dicha. «Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí». En lo simbólico, esta afirmación que la Biblia pone en boca de Adán apunta a lo que será una de las características fundamentales del ser del hombre, el verse arrojado a vivir en un mundo cargado de riesgos y peligros y, por tanto, necesitado de protección.

Sin embargo, uno de los problemas con los que nos encontramos cuando hablamos de miedo es la propia indefinición del término. En gran medida, porque es el dispositivo que se activa de forma cuasi-automática ante la presencia de un peligro, sea de la naturaleza que sea. La semántica del término tampoco ayuda. En la literatura filosófica sobre este tema se ha dis-

* Sesión del día 28 de mayo de 2024.

¹ Este texto incorpora elementos de otros ya publicados por el autor. En concreto, F. Vallespín, «Miedo», en Antonio Gómez Ramos y Gonzalo Velasco Arias, eds., *Atlas político de emociones*, Madrid: Trotta, 2014, pp. 327-339; y, *Judith Shklar y el liberalismo del miedo*, en Madrid: Trotta 2024 (en prensa).

tinguido siempre entre angustia y miedo, aunque muchas veces ambos afectos no sean fáciles de diferenciar. Tanto en Kierkegaard como en Heidegger, la diferencia entre uno y otra sería, sin embargo, nítida. Estaremos en presencia de la *angustia* o ansiedad (*Angst*) cuando aquello que nos la provoca es algo indeterminado, no responde en principio a ninguna causa específica. El *miedo* (*Furcht*), por el contrario, se activa ante una amenaza concreta: el síntoma de una enfermedad grave, por ejemplo, el encontrarse en una situación que pone en peligro nuestra integridad física, el temor a no conseguir un objetivo vital concreto, etcétera². La clave de la distinción reside, pues, en que en el primer caso la fuente del trastorno se encuentra en el interior del sujeto, mientras que, en el segundo, en el miedo propiamente dicho, proviene del exterior, es instado por algo externo. Otra cosa, y esto es lo que complica todo, es que su sintomatología, la sensación de sufrir ansiedad, por ejemplo, sea común en ambos afectos.

Nuestro objetivo aquí será fijarnos en los mecanismos externos de protección, deseamos trasladar la discusión sobre el miedo a la dimensión política o «político-social», a los mecanismos sociales que nos permiten aminorar algunos temores, algo que podríamos conceptualizar también como instancias de protección simbólica e institucionalmente generalizadas. Con independencia de cómo gestione cada cual sus propias ansiedades, sean cuales sean sus causas o su sintomatología, lo cierto es que desde siempre han existido dispositivos políticos o sociales con capacidad para hacer frente a esta emoción tan inquietante como omnipresente. En gran medida porque nos enfrenta a nuestra propia vulnerabilidad como seres humanos derivada sobre todo de nuestra dependencia de otros para poder llevar a cabo nuestros fines. Uno de estos dispositivos, el tradicional, fue la religión, que desde siempre supo aminorar nuestra soledad existencial y el miedo a la muerte; otro, el propio poder político, que nos dotó de un instrumento de amparo institucional frente a las contingencias básicas de la vida, muy en particular conjurando la presencia de los males mayores, la violencia y la muerte. Va de suyo que este afecto ha sido siempre objeto de atención a lo largo de la teoría política, es uno de los rasgos de la psicología humana más imprescindibles a la hora de interpretar cualquier orden político. Autores como Maquiavelo, Hobbes, Spinoza o Montesquieu, por mencionar solo algunos, nunca dejaron de tenerlo en cuenta. En esta dimensión más propiamente política, la conexión entre el miedo y la necesidad de protección institucionalizada recibiría dos respuestas claramente diferenciadas: la de Hobbes, por un lado, y, por otro, la de Montesquieu, aunque la posición de este último ya fuera anticipada por Spinoza o Locke.

² SÖREN, K., *El concepto de angustia*, Madrid: Alianza Ed., 2007. MARTIN, H., *Sein und Zeit*, Tübinga: Max Niemeyer, 1986. Para las citas al español nos valdremos de la traducción española de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 2019 (también editada en Madrid: Trotta, 2003).

Se trata de dos paradigmas distintos: uno, el hobbesiano, se monta sobre una paradoja, que analizaremos enseguida. Es la idea de que, para salvarnos del miedo, el Estado debe valerse de la coerción; o sea, que debe temérsele. En el segundo paradigma, lo que se acentúa es que el Estado, lejos de servir como antídoto de esta inquietante emoción, es quien la promueve para estabilizar su dominio, como desarrolla Montesquieu en sus disquisiciones sobre el despotismo. De ahí es donde Hannah Arendt extrae su visión del totalitarismo como asentado sobre el terror, una forma superlativa de inducir el miedo en las masas para garantizarse la obediencia. Por último, concluiremos con una esquematización del «liberalismo del miedo» de Judith Shklar, quien partiendo de premisas hobbesianas, la necesidad de prevenirnos de la crueldad y la muerte, los males mayores, las conjuga con el correctivo institucional necesario para preservar la libertad y acceder a la justicia.

Por simplificar, en el primero de los paradigmas, el hobbesiano, el miedo estaría tanto en el origen de la religión como del Estado. De lo primero, la religión como respuesta al miedo, no hace falta que nos ocupemos aquí; y lo segundo es ya bastante conocido. Pasaré muy rápido por su idea nuclear, la propia configuración del estado de naturaleza, donde la autoconservación y el deseo de realizar nuestros fines nos conduce, valiéndonos del uso de la razón, a la formulación de un contrato de sometimiento al Estado. Lo interesante de la formulación de Hobbes reside, sin embargo, en cómo el miedo que instiga el instinto de conservación sirve de impulso para aplicar una respuesta racional ante la insostenibilidad de esta situación, es la palanca que mueve a aplicar decisiones racionales con la esperanza de llevar a cabo una vida civilizada. La posibilidad de cooperación se hace posible desde el momento en el que un conjunto de individuos se siente unido por esta emoción compartida y acaban alcanzando un pacto racional entre ellos que establece las condiciones del sometimiento a la autoridad encargada de garantizar la paz. Entre estas condiciones se encuentra la necesidad de otorgar a esta entidad, el Leviatán, la capacidad para lo que podríamos calificar como la gestión del miedo. Lo que Hobbes nos dice, por tanto, es que, por un lado, el Estado nos libra de la ansiedad provocada ante el temor a la violencia y la muerte propia del estado de naturaleza; pero, por otro, que aquel no es eficaz si no es a su vez temido. Se llega así a la curiosa paradoja de que sólo el miedo apacigua al miedo. El poder coercitivo del Estado alcanza su eficacia por su capacidad para ser temido por todos por igual, y esto alivia en gran medida nuestro miedo a la agresión más cotidiana e imprevisible que puedan infligirnos los demás. Por otra parte, sin embargo, y como otro de los rasgos de su gestión del miedo, Hobbes busca que el temor a Dios acabe siendo absorbido por el temor al Leviatán. Y esto se consigue atribuyendo al Estado la gestión de la religión oficial como medio para evitar un posible conflicto de lealtades³.

³ Véase VALLESPÍN, F., *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, Madrid: Tecnos, 2021.

Una posición diferente –y aquí damos ya el salto al segundo paradigma– nos la vamos a encontrar en Spinoza, quien parte también de la premisa hobbesiana de contemplar el miedo como la fuente principal de la religión y el Estado; la diferencia es que para el autor holandés este es precisamente el problema que habría que resolver. Como en Hobbes, para Spinoza la religión cumple una función estabilizadora del orden social, con lo cual fue casi inevitable que entrara en una relación de dependencia mutua con la autoridad política. Lejos de verlo como algo inexorable y/o deseable, sin embargo, la posición espinosista va a consistir en lo contrario, en trasladar al sujeto el derecho a enjuiciar los mandatos religiosos valiéndose de la razón y en propugnar un Estado que nos libere del miedo, no que lo infunda. El objetivo es evitar someterse a un orden atemorizando a las personas con la promesa del castigo eterno o la coacción del Estado. «Las leyes deben establecerse en cualquier Estado de tal modo que las personas se refrenen no tanto por miedo cuanto por la esperanza de lograr algún bien sumamente deseado, pues de esta manera todos cumplirán gustosos con su obligación»⁴. Cambiar, por tanto, miedo por esperanza y sometimiento por libertad. Y no deja de ser aleccionador que la «finalidad última» que establece para su república «no es dominar o refrenar a la gente *amedrentándola*, o someterla a un derecho ajeno, sino librarla del miedo para que viva en seguridad en la medida de lo posible» (..) «El verdadero fin de la república es, pues, la libertad» (énfasis, nuestro)⁵.

En una línea similar, aunque pensando más bien en el respeto a los derechos individuales mediante el establecimiento de mecanismos de control del poder, está la posición liberal de John Locke, que critica la idea de Hobbes de que un temor –a la violencia o la muerte violenta– puede ser apaciguado por otro, el miedo al Estado, provocando así que la supuesta solución acabe siendo parte del problema. «Ello equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para cuidar de protegerse de los daños que puedan causarles los gatos monteses y los zorros, y que no les preocupa, más aún, que encuentran seguridad en ser devorados por los leones»⁶. En todo caso, quedémonos con la idea fundamental que se deriva de estas críticas al presupuesto hobbesiano, la incompatibilidad entre miedo y libertad: solo podremos ser verdaderamente libres en la medida en la que consigamos sintonizar el sistema de coacción social a mecanismos de protección frente a amenazas que provengan tanto de la sociedad como del propio Estado. Como luego veremos, Shklar se adscribe explícitamente a esta posición. «Lo que el liberalismo del miedo debe a Locke» es que «no se puede confiar incondicionalmente en los gobiernos de este mundo por su avasallador poder para matar, mutilar, adoctrinar y hacer la guerra ('leones')»⁷.

⁴ «La causa de donde proviene y por la que se fomenta la superstición es el miedo», cuando «todo cuanto llegaron a venerar por una religiosidad vana no son más que fantasías, delirios de un alma triste y apocada», Spinoza, *Tratado teológico político*, traducción de José Luis Gil Aristu, Pamplona: Laetoli, 2014, cp. 5, p. 51.

⁵ *Ibid.*, cap. 20, p. 305.

⁶ LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Tecnos, & 93, p. 94.

⁷ SHKLAR, J., *El liberalismo del miedo*, Barcelona: Herder, 2018, p. 58.

En la teoría de las formas de gobierno de Montesquieu nos encontramos ya con una más explícita presentación del miedo como instrumento necesario para instar a la obediencia; es más, casi puede decirse que todas ellas se enjuician a partir de su proximidad o distancia respecto de él. Recordemos cómo el autor francés presentaba la distinción entre regímenes políticos a partir de su respectivo «principio de acción», el criterio para juzgar toda acción en los asuntos públicos y las «pasiones humanas por las que se mueve». El principio es algo así como el nervio de cada forma de gobierno, lo que sustenta su alma y conforma su mentalidad. En la monarquía este principio es el «honor», la «virtud» o la «moderación» en la república, y el «miedo» en el despotismo.

Lo interesante del tratamiento que recibe el despotismo en Montesquieu es que se percibe como una amenaza siempre presente, aquello hacia lo que pueden acabar inclinándose los gobiernos moderados; también como una *pasión* que afecta a los detentadores del poder, y los inclina hacia la arbitrariedad, el capricho y la identificación del gobernante con el Estado. Correlativamente exige del súbdito una «obediencia extrema»: aquí «a los hombres les corresponde, como a las bestias, el instinto, la obediencia y el castigo»⁸. Es, desde luego, algo cualitativamente diferente a ese *commodious living* que Hobbes tenía en mente. El temor o el *awe* que este autor consideraba necesario para asentar la obediencia dejaría paso a un miedo de naturaleza e intensidad superior, a eso que bien podríamos calificar como *terror*.

Este es precisamente el término elegido por Hannah Arendt para definir el totalitarismo, entendido como un fenómeno excepcional y único, que lo diferencia de cualquier otra forma de opresión política hasta entonces conocida, ya se llame despotismo, dictadura o tiranía. La política totalitaria se define como la «dominación total por medio del terror»⁹. Este equivaldría en el totalitarismo a lo que Montesquieu presentaba como el «principio de acción» del despotismo, que el autor francés asociaba sobre todo a las formas de gobierno «asiáticas» por mucho que, como ya hemos señalado, siempre constituyera una forma degenerada de otros regímenes políticos. Quizá por eso mismo Arendt restringió este calificativo al nazismo y el estalinismo, las más hiperbólicas formas de dominación hasta entonces conocidas. La clave está, por tanto, en averiguar qué es lo que lo hace tan excepcional, ¿qué fue lo que pudo conducir a tal aberración? Y la propia respuesta de la autora es doble. Destaca, por un lado, algunas de las transformaciones inducidas por la modernidad —la burocratización, la destrucción del sistema de partidos tradicional, la aparición de los movimientos y partidos de masas, el imperialismo, la liquidación del orden internacional de Estados—; y, por otro, la mutación de las ideologías del s. XIX,

⁸ MONTESQUIEU, *El espíritu de las leyes*, traducción de Demetrio Castro, Madrid: Istmo, 2002, p. 106.

⁹ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Madrid: Taurus, 1998, pp. 559 ss.

como el racismo y el marxismo, en implacables lógicas presentadas como «leyes de la naturaleza» –en el nacionalsocialismo– o «movimiento de la historia» en el bolchevismo¹⁰. Unos fenómenos y otros están, desde luego, relacionados y acabarían produciendo que el uso del terror no fuera un mero instrumento para mantenerse en el poder, sino su misma «esencia».

A efectos de lo que aquí nos importa, lo más relevante de la descripción de Arendt es la conexión que establece entre terror y anulación del sujeto. La coacción de las supuestas verdades ideológicas, «que arruinan todas las relaciones con la realidad», se integra así en «la coacción del terror total, que, con su anillo de hierro, presiona a las masas de hombres aislados y las mantiene en un mundo que se ha convertido en un desierto para ellos». La consecuencia no es ya solo la destrucción del terreno público de la vida, todo lo que en su sentido clásico podríamos incluir dentro de lo político, se traslada también a la vida privada misma. El totalitarismo condena al individuo al desarraigo, a la superfluidad y a la soledad. «Estar desarraigado significa no tener en el mundo un lugar conocido y garantizado por los demás; ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo»; la soledad impide que los demás me ayuden a tomar conciencia de mi identidad. El temor continuo de no poder fiarse de nadie, ni siquiera de los más próximos, o no poder intercambiar pensamientos con los demás acaba significando, en efecto, la anulación total del sujeto¹¹. El miedo deja de ser un mero mecanismo para obtener la obediencia, como veíamos en Hobbes, donde la amenaza de la coacción reprime conductas antisociales y debería facilitar, por tanto, tanto el despliegue de la autonomía individual como la propia vida en comunidad. Lejos de aminorar la angustia, el Estado total la expande hasta convertirla en emoción omnipresente, reencarnándose en su semántica mencionada al comienzo, como libre de su sujeción a amenazas específicas, aunque estas sean en todo caso bien objetivables.

LA CANCELACIÓN DEL MIEDO COMO PROGRAMA POLÍTICO: JUDITH SHKLAR

Las consideraciones de Arendt sobre el totalitarismo son imprescindibles para poder dar el salto a otro paradigma sobre la relación entre miedo y política, el representado por la obra de Judith Shklar sobre el «liberalismo del miedo». No en vano, esta autora está imbuida de la misma experiencia histórica del totalitarismo, la persecución y el exilio. Y quien ha visto el rostro al terror ya queda marcado para siempre. En consecuencia, para ella la función básica de la política es evitar la crueldad. De lo que se trata es de *poner la crueldad en primer lugar*,

¹⁰ Véanse, pp. 570 ss.

¹¹ *Ibid.*, p. 576.

como sugería Montaigne, entendiéndolo por tal «la deliberada imposición de daños físicos –y, secundariamente, emocionales– a una persona o grupo más débil por parte del más fuerte con el objetivo de alcanzar algún fin, tangible o intangible, de este último»¹². La función de la política y el criterio para guiar toda forma de acción pública deviene, por tanto, el «control de daños», entendiéndolo por tales todo aquello que pueda provocarnos miedo, a temer por nuestra integridad física, pero como enseguida veremos, también por cualquier otro factor que pudiera suscitar la aparición de este afecto. La estrategia de Shklar es hobbesiana, evitar los males mayores, el *summum malum*, no la realización del mayor bien posible. Contrariamente a lo presupuesto por el autor de Malmesbury, sin embargo, el objetivo fundamental no es protegernos frente a otros –que también–, sino frente al propio Estado, disolver la maldita paradoja hobbesiana de la que venimos hablando. Para nuestra autora, la solución de Hobbes de erigir un Estado no controlado no sólo no resuelve el problema, sino que lo incrementa. Dicho Estado eventualmente puede prevenirnos frente a la violencia de otros seres humanos, pero nos deja al albur de la discrecionalidad de las acciones de los gobernantes y las instituciones, y nos pone a los pies de sus recursos de poder únicos y sus sutiles técnicas de persuasión; son las propias instituciones y quienes las dirigen las que tienen la capacidad de infligir daños al estar en sus manos los instrumentos de coerción e intimidación.

Shklar es plenamente consciente de que en esto es un verso libre dentro de la tradición liberal. Más en la línea de Montesquieu que de los liberales británicos, su punto de partida es «absolutamente no utópico», no parte de las virtudes que haya que incorporar al orden político cuanto de las restricciones que es necesario imponer a los poderes públicos y a los poderosos para exorcizar el miedo y el «miedo al miedo», como diría Montaigne en su breve y penetrante ensayo sobre este afecto. Porque no es posible olvidar que las víctimas de crueldad y violencia se convierten con facilidad en súbditos crueles y serviles, sujetos a las más bajas pasiones humanas, como Montesquieu ya tuviera ocasión de observar al hablar del despotismo. Y como Shklar señala en su libro *Vicios ordinarios*, porque el miedo provoca la cobardía, que incentiva la crueldad y «es, en última instancia, la peor condición moral. Para el individuo y para la comunidad». Por eso, declara de forma categórica, «tememos a una sociedad de gente temerosa»¹³.

Shklar retrotrae el liberalismo al momento de las guerras de religión, como discurso de reacción frente a la crueldad y el fanatismo, abogando por una inhibición del Estado en cuestiones religiosas y respetando el marco de autonomía del sujeto. La crueldad y la violencia son, por tanto, a modo de espejo negativo, una de las más importantes fuentes del liberalismo. El que

¹² *Op. cit.*, p. 11.

¹³ SHKLAR, J., *El liberalismo del miedo*, *op. cit.*, p. 57.

propugna nuestra autora conectaría con ese impulso primigenio a partir de una experiencia no menos traumática, la «historia del mundo desde 1914», «cuando el miedo desatado ha vuelto a convertirse en la forma más común de control social»¹⁴. Es en este sentido en el que dice seguir la «política de la memoria» en vez de la política de la esperanza, según la distinción de Emerson. Y qué duda cabe que no puede ignorar aquello que también estaba bien presente en Arendt, las consecuencias de ideologías que aspiraban a la utopía, ya fuera esta la emancipación de la clase obrera o el dominio de la raza superior. Pero, salvadas todas las distancias, también incluiría a todas aquellas posiciones políticas que, buscan imponer una sola visión de la vida buena o políticas marcadas por el «utopismo de la eficiencia», cuando algo se declara «necesario» y se ponen todos los medios precisos para alcanzarlo. «La excusa habitual para nuestros actos públicos más innombrables es que son necesarios»¹⁵. Su diferencia con respecto al liberalismo convencional, por tanto, es que no precisa recurrir a una siempre complicada fundamentación filosófica de algo en positivo, como hace el «liberalismo de los derechos» a lo Locke o el más complejo y ambicioso del «liberalismo del desarrollo personal» a lo Stuart Mill; el suyo se sostendría sobre algo más modesto, un enfoque moral-psicológico, un «acto de intuición moral basado en abundantes observaciones». «Es universal porque es fisiológico»; aquí no cabe hablar de fundamentaciones filosóficas «culturalistas», como tantas veces se ha acusado a los principios del liberalismo convencional. Los principios de este último raramente se han aplicado de forma completa, y a este respecto comenta la situación de las personas de color en los Estados Unidos, que solo hasta hace poco vieron igualados sus derechos con la población blanca.

Lo que Shklar nos viene a decir es que es mucho más fácil partir de los grandes males que de los supuestos bienes o virtudes; sobre estos últimos podrá haber una coincidencia más o menos amplia, sobre aquellos está garantizada. Por eso se vale de una emoción primaria para utilizarla como punto de referencia para sujetar todo el orden político. Creo que no sería demasiado desacertado interpretarlo como algo parecido a un «principio regulativo», aunque Kant se revuelva en su tumba por utilizar este concepto referido a una pasión. De hecho, nuestra autora es categórica a este respecto cuando enfatiza que el miedo y la crueldad «es la norma básica de sus prácticas y prescripciones políticas»¹⁶. En esto no estaría del todo alejada de la premisa hobbesiana a la que ya hemos aludido. Recordemos que en nuestra interpretación de este autor el miedo aparecía como el impulso que nos empuja a valernos de la razón para instaurar el orden político y hacer viable el orden jurídico-político. Ni en Hobbes ni en Shklar hay algo así como el dise-

¹⁴ *Ibid.*, p. 51.

¹⁵ *Vicios ordinarios*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁶ *El liberalismo del miedo*, *op. cit.*, p. 58.

ño de un orden justo ideal con el que medir cuál haya de ser la conformación institucional específica que más se le aproxima. En el primero basta con establecer la paz social y favorecer el *commodious living*, en la segunda se expande esta idea –y esto es decisivo– a la eliminación de la arbitrariedad y las asimetrías de poder. No dice, sin embargo, qué es lo que habría que instituir de forma más específica, aunque no tiene empacho en reconocer prácticamente todo el cuerpo doctrinal básico del liberalismo más convencional: reconocimiento de derechos inviolables, separación de poderes, etc. El liberalismo del miedo es «liberalismo», aunque siguiendo estrategias de fundamentación filosófica diferentes. Su explícito rechazo a objetivar la teoría del liberalismo del miedo en términos de una teoría de los derechos, por ejemplo, obedece a su escepticismo respecto a la posibilidad de encontrar una fundamentación incontrovertible de los mismos que pudiera predicarse con carácter universal.

Como todas las teorías que encajan dentro de esa denominación general, liberalismo, la libertad sigue estando en el centro¹⁷, pero con un matiz importante que nos recuerda a la posición de Spinoza, su ejercicio presupone la ausencia de temores, y éstos sólo pueden ser sorteados o diluidos mediante un orden institucional jurídico y político adecuado. Ahora bien, Shklar es bien consciente de que el orden jurídico por sí mismo no pueda resolver todas estas cuestiones a través de sus a menudo excesivos y rígidos arreglos jurídicos, no basta con el mero seguimiento de reglas por parte de ciudadanos y gobernantes. No ya solo porque siempre existe el peligro de la presencia de actos extra-legales, secretos o no autorizados, que requieren una continua división y subdivisión del poder, también porque las fuentes del miedo pueden provenir de las actitudes de los poderosos, en un sentido amplio, o de situaciones de menesterosidad social que eluden la adopción de decisiones simplistas y generales; es decir, la conexión entre miedo, desigualdad –y la humillación que provoca– y el monopolio estatal de la violencia. A este tipo de cuestiones se dedicó en el posterior desarrollo de su teoría y aquí no es preciso entrar en detalles. Sí conviene subrayar, no obstante, que las implicaciones de esto son importantes para evaluar su contribución intelectual más general. Sobre todo, por el escepticismo que muestra frente a los creadores de pomposos sistemas filosófico-políticos, su atención a las víctimas y al papel de la emocionalidad en el mundo político. Asimismo, por reivindicar permanentemente la institucionalización de la sospecha y una ciudadanía activa y vigilante, que encaja bien con algunas actitudes republicanas.

Como conclusión, tanto de la obra de Shklar como de este breve y apresurado paseo por el miedo desde una perspectiva de teoría política, pode-

¹⁷ «El liberalismo solo tiene un objetivo principal: garantizar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad individual», *ibid.*, p. 36.

mos afirmar la importancia central de esta emoción y su conexión con lo político. Sería vano exigir algo así como una eliminación política de la *angustia*, en la formulación que presentamos al comienzo, algo que, en todo caso, hemos encomendado ya a una acción individual de cada cual mediante ansiolíticos y otras terapias. Aun así, y sin tener que elevarlo a máxima absoluta, la gestión del *miedo*, el temor a agentes o situaciones específicos debería figurar como uno de los cometidos principales de los poderes públicos y ser objeto de un más extenso y detenido debate. No en vano, vivimos en la sociedad del riesgo (U. Beck) y en momentos de aparición de nuevas inseguridades e incertidumbres. Fuera de velar por los habituales controles del poder de los cargos públicos, algo que seguramente ya hemos superado en gran medida, sería interesante imaginar una permanente y responsable colaboración entre estos y la sociedad civil para detectar en todo momento qué es lo que en cada caso concreto lo provoca y los medios para defendernos de ellos. Muchos podrían ser aminorados recurriendo a algo tan simple como ofrecer una mejor información y transparencia –recordemos la pandemia del coronavirus–; otros, la mayoría, tienen ya mucho más que ver con situaciones casi sistémicas –el temor al descenso social, a perder el empleo, a no poder educar a los hijos, etc.–. Para estos últimos el medio más eficaz sigue siendo evitar las injusticias. Una sociedad justa es una sociedad sin miedo.