

SOMOS CIUDADES SIN MUROS EL TEMOR Y LA POLÍTICA EN LA SÍNTESIS TOMANA*

JORGE GIRALDO RAMÍREZ*

Y yo pobre viandante del camino
cuando a mi propia soledad me entrego
pienso que en el horror de cuanto existe
no encuentro mi ilusión de peregrino.
Nadie me espera, canción popular.

Tiene la filosofía una tarea -parte de su responsabilidad inmensa que no siempre cumple- que se traduce en lo que Gadamer llama "la exigencia del esfuerzo del concepto"¹, la obligación de dar cuenta de la cosa que se nombra con una palabra, así, luego la pragmática puede modificar ese uso y demande, entonces, nuevos trabajos para que la reflexión pueda hablar con la vida.

Para los límites de este ejercicio, por tanto, me propongo exponer el concepto de temor en santo Tomás de Aquino haciendo notar los probables precedentes y ciertas tensiones teóricas con ellos y torceré, con la mayor cautela posible, ciertos pasajes de su sistema para interpretarlos con sentido político. Este intento se presenta bajo tres apartados que responden a las preguntas qué es el temor, cómo temer y, al final, por la relación entre el temor y la política. He incluido un excursus sobre la muerte que considero imprescindible por los énfasis que revela. Estos focos de atención implican dejar a un lado las ricas psicología y fenomenología del miedo presentes en esta teoría.

* Ponencia presentada en el seminario internacional "La construcción social del miedo" convocado por la Corporación Región en Medellín, Colombia, agosto del 2001. Agradezco a los estudiantes Mónica Jiménez y Felipe Piedrahita su colaboración.

* Instituto de Filosofía – Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.

¹ Hans-Georg Gadamer, "Del ideal de la filosofía práctica" (1980), en *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, Barcelona, Península, 1993, p. 64.

Hay dos precisiones que no puedo dejar pasar por alto en la declaración anterior: ¿por qué uso el término temor? Y ¿por qué echo mano de Aquino?

A lo largo del texto utilizaré la palabra temor que aparece siempre en Tomás (*timor*, *timoris*) y no miedo (*metus*), por el uso indiscriminado que se hace en los textos de Aristóteles de las palabras *foboj* y *deinoj*, cosa que sucede también en las traducciones castellanas (temor, miedo) o inglesas (*fear*, *dread*) de ambos autores. Además, porque las autoridades usan como sinónimos temor y miedo². Igual podría usarse, al parecer, pavor – de comercio en desuso – o pavura, más extraña pero bella, introducida a mi generación por ese enorme artista que es Silvio Rodríguez.

De otro lado, el santo reúne las muy importantes características de haber logrado un trabajo extenso sobre el temor, una síntesis peculiar del pensamiento occidental y una influencia que, con altibajos, tiene pocos parangones en nuestra cultura. Se ocupa por extenso de nuestro tema en los llamados tratados *De las pasiones* (I-II q. 22-48), *Sobre la esperanza* (II-II q. 17-22) y *De la fortaleza* (II-II q. 123-140) de la *Suma Teológica* que son, mal contadas, unas quinientas páginas de folio normal moderno; procura una síntesis del pensamiento griego clásico, el estoicismo latino y la patrística cristiana asumiendo y confrontando de forma no siempre visible sus aportes; y, a más de ocupar un lugar central en nuestra tradición, sigue marcándonos hoy, a veces silenciosamente. Si fuera necesario añadiría que este recurso se debe a la coincidencia de mi segundo regreso a Tomás con este debate.

El concepto de temor

Pasemos pues a nuestro primer asunto: ¿qué es el temor?

Aquino afirma que "como el movimiento del temor es de fuga, así implica el temor la huida del mal arduo posible [*mali ardui possibilis*], pues los

² Rufino José Cuervo, *Diccionario de Construcción y Régimen de la Lengua Española-Castellana*, T. 6, Santa Fe de Bogotá, 1993, p. 529: Miedo "del lat. *metus* 'temor, inquietud'". J. Alberto Serna, *Cómo enriquecer nuestro vocabulario mediante el empleo de las raíces latinas*, Medellín, Idioma, 1999: Temor "del lat. *timor*... miedo" (p. 782); e incluso pavor "del lat. *pavor*... sentir miedo... temor" (p. 669). Pueden consultarse además: Charlton T. Lewis & Charles Short, *A Latin Dictionary*; Henry George Liddell & Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, ambos en www.perseus.tufts.edu.

males menores no infunden temor"³. Esta definición -una de las varias fórmulas que nos ofrece- se ancla ya en la tradición clásica que estableció Sócrates cuando asevera que "el temor consiste en la espera de un mal futuro"⁴. Aristóteles concurre diciendo que "se define el miedo como la expectación de un mal"⁵.

Desde aquí, es necesario proceder a establecer algunas precisiones.

Partamos del objeto del temor que es el mal. El mal se define por oposición al bien y el bien para el ser humano consiste "en conformarse a la razón"⁶, según la tradición de la metafísica aristotélica que articula el bien con la naturaleza de la cosa y la versión racionalista del Pseudo Dionisio que muestran su impronta en toda la obra de Tomás. La naturaleza, y con ella la sociedad y las personas, se nos ofrece ordenada y armónica gracias a Dios -cómo no- pura razón y máximo arquitecto. Los seres humanos, adicionalmente, tenemos la característica -especial, mas no exclusiva- de ser racionales y sólo podemos acceder al bien y perfeccionarnos conformando nuestra conducta a pautas racionales.

Se comprende por qué está en la esencia de cada cosa procurar lo que es bueno para ella. Para los seres humanos el precio de la caída y de la libertad se paga con las altas probabilidades de errar en la búsqueda del bien. Sin embargo, como siempre queremos el bien nos topamos con la paradoja de que "el amor es causa del temor"⁷ pues es la atracción hacia algo la que hace a ese algo objeto de temor en el preciso momento en que lo malo amenaza con privarnos de él, generando en nosotros ese trastorno que llamamos miedo.

Así que la virtud humana consiste en someterse a la razón y uno de los tipos de obstáculos que amenazan esta tendencia es la repulsa que nos causa "la inminencia de algo difícil"⁸. No se trata, por tanto de cualquier mal como puede parecer en la versión socrática, sino de un mal arduo.

³ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II q. 19 a. 11. Se cita por Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, T. VII, 1949, en adelante BAC.

⁴ Platón, *Laques*, 198b. (Citamos la traducción de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 1997).

⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III 6, 1115a 5. (Se cita la traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Planeta - De Agostini, 1995).

⁶ Tomás, *op. cit.*, II-II q. 123 a. 1., (*Tratado de las virtudes sociales*), BAC, T. IX, 1955.

⁷ Tomás, *op. cit.*, I-II q. 43 a. 1. Se cita por Moya y Plaza Editores, Madrid, T. II, 1881, en adelante MP.

⁸ Tomás, *op. cit.*, II-II q. 123 a.1, BAC.

Aristóteles aclara que "no todos los males produce miedo – sea, por ejemplo el ser injusto o el ser torpe –, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres"⁹; adicionalmente, los pequeños males no alcanzan a perturbar la firmeza de la voluntad en el cumplimiento de los mandatos racionales. La arduidad, de vuelta al santo, consiste en la dificultad que presenta dicho mal para ser vencido, dificultad que tiene que ver en principio con hechos que tienen una causa externa a nosotros y que, por tanto, escapan al ámbito de nuestros poder y voluntad. Un mal arduo puede producirse, ya sea por la magnitud del eventual daño en sí mismo, su presentación repentina y la condición (debilidad) del sujeto que lo encara¹⁰.

Hay que decir aquí que el temor puede tener un objeto distinto al mal y se trata de "aquel de quien puede provenir el mal"¹¹, es decir, la fuente del mal que puede estar en la naturaleza o en otros seres humanos y, de una manera especial e indirecta, en Dios.

Ese mal, también, tiene que ser posible o inminente. Una coincidencia inequívoca entre Tomás y sus predecesores estriba en atribuirle al temor un tiempo especial que no es ni el presente ni el futuro lejano. Sobre esto último argumenta Aristóteles que "los males demasiado lejanos no dan miedo"¹² porque las preocupaciones se dan ante la proximidad del problema. Tampoco hay temor ante la actualidad del mal puesto que en tal caso las pasiones que se dan son el dolor, siendo el daño provocado externo, y la tristeza, si tal fuera interno¹³. Restrinjo mi tentación de perderme en los bellos textos tomanos sobre la tristeza para señalar dos de sus especies que pueden resultar ilustrativas de los efectos que el mal nos causa en el espíritu: de un lado, está la angustia que conservando el impulso a escapar del mal no nos deja encontrar salida alguna; de otro, la postración (*acidiam*) que consiste en un abatimiento tal que ni vemos escape alguno ni nos sentimos con fuerzas siquiera para desearlo. La angustia tomana es

⁹ Aristóteles, *Retórica*, II 5, 1382a 20. (Se cita la traducción de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1994).

¹⁰ Tomás, op. cit., I-II q. 42 a. 3, a. 5, MP.

¹¹ Tomás, op. cit., II-II q. 19 a. 1, BAC.

¹² Aristóteles, *Retórica*, II 5, 1382a 25.

¹³ Tomás, op. cit., I-II q. 35 a. 1, MP.

distinta de la de Kierkegaard ya que, para éste, el objeto de la angustia es la nada y "ese pecado consiste en la ausencia de la conciencia del pecado"¹⁴.

En su acepción precisa, inminencia es una amenaza que está "encima", que pende sobre nosotros. Es inevitable que venga a la mente la figura de la espada de Damócles. Situándonos en el tiempo, lo que está presente es la amenaza; el mal propiamente dicho que esa amenaza significa está en el futuro, sólo que se trata de un futuro que está "a la mano". Recorro al auxilio de dos de las grandes autoridades tras el Doctor Común: en Aristóteles la inminencia puede entenderse como de un mal potencial, mal que aún no es eficaz (acto) en cuanto tal; en san Agustín, el tiempo futuro es -con rigor- "un presente de las cosas futuras"¹⁵. El temor está en el presente, el mal -su fuente y su efecto directo- está en el futuro.

La inminencia, definitiva para ubicar un futuro próximo que aparece ante nuestros ojos, nos coloca ante cualidades poco tangibles del mal; significa que el mal no tiene que ser -por fuerza- real sino que también puede ser aparente o representado. El temor no sólo es producido por la proximidad del mal o de la fuerza que pueda provocarlo, sino que de igual modo "son igualmente temibles los signos de tales cosas, ya que ponen de manifiesto que lo temible está próximo"¹⁶. La capacidad de hacer mal puede ser aparente o el mal mismo que nos figuramos puede resultar de una magnitud menor, incluso, y finalmente, no serlo. Existe la posibilidad de que sea representado. En la definición del temor que ofrece en la *Retórica*, Aristóteles hace un giro especial respecto a la *Ética* pues en aquella obra lo que produce el temor nace "de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso"¹⁷. Recordemos que el objeto de la *Retórica* es discutir las reglas de la persuasión y, por ello, aborda la psicología de las personas y los mecanismos que permiten afectar discursivamente sus emociones y pensamientos. Al mal nos lo podemos representar. Nuestra imaginación, nuestras aprensiones relativas a los bienes que deseamos con mayor ardor, nos llevan a identificar los males mayores para nosotros y atribuirlos a determinadas perspectivas. Así que puede distinguirse una situación

¹⁴ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Barcelona, Orbis, 1984, p. 111. Lo más cercano a esta noción existencialista de angustia, sería para Tomás el "temor de culpa" noción evidentemente distinta y relacionada con el "temor filial" que revisaré más adelante.

¹⁵ Agustín, *Confesiones*, XI 20, Madrid, Altaya, 1993, p. 333.

¹⁶ Aristóteles, *Retórica*, II 5, 1382a 30.

¹⁷ Ídem., II 5, 1382a 20.

psicológica de temor que no tiene que estar vinculada con la realidad exterior y cuyo origen no está únicamente en nosotros sino que puede estar en manos de otros. La retórica es un arte y, para la tradición aristotélicotomista, un arte sujeto a los mandatos de la ética, a la formación de personas y sociedades virtuosas y al servicio del bien supremo, felicidad o bienaventuranza, pero no se ignora que ese arte puede ser usado con otras intenciones en la deliberación, el juicio o la demostración.

Uno de los más grandes discípulos de Tomás expone esta disociación entre realidad y representación trescientos años después: "Está seguro quien nada teme y en salvo quien no corre peligro. Se da perfectamente que uno esté seguro porque no teme y que no esté en salvo, pues peligra"¹⁸. El peligro es una situación que se configura en "la proximidad de lo temible"¹⁹ y su opuesto perfecto es la seguridad. El peligro representa una amenaza real que se desvincula del temor porque igual alguien puede no percibir tal situación al sentirse seguro en un momento en que objetivamente está amenazado. Mientras el peligro no se nos aparezca en el escenario del presente no produce miedo y la seguridad tiene su señorío, pero el hecho de que no lo percibamos no significa que no exista.

Suele ser dominante, y esto lo explica el movimiento de fuga que implica el temor, la denuncia acerca de la manipulación del miedo. Ya Aquino había discutido la cuestión de si el temor mismo puede ser temido, para concluir que sí, que podemos temer encontrarnos en esa situación de inminencia que hemos descrito antes como el tiempo preciso del temor²⁰. La causa del temor es el mal y también la idea del mal. Esa idea es una *phantasiám*, que tiene mayor efecto en tanto posea cierta verosimilitud que puede referirse a fundamentos fácticos, históricos o culturales. El asunto que pone de presente la representación del mal en el contexto de la retórica o -de los medios de comunicación, su gemelo contemporáneo- es la creación artificiosa y con designios instrumentales de las situaciones de miedo.

Así que, si es posible hacer una construcción psicológica del temor, también lo es crear una sensación de seguridad, de descuido, que no sea adecuada a las características del entorno. El reverso de esta situación es la falsificación de la seguridad a través de un imaginario individual o colectivo que luego Hegel podrá describir como alienación. Ahora, no tememos la

¹⁸ Francisco de Vitoria, citado por Pedro Lumbreras en Tomás, *op. cit.*, BAC, p. 888.

¹⁹ Aristóteles, *Retórica*, II 5, 1382a 30.

²⁰ Tomás, *op. cit.*, I-II q. 42 a. 4, MP.

representación de la seguridad porque ella significa para nosotros un bien y en cambio sí la del temor que tiene por objeto el mal, como se ha dicho. Sin embargo, he ahí la presencia de esta posibilidad también terrible que le da un giro a nuestras aprensiones y nos hace ver el mundo distinto. ¿Qué tal que nuestro ambiente de tranquilidad responda a la acción deliberada de quienes, por cualesquiera razón, pretenden ocultar las amenazas que nos acechan?

Sigamos con la definición de la síntesis tomiana para tocar otros dos elementos, la fuga y la pasión. El mal es algo que negamos en el entendimiento y que rechazamos en el apetito con un movimiento que busca apartarse de él. Los principios son apetecer el bien y huir del mal. Para usar la expresión aristotélica, respecto al mal la fuga o huida es la tendencia²¹. Esta descripción de la naturaleza del hombre, y de los animales según nuestro autor, es cuestionada a la luz de la caracterización del orden de los actos humanos pues "el recto orden aquí consiste en que la voluntad se someta a la razón"²². Esto significa que la voluntad no puede huir sino a partir de las consideraciones racionales y que, ante el temor, pueden existir tanto una fuga ordenada cuanto una decisión de quedarse puesto que ha de darse el caso en que haya que "soportar males para conservar los bienes"²³. Se puede entender, entonces, que Aquino considere que el caso de la fuga desordenada sea pecado.

El otro elemento que define el temor está implícito en el texto mencionado pero se sustenta en otro lugar y se refiere a que el temor es una pasión y que, por ende, debe ser descrito como un movimiento pasional. Esto significa que es un efecto que produce un agente distinto a mí, no es voluntario, y suele implicar daño.

Podemos suspender esta interpretación para proponer, pues, que el temor es un movimiento pasional que nos mueve a la fuga, pautada racionalmente, ante la inminencia de un gran mal, o fuente de maldad, que puede ser real, aparente o representado.

²¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI 2, 1139a 20 – 25. Tomás, *op. cit.*, II-II q. 20 a. 1, q. 129 a. 5, BAC.

²² Tomás, *op. cit.*, II-II q. 125 a. 1, BAC.

²³ Tomás, *op. cit.*, II-II q. 129 a. 5, BAC.

Excurso: El temor a la muerte como situación definitiva

Aristóteles en la *Ética* plantea que "lo más temible es la muerte: es un término, y nada parece ser ni bueno ni malo para el muerto"²⁴. De esta manera contraría radicalmente el pensamiento platónico que no sólo formula la esencia inmortal del alma y, por tanto, concibe la muerte como tránsito a otra vida, sino que también plantea las bondades de esa nueva vida convirtiendo la muerte en un hecho nada temible, incluso gozoso, pues facilita la huida del cuerpo y del mundo material.

En esta discusión interviene -asincrónicamente- un tercero en discordia: Epicuro. El filósofo del Jardín va a coincidir parcialmente con sus predecesores para construir una nueva propuesta frente a la muerte y al miedo radicalmente distinta. Epicuro coincide con Aristóteles cuando rechaza la inmortalidad del alma y admite que la muerte es el peor de los males. Sin embargo, se acerca a Platón cuando despoja a la muerte de cualquier connotación trágica y la convierte en un hecho ilusorio. Vale la pena citar de su *Carta a Meneceo*: "El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, estos han desaparecido ya"²⁵.

Epicuro coloca como eje de su filosofía la erradicación del temor y para ello se ocupa de rebatir los dos más temibles males que se pueden esperar como son la acción de los dioses y la clausura de la muerte. Ya vimos como convierte la muerte en una ilusión; respecto a los dioses simplemente asegura que son demasiado perfectos y están suficientemente lejos como para ocuparse de los humanos. Derrumbando los males mayores, el de Samos puede proponerse la eliminación del temor en la vida de los seres humanos; de hecho, ese es uno de los propósitos de su obra. Su argumento consiste en que "nada hay que cause temor en la vida para quien está convencido de que el no vivir no guarda tampoco nada temible"²⁶.

²⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III 6, 1115a 25..

²⁵ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 125. Según la traducción de Montserrat Jufresa, *Obras*, Barcelona, Altaya, p. 59.

²⁶ *Ibid.*

No se trata de que tengamos unas cualidades especiales que nos permitan vencerlo. Al contrario, somos frágiles puesto que "en virtud de la muerte todos los hombres habitamos una ciudad sin muros"²⁷. Más bien, el temor medra en las ilusiones del ser humano y el remedio sería apartarnos de todo deseo carente de inmediatez, de modo que la vida se viva en un constante presente, posibilidad abierta por la capacidad de autocontrol que poseemos.

Mil quinientos años después, Tomás de Aquino mirará todas estas concepciones de manera distinta. Defensor de la inmortalidad del alma, plantea que los males más temibles son los espirituales. Realista coherente, estima que la muerte de todas maneras es una clausura puesto que pone fin a los bienes y a los males del cuerpo y no deja al ser humano realizar buenas obras para sí mismo o para el prójimo. Psicólogo profundo, se aparta del objetivismo simple y realza la importancia de la percepción en la consideración del temor para reafirmar la vieja idea de que la muerte puede ser mal terrible porque "nada de lo que venga detrás se estima bueno o malo... [y] la conciencia de las almas separadas no está al alcance de nuestra vista"²⁸.

Es sorprendente que un teólogo cristiano nos diga que por más vida eterna y alma inmortal que existan, la persona se encuentra sobrepasada por el aspecto irredimible de la muerte. ¿Qué explica esta aparente paradoja? Que no basta la observación o el convencimiento de lo que la realidad es, que por lo regular sólo podemos calibrar los efectos del mal o la eficacia de los malos cuando ya estamos en su presencia, que hay algo en la naturaleza humana que nos hace imaginar cosas o añadir notas a cosas existentes. El santo responde desde el pasado a la pregunta acerca de la frustración del cristianismo en su empeño platónico por hacernos asumir la muerte como un acontecimiento gozoso, pues no ha bastado decir como en *Fedón* que ese despojo no es Sócrates y que el verdadero está ya contemplando a Dios.

²⁷ Epicuro, *Sentencia Vaticana XXXI*, citado según Eduardo Molina Cantó, "Sobre el temor a la muerte en Epicuro y Lucrecio", *Revista de Filosofía*, Vol. LI-LII, Santiago, Universidad de Chile, 1998, p. 117.

²⁸ Tomás de Aquino, *In 3 Ethic. Lect. 14*, citado por Pedro Lumbreras en Tomás, *Suma Teológica*, BAC, T. IX, p. 881.

Temer y saber temer

El excursus nos ha dejado ver de soslayo dos propuestas radicales para que los seres humanos erradiquemos el temor: Platón, pesimista con la vida terrenal y el deleznable material corporal de que fuimos dotados, ve en la huida del mundo el único remedio posible. Epicuro se sitúa en la orilla opuesta diciendo que no hay inmortalidad para nosotros, la cara horrible de la muerte es un espejismo y cualquier otro temor es superable aunque a costa de perder las ilusiones. El Doctor Angélico se aparta de ambos afirmando que no podemos eliminar el temor, que hay que saber temer y que incluso en el temor podemos hallar algunas cosas positivas.

La vida buena del espíritu no es pensable al margen o a despecho del cuerpo, como Platón propone. Los seres humanos son un compuesto de cuerpo y alma y su vida virtuosa incluye los cuidados corporales, así como su amplia posibilidad de amar tiene en el amor de su propio cuerpo y de sí mismo toda una de sus tareas. La vida feliz no puede pretenderse sobre la base de bienes pequeños y de fácil acceso, como enseña Epicuro. La virtud exige un camino arduo o, mejor, precisamente existe virtud para tratar de lo difícil pues, como dice el Estagirita, "de lo que es más difícil uno puede siempre bien adquirir un arte o una virtud"²⁹. La vida virtuosa de la persona y la sociedad exige siempre bienes difíciles y no es moral renunciar a su prosecución.

El temor como pasión implica que los seres humanos estamos naturalmente dispuestos a sentirlo, mientras que una idea de la virtud como justo medio -tal como la que Aquino da por buena en Aristóteles- desecha la posibilidad de que el más virtuoso de los sujetos carezca de la posibilidad de sentir temor. Tomás admite de buena gana las limitaciones que le traen al ser humano poseer dimensión material, pero ese dato le permite vernos como seres especiales en el universo. Con Epicuro, puede decir que las personas somos tan débiles frente al temor como una ciudad sin muros en un contexto hostil pero no cree que el temor pueda eludirse, más bien piensa que hay que encararlo y dado el caso de que tal cosa pudiera lograrse no lo estima conveniente.

²⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II 3, 1105a 10.

Tenemos, entonces, que habérmolas con el miedo. En sus textos encontramos con frecuencia el verbo “arrostrar” que describe esta situación. “Arrostrar”, en sus dos acepciones principales, es “resistir, sin dar muestras de cobardía, a las calamidades y peligros” y “sufrir o tolerar a una persona o cosa desagradable”³⁰. Arrostrar es ponerse frente al rostro o poner el rostro frente a otro, con la peculiaridad de que rostro, originalmente, significa tanto la cara de las personas como la de los animales o las puntas de las embarcaciones; es decir, literalmente, dar la cara al peligro. Este verbo anacrónico, pierde algo de su fuerza en el sinónimo afrontar pero nos enriquece con el sustantivo afrontamiento que tiene, con razón, en algunas propuestas éticas, un lugar especial entre las dimensiones de la vida personal. Por esta dimensión podemos superar los obstáculos que se presentan a nuestro desarrollo y tendremos la posibilidad de romper cuando nuestro entorno suponga una distorsión y amenaza a nuestros valores³¹.

Entonces ¿cómo temer?

Explicando arriba el sentido de la fuga en el temor, quedó expuesta la concepción del orden humano en Tomás, esto es, la soberanía de la razón sobre la voluntad y todos los actos humanos. Esta soberanía es difícil de ejercer por varias razones que se derivan, en gran parte, del hecho de la caída de la especie en el pecado: “En el estado de naturaleza pura [*natura humana*] hubiera predominado la inclinación a la razón; pero en el estado de naturaleza caída [*natura corrupta*] predomina la inclinación de la concupiscencia, que se apodera de él”³². Vivimos, pues, en una lucha constante entre la razón y la voluntad, entre esta como apetito racional y los demás apetitos sensibles, que hace que ante el temor no siempre sea fácil soportar ciertos males para perseverar en la consecución de otros bienes y, ni siquiera, huir cuando parece que esto es lo aconsejable. De hecho, el uso del juicio racional no es tarea sencilla sino que requiere un largo aprendizaje y la cooperación de los más expertos y sabios.

Tomar la decisión correcta en un momento específico es propio de la persona virtuosa y en condiciones ideales ella someterá el temor a la decisión de arrostrar el peligro o hará uso ordenado de la fuga a que le mueve el temor. En el primer caso, se hace efectivo el juicio de Nicías, “la

³⁰ RAE, *Diccionario de la Lengua Española*, 21ª. Ed., T. 1, Madrid, 1992, p. 201.

³¹ Luis José González Álvarez, *Ética Latinoamericana*, Bogotá, USTA, 1986, pp. 83-85.

³² Tomás, *op. cit.*, II-II q. 136 a. 3, BAC.

temeridad y el valor no son lo mismo"³³. En el segundo, se presenta el temor recto. El valor proviene de la razón, de la ponderación de los bienes que están en juego, y coexiste temporalmente con la pasión del miedo. La huida -como temor recto- es también conducida racionalmente, va en la misma dirección de la pasión pero no sometida a su impulso.

Es la razón prudente, la *fröhhsij* aristotélica, que se guía por el bien presentado bajo la forma de fin moral orientando cada acción concreta del ser humano. En el caso de la muerte, por ejemplo, cabe en la ética tomana desde afrontarla ante el riesgo de perder un bien inestimable (la justicia o la vida misma), hasta escapar razonablemente a un peligro mortal o condenar a quien se entrega a la muerte por huir de un mal. Esta prudencia está lejos de la orgullosa razón moderna y de las reacciones viscerales de la posmodernidad. En este debate, concuerdo con Adorno y Horkheimer, contra la opinión de Lechner, en que la Ilustración "ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y de constituirlos en señores"³⁴ y que esta pretensión de control absoluto de la naturaleza y la sociedad, no es más que un miedo radical a lo incierto que ha servido para generar los totalitarismos denunciados y los aún ocultos. También está la prudencia aristotélicotomista lejos de las escenificaciones posmodernas que denuncian esta miseria de la modernidad haciendo de las pasiones un mérito, hasta el punto de que no falta quien presente sus miedos como si de una virtud se tratara. El maestro griego es meridiano: "Se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (pues no se elogia al que tiene miedo ni al que se encoleriza...)"³⁵. Se reitera que el temor es una pasión y que, por tanto, no está en nuestras manos sentirlo o no, pero sí tratar con él.

Corresponde a las virtudes canalizar, moderar, someter las pasiones de tal modo que se logre una expresión recta de acuerdo a las circunstancias, considerando las personas, juzgando los motivos, eligiendo las expresiones. Y las virtudes que deben capear el temor son, principalmente, la fortaleza y la esperanza.

³³ Platón, *Laques*, 197b.

³⁴ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998, p. 59. Quienes concuerdan con la tradición que arranca, probablemente desde Descartes, quien ya proponía la proscripción del miedo. Norbert Lechner, por su parte, parece atribuirle a la modernidad su propia idea de la conducta adecuada de la sociedad frente al miedo: "Una sociedad es moderna cuando aprende a manejar la incertidumbre". "Nuestros miedos", *Perfiles Latinoamericanos*, No. 13, México, Flacso, diciembre de 1998, p. 193.

³⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II 5, 1106a.

La virtud que nos permite mantenernos en la prosecución del bien a pesar de las dificultades, especialmente del mal que produce temor, es la fortaleza y su tarea específica es "resistir y rechazar todos los peligros en los cuales es sumamente difícil mantenerse firme, es decir, los peligros graves"³⁶.

De la mano de Cicerón, Tomás analiza los actos de la fortaleza y muestra unas virtudes potenciales que nos ayudan a hacernos fuertes. El acto más difícil de la fortaleza es resistir (*sustinerè*) porque la resistencia se asocia con una adversidad aparentemente mayor a nuestras fuerzas, entrena la cercanía del mal e implica un tiempo prolongado. Resistir requiere alejar el abatimiento, tarea que le compete a la paciencia que permite tolerar voluntariamente las dificultades, y, además, eludir el cansancio para lo cual necesitamos el concurso de la perseverancia. La fortaleza también nos debe permitir atacar el mal, para lo que son necesarias la confianza para emprender acciones y la magnificencia para llevarlas a su término. La confianza (*fiducia*) implica cierta fe que hace que en este caso "el hombre confíe en sí mismo, aunque con la ayuda de Dios"³⁷. Esta aclaración no deja de ser importante pues le da a la fortaleza un carácter predominantemente social y humano, pues no depende directamente de Dios.

Tiene una pertinencia especial la relación que Aquino hace entre la fortaleza y la dignidad. La persona que se aparta del orden de la razón lo hace también de su propia dignidad y "con no estimarse el hombre digno de los bienes que realmente merece, viene insensiblemente a empeorarse"³⁸ porque ni accede a bienes necesarios ni se forja a sí mismo. Habría que añadir, aunque la justicia y la caridad no deben permitirlo, que quien se arredra se enfrenta a la eventualidad de que los demás le consideren indigno. Se configura el defecto de la fortaleza que denomina pusilanimidad y que se considera el punto más alejado de esta virtud.

Para esta corriente de pensamiento, la perfección de la virtud consiste en que se dé por sí misma y no por otras razones. Aristóteles, por ejemplo, no acepta como buenas las manifestaciones de valor atribuibles principalmente

³⁶ Tomás, *op. cit.*, II-II q. 123 a. 12, BAC.

³⁷ *Ibid.*, II-II q. 128 a. 1.

³⁸ Tomás, *op. cit.*, II-II q. 64 a. 2, (*Tratado de la justicia*), se cita por Porrúa, México, 1996; en adelante P. Tomás, *In 4 Ethic. Lect. 11*, citado por Pedro Lumbreras en Tomás, *Suma Teológica*, BAC, T. IX, p. 889.

a la experiencia, el coraje, la esperanza o la ignorancia. El santo concuerda y demerita, además, a quien actúa firmemente con fines ilegítimos³⁹.

De otro lado, la virtud que por su objeto se opone al temor es la esperanza, en tanto, mientras el temor huye del mal la esperanza, busca el bien y su propósito se expresa en dos términos que son "el bien que intenta obtener y el auxilio con el que lo obtiene"⁴⁰.

La esperanza se define, por ende, de una manera simétrica con el temor y, presentando esta comparación, es posible distinguirla de ciertas otras pasiones. La esperanza busca el bien pues sería impropio esperar para sí el mal; tal bien ha de ser futuro, pues el bien presente es objeto del gozo y su actualidad, obviamente, anula la espera; debe ser, además, un bien difícil e importante, pues de los que están a la mano se ocupa el deseo; pero, tiene que ser posible, porque respecto al bien inaccesible no esperamos, más bien desesperamos.

Hay dos precisiones importantes que nos conducen a calificar la esperanza. Una es que, de alguna manera, los jóvenes, los inexpertos, los borrachos, los necios que no deliberan mantienen su esperanza rebosante, por lo que debemos deducir que tal esperanza es imperfecta pues tanto la precisión acerca del bien buscado como su factibilidad de seguro fallarán en estos casos, y el que mal espera con mayor facilidad desespera. La otra es que no debe confundirse la esperanza con la expectación que alude a una espera que descansa en la virtud y el apoyo de otro, no en las propias fuerzas. A partir de esta segunda salvedad, Tomás podrá sentar una de las propuestas más llamativas e inmovibles de su pensamiento éticopolítico.

Efectivamente, distinguiendo la expectación de la esperanza, separa a quien aguarda de aquel otro que camina en procura del bien querido. Este es el *homo viator*, el que va en camino, aquel en quien la esperanza produce concurrencia a la operación porque "espera conseguir por su propia virtud"⁴¹. Esta es la esperanza propiamente dicha pues "sólo los *hombres viadores* son seres *esperanzados*"⁴².

³⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III 8, 1116b – 1117a. Tomás, *op. cit.*, II-II q. 123 a. 1, BAC.

⁴⁰ Tomás, *op. cit.*, II-II q. 17 a. 4, BAC.

⁴¹ Tomás, *op. cit.*, I-II q. 40 a. 2, MP.

⁴² Santiago Ramírez en Tomás, *op. cit.*, BAC, T. VII, p. 545.

Podemos cerrar este apartado, hablando de las probables ventajas de temer. La primera consiste en que "el temor hace consultadores"⁴³, puesto que siempre en tal situación aspiramos a obtener un buen consejo. La otra plantea que ante un temor moderado las personas calculan con detenimiento y se tornan cuidadosas en sus actos, no en vano la meticulosidad tiene su origen etimológico precisamente en la palabra *metus* (miedo).

El temor como categoría política

Aunque la política no ocupa un lugar central en la reflexión tomiana y el simple hecho de ser un teólogo, que articula su obra alrededor de Dios y de la salvación del hombre, debiera bastar para comprenderlo, el tamaño de su obra es tan portentoso que su preocupación por las relaciones sociales, la sociedad política, la justicia y el derecho es tan extensa como la de muy pocos pensadores. Debo aclarar que asumo la definición de Hannah Arendt de que "la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres... trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*"⁴⁴, entre otras cosas, porque rescata una noción clásica que es familiar al Angélico. También porque aceptando la aguda crítica de Arendt a la teología por ocuparse de *el* hombre, distinguiré entre las inferencias que yo saco de este tipo de labores de Tomás y sus apreciaciones enfocadas en *los* hombres.

Quizá el más antiguo uso teórico de la relación entre política y temor es la que considera a este como una enorme fuerza de motivación de los actos políticos. Tucídides pone en boca de los atenienses -cinco siglos antes de Cristo- la idea de que sus actuaciones se guiaron "sobre todo por el miedo; pero más tarde por afán de gloria y, al cabo, por interés"⁴⁵. Aristóteles hará un reconocimiento similar, e *in extenso*, en el Libro V de la *Política* cuando asegura tanto que entre las ocho causas generales de las revoluciones está el miedo, como que "por miedo se sublevar los que han cometido injusticias,

⁴³ Tomás, *op. cit.*, I-II q. 44 a. 2, MP.

⁴⁴ Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 45.

⁴⁵ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Akal, 1989, I 75, p. 89. O si se quiere en una fórmula más generalizadora: "cediendo a las principales razones: gloria, temor y conveniencia" (I 76, p. 90).

temerosos de pagar su pena, y los que están a punto de ser víctimas de una injusticia"⁴⁶. Sin embargo, la diferencia entre los dos es abismal: el militar e historiador constata la potencia del miedo como uno de los móviles de la política y la guerra para terminar legitimando una política de poder sin más inspiraciones ni límites; el filósofo se percata de la significación de la ira o el miedo en la política pero apela al regulador ético de la virtud para contener y dirigir estos motivos pasionales. Nos resulta comprensible que el miedo desatado pueda conducir a catástrofes sociales, al trastocamiento vicioso del orden político, al abandono de la prosecución del bien común e, incluso, al perjuicio de los propios intereses. Modular el temor es someterlo a los dictados de la razón y a todo aquello que ataña al bienestar de la sociedad política.

No requiere más tinta asegurar que Aquino se ubica en la segunda de estas dos tradiciones, que bajo distintas formas siguen hoy disputándose la hegemonía en la concepción de la política. Y en desarrollo de esta idea fuerza plantea una división del temor, "en orden a Dios", que alude a los temores mundano, servil y filial.

El temor mundano se refiere al que infunden las personas que contrarían a Dios y por cuyo respeto hacemos a un lado el bien y nos sometemos al mal. El temor servil es el que se produce por el miedo a la pena, al castigo que entraña transgredir la ley. Los dos se distinguen políticamente porque, en el primer caso, el temor mundano se refiere a la obligación que asumimos frente a personas privadas, obligación perniciosa, condenada en términos absolutos -lo cual es excepcional en el santo: "el temor mundano procede del amor mundano como de su mala raíz, y por esto siempre es malo"⁴⁷. En últimas, son condenados el que obliga y el obligado. Por su parte, cuando esta obligación se da respecto a la autoridad legítimamente establecida que ejerce justamente el poder imponiendo "penas para retraer a los hombres del pecado"⁴⁸, nos encontramos ante el temor servil que conlleva una conducta contraria: el que obliga, actúa en justicia, pero el que por temor se somete, no. La razón del Doctor debe asombrar al lego pues, dice, "el temor servil es malo en razón de su servilidad [sic]. La servidumbre se opone a la libertad; por lo tanto... no obra como causa de sí mismo sino

⁴⁶ Aristóteles, *Política*, V 3, 1302b 4; V 8, 1308a 8. (Se cita al traducción de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1994).

⁴⁷ Tomás, *op. cit.*, II-II q. 19 a. 3, BAC.

⁴⁸ *Ídem.*

como movido exteriormente"⁴⁹. El servilismo disminuye si aumenta la caridad, o sea, el amor a Dios y al prójimo, que se expresa políticamente en la adhesión firme a la justicia. El temor servil produce buenos resultados al generar actos exteriores adecuados en las personas, pero la subsistencia del miedo al castigo lo hace imperfecto.

Para exponer el temor filial, me aparto de la lectura teológica del *Tratado de la Esperanza* y recorro a los textos políticos de Tomás. El temor filial se configura cuando la violación de la ley es detenida por el amor a la justicia y el temor de la culpa. Es muy importante anotar que para Aquino la ley positiva en el Estado se da "cuando todo el pueblo está de acuerdo... o bien cuando lo ordena el gobernante que dirige los destinos del pueblo y lo representa"⁵⁰, y que, a más de ella, está la ley natural. En este caso la obligación es justa y legítima por la rectitud de la norma y la potestad del mandatario autorizado. El temor del miembro de la sociedad política es adecuado pues expresa la conciencia de haber errado al vulnerar una normatividad que se ha aceptado libremente o que se reconoce como justa en sí misma.

Debe tenerse en cuenta que estamos hablando siempre de un paciente que es el buen ciudadano y que el santo no imagina una sociedad política en la que el soberano no ejerza un poder temible para los malvados que siempre abundan. En la sociedad política es frecuente encontrar malos ciudadanos y también ciudadanos que ocasionalmente actúan mal. El uso legítimo de la fuerza física es indispensable para garantizar la justicia y disuadir a quienes alteran el orden social.

Ahora, es posible que una persona pase del temor servil al filial porque los que se someten por temor a la pena "llevados finalmente por la costumbre, lleguen a hacer voluntariamente lo que antes hacían por miedo, y así lleguen a ser virtuosos"⁵¹. El Estado y la ley cumplen un papel de formadores de buenas personas, al menos en sus comportamientos sociales, es decir, como ciudadanos. La ley es precisamente la disciplina que contribuye a ese perfeccionamiento del que no somos capaces por nosotros

⁴⁹ *Ídem.*, a. 4. En II-II q. 58 a. 3 ad. 2, P: "La coacción... quita todo mérito porque fuerza la voluntad".

⁵⁰ Tomás, *op. cit.*, II-II q. 57 a. 2, P.

⁵¹ Tomás, *op. cit.*, I-II q. 95 a. 1, P. En I-II q. 36 a. 4, MP, discute con Agustín acerca de los efectos de la "potestad mayor": mientras para el obispo ella es causa de dolor, para Aquino "si el poder más fuerte se sobrepone hasta el punto de transformar la inclinación contraria en la suya propia; ya no habrá repugnancia o violencia alguna".

mismos. La fuerza y el miedo son funciones políticas en manos del Estado, eficaces en el control de las manifestaciones exteriores de los ciudadanos y también en una función educadora que nos hará mejores y más libres. El temor que infunde el Estado, exterior y coactivo, puede transformarse en temor filial, interior y persuasivo, para cada ciudadano. Una parte muy importante de esta teoría es que la ley injusta no debe ser obedecida a menos que haya de por medio otro tipo de circunstancias y probables peores efectos sociales, materia que no se puede ampliar acá más que para decir que la ley corrupta no obliga y no debe generar fuga en la persona virtuosa.

El temor filial, entonces, ayuda a formar las virtudes cívicas en las personas. Es el miedo del que no debemos prescindir so pena de trastornar perversamente nuestras relaciones con Dios y con la sociedad. Se trata del auténtico temor moral que cuando es dominado destruye los límites y las regulaciones de la conducta humana haciendo posible todo comportamiento destructivo, tal y como lo retrata Ford Coppola a través del Coronel Kurtz (*Apocalypse Now*, 1979).

De repente, el asunto que subyace en esta interpretación es el de la justicia. Ya Aristóteles había dicho que son causa de temor "la injusticia,... porque intencionadamente es injusto el injusto... [y]... los que ya han sido víctimas de injusticia o consideran haberlo sido, porque estos andan siempre al acecho de una ocasión"⁵². Dado que los seres humanos somos como ciudades indefensas y que el temor es inextinguible en nuestra psicología, que podemos temer desde las manifestaciones de las pasiones del prójimo hasta las convulsiones de la naturaleza, la mejor sociedad será la sociedad justa porque ella presenta las mejores condiciones para que se dé el temor recto. No falsifico al Doctor si uso una expresión suya para decir que una sociedad sin miedo no es posible en la vida terrenal.

Nuestro autor elaboró una disertación que debe entenderse anexa a la de la justicia, y que algunos llaman *Tratado de las virtudes sociales*, que se refiere a las virtudes que contribuyen a hacer una sociedad justa y de buena convivencia. Quiero enumerar algunas que creo pertinentes en la construcción de relaciones sociales con menos miedo. Una, que se denomina *piEDAD* se refiere al culto que se debe a los padres, que incluye "todos los consanguíneos", y a la patria, que se extiende a "los

⁵² Aristóteles, *Retórica*, II 5, 1382b - 10.

conciudadanos y los amigos de la patria"⁵³. Otra, que Aristóteles llama *epieikeia* y Tomás *aequitas*, que ordena "seguir, por encima de la letra de la ley, lo que dicta la razón justa y el bien común"⁵⁴. Más el respeto, la gratitud, el castigo, la veracidad y la amistad y otras que ayudan a generar buenas relaciones entre los miembros de la sociedad. La justicia siempre implica originariamente alteridad, compromiso con el otro, reconocimiento de su personalidad y dignidad; otro que también puede ser el extranjero ya que para él el mundo es un espacio político (*orbe*) donde los peregrinos (inmigrantes) son igualmente personas.

Termino señalando la relación de la fortaleza y la esperanza con la justicia. En cuanto a la fortaleza, Aquino asume que tiene una dimensión política notable apoyándose en san Ambrosio -padre de la Iglesia y paisano de Marx- quien resalta la utilidad de esta virtud "para la guerra, para el gobierno de la ciudad y para el de la familia"⁵⁵. Seres humanos fuertes, es decir, que controlan el temor bajo criterios de bien, contribuyen a mantener la justicia y el buen orden en las relaciones sociales. Es evidente que la fortaleza tiene todas las propiedades de una virtud que es política y no sólo moral.

Sobre la esperanza, no hay alusiones directas en lo que nos concierne pero la tesis del *homo viator* posee una fuerza intrínseca que ha sido desarrollada por Bloch, Heidegger y Zubiri, entre otros, y que se refiere al concepto de proyecto. Aunque tanto la idea de ser humano *in via* como la de proyecto poseen una veta metafísica, también la tienen política. El hombre que camina es el que espera de una manera activa, el que construye el objeto de su esperanza, una persona que se mueve hacia algo que aún no realiza. Es inevitable pensar en las ideas modernas de clase o ciudadanía, que en las versiones de Marx o el republicanismo, por ejemplo, incorporan siempre la característica de un *motus*, un situarse activo en el escenario político. Ni hablar de la idea de proyecto que se ha popularizado tanto en el argot político que amenaza su pérdida de sentido. Es en este punto donde las inferencias que saco de los textos tomanos son más largas y se apartan más de la fuente. Para el santo, la esperanza es un asunto teológico e

⁵³ Tomás, *op. cit.*, II-II q. 101 a. 1, BAC.

⁵⁴ *Ídem.*, q. 120, a. 1.

⁵⁵ *Ídem.*, q. 123, a. 12.

individual pero su concepción social de la persona y su idea del Estado parecieran autorizar esta lectura.

Una relación más fuerte entre la política y la esperanza es la que se produce a través de la confianza. Hemos dicho que la fortaleza tiene un aspecto político notable y que la confianza ayuda a emprender acciones, pues bien, Tomás también cree que "la confianza implica un fortalecimiento de la esperanza" y que de ella "es propio creer en algo o en alguien"⁵⁶. El santo da lugar a la búsqueda del bien social y tenemos fundamento para afirmar que el bien social es el horizonte general de un proyecto de los ciudadanos posible en el ejercicio de estas virtudes sociales.

De esta manera se configura una trama compleja de virtudes que sostienen y enriquecen las relaciones sociales, relaciones que son alimentadas por el temor, la esperanza, la confianza, la piedad. Ya Aristóteles había entrevisto dos clases de personas que fracturan estas relaciones: los que creen tener todo y los que creen haber padecido todos los males, los primeros por la insolencia que genera un exceso de seguridad y los segundos por la indiferencia del desesperanzado. La dialéctica del temor y la esperanza provoca la deliberación (*προιορρεσις*), puesto que el miedo induce a la consulta y el debate cobra sentido sólo si hay esperanza, al fin y al cabo "nadie delibera sobre cosas desesperadas"⁵⁷. No puedo detenerme en el importante lugar que ocupa la comunicación en el pensamiento tomano, pero la actualidad del problema de la deliberación en la filosofía política obliga a destacar este aspecto.

Tomás puede seguir corrigiendo a San Agustín. El presente de las cosas futuras no es la espera, es el proyecto construido con otros en la deliberación, soportado por la confianza y haciéndose por la voluntad firme de encarar los males. La presencia inevitable del temor debe propiciar una acción orientada con criterios de justicia.

Podríamos decir, apelando al relato de la canción popular que adorna este artículo, que la desilusión ante los horrores cotidianos tiene un terreno abonado en la soledad, en el encastillamiento de los miembros de una sociedad que se convierten así en simples ambulantes y no en sujetos en camino con otros. Después de todo, la organización política de los pueblos rara vez deja de ser un proyecto que ha sido elaborado e incorporado por un sector hegemónico que gana la adscripción de los demás.

⁵⁶ *Ídem.*, q. 129, a. 7, a. 6.

⁵⁷ Aristóteles, *Retórica*, II 5, 1383a 5.

Caminar y caminar en compañía, en una sociedad volcada a la justicia, basada en relaciones amistosas y escéptica respecto al mito moderno de abolir el miedo, sería el consejo de santo Tomás de Aquino para convivir con el temor y vivirlo rectamente.

Universidad de Antioquia, Colombia

JORGE GIRALDO RAMÍREZ