

Mos maiorum y metus: la vigencia del miedo y la tradición en el discurso político contemporáneo

Juan Acerbi

Facultad de Ciencias Sociales, UBA

juanacerbi@hotmail.com

Resumen

En *De lege agraria* encontramos una interesante relación entre *metus* y *mos maiorum*. A lo largo de los discursos Cicerón despliega una serie de argumentos que nunca prescinden de recordar aquello que los antepasados hicieron para que los romanos gozaran de una prosperidad y una gloria que se encuentra amenazada. Cicerón no deja de advertir que el peligro no solo es una amenaza para sus compatriotas contemporáneos, sino que significa, además, un riesgo para el bienestar de las generaciones futuras y una traición a todos aquellos antepasados que se esforzaron, se comprometieron y dieron sus vidas por la gloria y el bienestar de Roma. Nuestra propuesta es que la articulación entre *metus* y *mos maiorum* resulta ser una clave de lectura no solamente válida para la invectiva ciceroniana contra Rulo, sino que dicha relación encontró plena vigencia en el discurso político contemporáneo. La razón de dicha vigencia se encuentra, en nuestra opinión, en el hecho de que la política implica, necesariamente, una mediación entre el miedo y la comunidad política. Así, el presente trabajo se propone exponer la necesidad que tiene todo discurso político, clásico o contemporáneo, de recurrir al miedo y así articular la historia y el futuro mediante un presente donde la amenaza siempre resulta inminente.

Abstract

In *De lege agraria* we find an interesting relationship between *metus* and *mos maiorum*. Throughout the speeches Cicero deploys a series of arguments that never dispense to remember what their ancestors did for the Romans to enjoy a prosperity and glory that are threatened. Cicero warns incessantly that the danger is not only a threat to his fellow contemporaries but also represents a risk to the welfare of future generations and a betrayal of all those ancestors who struggled, committed and gave their lives for the glory and the welfare of Rome. Our proposal is that the link between *metus* and *mos maiorum* proves to be a key to interpretation not only valid for Ciceronian invective against Rulo but that it also found full force in the contemporary political speech. The reason for this force is based, in our opinion, in the fact that politics necessarily involves mediation between fear and the political community. Thus, this paper intends to express the need of every political speech, classical or contemporary, to resort to fear and, in so doing, to articulate the history and the future through a present where the threat is always imminent.

Como hemos visto anteriormente,¹ el *De lege agraria* no es la excepción a los discursos ciceronianos en los que se observa un uso magistral del *metus*. Nuestra intención aquí es retomar la temática y esbozar algunas reflexiones sobre la vigencia del *metus* en el discurso político contemporáneo y las causas asociadas a dicha vigencia. De ser necesaria una referencia al discurso político contemporáneo nos referiremos al nazismo. Dicha relación se basa en dos fundamentos que consideramos lo constituyen en un caso pertinente: por un lado, por tratarse de un caso paradigmático del discurso político de masas y, por otro lado, por tratarse de un régimen político que buscó denodadamente un parentesco con la antigüedad clásica, particularmente con Roma (Cánfora 1991; Michaud 2009). Sobre el discurso totalitario se han realizado muchos estudios pero quisiéramos recordar uno de ellos en particular, aquel realizado por distintos intelectuales, en su

¹ Ugartemendía, Cecilia. *La política del miedo en De lege agraria 2 de Cicerón*.

mayoría exiliados de la Europa nazi y que luego editara Max Horkheimer (1950). De dichos intelectuales se destaca, en nuestra opinión, el trabajo realizado por Theodor Adorno. El motivo de esta preferencia resulta del hecho de que el pensador alemán inicia una serie de estudios sobre la efectividad del discurso totalitario comprendiendo que preguntarse por la efectividad del discurso es algo que no puede ser abordado desde un campo disciplinar específico. Es decir, preguntarse por la efectividad de un discurso es preguntarse por la efectividad de una ideología. Una ideología que, en cualquiera de las formas en las que fue abordada por el pensamiento crítico,² siempre se refiere a un fenómeno complejo que parece anticipar la imposibilidad de que un análisis disciplinar pueda arrojar conclusiones de mediano o largo alcance. Es por esto que valoramos el análisis realizado por Adorno, ya que en su perspectiva aborda la efectividad del discurso desde diversas disciplinas o campos temáticos como la sociología, la filosofía y el psicoanálisis aunque se encuentren curiosamente ausentes la lingüística, la retórica y la oratoria. Por esto nuestro interés particular es insistir en la necesidad de realizar estudios sobre el discurso político combinando diversas disciplinas del campo social y sin dejar de integrar las perspectivas propias de la retórica y la oratoria clásica y contemporánea. Las múltiples disciplinas combinadas podrán abordar con propiedad un fenómeno ya de por sí complejo, como lo es el discurso político, que se encuentra íntimamente ligado con otro fenómeno de una complejidad nada despreciable como lo es la ideología. Intentaremos aquí, como ya hemos dicho, esbozar la complejidad del fenómeno que aquí tratamos centrándonos para ello en el uso del *metus*.

La cercana y compleja relación que mantienen los tópicos propios de la retórica clásica con el discurso político contemporáneo puede resultar evidente pero no las causas de su vigencia. Por referirnos a nuestro contexto social más inmediato, en nuestros días abunda en prácticamente todo discurso que verse sobre la sociedad, la referencia a un tema en particular: el miedo. De manera directa o indirecta hablamos insistentemente sobre el miedo. Sabemos que toda forma de discurso busca conmover y también sabemos que el *metus* es por excelencia uno de los tópicos retóricos que favorece el *movere* del auditorio. En este sentido, el miedo es un clásico sumamente vigente. Y surge, casi de manera natural, una pregunta que puede parecer ingenua pero que intentar responderla puede decirnos mucho sobre nuestra propia historia y nuestra actualidad: ¿es posible pensar el discurso político, o incluso cualquier discurso sobre lo social, sin que intervenga el miedo como principal componente? Thomas Hobbes, gran pensador que desde la teoría política abordó el miedo, creía que toda comunidad de hombres, es decir, toda asociación política, se constituía a partir del miedo. En el estado de naturaleza cada hombre era un potencial victimario de su vecino, es decir, también, una potencial víctima. Esta inseguridad sobre su propio ser impedía que los hombres prosperasen hacia ocupaciones más nobles que la de velar por la propia seguridad. Vemos allí que el miedo, como bien observa Roberto Esposito, “no determina únicamente fuga y aislamiento, sino también relación y unión” (Esposito 2005: 57) y agrega que “impulsa a reflexionar y a neutralizar el peligro; no está del lado de lo irracional, sino del lado de la razón” (Esposito 2005: 57). Se trata, precisamente, de la ya clásica distinción entre miedo (*metus*) y terror (*pavor*) cuidadosamente respetada por Hobbes (2010). El sentido que distingue a uno del otro, es decir, al miedo del terror, en el campo de la psicología está dado por Freud, quien clarifica para nosotros el sentido que dicha diferencia posee para el individuo. La diferencia radica en que el miedo es el sentimiento producido a una persona que, ante un acontecimiento determinado, queda expuesta a una situación de peligro. El terror, en cambio, es el estado “en que se cae cuando se corre un peligro sin estar preparado” (Freud 2007: 12), donde el elemento determinante del terror es el factor sorpresa. A partir de aquí podemos comenzar a comprender por qué, en términos políticos, el *metus* es sumamente útil a diferencia del *pavor*. El *metus* resulta de utilidad no solo por ser el componente originario de lo político, sino porque permite al individuo actuar de acuerdo a fines que podríamos denominar como racionales y sobre lo que retornaremos en breve. Es decir, a diferencia de un individuo que es víctima del *pavor*, el individuo presa del *metus* puede responder de manera

² Sobre ideología contamos con la ineludible obra de Lukács (1970) y resulta útil la recopilación realizada por Žižek (2003).

racional conforme a sus propios intereses o, lo que nos interesa desde el análisis ideológico, a los intereses de la comunidad de la que forma parte. Cuando el *metus* se hace carne en el oyente, su estado es aquel en el que Adorno sostiene que “lo inconsciente sigue la línea de la mínima resistencia, es decir, se apoya en lo que la realidad le ofrece” (2004: 59). Y aquel que ofrece esa realidad es, en los casos que aquí abordamos, el líder político.

El hecho de que el *metus* sea uno de los elementos centrales del discurso político —clásico y contemporáneo— es algo que puede resultar obvio pero que, por otra parte, parece eclipsar una estrecha relación que guarda con la efectividad del discurso totalitario en la búsqueda de generar el consenso de la comunidad para extremar las medidas propuestas por sus líderes. La relación eclipsada a la que nos referíamos ya fue aquí enunciada y puede resultar tan evidente que es probable no reparar en ella. Se trata del vínculo que resulta evidente si pensamos en el miedo y su relación más inmediata con la psique del hombre: todo miedo se remite, en última instancia, a la muerte. El miedo último de todo individuo se establece en torno al tópico de la supervivencia, es decir, “no hay más que miedo, en el fondo, [...] el sujeto político está ante todo sometido al miedo” (Derrida 2010: 65). Es, por lo tanto, el miedo a ser asesinado por su vecino lo que hace del hombre un ser político, social. Es en esta relación donde, entendemos, se juegan las reales similitudes y diferencias del discurso político en occidente sin importar épocas u oradores: en el delicado equilibrio que existe en saber dosificar el miedo para que, sin transformarse en *pavor*, pueda servir para avalar acciones mediante argumentos presuntamente racionales. Teniendo nuevamente en mente a Freud, podemos afirmar que el individuo posee un instinto de supervivencia y es ese instinto, en tanto algo no racional, que no llega a desbordar al individuo, lo que va a motivar conductas racionales pero claramente distorsionadas por el miedo. Es por esto que muchas conductas pueden parecer no tan racionales para un observador externo al conjunto de individuos de la comunidad que se encuentra sometida a una situación donde la presencia del miedo ha sido extremada. Es decir, ante una situación extrema la supervivencia es lo único prioritario; será aquello que prevalecerá frente a otros valores y que pueden ser considerados importantes por el individuo pero que ahora quedarán relegados. Es por esto que la clave de la relación entre *metus* y su aprovechamiento por parte del líder está a la vista; el *metus* es provocado por la enunciación de elementos, que pueden combinar tanto hechos como personas, que atentan contra lo que el individuo es y contra la comunidad a la que pertenece. Sea la Roma tardorrepública o la Alemania del Tercer Reich, el auditorio es puesto en alerta sobre eso que viene a poner fin a todo aquello de lo que el individuo forma parte. Es decir, se evita el *pavor* ya que se evita el factor sorpresa, y se recurre mediante un llamado racional al deseo de sobrevivir. Se evita el estado de irracionalidad que supone hallarse frente a una situación sorpresiva de inminente catástrofe —hay *previsión*— pero no se elimina la necesidad de tomar medidas drásticas y, fundamentalmente, de ponerse en manos del líder que nos conduce. Es en este sentido que también puede ser entendida la adecuación que cada *orator* debe realizar ante cada auditorio; es decir, el miedo debe ser adaptado al principio de valores y, por ende, de (i)rracionalidad, que posee cada tipo de receptor. Ni el Senado romano temía las mismas cuestiones que el pueblo de su tiempo ni el obrero de la Berlín del 36' tenía los mismos temores que una persona que camina por la ciudad de Buenos Aires. El miedo es algo propio de los hombres, sí, pero también es algo que se inculca y se administra (Elias 1987: 528-553).

Es por esa característica que diferencia al miedo del terror, de la que hablábamos antes, que la figura del orador, en tanto anunciador, se vuelve central. Él, aquel que advierte, viene a eliminar el “factor sorpresa” freudiano y así anula la posibilidad de que el terror se instale. Respecto a esta capacidad de anticipar los acontecimientos, existe una cercana relación entre el uso retórico del miedo, la capacidad de *previsión* de los hechos y la construcción de una identidad paternal; ya que aquel capaz de ver, de anticipar lo que los demás no pueden ver y, al mismo tiempo, puede velar por el bien común, es el líder natural de esa comunidad. De esta manera, el líder se muestra muy superior a las clase política a la que pertenece pero se diferencia rápidamente y, al mismo tiempo, debe permitir que los individuos se identifiquen con él mostrando rasgos en común con ellos (Freud

2007: 116-121; Adorno 2004, 2009). Sabemos que todos estos elementos permiten liberar el mecanismo inconsciente en el que el oyente se identifica con el líder (Freud 2007: 105-115); sin embargo hay un elemento esencial que articula el miedo a la pérdida individual con un miedo compartido, un miedo comunitario.

En el campo de la política, la apelación a la historia resulta ser tan antigua como nuestros propios registros sobre el nacimiento del pensamiento político occidental. Esta apelación a la historia, aunque resulte redundante decirlo, es una apelación no solo a la historia en tanto relatos de hechos acontecidos sino, y sobre todo, a lo que somos *gracias* a nuestra historia; nuestros antepasados, nuestra herencia, nuestro pasado, nuestro futuro. Aquello que los romanos llamaban *mos maiorum* es lo que se presenta *hoy* en peligro, en la voz del líder político, y que le reclama al sujeto recordándole su deuda con el pasado pero también con las generaciones futuras. Bien nos recuerda Perelman que una de las cosas que más influye sobre las reacciones de las personas es cuando se pone en juego el prestigio de los mismos (Perelman y Olbrechts-Tyteca 1989: 466). En el plano de la efectividad psicológica del discurso, resulta evidente que la voz de los antepasados pone al auditorio en deuda. Es decir, los oyentes son herederos de aquellos antepasados que arriesgaron sus vidas para brindarle a la generación presente todo lo que tiene. Es por ello que encontramos aquí un tópico recurrente en el discurso político y no podríamos distinguir sustancialmente a qué orador corresponde –ni a qué régimen político pertenece– cuando, por ejemplo, se escucha decir que “nuestros antepasados no recibieron como don del cielo el suelo sobre el que vivimos, sino que lo ganaron con riesgo de sus vidas” (Hitler 2003: 388) o “vender vuestras rentas, adquiridas con muchísima sangre y sudor de vuestros antepasados” (Cic. Agr. II-XXVI³). Al mismo tiempo, ocurre que dicha herencia, convertida en deuda, se transforma en un deber para con las generaciones futuras o, al decir de Cicerón: “y así como vosotros decías hoy de vuestros mayores ‘nuestros antepasados nos dejaron este territorio’, así vuestros descendientes dirán de vosotros ‘nuestros padres perdieron este territorio’, que ellos habían recibido de los suyos” (Cic. Agr. II-XXXI).

Para concluir, podemos decir que el *metus* es lo primario, es lo que está antes que nosotros, entendiendo ese “nosotros” como producto de la suma de hombres que, movilizados por el miedo, han devenido en comunidad política; y es en ese sentido que la voz de los antepasados se vuelve también algo primario, algo que nos precede y, al mismo tiempo, determina lo que somos. Podríamos, entonces, afirmar conclusivamente que esos son los elementos por excelencia tras los que todo discurso político buscará articular su sentido; nada conmoverá más al hombre que aquellas cicatrices originarias que le dieron existencia y razón a su ser. El hombre, en tanto ser político, es un producto dialéctico entre miedo e historia.

Bibliografía

Adorno, Theodor. *Escritos sociológicos I*. Traducción de Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2004.

Adorno, Theodor. *Escritos sociológicos II, vol. I*. Traducción de Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2009.

Cánfora, Luciano. *Ideologías de los estudios clásicos*. Traducción de María del Mar Llinares García Madrid: Akal, 1991.

Cicerón, Marco Tulio. *Obras Completas de Marco Tulio Cicerón. Vida y discursos. Tomo V*.

³ Las citas de *De lege agraria* de Cicerón se refieren a la traducción de Sandalio Díaz Tendero y Merchán (1946) consignada en la bibliografía.

Traducción de Sandalio Díaz Tendero y Merchán. Buenos Aires: Anaconda, 1946.

Derrida, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, traducción de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha. Buenos Aires: Manantial, 2010.

Elias, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Traducción de Ramón García Cotarelo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Prólogo de Jean-Luc Nancy. Traducción de Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

Freud, Sigmund. *Obras completas* T.XVIII. Traducción de José Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

Hitler, Adolf. *Mi Lucha* [en línea]. Jusego: Chile, 2003. Disponible en Internet: http://archive.org/stream/MiLucha/milucha_djvu.txt

Hobbes, Thomas. *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Prólogo y traducción de Andrés Rosler. Hydra: Buenos Aires, 2010.

Horkheimer, Max y Flowerman, Samuel. "The Authoritarian Personality". En: *Studies in Prejudice* Vol. I (1950). Nueva York: Harper & Brothers.

Lukács, György. *Historia y conciencia de clase*. Traducción de Francisco Duque. La Habana: Instituto del Libro, 1970.

Michaud, Éric. *La estética nazi. Un arte de la eternidad*, Traducción de Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2009.

Perelman, Chaim y Olbrechts-Tyteca, Lucie. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Prólogo de Jesús González Bedoya. Traducción de Julia Sevilla Muñoz. Madrid: Gredos, 1989.

Zizek, Slavoj. *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Traducción de Cecilia Beltrame et al. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.