

Miedos políticos. Emociones, sentidos y efectos en tres momentos de la teoría política

Political Fears. Emotions, Meanings and Effects
in Three Moments of Political Theory

Gabriela Rodríguez Rial

Universidad de Buenos Aires,
Instituto de Investigaciones Gino Germani. CONICET.
Correo electrónico: silphidis@hotmail.com

Resumen: Este artículo analiza la naturaleza y tipos de los miedos, sus relaciones semánticas con otras emociones y sus efectos políticos en tres momentos conceptuales-doctrinales: maquiaveliano, hobbesiano y pluralista-liberal. La hipótesis de lectura para interpretar los sentidos y usos de los miedos en la historia del pensamiento político no parte de una distinción tajante entre enfoques que asumen el carácter político de los miedos y quienes lo niegan. El objetivo es mostrar cómo la teoría política aborda los afectos, en general, y los miedos en particular, para luego identificar qué tipo de articulación entre emociones resulta más disruptiva para la vida en común. Una vez concluido este análisis, se reflexiona sobre los miedos políticos contemporáneos, a partir de los aportes teóricos de cada momento identificado.

Palabras clave: Miedo, emociones, política, modernidad

Abstract: This article analyses the nature and types of fears, their semantic relations with other emotions and their political effects in three conceptual and doctrinal moments: the Machiavellian, the Hobbesian and the Pluralist-Liberal moment. In order to understand the meanings and uses of fears in the history of political thought, we propose a reading hypothesis that does not presuppose a categorical division between approaches that assume the political character of fears and those that deny it. Our aim is to show how political theory approaches affects in general, and fears in particular, in order to identify which articulation between emotions prove more disruptive to life in common. A reflection on contemporary political fears follows this analysis, based on the theoretical input of each moment.

Keywords: Fear, Emotions, Politics, Modernity

Anacronismo e Irrupción, Vol. 10, N° 19
(Noviembre 2020 – Abril 2021): 120-148

 Dialnet  REDIB 

Fecha de Recepción: 26/08/2020
Fecha de Aceptación: 18/11/2020
ISSN: 2250-4982

“Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones su egoísmo) vista a través de los cuales cualquiera pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos, de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden evitarlas sin tales aportaciones”

Thomas Hobbes, *Leviatán* (1992:150)

I. Introducción: doctrinas políticas y miedos

Las emociones¹, en general, y el miedo, en particular, aparecen en el pensamiento político occidental desde sus inicios. Esto no significa que todas las teorías políticas, antiguas, modernas o contemporáneas, estén fundamentadas o acompañadas por doctrinas específicas de los afectos. Algunas de las figuras más emblemáticas del canon teórico político occidental han elaborado reflexiones sistemáticas sobre los afectos o emociones. Pero sus respectivas concepciones de la política han sido interpretadas sin tener demasiado en cuenta el sustrato afectivo-conceptual de sus planteos. Como consecuencia del giro afectivo, las historias del pensamiento político han reparado en la dimensión emocional de la política. El libro de Corey Robin (2009), *El miedo. Historia de una idea política*², publicado en inglés en 2004, resulta clave para comprender por qué los miedos y otras emociones son centrales en las doctrinas políticas que aún hoy nos interpelan cuando pensamos y actuamos políticamente.

¹ Se prioriza los términos “emoción” o “afecto” por sobre el de “pasión” por su generalidad semántica.

² El libro de Robin (2009) se divide en dos partes. La primera reconstruye las posiciones de referentes representativos y representativas de la teoría política moderna y contemporánea respecto del miedo (Hobbes), del terror (Montesquieu), de la ansiedad (Tocqueville), del terror total (Arendt) y el terrorismo (el liberalismo del miedo de Shklar). La segunda analiza la particularidad del miedo en los Estados Unidos, centrándose en tres experiencias: el macartismo, la violencia y explotación laboral. y las políticas antiterroristas después del atentado del 11 de Septiembre de 2001 (Robin, 2009: 307-463).

Para Robin (2009: 19-23, 146, 176, 314, 393) el pensamiento político premoderno es más lúcido que la mayoría de las teorías políticas modernas a la hora de reconocer el carácter político del miedo. Salvo Thomas Hobbes, la modernidad política hace propia la perspectiva liberal que sitúa el origen de los miedos en las psiquis de los individuos de una sociedad pluralista. Desde esta perspectiva, los temores son ansiedades producidas en el seno de la sociedad civil y no tienen por causa ni el poder político ni las relaciones sociales de dominación. El planteo de Robin (2009) es atractivo por su crítica al liberalismo – en todas sus versiones, aunque los dardos más envenenados se dirijan al liberalismo del miedo³– y por su análisis de la sociabilidad política estadounidense. Pero su estudio del miedo como idea política parte de dos axiomas contradictorios: la naturaleza política del miedo es un supuesto teórico indiscutible pero la política revolucionaria que conduce a la emancipación social debe prescindir del miedo como principio rector. Dentro de esta lógica argumental, los contrarrevolucionarios como Hobbes, según Robin (2009: 81-3), ofrecen una correcta lectura teórico-política del miedo pero representan una actitud política rechazable, que paradójicamente comparten con el liberalismo político: hacen de los temores individuales y sociales las barreras protectoras frente a cualquier alternativa de cambio del *statu quo* (Robin, 2009: 65, 176-182, 323, 335). Y a la inversa, la despolitización o negación del carácter político del miedo es un error teórico de las doctrinas políticas modernas y liberales, pero se reivindica la acción política con fines emancipatorios que niega los miedos que sienten y provocan los sujetos históricos de la revolución.

No hay una buena política que ni gobierna ni se deja gobernar por el miedo, y otra mala que lo único que hace es cambiar obediencia por temor. Una de las funciones centrales del arte de gobernar es enseñar a qué temer. Y, complementariamente, dado que no se trata de dos tareas opuestas, un buen gobierno también modera nuestros miedos (Boucheron y Robin, 2016: 35, 64).

³ Ver apartados IV y V.

Pareciera, entonces, que los miedos atraviesan diferentes formas de pensar y hacer política, independientemente de la valoración teórica o ideológica que se tenga de cada una de ellas.

Tener miedo es una experiencia psíquica, mental y corporal, compartida por todos los seres humanos. Sin embargo, el miedo no se escribe en singular. Los miedos son plurales no solamente porque su intensidad varía según el cuerpo físico o político que se vea afectado por ellos. Los miedos cambian de forma o denominación según el objeto o sujeto que los causa o provoca. Los miedos y sus significados cambian también por los adjetivos calificativos que los acompañan: hay miedos prudentes, moderados, útiles, irresponsables, condenables o injustificables (Boucheron y Robin, 2016: 58). En la vida en común pueden identificarse dos miedos políticos básicos: el miedo ante los abusos del poder político y el miedo a la pérdida o afectación del bienestar colectivo (Robin, 2009: 15-19). El primer tipo ha sido objeto de problematización no solo de los modernos liberalismos sino también de toda teoría política clásica que se define como antitiránica. El segundo forma parte de las preocupaciones de las tradiciones políticas que otorgan prioridad al bien común o al espacio público como los republicanismos. Desde un punto analítico es posible distinguir entre los miedos horizontales que se dirigen hacia un enemigo común y exterior a la comunidad política, y los miedos verticales que dan cuenta las desigualdades o estratificaciones dentro de una sociedad (Boucheron y Robin, 2016; Robin, 2009: 44-45).

El recorrido por los miedos políticos que se propone a continuación se inspira en el planteo del libro, *El miedo. Historia de una idea política*. Por ello, fue necesario sintetizarlo. Se opta por un abordaje metodológico que se sirve del comentario crítico de figuras representativas del canon teórico-político, como en el caso de Corey Robin. Pero los resultados de la interpretación son distintos

porque se priorizan otros ejes analíticos y se abrevia en otros corpus.⁴ Nuestra hipótesis de lectura para comprender los sentidos y usos de los miedos en la historia del pensamiento político no parte de una distinción tajante entre la modernidad política y un indiferenciado conjunto de ideas políticas premodernas. Antes que proponer un criterio que permita distinguir entre teorías que aceptan o reniegan del carácter político de las emociones, el objetivo de este artículo es escenificar en tres momentos conceptuales-doctrinales⁵ (maquiaveliano, hobbesiano y pluralista-liberal) la naturaleza y tipos de miedos, sus relaciones semánticas con otros afectos y los vínculos políticos que se pueden construir y/o destruir. Una vez concluido este análisis, se reflexiona sobre los miedos políticos actuales, con lentes graduados por las enseñanzas de los maestros y maestras de la teoría política.

II. Momento maquiaveliano: odios, amores y miedos en las repúblicas del S. XVI

El momento maquiaveliano⁶ remite a una etapa de la historia del pensamiento político denominada temprana modernidad (Nosetto, 2020: 175-178) que corresponde cronológicamente al siglo XVI. Pero no se trata solamente de un tiempo político que coincide con la crisis de las comunidades tardo-medievales y nacimiento de los Estados modernos. El momento maquiaveliano representa el pasaje de una cosmovisión que conceptualiza al mundo político como un planeta más de un universo cosmológico amplio (Pavel, 1992: 31-61) a la visión, hegemónica a partir del siglo XVII, que hace de los órdenes políticos creaciones

⁴ Los ejes analíticos priorizados la naturaleza y los sentidos del miedo a partir de su relación con otras emociones y sus efectos en el orden político. A diferencia de Robin, se analizan textos de Maquiavelo, Guicciardini, Montaigne, Spinoza y se le da mucha más centralidad a Shklar que a Arendt.

⁵ La dimensión conceptual remite a las rupturas y continuidades que se pueden identificar en cada uno de estos momentos respecto de la naturaleza, sentidos y efectos políticos de los miedos. El aspecto doctrinal apunta a un conjunto de referentes de la teoría política representativos de una etapa cronológica (siglos XV-XVI, siglo XVII, siglos XIX y XX) y/ o de una tradición de pensamiento específica, por ejemplo, el iusnaturalismo o el liberalismo.

⁶ Por sugerencia de Eugenia Mattei, especialista argentina en la teoría política de Maquiavelo, se prefiere el adjetivo maquiaveliano para evitar la valoración negativa que tiene maquiavélico en español, aunque el libro de Pocock haya sido traducido como *El momento maquiavélico* (2016).

artificiales de la decisión humana. Nicolás Maquiavelo (1469-1527) es un teórico político de la transición porque se ocupó de estudiar las formas políticas que surgían luego de un cambio de régimen. Pero también es un pensador *en* transición: vive a mitad de camino entre el orden teológico político clásico y la modernidad. Y esto impacta en la forma en que problematiza los afectos políticos.

Francesco Guicciardini⁷ (1483-1540) y Michel de Montaigne (1533-1592) disienten con el autor de *El Príncipe* en cómo interpretar la historia política romana, cuál forma de gobierno es preferible o qué parte de la comunidad política es la guardiana de la libertad política, pero piensan la relación entre las emociones y la política en la misma sintonía que Maquiavelo. En lo que sigue se presentan tres tesis compartidas por estos autores respecto de la naturaleza, sentidos y efectos políticos de los miedos.

La primera tesis postula que no existe una naturaleza psicofísica del miedo, en particular, y de las emociones en general, que permita concebirlas como sensaciones. Las emociones son humores corporales que afectan a los cuerpos individuales de los seres humanos y los cuerpos políticos colectivos. Desde esta concepción médico-política lo que importa no es la fisiología o la fenomenología de los miedos sino cómo estos se equilibran o no con los otros rasgos temperamentales que definen la fortuna de las personas y de las comunidades políticas (Pavel, 1992: 10-112, especialmente 109). La siguiente frase de Montaigne (2011: 81) sintetiza bien este planteo: “No soy un buen naturalista – como suele decirse– y apenas sé por qué causas actúa el miedo en nosotros, pero se trata, en cualquier caso, de una pasión extraña”. Si bien Maquiavelo en el libro I, Capítulo 32 de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* se refiere a “la naturaleza que ha constituido al hombre”, las formas de experimentar los miedos políticos van cambiando según las circunstancias temporales y geográficas, y la

⁷ Para más precisiones sobre los rasgos maquiavelianos y antimachiavelianos de Guicciardini ver Pocock (2016: 205-244, 305-354).

fortuna de los cuerpos individuales y sociales. Por ejemplo, en *Discursos II.32* Maquiavelo (2015: 130-131) muestra cómo el miedo experimentado por los senadores patricios a una rebelión en el contexto de las guerras romano-etruscas del siglo IVa. C., los lleva a dar concesiones a la plebe. Esta decisión no es prudente, dice nuestro autor, porque una vez pasado el peligro, representado por el temor a un enemigo externo, los sectores populares pueden temer que se les saque el beneficio y entonces, volverse ahora realmente peligrosos para quienes quisieron contenerlos. En Roma no pasó porque era una república nueva y las leyes se venían cumpliendo debidamente. En este pequeño relato se observa que los miedos políticos, además de horizontales y verticales, son recíprocos: no hay un grupo social que solo teme y otro que sólo infunde temor sino que, en un mismo proceso político, quién tiene miedo, a qué teme y por qué lo hace va cambiando.

En el libro primero del *Diálogo sobre el Gobierno de Florencia* de Guicciardini, Piero Caponi, en el contexto de la caída de Piero de Médici en 1494, dice que el mayor miedo de los *ottimati*, las familias notables de la sociedad florentina es la pérdida del poder en manos del joven tirano⁸ o del pueblo. Sin embargo, Bernardo di Nero lo corrige: si bien es cierto que el mayor miedo de los dominantes es perder el poder y lo que el pueblo quiere es no ser dominado, cuando este último siente que está en una posición de relativa igualdad también teme a la pérdida de lo que le ha sido reconocido (Guicciardini, 2017: 82-100). Y esto es exactamente lo que observa Maquiavelo (2015: 142) en *Discursos I. 37* cuando describe la actitud de la plebe en el debate de la ley agraria que “acabaría por originar la destrucción de la república”. En contraposición a lo que se plantea en *Discursos I. 5* donde el pueblo es el guardián de la libertad a la que experimenta

⁸ En el primer libro del *Diálogo...* se debate en varios pasajes el carácter tiránico o no del gobierno de los Médici (Guicciardini, 2017: 90, 94-5, 98, 104, 113, 142-3, 147-155). Salvo Bernardo, quienes intervienen en el diálogo comparten el temor los habitantes de Siena en 1338: la institucionalidad de la comuna está amenazada por los señores, aunque se presenten como republicanos. El miedo a la tiranía tiene dos caras: mala, cuando el tirano está en el poder, buena cuando puede evitar que llegue. Ver Boucheron (2013: 119-37).

como no dominación frente a las ambiciones de los grandes, en este pasaje los plebeyos, reconocidos y beneficiados por las leyes y los cambios de la fortuna, comienzan a desear más y a temer perder lo que tienen. El popular Maquiavelo, y no el aristocrático Guicciardini, es el autor de una frase que resuena hasta hoy en la teoría política: “no hay nada que infunda más temor que una multitud suelta y sin cabeza” (2015: 195). A su vez, los líderes notables, como César Borgia (1475-1507) en el capítulo VII de *El Príncipe* y, populares, como Michele Lando en el libro III del capítulo 13 de las *Historias Florentinas*, cuando se narra su rol en la revuelta de los Ciompi (1378), son maestros a la hora de infundir temor. Pero también lo experimentan (Maquiavelo, 1971: 700-702)⁹.

Tanto para Guicciardini como para Maquiavelo y Montaigne el miedo a la pérdida es compartido por quienes componen los cuerpos políticos independientemente del régimen político y del grupo o sector social al que pertenezcan.¹⁰ En *Los Discursos I.11* Maquiavelo (2015: 79) reconoce que la religión se asocia con un miedo específico y con Montaigne (2011: 82) apunta al carácter sugestivo o imaginativo de los miedos que se origina en la falta o exceso de confianza de los hombres en sí mismos (Maquiavelo, 2012: 87). Pero el escritor francés es el único de los tres que tematiza el terror pánico (Montaigne, 2011: 81-82).

La segunda tesis es que, a diferencia del amor y el odio, el miedo puede legitimar vínculos políticos estables. Sin embargo, los miedos pierden ese poder

⁹ Ver “La traición del Duque Valentino a Vitellozzo Vitelli, Oliverotto de Fermo y otros” de Maquiavelo (1991: 25-33). Para Maquiavelo quienes tienen poder político infunden miedos pero también temen, y nuevamente César Borgia, el duque valentino, es un ejemplo de esto cuando se muestra temeroso por el respeto que le genera el rey de Francia. Pero el duque también teme (en este caso en el sentido de la duda, por eso se emplea el verbo *dubitare* en italiano) a la hora de elegir un sucesor de su padre en el papado que no le sea desfavorable (Maquiavelo, 2012: 38-39). Las palabras en italiano que Maquiavelo usa para referirse al miedo son *pavura* y *timore*.

¹⁰ En el capítulo XVII de *El Príncipe Maquiavelo* (2015: 88-9) afirma que los hombres perdonan más fácilmente la muerte del padre que haber sido privados del patrimonio. Para Montaigne (2011: 82), “los que tienen agudo temor de perder sus bienes, de ser exiliados o subyugados, viven en continua angustia, pierden la sed, el hambre, el descanso, allí donde los pobres, los desterrados, los siervos, viven con frecuencia tan alegres como los demás”.

estabilizador cuando se asocian al deseo de engrandecimiento personal (ambición), de poseer o no perder lo que se posee. En ese escenario, el miedo puede ser igualmente disruptivo que el amor y el odio. Maquiavelo interpreta los sentidos políticos del miedo a partir de su comparación con el amor y el odio en el célebre capítulo XVII de *El Príncipe*. Allí se aconseja a los políticos que lo mejor es ser amado y temido, pero como ambas cosas son muy difíciles, es preferible ser temido que amado pero nunca odiado (Maquiavelo, 2012: 87-88). Una formulación incluso más clara de la relación dialéctica entre amor y temor se encuentra en el siguiente pasaje de los *Discursos III.21*:

Además, los hombres son impulsados principalmente por dos cosas: el amor y el temor [*dallo amore o da timore*], y así, tanto los gobiernos que se hacen amar como los que se hacen temer, aunque la mayoría de las veces es más seguido y obedecido quien se hace temer que quien se hace amar [...] porque quien desea ser excesivamente amado, si se aparta del camino resulta despreciable, y quien desea desesperadamente ser temido, a poco sobrepase la medida se vuelve odioso. (2015: 425).

Si bien Montaigne (2011: 82) afirma “[D]e nada tengo más miedo que del miedo”, promediando el capítulo XVII de sus *Ensayos*, no cree que el miedo sea la más potente de las pasiones, aunque a veces nos lleve a actuar con irracionalidad y hasta crueldad. Para Montaigne (2011: 82, 46) el miedo cuando irrumpe pone en suspenso a todas las demás pasiones, pero la tristeza y la alegría son las pasiones de las que más se contenta estar exento. Para Guicciardini (2017: 90, 148, 156, 213, 252) la combinación entre odio y miedo es la que hace inestables a las tiranías. Pero es el amor de los florentinos por la igualdad lo que ha hecho tan anárquica a esta comuna. Como dice Maquiavelo (2015: 48) en el capítulo VIII de *El Príncipe* el miedo no depende como el odio y el amor de los humores cambiantes. Los temores actuales están temporalmente vinculados con las experiencias pasadas que proyectamos al futuro. Y esta previsibilidad hace al miedo una pasión más confiable no solo para el líder político que lo utiliza para mantenerse en el poder

sino también para aquellos que obedecen por temor a la pérdida de las seguridades o libertades que han disfrutado o aspiran a tener.¹¹

Tercera tesis: los miedos, horizontales, verticales, a perder el bienestar comunitario o la felicidad personal pueden no ser disruptivos ni para el orden (seguridad) ni para la libertad política. Para que ello suceda tienen que darse dos condiciones: los miedos deben ser equilibrados por un actuar prudente y calculado del poder político y los grupos sociales deben moderar su ambición natural. Para Montaigne (2011: 82-83) los miedos paralizan o provocan huidas, caos y desorden. Sin embargo, una dosis bien administrada de crueldad puede servir incluso para purgar el odio en los pueblos, como hace el duque Valentino al castigar ferozmente a Ramiro del Orco que con su excesiva severidad era detestado por los habitantes de la Romaña, según la descripción del capítulo VII de *El Príncipe* (2015: 38). Por ello:

Un príncipe no debe preocuparse de la infamia de ser cruel si con eso tiene a sus súbditos unidos y leales porque con poquísimos castigos ejemplares resultará más piadoso que aquellos que por tener demasiada piedad dejaron que continuaran los desórdenes, de donde nacen asesinatos y rapiñas. Porque estas son cosas que suelen perjudicar a un pueblo entero (2015: 87).

En tal sentido, si la crueldad puede ser razonable y hasta piadosa, el miedo puede ser una pasión más amable que el propio amor para aquellos órdenes políticos que aspiran a durar (Maquiavelo, 2015: 86-87; 1991: 32-33). Maquiavelo cree que la república florentina fue mucho más cruel con Pisa al dejarla sucumbir por la ambición de las facciones que la dividían que César Borgia cuando comenzó su dominio con crueldad y fue moderando paulatinamente su accionar. A la larga, Florencia fue más cruel porque su inacción aniquiló a Pisa mientras que las políticas del miedo del duque Valentino pacificaron sus dominios. También una

¹¹ La esperanza aparece, por ejemplo, en el llamado a los pueblos y a los príncipes a luchar por la unidad de Italia en el capítulo XXVI de *El Príncipe* (Maquiavelo, 2015: 140-141) pero no tiene la misma centralidad que en Spinoza o Hobbes (ver apartado III)

república puede actuar tan prudentemente como un príncipe nuevo, calculando qué temores azuzar y cuáles conjurar o apaciguar. No es nada fácil porque como se afirma en el capítulo VI de *El Príncipe* en las repúblicas, por su vitalidad, hay más odios y deseos de venganza (2015: 25). Pero se puede. Roma es el ejemplo que, mal que le pese a Francesco Guicciardini, Maquiavelo propone emular. En su análisis de los humores de Florencia y sus conciudadanos, Guicciardini (2017: 161, 174) presta particular atención a la necesidad de equilibrar entre los deseos contrapuestos de *securitas* y *libertas*. Aunque no use ese verbo específico, la propuesta de Guicciardini es democratizar los miedos para lograr estabilidad en un orden político que, aunque él no lo quiera, resulta tumultuoso. Y esa receta es tan maquiaveliana que podría haber sido propuesta por el mismo Maquiavelo.

En síntesis, el momento maquiaveliano deja como legado a la teoría política una fenomenología de las pasiones (Torres, 2007: 93-4) que no las naturaliza como sensaciones corporales o intereses grupales, sino que destaca su dimensión relacional. En ese marco, los miedos permiten construir un vínculo político, estable pero no estático, donde conviven, no siempre armónicamente, la seguridad y la libertad.

III. Momento hobbesiano: el alumbramiento del Estado entre el miedo y la esperanza

El momento hobbesiano coincide temporalmente con la consolidación política y conceptual del Estado como forma política soberana que se produce en Europa en los siglos XVI y XVII. En las historias de la filosofía se asocia a Thomas Hobbes (1588-1679) con una doctrina que aborda la política desde el prisma epistemológico de la ciencia hegemónica en su tiempo, la física matemática. El naturalismo, la lógica cartesiano-axiomática y la intención de construir un orden político artificial a partir de una fisiología y una psicología comunes a todos los seres humanos rompen con el paradigma político-cosmológico que todavía gobernaba el pensamiento de Maquiavelo. En ese sentido, fue Hobbes y no Maquiavelo el fundador de la ciencia política moderna. Baruch Spinoza (1632-

1677) no comparte ni las preferencias políticas de Hobbes ni su temor personal a la muerte violenta¹². Pero el filósofo holandés entiende, como el pensador inglés, que los afectos, en general, y los miedos, en particular, no solo son claves para comprender el alma humana sino también constituyen elementos centrales para legitimar las comunidades políticas.

La relación teórica y política entre Hobbes y Spinoza ha ocupado un espacio importante en las historias del pensamiento político moderno. En general, se ha enfatizado aquellos aspectos que los diferencian como qué régimen político prefieren o qué concepción de la libertad priorizan. Sin embargo, más allá del mentado iusnaturalismo moderno, Hobbes y Spinoza comparten una doctrina de los afectos que no solo es mucho más sistemática que la del momento precedente, sino que también se fundamenta en una concepción materialista de la naturaleza.

He aquí la primera tesis: las emociones son afecciones que se experimentan en los cuerpos por movimientos internos o que vienen del exterior y los miedos varían según tipo de cuerpo (objeto) que los provoca y la intensidad con que el cuerpo que los recibe los experimenta. Tanto en *Los elementos del derecho natural y político* como *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* [1651], Hobbes ofrece una tipología de las pasiones muy completa.¹³ Para Hobbes no hay una clara distinción entre emoción, afecto y pasión: todas ellas tienen un origen biológico. Sensuales o mentales, simples o

¹² Para ampliar sobre la relación íntima y personal de Hobbes con el miedo se puede consultar su poema autobiográfico, *Hobbessii Malmesburiensis Vita. Authore se ipso* de 1679, donde escribe: el miedo y yo somos gemelos. Esta afirmación se debe al hecho de que su madre lo da a luz prematuramente atemorizada por la amenaza de la Armada Invencible española que parecía iba a invadir Inglaterra en 1588. Spinoza había sufrido un atentado poco antes de ser expulsado de la comunidad judía de Ámsterdam por sus opiniones teológicas heterodoxas. Si bien, sus biógrafos reconocen que lo perturbó, ni su vida ni su filosofía parecen tan afectadas por el miedo a la muerte como en el caso de Hobbes. Stewart (2007), Bayle (2010).

¹³ Hobbes (1979: 9, 139-169; 1992: 44-50) En casi todas sus obras Hobbes refiere a la doctrina de las pasiones y si no lo hace, como en el caso de *De Cive* se dedica a los efectos políticos del miedo. Spinoza, por el contrario, expone su doctrina de los afectos sólo en la *Ética demostrada según el orden geométrico*, aunque en el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* se refiera a las implicancias políticas de los miedos.

complejas, las pasiones se sienten en el cuerpo y, en el caso de los seres humanos, también son producto de la imaginación. Las pasiones motivan acciones voluntarias y suelen estar precedidas de deliberación (Hobbes, 1992: 36). También para Spinoza los afectos son la expresión en el plano mental y extenso de algo que afectó el cuerpo. En la tercera parte de la *Ética* (prop. 9-11) se establece una diferencia entre los afectos que responden al deseo propio de perseverar en el ser [*conatus*] y pasiones, que le sobrevienen al alma del exterior en la que Hobbes no repara (Spinoza, 2019: 175-78). Pero lo importante para ambos es que los afectos forman parte de una doctrina racional y se definen por su naturaleza y no por las palabras que se usan convencionalmente para explicarlos, ya que parten de una fenomenología que iguala a los seres humanos. Por ello se dice en la *Ética*, III, def. 19-20: “Sé que los afectos significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas” (2019: 223).

Según el capítulo VI del *Leviatán* el miedo puede ser de diversos tipos según sea acompañado por la aversión al daño (tipo 1) o se oriente a objetos fantásticos o desconocidos diferentes (tipo 2). El miedo o temor es definido como “la aversión, con la idea de sufrir un daño” (1992: 44). En *Elementos* el miedo es definido como la aversión cuando se refiere al futuro (Hobbes, 1979: 142). En relación con la variación de los miedos según su objeto baste mencionar la distinción entre el “temor del poder invisible imaginado por la mente basado en relatos públicamente permitidos” (1992: 45) que se llama religión y el miedo un mismo tipo de poder imaginado que no está autorizado por el Estado que se denomina superstición. Para Hobbes los miedos, aunque se experimenten tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad civil, son políticos y politizables. El terror pánico es una emoción que afecta a una multitud que se enfrenta a algo que le resulta desconocido como se plantea en *Leviatán* y se insiste en *El tratado sobre el hombre* y cuya naturaleza, a diferencia del miedo, es más bien prepolítica (1992: 45; 2008a: 135; Blits, 1989). Spinoza no se preocupa tanto por las

diferencias de los miedos respecto de los objetos a los que se orientan sino que se interesa por los sujetos que los experimentan. Por ello, en la proposición 53 de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza afirma que el vulgo, si no teme, causa terror (2019: 283).

La segunda tesis postula que el miedo es una pasión compleja cuyos sentidos derivan su relación conceptual de otras pasiones simples: la aversión y el deseo en Hobbes (1992: 41); la alegría y la tristeza en Spinoza (2019: 177). En el capítulo 25 de *El tratado sobre el cuerpo*, Hobbes pone en evidencia cómo los sentidos del miedo son dependientes de la presencia de otras pasiones como el odio y la ira, pero con la que tiene una afinidad específica es con la esperanza:

Y a su vez el apetito y la aversión, cuando se suceden mutuamente con rapidez, toda esa serie que forman recibe su nombre ahora de uno ahora de otra. Porque cuando proviene del apetito se llama esperanza, y cuando proviene de la aversión, miedo; y cuando oscila de una a otra parte, deliberación. Porque sin esperanza no debe llamarse *miedo* sino *odio*, y sin *miedo* no ha de llamarse *esperanza* sino *deseo* (2008b: 219-220).

Puede ser que hombres hobbesianos estén tensionados entre la vanidad y el miedo. Es este último el motivo por el cual deciden formar sociedades políticas según *El tratado sobre el ciudadano* (Hobbes, 1993: 16-7). Pero si el miedo al soberano permite a los súbditos la ilusión de autonomía de la que habla Samantha Frost (2016) esto se debe a su temporalidad futura pasada: cuando somos afectados por el miedo, proyectamos al futuro nuestras experiencias de daño pasadas, conservando la sutil esperanza de que esta vez no suceda. Spinoza (*E*, 3, p. 18, esc.2) apunta a lo mismo en cuando afirma que: “la esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos. El miedo, al revés, es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa”. Es importante destacar que para Spinoza (*E*,4, p. 47) tanto la esperanza como el miedo son pasiones que revelan un ánimo impotente y un alma que no se guía por la razón. En esto se

diferencia de Hobbes para quien el orden social es una salida racional a la inseguridad del estado natural (Torres, 2007: 97).

Según la tercera tesis, la legitimidad, la estabilidad e incluso el imperio del derecho y la libertad son posibles cuando se produce una articulación dialéctica entre las esperanzas y los miedos de los miembros de la comunidad política. Para Hobbes una de las funciones del poder político es enseñar a qué temer porque los miedos no son independientes de la moralidad o, en términos más modernos, de la civilidad que el orden político consagra (Robin, 2009: 25-26). La esperanza de seguridad se realiza cuando los miedos plurales propios del estado natural, entre los que se destaca “el continuo temor y peligro de muerte violenta”, se conjuran con la consagración del Estado político (1992: 103, 105). El miedo al soberano permite que los súbditos se transformen en mini soberanos de sus vidas personales: ilusión de autonomía de Frost (2016: 185) o libertad como no interferencia de Skinner (1990:228-9, 256-257). Sin embargo, de esa situación no se deriva que todos los otros miedos desaparezcan. El poder político activa miedos horizontales, dirigidos a los enemigos externos a la comunidad política, y miedos verticales a los poderes indirectos que no desaparecen del todo en el reino de la estatalidad. Pero también el gobernante, ahora institucionalizado en el Estado moderno, apacigua temores sin lograr jamás neutralizarlos o conjurarlos del todo (Hobbes, 1992: 290-1). En tal sentido, la esperanza de una comunidad donde la seguridad prime, bajo el precio de perder casi todos los derechos y libertades que se ceden por el contrato social, es vana.¹⁴ Y cuando esa esperanza no se cumple, asiste el derecho de accionar por miedo como se afirma en el capítulo 27 de *Leviatán*:

¹⁴ Según Bobbio (1986: 104-106), para Hobbes el derecho a defender la propia vida es el único que no se aliena en el pacto, mientras que en Spinoza es el derecho a razonar. En tal sentido, no hay en Hobbes una alienación absoluta de los derechos (uno, al menos, se conserva) que garantice la seguridad porque se siguen experimentando miedos, tal vez distintos o menos intensos que en el estado de naturaleza, en el orden civil.

Un miedo no justifica la acción que produce sino sólo el miedo al daño corporal que llamamos temor físico y del cual uno no sabe cómo librarse sino por la acción. Si un hombre se ve asaltado y teme por su muerte inmediata, de la cual no ve cómo escapar sino hiriendo a quien le acomete, si lo hiere de muerte no comete delito porque al instituir el Estado nadie renunció a la defensa de su vida o de sus miembros, cuando la ley no puede llegar a tiempo para asistir (1992: 244).

Spinoza desconfía del miedo y la esperanza en tanto pasiones que pretenden gobernar al alma humana en lugar del conocimiento. Sin embargo, el pensador político holandés afirma en el *Tratado Político IV &1* que las multitudes tienen a asociarse por la esperanza, el miedo o el común deseo de venganza. Y estas pasiones –en especial el miedo a la soledad– son los motivos por los cuales los individuos ingresan en el estado político y también son las razones por las cuales no lo destruyen del todo (2013: 141). Entonces, los órdenes políticos están atravesados por miedos y esperanzas. En un orden social que no depende de nosotros podemos vivir en la “hobbesiana” ilusión de sentirnos seguros y sin temor porque de eso se ocupa el soberano. Pero cuando ambas tareas, la libertad y la seguridad, están en manos de la comunidad, los miedos y las esperanzas formarán parte de la política, tan “maquiavelianamente” contingente como imprevisible.

Para algunos y algunas intérpretes del pensamiento político moderno, Hobbes es el defensor de la seguridad, de la monarquía y el autoritarismo, mientras que Spinoza es partidario de la libertad, de la democracia y del Estado de Derecho.¹⁵ Más allá de lo maniqueo de la calificación, el hecho de haber destacado las similitudes en sus respectivas doctrinas de los afectos no implica dejar de reconocer sus diferencias intelectuales y políticas. Pero estas últimas no

¹⁵ Robin (2009) es un ejemplo de esta percepción de Hobbes, y Negri (2000) de Spinoza. Para Arendt, Spinoza en su opción por la *securitas* frente a la libertad antigua consagra el Estado de Derecho moderno con una mayor radicalidad que Hobbes. Para una crítica a la lectura poco sistemática de Arendt (1996: 160-2, 245-7) pero que reconoce la audacia de algunas intuiciones, ver Torres (2007: 96-99). Una lectura republicana de Spinoza y muy bien contextualizada en el campo político cultural en el que vivió es la de Visentin (2016).

se explican por una falsa dicotomía muy instalada en la historia del pensamiento político: Hobbes es teórico político del miedo y Spinoza, de la esperanza.

En síntesis, el momento hobbesiano implica un cambio epistemológico en el abordaje de los afectos. La distinción entre miedos políticos y terrores prepolíticos, la dialéctica entre miedo y esperanza, y el carácter bilateral de la circulación de los miedos entre los dominantes y los dominados demuestran que la comunidad política moderna tiene una vitalidad que excede el monopolio estatal de la soberanía.

IV. Momento pluralista liberal: terrores despóticos, ansiedades sociales y miedos crueles

Este momento no ha sido adjetivado por un nombre propio que pueda sintetizar un tiempo teórico y político. Al incluir en esta etapa de la historia del pensamiento político a Charles Louis de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), Alexis de Tocqueville (1805-1859) y Julie Shklar (1928-1992), se aborda un período que va desde fines del siglo XVII hasta las últimas décadas del siglo XX. Con un espectro temporal tan amplio se corre el riesgo de asimilar al liberalismo más con una concepción del mundo que con una doctrina política¹⁶. El liberalismo, como el miedo, aunque parezca referir a una idea abstracta y singular, se escribe y se experimenta en plural. Por eso, hay varios liberalismos cuya especificidad está determinada por el adjetivo –por ejemplo, el liberalismo republicano de Hannah Arendt– o modificador indirecto, como el caso del

¹⁶ Robin (2009: 275-284, 310) representa esta posición. Aun identificando a un conjunto de autores y autoras representativos de la historia del pensamiento político y social con esta tradición, lo que interesa a este autor son los efectos del liberalismo como concepción del mundo [*Weltanschauung*] en la cultura política. Por su parte, Shklar (1989: 23, 21, 37, 25, 32) identifica al liberalismo con una doctrina política que tiene como origen histórico la lucha contra la intolerancia durante las guerras de religión de los siglos XVI y XVII. El liberalismo consagra como principio filosófico asegurar las condiciones políticas para el ejercicio de la libertad personal y como criterio epistemológico el escepticismo respecto de la existencia de un fin último o superior que justifique el sacrificio de los individuos.

liberalismo del miedo de Shklar¹⁷, que los acompaña. Sin embargo, en este abordaje lo que interesa identificar es cómo la pluralización de los miedos tiene efectos políticos específicos.

La primera tesis es que, si bien la naturaleza y la fenomenología del miedo pueden o no remitir a la igualdad física y psíquica de los seres humanos, los miedos se pluralizan en terrores, ansiedades y actitudes vigilantes ante el peligro que representa la politización de la sociedad. A pesar de su rechazo por Hobbes, Shklar (1989: 24) define la naturaleza del miedo en total sintonía con él: “Del miedo se puede decir sin reserva que es tanto universal como psicológico. El miedo es una reacción física y mental y es común a los animales y a los seres humanos” (Shklar, 1989: 29 [Traducción propia]). Ni Montesquieu ni Tocqueville se detienen en las causas, entendidas como movimientos de cuerpos que afectan a otros, ni en la fenomenología de los miedos. Podría decirse que el autor de *Cartas persas* y *El espíritu de las leyes* pone más el énfasis en las reacciones físicas que producen los miedos (Montesquieu, 1984: 79). En el serrallo, las mujeres y los eunucos obedecen al amo, Usbek, porque temen ser torturados, flagelados o asesinados, como se afirma en la *Carta XXI* (Montesquieu, 1992: 56; Robin, 2009: 128). Pero el ilustrado y despótico persa es temido no solo porque tiene el poder de dañar el físico o dar muerte a quien no viva según su ley sino también porque puede quitarles su amor. Alexis de Tocqueville, por su parte, pone el énfasis en la psicología del hombre democrático que describe con precisión en el capítulo dos, de la segunda parte del segundo volumen de *La democracia en América* (1996: 466-467). “Cuando no existe ninguna autoridad en materia de religión ni en materia política, los hombres se asustan pronto [*s’effrayent*] ante una independencia sin

¹⁷ Ver Honneth (2018). Shklar (1989: 23, 25, 26, 32) distingue su liberalismo del liberalismo de los derechos inalienables, del liberalismo de la autonomía del liberalismo del desarrollo personal y del liberalismo de la tolerancia. No siempre asocia estas doctrinas con autores específicos, pero ni Montesquieu ni Tocqueville entran sin forzamientos en alguna de estos subtipos. Ninguno aparece nombrado en *Liberalismo del miedo*, pero Shklar le dedicó un libro que Robin (2009: 112, 113, 121, 123, 133) menciona profusamente: *Montesquieu*, Oxford: Oxford University Press, 1987.

límites. La perpetua agitación en todas las cosas, los inquieta y fatiga” (1996: 405)¹⁸. Es por ello que puede afirmarse que para Tocqueville, el miedo en las sociedades democráticas, cuyo rasgo característico es la igualdad de condiciones, se asimila con las ansiedades de los individuos que en tanto hombres-masa componen las multitudes.

Montesquieu (1992: 56) es quien asimila los miedos que se experimentan ante el poder político que decide quién vive y quién muere con el terror despótico.¹⁹ Y, aunque parezca que en *Cartas persas* todavía le adjudica al déspota, personificado en el persa Usbek, cierta racionalidad que posibilita que el miedo generado por el poder político sea fundamento de la moralidad, en *El espíritu de las leyes*, el triunfo del absolutismo en Occidente, encarnado por Louis XIV y Louis XV, demuestra que la idea de un terror con límites es una quimera (Robin, 2009: 111; Montesquieu, 1984: 74). Shklar (1989: 23, 27) comparte esta idea de que la fuente primaria de nuestros miedos es el gobierno: “dada la inevitabilidad de la desigualdad del poder militar, policial y persuasivo de lo que se llama gobierno, hay evidentemente mucho que temer” (1992: 27 [Traducción propia]). La sofisticación y diversificación de este poder para provocar temor es lo que se entiende por horror moderno o contemporáneo. Tocqueville tiene una visión diferente en este punto, quizás por su sensibilidad particular ante la fenomenología de las sociedades democráticas modernas. Los miedos no son generados desde un solo lugar. Las multitudes populares provocan miedo como lo testimonia la reacción de su cuñada durante la revolución de febrero de 1848:

¹⁸ En el original francés se emplea el verbo *effrayer* que se puede traducir tanto como asustar o como aterrorizar. Tocqueville (1961: 25).

¹⁹ En la Carta 155 de Rosana a Usbek para contarle los estragos de la represión que ordenó desde lejos en el harén se asimila al miedo con terror (Montesquieu, 1992: 265). Sin embargo, en el francés original no se usa en ninguno de estos fragmentos ni *terreru*, ni *craintre*, ni *peur* sino *horreur*, que significa un movimiento del alma acompañado de temblor físico, y *epouvante* que es un miedo muy profundo que desordena el alma y provoca la fuga.

Llegaron a nuestra casa a pie, a través de las barricadas. Mi cuñada, como de costumbre, había perdido la cabeza. (...). Ella tenía gran miedo [*peur*] de quedarse en París pero también tenía el mismo miedo [*peur*] de salir y continuaba aturdiéndome con la manifestación de sus temores [*craintres*] sin decidir nada (1999: 55-56 [Traducción propia]).

La segunda tesis es que los miedos son emociones cuyos sentidos y efectos dependen de una red de pasiones en las cuales se destacan el amor y la crueldad. Para Montesquieu, (1992: 29, 37, 48) el terror despótico se legitima gracias a la ayuda de la humildad, no exenta de humillación, y el amor. Las mujeres aman con devoción al amo, y temen más que a sus raptos violentos su indiferencia, como escribe Zachy en la *Carta III*:

Es una desgracia no ser amada nunca, pero dejar de serlo es una afrenta. Nos abandonas, Usbek, para andar errante por tierras extrañas. ¿Y ser amado, no es nada para ti? No sabes, ay, lo que pierdes. Mis suspiros no son escuchados y mis lágrimas se vierten sin que tú las disfrutes. Parece que el amor respira en el serrallo y tu insensibilidad se aleja de él. (1992: 29-30).

La única pasión moderadora, que todavía se observa en el despotismo blando y no centralizado del persa Usbek, es la ambición de los eunucos que aceptan la castración física a cambio de tener poder dentro del serrallo (Montesquieu 1992: 36). Para Tocqueville (1996: 581), el amor a la igualdad es la pasión más destructora. Las sociedades democráticas suelen ser moderadas en sus pasiones, mediocres en sus saberes, e incluso aburridas políticamente hablando, cuando se disiparon las emociones fuertes del momento revolucionario (Tocqueville, 1996: 578). Pero cuando de igualdad se trata, las democracias se vuelven vehementes y hasta violentas (Tocqueville, 1996: 632-33). Para Shklar (1989: 26) el liberalismo del miedo no forma parte del partido de la esperanza. Mira más al pasado que al futuro, por eso es más afín con la memoria. En tal sentido, su principal preocupación es evitar la crueldad que, aunque no sea necesariamente sádica, es

un daño físico y emocional que debilita a una persona o grupo, infringido por quienes tienen más poder, para lograr un determinado fin (Shklar, 1989: 29).

La tercera tesis es que el miedo como terror tiene efectos destructivos para el pluralismo y las libertades que lo caracterizan. Pero el miedo, como ansiedad vigilante es una barrera protectora frente a los abusos del poder político. Según el capítulo XIV del libro V de *El espíritu de las leyes*, “el gobierno despótico tiene por principio el temor: para pueblos tímidos, ignorantes y rebajados, no hacen falta muchas leyes (1984: 100). Para Montesquieu, el terror despótico es ejercido de manera personal y unilateral por quien monopoliza el poder político según su placer y necesidad. Sus efectos se observan en la destrucción del pluralismo social (1984: 113, 132). Pero el déspota que aterroriza no es siempre cruel. En la *Carta 115* la bella y sagaz Rosana, la más querida e infiel de las esposas de Usbek, descubre el rasgo distintivo del sistema de dominación de su marido: combinar una distante amabilidad con la capacidad de generar horror sin comprometerse personalmente en la tarea (Montesquieu, 1992: 265-66). Una vez desatado el terror despótico, nada es capaz de moderarlo, ni siquiera la religión, según el capítulo X del libro II de *El Espíritu de las leyes* (1984:73-4).

Pocas veces en *La democracia en América* se usa el sustantivo *crainte*. La forma verbal aparece en el título del capítulo VI de la cuarta parte del segundo volumen *Quelle espèce despotisme les nations démocratiques ont à craindre*. A diferencia de Montesquieu, Tocqueville (1996: 265) no se horroriza por un poder político personalizado y concentrado en la rama ejecutiva. Lo que teme más el aristócrata francés es la desaparición de la frontera entre lo político y lo social, porque en una sociedad democrática que oscila entre “la necesidad de dejarse conducir y el deseo de permanecer libres” (1996: 634), el poder se ramifica. Cuando las mediaciones institucionales y grupales desaparezcan, la sociedad quedará reducida “a una multitud de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma” (1996: 633). ¿Está todo perdido, para la humanidad y para lo que

se conoció como política? En el oscuro y pesimista segundo volumen de *La democracia en América* se afirma que “todo arte del legislador consiste en discernir bien estas inclinaciones naturales de las sociedades humanas, para saber cuándo es necesario ayudar el esfuerzo de los ciudadanos y cuándo convendría debilitarlos” (1996: 501).

Shklar tiene un temor similar al de Tocqueville frente a los efectos antiliberales de desdibujamiento de la frontera entre lo público y lo privado (1989: 23-25). Pero ella, como Montesquieu, asimila lo público con lo estrictamente gubernamental (1989: 27, 30) Aun partiendo de la base de que el liberalismo político no pretende ningún *summum bonum* ni supone nada respecto de la naturaleza humana (1989: 35), Shklar asume como postulado doctrinal que lo más atemorizante es una sociedad de personas llenas de miedo (1989: 29). Ciertamente, el miedo no siempre es el reverso antitético de la política liberal: “Todo Estado de Derecho implica un mínimo nivel de miedo, y el liberalismo del miedo no sueña con el fin del poder público coercitivo del gobierno” (Shklar, 1989: 29 [Traducción propia]). Por un lado, se pretende evitar el miedo sistemático que está vinculado con la expectativa de crueldad institucionalizada. Pero se admite una excepción a este principio: se puede ser cruel en política para evitar crueldades mayores (Shklar, 1989: 30-31). Esta afirmación ha permitido a Osborne (2017)²⁰ sostener que, por ser una doctrina política prudencialista y admitir en ese contexto el uso de la crueldad, el liberalismo del miedo está mucho más ligado a Maquiavelo que lo que Shklar estaría dispuesta a conceder. Por el otro, se justifica servirse positivamente de los miedos políticos que favorecen una actitud vigilante y no pasiva ante los abusos del poder. El liberalismo del miedo permite distinguir entre el uso prudente de la crueldad, propio de las democracias liberales, de la crueldad arbitraria de los terrorismos.

²⁰ La crítica de Robin (2009: 275-303) al liberalismo de miedo no da cuenta ni de la complejidad filosófico-política del problema político que plantean ni las diferencias existentes entre quienes se identifican con esta corriente de pensamiento como Bernard Williams o la propia Shklar. Osborne (2017), por el contrario, aborda ambas cuestiones.

En síntesis, en el momento pluralista liberal predomina una concepción según la cual la falta de límites entre lo público y lo privado favorece la proliferación de los miedos y la pérdida de las libertades personales y políticas. Por eso, Montesquieu, Tocqueville y Shklar buscan, cada uno a su manera poner límites al poder, que tienden a asimilar más con la dominación política que con la explotación socioeconómica.²¹

V. Conclusión. Naturaleza e historia de los miedos contemporáneos

En el epígrafe que precede a la introducción de este artículo, Hobbes nos aconseja mirar al mundo con lentes menos distorsionados por las emociones y más graduados a partir de las enseñanzas doctrinales de la teoría política. Se trata de buen consejo, propio del moralista que, aun a su pesar, Hobbes seguía siendo. Por razón o por instinto, incluso cuando sentimos que las pasiones nos controlan en el foro interno y en la esfera pública, quienes adoptamos la teoría política como vocación tendemos a buscar en la historia del pensamiento alguna clave interpretativa para comprender lo que sucede en nuestra contemporaneidad²².

A pesar de esta declaración de principios Hobbes podría suscribir sin contradicción alguna las palabras de Shklar (1989: 32): las emociones no son inferiores a las ideas especialmente en lo que a causas políticas respecta.²³ Este es

²¹ A los tres autores les inquieta, por no decir atemoriza, que la falta de mediaciones sociales favorezca el control social y político que asuma rostros aún más tiránicos o despóticos que los experimentados en las sociedades previas a las revoluciones democráticas modernas. Para Tocqueville (1996: 632-33), a diferencia de lo que cree Robin (2009: 149-153), el poder político no es la principal fuente de terror o aquello que hay que limitar para evitar primero la tiranía de la mayoría y luego el despotismo democrático.

²² Los autores y autoras citados y citadas a lo largo de este artículo recurren a esta táctica. Pero, recién a partir de fines del siglo XIX y sobre todo en el siglo XX, el comentario de textos y autores se transforma en una estrategia enunciativa para legitimar la doctrina que se está postulando. Por eso, entre los teóricos y teóricas que se mencionan en este artículo, Shklar y Robin son quienes más habitualmente recrean la historia del pensamiento político o releen algunos y algunas de sus referentes para justificar sus propios posicionamientos. Shklar (1989: 23, 24, 30) menciona específicamente en su capítulo *El liberalismo del miedo* a Montaigne, valorándolo positivamente como un “antecedente” del liberalismo, mientras que Hobbes es claramente denostado. También se pueden observar críticas de Shklar (1984: 10, 204, 205-207) a Maquiavelo en su libro *Ordinary Vices*.

²³ La traducción es propia no literal, por ello, no se entrecomilla. En el párrafo siguiente Shklar (1989: 32) realiza, *malgré soi*, una afirmación muy hobbesiana: “There is absolutely nothing elevated in death

el primer rasgo común que se puede observar en el momento maquiaveliano, en el momento hobbesiano y en el momento pluralista-liberal: los afectos son centrales en la vida política y, por ende, quienes teorizan sobre la política no pueden prescindir de ellos. Y dentro del conjunto de emociones políticas, los miedos, horizontales, verticales, a objetos reales o imaginarios, cumplen un rol fundamental.

La segunda similitud apunta a que en los tres momentos, aunque el liberal sea más pluralista, se reconocen diversos tipos de miedos, cuyos sentidos varían a partir de su relación con otras emociones.

El tercer punto en común es el más políticamente significativo: el miedo, como sentimiento y como idea política, no es la pasión más disruptiva para la vida en común. Otras pasiones como el amor, el odio, y la crueldad tienen efectos más letales no solo para la estabilidad del orden político sino para las libertades políticas y personales.

Sin embargo, se pueden señalar tres diferencias en el tratamiento de la naturaleza, tipos, sentidos y efectos políticos de los miedos entre los momentos identificados.

Primero, en el momento maquiaveliano, ni Maquiavelo, ni Guicciardini, ni Montaigne naturalizan los afectos. Estos últimos no remiten ni a rasgos psicofísicos comunes a una especie ni tampoco se asocian a grupos sociales específicos. Las emociones son tan relacionales como los vínculos políticos y se modifican y recrean constantemente. Si bien Shklar reniega políticamente del axioma de una naturaleza humana igualitaria, el momento liberal no rompe del todo con el legado hobbesiano-spinozista: la fenomenología del miedo remite las similitudes físicas y psíquicas de los seres humanos. Sin embargo, no hay coincidencia respecto de qué tipo de daños son los que provocan mayor aversión. Para Montesquieu y Shklar parece ser el sufrimiento físico mientras que

and dying”.

Tocqueville, Spinoza y en cierta medida Hobbes, reconocen lo atemorizante que pueden resultar los dolores y angustias de la mente.

Segundo, salvo en el caso de Montaigne, el terror no es tematizado en el momento maquiaveliano. En Hobbes (1992:141) el terror es prepolítico, y esta es una distinción central con los miedos, en especial respecto de aquel que se siente por el soberano, aunque ningún poder en la tierra se le asemeje. En cambio, para los liberales el terror despótico y el terrorismo son los miedos políticos más temibles, y en el caso de Montesquieu y Shklar, porque el autor de *La democracia en América* no es tan taxativo, son generados de manera unilateral por el poder político.

La tercera diferencia apunta a la unilateralidad de los miedos. En todos los momentos se reconoce cómo la distinción entre débiles y poderosos es clave a la hora de interpretar el carácter político de los miedos. Sin embargo, hay claras diferencias respecto de qué personas, instituciones, grupos o lugares encarnan o representan el poder en las comunidades o sociedades políticas que se analiza. Ciertamente quienes defienden o quienes critican la centralización del poder político soberano tienden asimilar a este último con la principal fuente de los miedos que experimentan quienes le deben obediencia. En este aspecto, tanto Maquiavelo como Guicciardini y, en cierta medida, Spinoza y Tocqueville, se diferencian del resto al postular que la política es como un juego de ajedrez donde no solo los peones temen a los reyes y reinas, sino también los de arriba se atemorizan por los de abajo, aunque la distribución del poder de provocar miedos no sea casi nunca equitativo.

A diferencia de Robin (2009), en el abordaje de la historia del pensamiento político presentado en este artículo no identificamos una teleología inmanente orientada hacia una creciente despolitización de los miedos. Su interpretación encuentra en el liberalismo del miedo y en la cultura política estadounidense las manifestaciones extremas de esta tendencia. Por ende, Robin lee a cada etapa del pensamiento político moderno como avance hacia ese destino inevitable. Nuestro

análisis de los momentos maquiaveliano, hobbesiano y pluralista-liberal no parte del supuesto de que cada uno implique una continuidad o una ruptura radical en el tratamiento de los miedos y sus efectos políticos respecto del anterior. Cada momento, representado por los referentes autorales y doctrinales seleccionados, aporta una mirada específica sobre la politicidad de los miedos y dialoga con las otras etapas de la historia del pensamiento político desde esta singularidad. Sin embargo, el reconocimiento de esta especificidad no significa que cada uno de los momentos identificados para abordar los miedos desde la temprana modernidad hasta fines del siglo XX sea una mónada cerrada en sí misma. Nuestro propósito, compartido con Boucheron y Robin (2016), por solo mencionar dos de los autores citados en este artículo, no es hacer una reconstrucción de cada momento en su singular y postular que es imposible establecer relaciones entre contextos intelectuales de diferentes épocas. Hacer teoría política implica interrogarse sobre el presente. A diferencia de la historia intelectual del pensamiento político en sentido estricto, que rechaza toda forma de anacronismo, la teoría política es esencialmente anacrónica y no quiere dejar a las figuras representativas de la historia del pensamiento político encerradas en el pasado. Hacer teoría política no es reproducir más o menos fielmente los argumentos de otros sino servirse de las reflexiones ajenas para construir un pensamiento político propio. Discutir con referentes del canon disciplinar y reinterpretarlos es parte de esa tarea que siempre está orientada por un problema político contemporáneo. De hecho, hay algunas figuras de la historia del pensamiento político, como Maquiavelo, a las que se suele recurrir en tiempos convulsionados, cuando sentimos que las categorías y conceptos con que veníamos pensando la vida política, ya no responden a la verdad efectiva de la cosa (Boucheron, 2017: 129-138).

Hoy parece que nuestros miedos se han naturalizado y que la propia naturaleza se revela a la pretensión humanamente moderna de dominarla y colonizarla, a través de la ciencia y la tecnología. Por ello, es fundamental recordar que las emociones, con su historia, sus semánticas y sus efectos

políticos, son argamasa de la vida en común. Hoy, como en la temprana modernidad, por solo remitirnos a uno de los momentos identificados en este artículo, las fuerzas naturales están revolucionadas. Sequías, inundaciones, cambio climático, pestes o pandemias, y crisis ecológicas ponen de manifiesto que el sueño de los Prometeos modernos de gobernar las naturalezas no humanas y humanas, como si fueran un producto creado por sus mentes y confeccionado con sus manos, se ha vuelto una pesadilla. Robin (2009: 19) afirma en el comienzo de su libro, *El miedo. Historia de una idea política*, que rara vez los desastres naturales llevan a adoptar o aprobar principios políticos. El desafío político de hoy es que sea una de esas raras veces, ya que necesitamos encontrar una política de los miedos contemporáneos. Quizás así se pueda conservar la secreta esperanza de no ser una sociedad de miedosos, sino una comunidad política que se haga responsable de gobernarse a sí misma, haciendo equilibrio entre los deseos de seguridad, igualdad y libertad en un mundo que no es propiedad exclusiva del género humano.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Entre el futuro y el pasado. Ocho ejercicios de reflexión política*. Barcelona: Península, 1996.
- Bayle, Pierre. *Escritos sobre Spinoza y el spinocismo*. Madrid: Trotta, 2010.
- Blits, Jan. "Hobbesian fear". *Political Theory*, 17, 3 (ago. 1989): 417-431.
- Bobbio, Norberto. "El modelo iusnaturalista". Bobbio, Norberto., Bovero, Michelangelo. *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano marxista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Boucheron, Patrick, y Corey, Robin. *El miedo: historia y usos políticos de una emoción*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016.
- Boucheron, Patrick. *Conjurer la peur. Essai sur la force politique des images. Sienne, 1338*. Paris: Éditions du Seuil, 2013.
- Boucheron, Patrick. *Conjurar el miedo: ensayo sobre la fuerza política de las imágenes*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Frost, Samantha. "El miedo y la ilusión de autonomía". *Las Torres de Lucca*, 9 (jul.-dic. 2016): 175-200.
- Guicciardini, Francesco. *Diálogo sobre el Gobierno de Florencia*. Madrid: Akal, 2017.

- Hobbes, Thomas. *De Cive, El ciudadano*. Madrid: Editorial El Debate, 1993.
- Hobbes, Thomas. *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid: Universidad Nacional a Distancia, 2008b.
- Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el hombre*. Madrid: Universidad Nacional a Distancia, 2008a.
- Honneth, Axel. “La historicidad del miedo y la vulneración. Rasgos socialdemócratas en el pensamiento de Judith Shklar”. *El liberalismo del miedo*. Madrid: Herder, 2018.
- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, 2015.
- Maquiavelo, Nicolas. *Escritos políticos breves*. Madrid: Tecnos, 1991.
- Montaigne. *Ensayos*. Losada: Barcelona, 2011.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat. *Cartas Persas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat. *Lettres persannes*. Paris: Gallimard, 2003.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat. *El Espíritu de las leyes*. Buenos Aires: Editorial Heliasta SRL, 1984.
- Negri, Antonio. “El tratado Político o la fundación de la democracia moderna”. *Spinoza Subversivo*. Madrid: Akal, 2000.
- Nosetto, Luciano. “El estado en la teoría de la temprana modernidad”. *Anacronismo e Irrupción* 10, 18 (may.-oct. 2020): 173:204.
- Osborne, Thomas. “Machiavelli and the liberalism of fear”. *History of Human Sciences* (2017): 1-18.
- Pavel, Anthony. *The Machiavellian Cosmos*. Yale University Press: New Haven and London, 1992
- Pocock, J. G. A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana*. Madrid: Tecnos, 2016.
- Robin, Corey. *El miedo. Historia de una idea política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Shklar, Judith. “The Liberalism of Fear”. Ed. Rosenblum, N. *Liberalism and the Moral Life*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London, England, 1989: 21-38.
- Shklar, Judith. *Ordinary Vices*. Harvard: Belknap Press of Harvard University Press, 1984.
- Skinner, Quentin. “La idea de libertad negativa perspectivas filosóficas e históricas”. *La Filosofía en la historia. Ensayos de la historiografía de la filosofía*. Comp. Rorty, Richard Schneewind, Jerome B. y Skinner, Quentin. Barcelona: Paidós, pp. 227-259, 1990
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2019.
- Spinoza, Baruj. *Tratado Político*. Madrid: Alianza, 2013.
- Steward, Mathew. *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno*. Barcelona: Biblioteca Buridán, 2007.

- Tocqueville, Alexis de. “De la Démocratie en Amérique”. *Oeuvres Complètes*. Tome 1, partie 1. Paris: Gallimard, 1961.
- Tocqueville, Alexis de. “De la Démocratie en Amérique”. *Oeuvres Complètes*. Tome 1, partie 2. Paris: Gallimard, 1961.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*, México: FCE, 1992.
- Tocqueville, Alexis de. *Souvenirs*. Paris: Gallimard, 1999.
- Torres, Sebastián. “Maquiavelli y Spinoza: entre Securitas y Libertas”. *Conatus* 1 (Jul. 2007): 87-103.
- Visentin, Stefano. “Libertad, democracia, común. El republicanismo holandés y el Tratado Político de Spinoza”. Comp. Rodríguez Rial, Gabriela. *República y Republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016.