



El miedo en los tiempos del COVID-19. Un acercamiento desde Thomas Hobbes

Fear in the times of COVID-19. An approach from Thomas Hobbes

 <https://doi.org/10.48162/rev.48.082>

Gonzalo Ricci Cernadas

Universidad de Buenos Aires

Argentina

 <https://orcid.org/0000-0002-1727-0547>

gconcernadas@gmail.com

*“Que yo sé bien que el miedo fue el primero
Que hizo dioses é inventó el agüero”
(Estacio, 1888: 168)¹*

Resumen: Este artículo procederá en tres tiempos. En un primer apartado, buscaremos describir el materialismo propio del filósofo inglés y cómo la noción predilecta de la materia, el cuerpo, es el asiento de las pasiones. Luego, explicaremos la manera en que el afecto del miedo aparece tematizado –con sus correspondientes variaciones– en un conjunto de obras hobbesianas. Por último, reflexionaremos sobre las distintas miradas que existen sobre la pandemia del COVID-19 y las respuestas de los gobiernos del mundo frente a ella a partir de los análisis realizados por Hobbes en torno al miedo. El Estado aparecerá así como un agente indispensable para el control del miedo.

Palabras clave: Hobbes, cuerpo, pasiones, miedo, COVID-19

Abstract: This article will proceed in three stages. In the first section, we will seek to describe the English philosopher’s own materialism and how the favourite notion of matter, the body, is

¹ Como acertadamente aclara Heuten en un artículo de 1937, esta frase de origen latino (*“Primus in orbe deos fecit timor”*), no pertenece ni a Lucrecio (como lo afirma Carlo Ginzburg (2015, pp. 39 y 44)), ni a Henri Estienne (como sostiene Castany Prado (2022, p. 124)), sino que se encuentra parafraseada en diversos autores posteriores, y, fundamentalmente, aparece formulada de manera calcada en Publio Papinio Estacio.

the seat of the passions. Then, we will explain the way in which the affection of fear appears thematised –with its corresponding variations– in a set of Hobbesian works. Finally, we will reflect on the different views of the COVID-19 pandemic and the responses of the world's governments to it, based on Hobbes's analysis of fear. The State will thus appear as an indispensable agent of fear control.

Keywords: Hobbes, body, passions, fear, COVID-19

Introducción

Quienquiera que haya visto cuando un recién nacido es acostado en su cuna, verá que súbitamente el neonato estirará sus brazos hacia arriba, para luego retraerlos de vuelta hacia su pecho. Este movimiento es conocido como el reflejo de Moro, en honor a su descubridor, el médico austríaco especializado en pediatría, Ernst Moro, a inicios del siglo pasado. La pregunta parece evidente: ¿por qué empezar un artículo sobre el miedo, el COVID-19 y Thomas Hobbes a partir de tan curioso reflejo que es detectado en un bebé? Hete aquí, pues, la respuesta: ese *Umklammerungsreflex*, así denominado por el profesional, o también conocido como reflejo del sobresalto o del abrazo en español, daría cuenta, según Moro, no solamente de un adecuado funcionamiento del sistema nervioso central, sino también de algo más primitivo y, a la vez, curiosamente más importante: la existencia de un miedo primordial (Moro, 1918, 1920) a caer, esto es, la reacción espontánea para alejarse de *l'appel du vide* y, en cambio, aferrarse al cuerpo de su progenitor para salvar su vida.

Miedo, entonces, en la base del ser humano. El miedo como algo ya preexistente a cualquier mediación racional y/o pasional en una persona que tiene apenas unas horas de vida. El miedo de evitar el dolor o, incluso aún, la muerte, para procurar la propia supervivencia. “Estar vivo significa tener miedo” (2021, p. 80), afirmaba la pensadora Judith Shklar en un importante artículo, en donde distinguía un miedo saludable, índice del peligro que puede sobrevenir, de un miedo sistemático y político, esto es, institucionalizado estatalmente y cuyo fin es el de ocasionar dolor en una persona para cumplimentar un objetivo arbitrario. En este sentido, si el mero acto de vivir es equiparado a la experimentación ocasional e inevitable del miedo en ciertos límites dentro de los cuales esa emoción nos alerta sobre un peligro inmediato, habría también otro tipo de miedo, ya no innato ni instintivo, sino que producido y ejercido de manera voluntaria, de manera que en la sociedad en la cual las personas viven se respira permanentemente miedo, esto es, el miedo se vuelve

una segunda naturaleza institucionalizada. A su vez, este miedo elaborado no proviene solamente de amenazas físicas o del ejercicio de lesiones, sino que también puede provenir del hecho de que en la comunidad política el miedo permea cada intersticio de esta y se vuelve un factor potencialmente amenazante en todo momento.

Es este último fenómeno lo que en los trabajos de la segunda mitad del siglo pasado han pasado a referir como “cultura del miedo” o “política del miedo”. Efectivamente, a pesar de poder ser hallado en algunos trabajos que datan entre las décadas de 1940 y 1960 (Lasswell, 1941, 1962; Wolfers, 1952), desde hace relativamente poco tiempo el concepto del miedo volvió a aparecer en un conjunto de trabajos abocados a estudiar sus ramificaciones en las dimensiones políticas y sociales. El primero de ellos se encuentra en la tesis de doctorado de Maria Helena Moreira Alves, la cual fue luego editada como libro (1985). Allí, la autora estudiaba lo que denominaba como cultura del miedo al examinar el caso de los gobiernos militares que lideraron Brasil desde 1964 hasta 1985, encontrando que en ese periodo predominó la utilización del miedo como un instrumento para intimidar a la población al encontrarse inserto en una estrategia de terror más amplia.

De esta manera, la cultura del miedo se manifestaba en la instalación de un clima de tensión y de suspenso permanente que disuadía toda oposición y crítica y que transformaba a la participación y práctica política en un riesgo. Ubicado en los mismos años en que Moreira Alves publicó sus trabajos, también puede citarse la obra de Barry Buzan (1983), quien aplicó el tópico del miedo a la dimensión de las relaciones internacionales entre los Estados contemporáneos.

Desde ese momento es que el rol del miedo en la política y la sociedad continuó siendo estudiado de forma tímida pero sistemática. Barry Glassner (2000) hará uso del concepto de cultura del miedo para estudiar el contexto estadounidense, poniéndolo en relación con fenómenos tales como el crimen, las drogas y las minorías, por citar algunos. Propinuas a Glassner son las reflexiones de Skoll (2010), quien entiende que la cultura del miedo divide a la población y no promueve la solidaridad. La cultura del miedo, así, crea temor entre la mayoría de las personas contra una minoría marginalizada y, a su vez, también produce miedo entre todos los individuos: todos temen a todos, el miedo es por demás penetrante. En un mismo sentido, que concibe que la cultura del miedo impregna al mundo postmoderno, puede hallarse en la obra del teórico Frank Furedi el tratamiento más explícito sobre la cultura del miedo, tematizada por primera vez en *Culture of Fear*.

Risk-taking and the Morality of Low Expectation (2002), en donde se exploran las ramificaciones del miedo no sólo en el plano netamente gubernamental sino que, a su vez, en la sociedad toda, llegando a poblar cada instancia de la vida comunitaria y provocando un marcado desencanto en los asuntos públicos. De esta manera, esta injerencia paulatinamente notoria que el miedo habría pasado a tener en los asuntos políticos ha ocupado a Furedi en trabajos posteriores, como lo es *Politics of Fear. Beyond Left and Right* (2005). Allí, el teórico, además de dar cuenta de un análisis sistemático de la cuestión del miedo vinculado a la política a lo largo de los años, nos brinda una definición sobre qué ha de entenderse por “política del miedo”: “El término ‘política del miedo’ contiene la implicación de que los políticos manipulan las ansiedades de la población de forma auto-consciente para realizar sus objetivos” (2005: 123). En una línea similar, Altheide (2006, 2009), a partir de los recientes atentados terroristas, ha precisado a la política del miedo como el uso y la promoción de creencias y suposiciones de la audiencia sobre el peligro, el riesgo y el miedo por parte de los dirigentes políticos para alcanzar ciertas metas. De acuerdo con este autor, entonces, se entra en una lógica auto-productiva por la cual el miedo generalizado es producto de la política del miedo y sólo puede promover más miedo. Así, la política del miedo permea toda la cultura e influye en nuestra vida social. También Matteo Stocchetti (2007) ha contribuido a problematizar esta noción de la política del miedo al entenderla como un tipo específico de actividad social que tiene a la violencia indiscriminada como recurso principal y a la obediencia o sumisión de las masas como objetivo. Así, este investigador concibe que la política del miedo es ejercida por una élite deliberada que, al mismo tiempo, involucra a todos los individuos y grupos de la sociedad. Un teórico de más renombre, Slavoj Žižek (2009), ha relacionado al miedo (constituyente básico de la subjetividad actual) con la biopolítica, caracterizando a ésta, en última instancia, como una política del miedo.

No resulta anodino hacer notar que Furedi (2005: 133) encuentra a Thomas Hobbes como el primer ideólogo de una política del miedo. Destacamos esto porque la alusión de Furedi al filósofo inglés coincide con el mismo examen que realiza Corey Robin (2009). Para Robin, antes que el precursor de la Modernidad, Thomas Hobbes habría sido una especie de bisagra entre la pre-Modernidad y la Modernidad. Por un lado, Hobbes sería un premoderno más, al afirmar que el Estado tenía que enseñar al pueblo a temer ciertas cosas, pero, por otro lado, el inglés sería quien inauguraría

una tradición moderna que reconoce que los valores sociales ya no existen y que, por tanto, deben ser creados.

Así enfatizado el lugar de capital importancia que Hobbes ha ocupado en relación con el afecto del miedo en la historia de la filosofía política, este artículo procederá en tres tiempos. En un primer apartado, buscaremos describir el materialismo propio del filósofo inglés y cómo la noción predilecta de la materia, el cuerpo, es el asiento de las pasiones. Luego, explicaremos la manera en que el afecto del miedo aparece tematizado –con sus correspondientes variaciones– en un conjunto de obras hobbesianas. Por último, abriremos un espacio para la reflexión de manera exploratoria y preliminar sobre la actualidad de la interpretación de Hobbes sobre el miedo a la luz del rol y las capacidades estatales durante la pandemia de COVID-19.

1. El cuerpo: materia y pasión

“Después responderé a las objeciones de algunos hombres excelentes por su inteligencia y su doctrina, a los que se mandaron estas *Meditaciones* para ser revisadas antes de entregarlas a la imprenta”, advertía Descartes en el “Prefacio al lector” de sus *Meditaciones metafísicas* (Descartes, 2005, p. 119). Así, uno de los rasgos celeberrimos del pensamiento cartesiano, el mentado dualismo de las sustancias, es puesto en cuestión por Hobbes en sus objeciones realizadas a esa obra de Descartes. De esta manera, el materialismo hobbesiano recusa cualquier tipo de dualismo al negar la existencia de, por un lado, una cosa pensante, y, por el otro, una cosa extensa. Antes bien, para el filósofo anglosajón, “una cosa pensante es algo corpóreo” (Hobbes 2005a, p. 388), una afirmación tan obvia que ya se encontraba presente en las propias *Meditaciones* sin que Descartes lo supiera, puesto que ¿de qué otra manera la proposición “Yo pienso” podría acontecer si no estuviese inextricablemente ligada a una materia que piensa?

Es por ese motivo que la materia y aquella noción que se encuentra sumamente propinqua a ésta, el cuerpo, no podía ser un tópico pasado por alto por Hobbes. Y efectivamente, aunque es el último volumen publicado de una trilogía que incluía también al *Tratado sobre el hombre* (2008) y a *Elementos filosóficos. Del ciudadano* (2010), el *Tratado sobre el cuerpo* (2000) debiera haber sido el primero en aparecer, puesto que el filósofo inglés entendía que era el cuerpo, precisamente, la piedra

fundacional para extender los estudios científicos no sólo a cuentas del ser humano, sino que también de la sociedad política².

Para Hobbes, el cuerpo es una categoría metafísica fundamental, si no la fundamental. De hecho, es el punto de partida o el cimiento de un elaborado edificio filosófico: no sólo su epistemología y su filosofía general se basan en la primacía de la categoría “cuerpo”, sino también, y de forma más controvertida, su ética y su teoría de la política (Frost, 2013, p. 29).

Qué es, pues, un cuerpo, tal es el *quid* de la cuestión, la cual Hobbes encara de manera directa: el cuerpo es “todo lo que independientemente de nuestro pensamiento coincide con alguna parte del espacio o se coextiende con ella” (Hobbes, 2000, p. 100)³. No hay nada más que cuerpo y, si no es cuerpo, no existe. Como tal, el cuerpo subsiste de manera independiente del pensamiento, esto es, no se trata de un contenido subsidiario de la sustancia cogitativa, como también es, de la misma forma, realmente existente, ya que no depende de las personas para perseverar en su ser, y supuesto y sujeto, debido a que es no sólo con los sentidos, sino que también con la razón podemos comprobar la existencia de los cuerpos. Para Hobbes, entonces, no hay más sustancia que el cuerpo o la materia, lo que significa que cualquier cosa puede ser cuerpo.

El mundo (y no sólo me refiero a la tierra cuyos amantes son denominados hombres mundanos, sino al universo, es decir, al conjunto entero de lo que existen) es corpóreo, es decir, es cuerpo; y tiene las dimensiones de toda magnitud, a saber, longitud, anchura y profundidad. Y, en consecuencia, cada parte del universo es también cuerpo; y aquello que no es cuerpo no es parte del universo (Hobbes, 2014, p. 547),

reza Hobbes en el *Leviatán*, afirmando, así, que toda cosa existente en el mundo es material. El mundo se encuentra entonces poblado de cosas corpóreas pero, ¿qué es un cuerpo? El anglosajón contesta a este interrogante, como ya vimos, argumentando que un cuerpo es todo aquello que participa del espacio y que existe

² Tengamos aquí en cuenta la discriminación que Carlos Balzi menciona respecto de la variación de la relación entre el estudio de la naturaleza y de los asuntos humanos en el *Tratado sobre el cuerpo* y en el *Leviatán*. De acuerdo con Balzi (2019: LXXXIV-XC), en aquella habría un recorrido ascendente que ligaría a la física con el hombre y con la comunidad política, mientras que en ésta habría una desconexión entre las dimensiones de la física y de la política. Frente a aquellos que subordinan la política a la física (Gauthier, 1969; Goldsmith, 1988; Kavka, 1986; Roecklein, 2014; Watkins, 1965) y los que reconocen una heterogeneidad entre las dos dimensiones (Hanson, 1990; Strauss, 2011; Zarka, 1997), nosotros entendemos que, si bien ambos ámbitos comportan una diferencia entre sí, ambos forman parte del mismo género omnicompreensivo que es la ciencia, motivo por el cual no se encuentran absolutamente separadas (cfr. Frateschi, 2008).

³ Es menester advertir que, aunque de manera incipiente, Hobbes ya había intentado aprehender el concepto del cuerpo en las primeras dos conclusiones de la sección 2 de su *Breve tratado sobre los primeros principios* (1991a).

con independencia del pensamiento. En efecto, subtiende a esta consideración que, a diferencia del espacio, el cual es entendido en un sentido imaginario, cognitivo o mental, el cuerpo únicamente puede ser conceptualizado como una cosa que subsiste por sí misma (*cfr.* Slowik, 2021, p. 368)

Estos cuerpos entran en contacto con otros, impactando, y ocasionando que se muevan, pues “se precisa de un agente, es decir, de un motor externo, para que se produzca un movimiento” (Hobbes, 1991b, p. 96). Ahora bien, las relaciones entre dichos cuerpos siguen un orden determinado causal y necesariamente:

Lo que yo digo que produce necesariamente y determina toda acción (...) es el “conjunto de todas las cosas que, existiendo en ese momento, conducen y concurren a la producción de aquella acción posterior, de modo que, si faltara una de aquellas cosas, el efecto no podría producirse”. (Hobbes, 1991c, p. 138).

Todo lo que existe tiene, por ende, un efecto necesario sobre otra cosa, efecto que no es explicado por una causa simple, sino por un complejo e infinito entramado causal de acciones concurrentes, esto es, la acción agregada y causal de todo el universo. El movimiento de cualquier cuerpo, de esta manera, se encuentra condicionado y causalmente relacionado por el de otro cuerpo. A este cuerpo que ocasiona un movimiento en otro Hobbes lo denomina como agente de un acto y a este movimiento lo llama acción; por su parte, a aquel cuerpo sobre el cual dicho movimiento es ejercido es llamado como paciente. El corolario importante de estas reflexiones es que, paradójicamente, para que haya acción, se requiere tanto de un agente como de un paciente. Y decimos “paradójicamente” porque, si atendiéramos sólo al agente, no podría haber propiamente acción, esto es, una acción podría iniciarse pero no concluir, no podría devenir en acción efectiva: hete aquí, precisamente, lo paradójico de la acción en el pensamiento de Hobbes: una acción que necesita de un paciente, de una pasión, para completarse como tal.

Así, vemos que las cosas materiales que Hobbes tiene en mente en su pensamiento se encuentran animadas por un movimiento vital que es específico a cada organismo particular. A su vez, la fuerza de estos movimientos vitales produce movimientos corporales que responden a los estímulos que asaltan al propio cuerpo: el propio cuerpo reacciona, así, como un efecto, como un paciente, frente a otro cuerpo que obra como causa, como agente. Esta relación causal abarca a un gran número de factores que hace imposible particularizar a una sola cosa como iniciadora de toda la cadena causal, haciendo imposible, por este mismo motivo, no sólo predecir un hecho futuro con certeza, sino que también controlar y regular un

acontecimiento prospectivo. Esta “causalidad compleja y no lineal” (Frost, 2008, p. 84) que Hobbes menta define todo su sistema filosófico, en efecto, abarcando a todos los elementos corpóreos, puesto que no hay otra cosa en el mundo sino cuerpos, e incluyendo también a la voluntad, la cual no es ya algo incorpórea, sino material.

En este sentido, objetos inanimados como animados (incluyendo dentro de estos últimos al propio ser humano) son todos eminentemente físicos y se ven aunados por el hecho de que pueblan un espacio compartido en el cual dichos cuerpos entran en contacto entre sí y se provocan mutuamente impresiones: “de tal forma que si los fenómenos son principios del conocimiento de todo lo demás, la sensación es el principio del conocimiento de los propios principios” (Hobbes, 2000, p. 298). Estas impresiones que los cuerpos mantienen entre sí pueden ser objeto, desde ya, de recuerdo por parte de la memoria y, a su vez, son variables a lo largo del tiempo, pereciendo algunas y apareciendo otras.

Esto propicia que Hobbes brinde una definición de aquello que está buscando delimitar conceptualmente: la sensación, la cual debe entenderse como “un fantasma⁴ producido por un conato del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reacción, por el conato que proviene del objeto hacia las partes internas y que permanece” (Hobbes, 2000, p. 299). Dicho con otras palabras, la sensación es una alteración acontecida en el sentimiento y al interior del objeto padeciente, provocado por el conato o ímpetu de un objeto exterior. “El objeto es lo sentido; y así decimos con más precisión que vemos el sol más que la luz; porque la luz, el color, el calor, el sonido y las demás cualidades que suelen llamarse sensibles no son objetos sino fantasmas de los sentientes. Fantasma por lo tanto es el acto de sentir” (Hobbes, 2000, p. 300). En este sentido, son múltiples los fantasmas que pueden enumerarse como, por ejemplo, la luz, que sería el fantasma de la vista, el sonido el del oído, el olor el del olfato, el sabor el del gusto, entre otros.

⁴ El término utilizado por Hobbes en la versión en inglés del *Tratado sobre el cuerpo* es “*phantasm*”, el cual, *mutatis mutandis*, podría ser equiparado al concepto de “idea”. En “Crítica al *De mundo* de Thomas White (capítulo XXX)”, Hobbes mencionará al paso lo siguiente: “(...) el fantasma, que no es sino un movimiento en el cerebro (...)” (Hobbes, 2001a, p. 96). En *Elementos de Derecho Natural y Político*, Hobbes ofrece una definición ceñida de la noción de fantasma: “Existe aún otra clase de imaginación que por su claridad lucha con el sentido como en un sueño, y esto tiene lugar cuando la acción del sentido ha sido larga o intensa; de modo que la experiencia es por tanto más frecuente en el sentido de la vista que en el resto. Como ejemplo de ello tenemos la imagen que permanece en el ojo después de morar fijamente al sol. También esas pequeñas imágenes que aparecen ante los ojos en la oscuridad (...) son ejemplos de lo mismo. A estas imaginaciones se las puede llamar fantasmas” (2005b, pp. 102-103).

Hay, empero, otros fantasmas que Hobbes explica en la cuarta parte del *Tratado sobre el cuerpo*, fantasmas que se diferencian de los movimientos puramente físicos y que el filósofo inglés denomina como fantasmas relacionados con movimientos animales. Efectivamente,

como en toda sensación de cosas externas se producen una acción y una reacción mutuas, es decir, dos conatos opuestos entre sí, es evidente que el movimiento producido por ambos a la vez continúa por los lados en todas partes, pero sobre todo hacia los confines de ambos cuerpos. Cuando esto sucede en un órgano interior, el conato se produce hacia el exterior a través de un ángulo sólido mayor que si la impresión hubiera sido más ligera y, en consecuencia, la idea es mayor (Hobbes, 2000, pp. 307-308).

Lo que esta larga cita hace es permitir que Hobbes repare puntualmente en una serie de sensaciones que prospectivamente ocuparán un lugar central dentro de sus análisis del comportamiento humano y de la organización de los cuerpos políticos.

Efectivamente, para ligar a la física con el ser humano el concepto clave es el de la sensación. La sensación es causa y efecto a la vez: “La sensación la causa la acción de los objetos (...) sobre los ‘sensoria’ u órganos de la sensación; pero toda acción o pasión es un movimiento” (Hobbes, 1991b, p. 94). Vemos entonces que la sensación es provocada por la acción de los objetos ajenos, acción que, como así también la pasión, define a los movimientos. Y son precisamente los movimientos los que pueden contemplarse desde distintos puntos de vista pues, como Hobbes menciona en el capítulo 6 del *Leviatán* titulado “De los principios internos de los movimientos voluntarios llamados comúnmente pasiones, y del lenguaje mediante el que son expresadas”: “Hay en los animales dos clases de movimientos que le son peculiares; el uno es llamado vital, comienza con la generación y continúa sin interrupción durante toda su vida” (Hobbes, 2014, p. 53). Hobbes da varios ejemplos de estas mociones de tipo no voluntarias, como el pulso, la circulación de la sangre, la digestión, etc. Pero luego explica que hay otras, los movimientos animales o voluntarios, que son movimientos que realizan los miembros de un ser humano “siguiendo lo que primero ha sido imaginado en nuestra mente (Hobbes, 2014, p. 53), como, por ejemplo, el andar, el hablar, el moverse, entre otros. Y es esta distinción entre movimientos vitales y voluntarios lo que nos va a permitir profundizar sobre un afecto de central importancia en el apartado siguiente: el miedo.

2. El miedo como pasión central en Hobbes

Como nuestro objetivo en este apartado es examinar el afecto del miedo a través de las principales obras hobbesianas, advirtiendo los tratamientos similares y disímiles que recibe, estudiaremos el corpus del autor de forma cronológica. La más temprana de las obras que Hobbes publica, en donde el afecto del miedo aparece, es *Elementos de Derecho Natural y Político*, terminada en 1640 aunque impresa por primera vez en 1650. Es en esa obra donde Hobbes también menciona la existencia de mociones voluntarias, las cuales son llamadas comúnmente como pasiones, y que aparecen en un principio de manera muy tímida o tenue, es decir, como si se tratara de un esfuerzo o de un conato. Ahí definirá Hobbes lo que entiende por esfuerzo, apetito y deseo, los cuales se encuentran vinculados a este movimiento que se dirige al corazón y coadyuva o estorba un movimiento vital: “Este movimiento en que consiste el placer o el dolor constituye asimismo un requerimiento o provocación, bien en orden a traernos la cosa que nos agrada. bien para apartarnos de lo que nos molesta. El esfuerzo o comienzo interno del movimiento animal consiste en este requerimiento; el cual se llama APETITO cuando el objeto nos deleita; AVERSION si nos desagrade y se refiere al desagrado actual” (Hobbes, 2005b, pp. 124-125. Mayúsculas del original). Es decir, cuando hay algo que nos causa un esfuerzo por el cual buscamos satisfacer una necesidad, a esto lo llamamos apetito o deseo, pero cuando, en cambio, queremos evitar esto, lo llamamos aversión. Si el movimiento voluntario por el cual queremos acercarnos o aproximarnos a algo se llama deseo o apetito, entonces, nos dice Hobbes, no hay mucha diferencia entre este deseo o apetito y lo que se denomina como amor. A lo sumo, con deseo nos referimos a algo que queremos pero que se encuentra ausente y con amor nos referimos a algo que queremos pero que se encuentra presente. Lo mismo sucede, pero en términos inversos, con la aversión (alejamiento de una cosa ausente) y odio (alejamiento de una cosa presente). De acá se derivan también otros dos afectos que son importantísimos para cualquier teoría, el bien y el mal: “Todo hombre llama por su cuenta a lo que le agrada y le causa satisfacción BIEN, y MAL a lo que le desagrade” (2005b, p. 125. Mayúsculas del original). De esta manera, lo que el apetito humano quiere o desea es lo que los hombres llaman como bueno y lo que el apetito humano odia o no desea lo llaman los hombres como malo. Son los hombres quienes inventan estas palabras para designar a los afectos que hacen referencia a lo que quieren o no quieren.

También se refiere al miedo en el segundo párrafo del capítulo VII de la primera parte, pero esta vez de una manera más enriquecida: “El esfuerzo o comienzo interno del movimiento animal consiste en este requerimiento; el cual se llama apetito cuando el objeto nos deleita; aversión si nos desagradada y se refiere al desagrado actual, y miedo cuando se refiere al futuro” (Hobbes, 2005b, p. 125). Vemos entonces que el miedo aparece no solamente como un esfuerzo del movimiento, esto es, un conato, sino que también se deriva de la aversión, sólo que con la particularidad de que su objeto se encuentra ubicado en el futuro y no en la actualidad, como es el caso de la aversión.

En 1642 se publica en latín *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Allí, la propuesta política hobbesiana presenta un matiz más complejo. Para empezar, el autor inglés hace explícita su adscripción a la tradición iusnaturalista y nos brinda una definición de lo que entiende por derecho natural al afirmar que el derecho es la libertad de cada uno para seguir su razón. ¿Pero qué indica la razón? De acuerdo al derecho natural de cada uno, lo fundamental es que cada individuo proteja su propia vida, es decir, la libertad para que cada uno se conserve a sí mismo o, en última instancia, de utilizar todos los medios y acciones para conservarse. ¿Cómo precisar la relación entre naturaleza y derecho? Hobbes precisa categóricamente que la naturaleza da a cada uno derecho a todo por el cual es lícito que cada cual haga “lo que quisiera y pudiera a lo que quisiera, y poseer, usar y disfrutar de lo que quisiera y pudiera” (Hobbes, 2010, p. 135). La naturaleza dio todo a todos y, según esto, el criterio del derecho, al menos en el estado de naturaleza, es la utilidad. Cualquiera puede hacer lo que juzgue conveniente o útil para conservar su vida. Por ese motivo, dice Hobbes, es que no hay propiamente pecado o injusticia en este estado natural.

Como afirma Rosler, “[e]s claro que para Hobbes el estado de naturaleza originario no sólo es una situación de guerra sino que además es una situación insostenible” (Rosler, 2010, p. 41). Ahora bien ¿qué es aquello que oficia como catalizador para que se produzca ese pasaje analítico del estado natural al estado civil? Hobbes no hesita en dar una respuesta categórica: “El origen de la sociedad civil reside en el miedo mutuo” (Hobbes, 2010, p. 129). Como explica el inglés en primer capítulo de esta obra, las personas no se unen entre sí ni por el amor, la confianza o el compañerismo. A lo sumo, todas estas nociones se derivan de esa otra pasión que ejerce como basamento de todas: el miedo. El miedo es el alfa y el omega de la analítica de las pasiones hobbesianas. El miedo, pues, es “el origen de las sociedades más grandes y más duraderas” (Hobbes, 2010, p. 131). Y, a su vez, “[l]a

causa del miedo mutuo reside en parte en la igualdad natural de los hombres, en parte en la voluntad de hacerse daño mutuamente” (Hobbes, 2010, p. 133). Parece, entonces, que tenemos dos partes cuyo orden debemos respetar para explicar el surgimiento de la pasión del miedo. Proposición: las personas son, *grosso modo*, iguales entre sí, sin comportar diferencias sensibles entre ellas. Corolario de lo anterior: ante dicha igualdad, los individuos tienen grandes oportunidades de obtener una victoria en caso de luchar con sus pares, motivo por el cual serán proclives a adoptar un comportamiento agresivo o belicoso.

Ahora bien, así como el miedo hace que las personas sean propensas a confrontarse mutuamente violencia mediante, el miedo también puede oficiar como la razón que impulse a los individuos a abandonar dicho estado de naturaleza o de guerra, signado por una precariedad y menesterosidad indeleble. El miedo sería, así, el *pharmakos*, el veneno y la cura. Decimos que el miedo puede ser la cura por lo que Hobbes mismo afirma, a saber: “Y así sucede que por miedo mutuo pensamos que se ha de salir de tal estado [el de guerra de todos contra todos] y se han de buscar socios para que, si ha de haber guerra, no sea sin embargo contra todos ni sin auxilio” (Hobbes, 2010, p. 138).

Luego, en el capítulo V, Hobbes describe el pasaje del estado de naturaleza al político. Varias son las causas que, en *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, explican el surgimiento del Estado. Pero, en particular, menciona el inglés que, ante la inexistencia de un poder superior a todas las personas, su pulsión por preservarse tiende a que la situación degenera en un estado de guerra *ipso facto*. La mejor manera de protegerse y consolidar la seguridad sería que las personas se unan entre sí. Para ello se requeriría un gran número de asociados, pero, a pesar de que este requisito se logre, nada nos brinda certezas de que, dentro de ese grupo, surjan diferencias y facciones distintas. Que las personas se unan, dicho con otras palabras, no quiere decir que éstas se pongan de acuerdo entre sí y dirijan sus acciones al mismo fin o bien común. El requisito suficiente para que ese vínculo entre un gran número de personas sea estable es, por ende, que exista una sola voluntad acerca de la forma de lograr la paz y la defensa. Y para lograr esto la única salida posible que Hobbes contempla es que cada uno someta su propia voluntad a la de otro, se trate ya de un hombre o de un concejo. Esto es precisamente lo que debe entenderse como un acuerdo artificial entre las personas, esto es, un acuerdo contractual, por el cual las personas le transfieren a otro su derecho a sus fuerzas y recursos. Y el medio dilecto para realizar esto es, por cierto, el pacto por el cual

cada uno se obliga a no resistir la voluntad de aquel hombre o concejo al cual ha decidido someterse. Esta unión provocada es lo que Hobbes, como ya sabemos, denomina como Estado. Si el Estado surge, en el entender de Hobbes, se debe al lugar insoslayable que el miedo ocupa en el conjunto de las pasiones humanas: “Es manifiesto por sí mismo que las acciones de los hombres proceden de la voluntad, y la voluntad de la esperanza y el miedo” (Hobbes, 2010, p. 175). Además, y esto no es menor, el miedo funge como un aliciente para que las personas que han asentido a congregarse en términos civiles no modifiquen su decisión *ex post*: “Es necesario hacer algo más: que los que una vez se pusieron de acuerdo respecto de la paz y el auxilio mutuo en pos del bien común no puedan, refrenados por el miedo, hallarse nuevamente en desacuerdo toda vez que el bien privado discrepe del bien común” (Hobbes, 2010, p. 177).

En 1651 sale a la luz la obra por la que Hobbes será más ampliamente recordado, su *magnum opus*: el *Leviatán*. En el capítulo VI de esta obra, intitulado “De los principios internos de los movimientos voluntarios llamados comúnmente pasiones, y del lenguaje mediante el que son expresadas”, el inglés especifica que el hombre es un animal que se encuentra atravesado inevitablemente por pasiones, esto es, por una diversidad de mociones o movimiento. Hobbes comienza diciendo que “existen en los animales dos clases de movimientos que les son peculiares; el uno es llamado vital, comienza con la generación y continúan sin interrupción durante toda su vida”. Hobbes da varios ejemplos de estas mociones de tipo no voluntarias, como el pulso, la circulación de la sangre, la digestión, etc. Pero luego explica que otra moción, el “movimiento animal, también llamado movimiento voluntario. De este tipo son el andar, el hablar el mover cualquiera de nuestros miembros siguiendo lo que primero ha sido imaginado en nuestra mente” (2014, p. 53). A estas mociones voluntarias, que Hobbes explica que se llaman pasiones de forma común, aparecen en un principio de manera muy tímida o tenue, es decir, como si se tratara de un esfuerzo o de un conato. Ahora, cuando este esfuerzo se dirige hacia algo que lo causa, “es llamado apetito o deseo, siendo este último el nombre general, y el primero en término reservado a menudo para significar el deseo de alimento. (...) Cuando el esfuerzo se traduce en apartamiento de algo, se denomina aversión” (2014, p. 54). Es decir, cuando hay algo que nos causa un esfuerzo por el cual buscamos satisfacer una necesidad, a esto lo llamamos apetito o deseo, pero cuando, en cambio, queremos evitar esto, lo llamamos aversión. Si el movimiento voluntario por el cual queremos acercarnos o aproximarnos a algo se

llama deseo o apetito, entonces, nos dice Hobbes, no hay mucha diferencia entre este deseo o apetito y lo que se denomina como amor. va a proceder a definir un conjunto de pasiones comunes en nuestra vida cotidiana. Sin pretensiones de explicar la totalidad de los que Hobbes menciona, nos gustaría enfatizar alguno de ellos que creemos son capitales para su propuesta teórico-política. Mencionemos unos, la esperanza y el temor: “El apetito, con una opinión de alcanzar lo que se desea, se llama esperanza. Y si falta esa opinión, desesperación” (2014, p. 56). De la desesperación se derivará otro afecto, en este caso, central para nuestro análisis: el miedo: “La aversión, con una opinión de que el objeto va a dañarnos, se llama miedo” (Hobbes, 2014, p. 57)⁵. De eso se trata el miedo: la aversión hacia un objeto⁶.

Ahora bien, el miedo, transmutado bajo la pasión de la desconfianza⁷, funge como uno de los pilares que generan las discordias entre las personas, las cuales, en una situación donde no existe un poder común y superior a todos los hombres, deviene en una situación caótica: “en la naturaleza del hombre, encontramos tres causas principales de disensión. La primera es la competencia; en segundo lugar, la desconfianza; y en tercer lugar, la gloria” (Hobbes, 2014, p. 115). Para evitar que los conflictos proliferen sin par, es menester, entonces, el establecimiento de una autoridad que logre atemorizar a todos los individuos por igual por medio de la concesión de los derechos de las personas hacia una única o hacia una asamblea de hombres. Es justamente este efecto el que permite asegurar la paz y la seguridad y evitar la anarquía. El Estado, para decirlo en una palabra: “una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos” (Hobbes, 2014, p. 157). El Estado es así una o varias personas que, actuando como una sola, ha sido establecido por los individuos para cumplir con los actos que éstos quieran ver realizados, es decir, con el objetivo de asegurar la paz. El

⁵ No querríamos dejar de mencionar, aunque sea al pasar, la pasión que Hobbes define como superstición: “Al miedo de un poder invisible, fingido por la mente o imaginado a partir de historias que han sido aceptadas por el público, lo llamamos religión; si no han sido aceptadas, superstición” (2014, p. 58). Esta definición es interesante porque entre la religión y la superstición no hay mayor diferencia salvo que la primera refiere a relatos o cuentos permitidos y la segunda, la superstición, a relatos o cuentos prohibidos. Aquí, la religión parecería ser el miedo al castigo divino según lo que las Escrituras indican. La superstición sería lo mismo, pero en función de una creencia popular no respaldada por una organización que la pueda refrendar.

⁶ Hobbes también menciona que puede existir una aversión desprovista de un contenido particular. A esta pasión la denomina terror pánico: “Al miedo, sin que sepamos su porqué ni de qué, lo llamamos terror pánico” (2014, p. 56).

⁷ “A la desesperación constante, [la llamamos] desconfianza de nosotros mismos” (Hobbes, 2014, p. 57).

titular de esta persona unificada se llama soberano y los que lo rodean se denominan súbditos. Y, aún más importante, el Estado debe garantizar esta paz, repitiendo el mismo motivo ya mostrado en *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, a través del ejercicio de su poder y del miedo que este conlleva:

es gracias a esta autoridad que le es dada por cada hombre que forma parte del Estado, como llega a poseer y a ejercer tanto poder y tanta fuerza; y por el miedo que ese poder y esa fuerza producen, puede hacer que las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos de fuera. (Hobbes, 2014, p. 157).

Tal como afirma McCarthy, en el estado de naturaleza, el miedo tiene consecuencias devastadoras, “pero una vez que la conciencia del miedo hace que las personas respondan a él utilizando la razón, [el miedo] se convierte en una fuerza constructiva, compeliendo lógicamente a que los hombres entren en sociedad” (2020). Tal como lo resume McCarthy: “El miedo, propiamente reconocido por los individuos, es el antídoto para la vanagloria y para el afán de dominación” (2020).

Ahora, para retomar las explicaciones del final del primer apartado, podemos afirmar que los afectos aparecen mencionados de forma incipiente en 1655 en el *Tratado sobre el cuerpo*, aunque bajo la rúbrica de la sensación. Permítasenos citar *in extenso*:

Existe otra clase de sensación, de la que diremos algo aquí, que es la sensación de placer y de dolor, nacida no de la reacción del corazón hacia afuera sino de la parte más exterior del órgano por medio de una acción continua hacia el corazón. Porque al estar el principio de la vida en el corazón, es necesario que el movimiento que se propaga desde el sentiente hacia el corazón cambie o desvíe el movimiento vital de algún modo, a saber, haciéndolo más fácil o más difícil ayudándolo o impidiéndolo. Si lo ayuda, nace el placer, y si lo impide, el dolor, la molestia y la pesadumbre. Y así como el fantasma, por su conato hacia el exterior, parece que existe fuera, así el placer y el dolor en la sensación, por el conato del órgano hacia el interior, parecen estar dentro, a saber, allí donde está la causa primera del placer o del dolor, como en el dolor por una herida parece estar allí donde está la herida misma (Hobbes, 2000, p. 308).

En términos estrictamente físico-corporales, vemos entonces que el placer y el dolor son precisados como aquellas sensaciones que facilitan u obstruyen, respectivamente, el movimiento que se dirige desde el sentiente hacia el corazón mismo, *locus* del principio de la vida. Coronando sus reflexiones, Hobbes finaliza el

parágrafo 12 del capítulo XXV de la parte cuarta de la obra en cuestión refiriéndose al conato (“*conatus*” en latín o “*endeavour*” en inglés), esto es, al “movimiento por un espacio y un tiempo menor que el dado, esto es, menor que el que se determina o se asigna por la exposición o por el número, esto es, por un punto” (Hobbes, 2000, pp. 168-169). El conato, tal como Hobbes lo entiende, no sólo refiere a un movimiento que se da en un espacio dado, sino que también implica una dimensión eminentemente temporal, puesto que el tiempo que el movimiento insumirá para realizar ese recorrido será determinante para calificar un movimiento como conato, es decir, como un movimiento imperceptible, incapaz de ser aprehendido por los instrumentos de medición utilizados por el hombre. La explicación del conato se hace insoslayable puesto que Hobbes puede proceder a indicar cuáles son los movimientos iniciales de cualquier organismo vivo: “Por lo tanto los primeros conatos del movimiento animal son el apetito y la fuga o aversión del ánimo” (Hobbes 2014, p. 309). Apetito y aversión son mencionados como movimientos básicos del conato, movimientos que, como veremos en otras obras del filósofo inglés, tendrán una importancia capital en su filosofía política. Pero, por el momento, es imprescindible especificar que Hobbes concluye este capítulo XXV derivando del apetito y de la aversión dos pasiones, una de las cuales nos interesa particularmente:

Y a su vez el apetito y la aversión, cuando se suceden mutuamente y 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. (Hobbes, 2000, p. 310. *Cursivas nuestras*).

Llama, pues, la atención que el miedo es mencionado como una pasión más entre otras (en este caso, conformando un binomio con la esperanza), como así también su escasa precisión conceptual, ya que al miedo (como así tampoco a la esperanza) no le es precisado un contenido específico que la defina como una pasión específica. En este sentido, Hobbes no delimita analíticamente los contornos del miedo, sino que lo caracteriza como una pasión dubitativa en constante dialéctica con la esperanza. De esta manera, el miedo, como la esperanza, tienen por rasgo esencial su indefinición, esto es, su ausencia de fijación y fluidez constante.

Por su parte, el *Tratado sobre el hombre*, publicado en 1658, fue el último volumen de la trilogía *Elementos filosóficos*. Tal como advierte Rodríguez Feo en la

introducción a dicha obra, no debemos sorprendernos que, en un trabajo ateniendo a la naturaleza del ser humano, los afectos ocupen un lugar escaso, apenas estudiado por un sólo capítulo de un par de páginas (el XII) (Rodríguez Feo, 2008, p. 15). Esto se explicaría por el mero hecho de que Hobbes ya habría expuesto estas cuestiones en las obras precedentemente estudiadas, motivo por el cual se rescata aquí una sucinta reposición de las nociones centrales relacionadas con los afectos, aquí equiparada al término peyorativo de “perturbación del ánimo”: “Los afectos o perturbaciones del ánimo son clases de apetito o aversión, que toman sus diferencias de la diversidad y las circunstancias de los objetos que apetecemos o aborrecemos” (Hobbes, 2008, p. 133). El autor destaca, en lo que sigue, que la única diferencia entre afectos y perturbaciones del ánimo radica en un mero punto de vista: mientras que los primeros son elucidados en términos físico-fisiológicos (como los movimientos de la sangre), los segundos aluden a un aspecto cognitivo-intelectual en el que la facultad del raciocinio es afectada.

Consideraciones aparte, el miedo vuelve a aparecer junto con la esperanza, pero esta vez de manera inmediata al ser el cuarto afecto enumerado:

Pero cuando concebimos juntamente con el mal un cambio suyo de algún modo, mediante el cual el mal se evite, surge el afecto que llamamos esperanza. De igual modo, si ante un bien inminente concebimos algún modo por el que se va a perder, o si imaginamos que trae consigo un mal aparejado, entonces se habla de miedo. Por eso es evidente que la esperanza y el miedo se alternan entre sí de tal forma que casi no hay espacio de tiempo tan breve que no pueda contener su alternancia. Y así, esperanza y miedo se han de llamar perturbaciones cuando ambas se contienen en un espacio de tiempo muy breve, y según el afecto que prevalezca reciben el nombre de esperanza o de miedo simplemente. (Hobbes, 2008, p. 134).

Se ve que, si la esperanza está relacionada con un bien aparente, el miedo es idéntico, pero ligado con un mal. Esto permite ciertamente explicar por qué Hobbes reduce a estos dos afectos a una llana sinonimia según cuál de ambos prevalezca a la hora de ponderarlo, debido a que se alternan entre sí a una gran velocidad. En particular, la patencia de esta última característica hace notar la proximidad que la definición del miedo mantiene en este tratado con el examinado anteriormente, el *Tratado sobre el cuerpo*.

Habiendo analizado este conjunto de trabajos particulares de la pluma de Hobbes, podemos entonces postular una clasificación en función de cómo el miedo es definido y contemplado. Se trata aquí de una diferenciación que se asiente en una

periodización de sus obras, las cuales podemos dividir en dos conjuntos. Por una parte, un primer grupo conformado por *Elementos de Derecho Natural y Político*, *Elementos filosóficos. Del ciudadano* y el *Leviatán*; por otro, un segundo compuesto del *Tratado sobre el cuerpo* y del *Tratado sobre el hombre*. Como mencionamos, el listado de los trabajos es cronológico, pero ello no obedece a un mero capricho, ya que lo que encontramos es un tratamiento de la pasión del miedo que avanza en dos frentes, uno que realza la dimensión afectiva-política y otro que enfatiza el plano físico-fisiológico: si el primero grupo se ocupa de aquél, el segundo se aboca a éste. Dos frentes, entonces, los cuales no se oponen ni tampoco entran en contradicción, sino que, para retomar una expresión kantiana, son “dos puntos de vista desde los que se pueden considerar” (Kant, 2008, p. 148), sin excluirse mutuamente, avanzando juntos a la par. En este sentido, es interesante notar que, si las pasiones físico-fisiológicas no pueden evitarse ni modificarse, ya que dependen de la sencilla pero a la vez compleja concurrencia de los cuerpos, las pasiones en su faz afectiva-política sí son pasibles de ser intervenidas o encauzadas. Precisamente, sobre cómo el miedo circula dentro de los cuerpos políticos y cómo el soberano lo administra en un contexto excepcional es que nos detendremos en el siguiente apartado.

3. El miedo del COVID-19

En un artículo publicado en marzo del 2020, David Runciman se permitía dudar si el COVID-19 había empezado a instaurar un clima de guerra. Su análisis buscaba demostrar que la pandemia no suspendía de ninguna manera la política, pero sí lograba demostrar un estrato más esencial de la realidad, a saber: ¿quién ejerce el poder y cómo logra emplearlo sobre las personas? (Runciman, 2020). La pregunta de este especialista en Hobbes es interesante porque coincide y se aparta a la vez de las conclusiones de otro artículo publicado por Lehtinen y Brunila un año más tarde. Estos dos investigadores se apartaban de Runciman al entender que el miedo y la ansiedad inherente a la pandemia en curso permitía comprender que ella fundaba una “ontología política que se encuentra centrada en la guerra” (Lehtien y Brunila, 2021, p. 7). Pero a pesar de este desacuerdo respecto de que el COVID-19 haya instaurado un ambiente bélico o no, tanto Runciman como Lehtien y Brunila coinciden en un punto muy importante, el cual devela el lugar en donde reside el principal resorte del poder: el Estado.

Con este *factum* no se hace otra cosa que percibir cómo el Estado se ha consolidado en el agente político central no sólo de la Modernidad, sino que también de los tiempos actuales. Como Skinner ha explicado (2003), durante el Renacimiento la soberanía se empieza a desligar de cualquier referencia a un individuo. Por caso, en Maquiavelo, el término italiano “*lo stato*” se refería a las tierras que el príncipe poseía, lo cual daba cuenta, por un lado, de un sujeto que detentaba el poder (el príncipe), pero, por otro, que ese mismo poder residía en un lugar distinto de ese individuo (en las tierras). Hobbes, de acuerdo con Skinner, irrumpe y deja de lado cualquier vaguedad o ambigüedad para, de una vez por todas, declarar sin más que el Estado es una creación artificial de los individuos, que es una persona (diferente a la natural) y que también es el actor único de la soberanía. El poder reside, así, en un ente abstracto e impersonal: el Estado. No puede obviarse, en este sentido, no sólo la transformación institucional y conceptual que el Estado ha sufrido desde tiempos de Hobbes hasta la actualidad. Además de la transformación señalada por Skinner, también son dables a destacar otros cambios con una importancia similar: la distinción entre Estado y sociedad, el advenimiento contemporáneo de la sociedad de masas y las críticas coetáneas que buscan mermar la autoridad estatal y sus atribuciones para determinar las conductas permitidas y prohibidas, todo ello acompañado asimismo por una relativización de la verdad que apunta no tanto a señalar la ausencia de univocidad de este término, sino a permitir propagar hipótesis y teorías carentes de fundamento racional (como sucede con el concepto de la posverdad (D’Ancona, 2017; Cosentino, 2020; Harsin, 2018; Kalpokas, 2018; Rommetveit, 2022)).

La pandemia del COVID-19 ha logrado demostrar que, a pesar de que varios analistas y pensadores den a la globalización como un hecho consumado, se trata aún hoy todavía de un proceso, incluso uno de carácter asintótico, ya que, frente a la propagación del virus SARS-CoV-2, los Estados han implementado medidas que coinciden con esa tendencia que ya, en ocasión de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, Eduardo Grüner (2002) logró advertir: no sólo que la globalización es un fenómeno contradictorio, distante de una simple homogeneidad, sino que también pueden aparecer ciertos comportamientos desglobalizantes –en el decir del intelectual argentino–, por ejemplo, en la disputa de los países en torno a la distribución de las vacunas por parte de aquellos Estados productores, como así también en la asignación de dosis por parte del Fondo de Acceso Global para Vacunas COVID-19 (COVAX), dirigida por la Alianza Mundial

para las Vacunas y la Inmunización (GAVI), la Coalición para las Innovaciones en Preparación para Epidemias (CEPI) y la Organización Mundial de la Salud (OMS).

Localizadas así las coordenadas del lugar de residencia del poder, cabe entonces dilucidar la forma en que ese poder es ejercido. Sobre este respecto, por fortuna contamos con la brillante constatación de Carl Schmitt, el cual logró condensarla en una fórmula hace ya casi una centuria atrás:

El *protego ergo oblige* es el *cogito ergo sum* del Estado (...). En la conclusión de la edición inglesa de 1651 del *Leviathan* Hobbes califica de verdadero objetivo de su tratado el de poner de manifiesto nuevamente ante los hombres la “mutual relation between Protection and Obedience” (Schmitt, 2009, pp. 81-82).

Tal y como lo era el pensamiento en Descartes, para quien el hecho mismo de dudar suponía la constatación del suelo fundamental de la razón para erigir el edificio de la ciencia –en lugar de su principal amenaza–, el basamento inconcuso del Estado sería, para Hobbes, la protección o la seguridad que dicha organización política puede brindar a sus súbditos, lo cual hace que ellos obedezcan los dictámenes del soberano.

Esta es la misma paradoja de la política, al menos en el entender de Hobbes, que David Runciman no deja de enfatizar: el miedo no se erradica jamás, sino que se condensa en un punto en el cual irradia con sumo poder: el Estado. Esto significa que dejamos de vivir bajo una incertidumbre constante respecto de nuestra propia preservación, la cual es amenazada ante la más mínima sospecha que nuestros pares buscaran infligirnos un mal, para vivir bajo el miedo estable que se reúne en el soberano del Estado. De ahí la paradoja de la descripción hobbesiana de la política: “esta versión extrema de la política, esta forma extrema de poder [la hobbesiana], es lo único que nos puede rescatar de la política” (Runciman 2023, p. 43), ya que, mientras el Estado garantice nuestra seguridad, podremos continuar con nuestros quehaceres cotidianos y pensar menos en la potencial amenaza que se cierne contra nuestra seguridad y existencia. Pero, claro, dado que el poder del Estado debe ser absoluto, también es el soberano el único quien puede decidir qué debe ser considerado como una amenaza y qué no. El miedo, en cierta manera, nos rescata del miedo, pero jamás nos libra totalmente de él. De allí que también nos enfrentemos al reverso de la recién mentada paradoja, esto es, “que nunca estamos a salvo de la política” (Runciman, 2023, p. 44), ya que la política, por una decisión absoluta del soberano, puede volver en cualquier momento al indicar una amenaza para el cuerpo político. A pesar de la distancia temporal que nos separa de la

concepción temprano-moderna del Estado hobbesiano, su forma de entender la soberanía puede explicar todavía la manera en que los Estados se han comportado ante la irrupción de la pandemia del COVID-19 en el mundo. Antes que dejar que el virus se disperse de persona a persona dentro de la sociedad, haciendo que el miedo a contraer el virus se reproduzca por doquier, los Estados han declarado diferentes medidas de distanciamiento social e incluso de confinamiento en vistas a la propia seguridad de los ciudadanos. La política vuelve entonces a entrar en la vida de las personas y son los Estados sus principales impulsores y las entidades encargadas por velar por nuestra preservación.

Frente a acontecimientos tan decisivos como de tan largo alcance geográfico como lo es una pandemia, no puede dejarse de lado la necesidad de contar con estructuras estatales equipadas con recursos que puedan dar una respuesta articulada a dicha problemática (Davis, 2020). El Estado, es cierto, es una organización que desde hace al menos medio siglo se encuentra sometido a incesantes críticas tanto por parte de pensadores inscritos dentro de una tradición neoliberal o libertario como así también por parte de ciertos teóricos posestructuralistas o autonomistas, como bien lo relatan François Châtelet y Évelyne Pisier-Kouchner (1986). Pero las disposiciones que los diferentes Estados del mundo han tomado respecto del nuevo coronavirus de tipo 2 hace pensar de cierto giro posestatista que anunciaría el regreso del Estado (Bartra, 2022, p. 116). De esta manera, compartimos plenamente la evaluación de Armando Bartra, la cual citaremos en toda su extensión:

Hoy más que nunca nos hacen falta Estados expertos, responsables y robustos, es decir, con suficientes recursos institucionales y materiales. Estados virtuosos que por lo general no tenemos, de modo que habrá que procurarnos. La covid-19 y, en un sentido más amplio, la inocultable crisis de la relación entre sociedad y naturaleza reclaman un activismo estatal calificado. Aunque indispensable, la auto-gestión ciudadana no basta para hacer frente a turbulencias planetarias como el cambio climático, la astringencia hídrica, las pandemias y sus secuelas socioeconómicas. Reconocer esas vitales incumbencias del Leviatán importa porque muchos cultivamos por años un antiestatismo casi idiosincrático. (Bartra, 2022, p. 114).

Pero no se trata de pensar las decisiones de los Estados adoptadas a nivel individual, sino que también a nivel internacional. En este punto podemos vislumbrar una diferencia con Hobbes, para quien los Estados se encontraban en un estado de naturaleza internacional. La cooperación de los Estados y de sus organizaciones científicas para dar con una vacuna ante el nuevo virus en tiempo

récord nos permite pensar que las relaciones entre Estado no deben ser necesariamente hostiles. Incluso nos permiten vislumbrar un tipo de política que Benjamin Bratton pensó para afrontar el problema ecológico que, por cierto, todavía sigue vigente. En *La terraformación* (2021), Bratton propugnaba una solución al problema del medio ambiente de escala planetaria a través de diferentes geotecnologías creadas e impulsadas por los Estados. Algo similar podría decirse que aconteció respecto de la amenaza que supuso la pandemia del COVID-19, donde diferentes organizaciones gubernamentales colaboraron entre sí en pro de la creación de distintas vacunas contra el coronavirus de tipo 2. Como sugiere Bratton en una publicación más reciente, se trata de pensar en una biopolítica positiva que no tema involucrarse en la gestión de las vidas de las personas. Bratton es, a la vez, incisivo y provocador sobre esta cuestión:

La idea misma de control no puede reducirse a una patología *a priori*, algo que “sólo necesita tiempo para que crezca lo que mata”. Control no es igual a opresión; lee mejor a tu Foucault. El control es también un medio de protección, de composición, de dar forma, de estructurar, de hacer cumplir y de libertad para no morir prematura e inútilmente. (Bratton, 2022, p. 146).

Siguiendo este razonamiento, no debe sorprender, entonces, que los distintos Estados a lo largo y ancho del mundo buscaran procurar la protección de sus ciudadanos ante el riesgo de contagio y de letalidad provocado por el nuevo coronavirus surgido a fines de 2019, sino también la protección entre los individuos mismos ante ese miedo compartido hacia el virus. El miedo es constitutivo del ser humano y ha acompañado nuestra evolución aportándonos las alertas indicadas ante una supuesta amenaza (Mobbs et al., 2015). El miedo no puede ser erradicado del hombre. Solamente podemos adoptar la siguiente postura: aceptarlo, convivir con él y evitar que gane control sobre nuestra vida, esto es, que el miedo no nos defina, sino que sea un elemento integrante de nuestra biografía, elemento cuya valoración podemos delegar en una instancia superior, capaz de un juicio más imparcial y objetivo: el Estado.

Conclusión

A lo largo del presente artículo hemos querido estudiar tres elementos: 1. que el miedo tiene una base física en el pensamiento hobbesiano; 2. que el miedo es un motivo recurrente en la obra del filósofo inglés, sin arredrarse especialmente en

aquellos textos abocados al área de la filosofía política y; 3. que el miedo es un afecto que el virus del SARS-CoV-2 ha hecho multiplicar sin cesar.

Efectivamente, medidas como el distanciamiento o el aislamiento social que distintos Estados han implementado, han provocado que distintos sectores de la sociedad civil vean en estas acciones formas de políticas del miedo implementadas por los gobernantes para sembrar el terror en la población (Agamben, 2020; Berardi, 2022). Hobbes no hesitaría en calificar a estas posiciones como propias de alguien que padece un trastorno de “*tiranofobia*” (Hobbes, 2014, p. 279), esto es, de un soberano que ejerza de manera sólida su potestad. Frente a ello, caben cuatro señalamientos: 1. que el miedo es “fundador de la sociedad” (Freund, 1980, p. 25); 2. que el objeto del Estado no es perpetuarse a sí mismo, sino defender la seguridad de sus súbditos (Willms, 1970, pp. 61-62); 3. que la política del control y encauzamiento del miedo no es meramente reactiva sino que “es una fuerza capaz de lograr resultados constructivos” (Degerman, Flinders y Johnson, 2020, pp. 803-804) y; 4. que si bien no nos encontramos en una situación empobrecida como la del estado de naturaleza hobbesiano (Botting, 2020), el Estado es imprescindible como actor para controlar nuestros miedos.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2020) *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Adriana Hidalgo.
- Altheide, D. L. (2009). Terrorism and the Politics of Fear. En U. Linke y D. Taana Smith (Eds.), *Cultures of Fear. A Critical Reader* (pp. 54-99). Pluto.
- Balzi, C. (2019). Introducción. En T. Hobbes, *Leviatán* (pp. VII-CCVIII). Colihue.
- Bartra, A. (2022). *Exceso de muerte. De la peste de Atenas a la COVID-19*. Fondo de Cultura Económica.
- Berardi, B. (2022) *El tercer inconsciente. La psicosfera en la época viral*. Caja Negra.
- Botting, E. H. (2020). A Novel (Coronavirus) Reading of Hobbes’s *Leviathan*. *History of European Ideas*, 47(1), 33-37.
- Bratton, B. (2021). *La terraformación. Programa para el diseño de una planetariedad viable*. Caja Negra.
- Bratton, B. (2022). *The Revenge of the Real. Politics for a Post-pandemic World*. Verso.
- Buzan, B. (1983). *People, States, and Fear. The National Security Problem in International Relations*. Wheatsheaf.
- Castany Prado, B. (2022). *Una filosofía del miedo*. Anagrama.
- Châtelet, F. y Pisier-Kouchner, É. (1986). *Las concepciones políticas del siglo XX*. Espasa-Calpe.
- Cosentino, G. (2020). *Social Media and The Post-Truth World Order. The Global Dynamics of Disinformation*. Palgrave Macmillan.
- D’Ancona, M. (2017). *Post truth: the new war on truth and how to fight back*. Ebury.
- Davis, M. (2020). *Llega el monstruo. COVID-19, gripe aviar y las plagas del capitalismo*. Capitán Swing.

- Degerman, D., Flinders, M. y Johnson, M. T. (2020). In Defence of Fear: COVID-19, Crises and Democracy. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 26(6), 788-809.
- Descartes, R. (2005). Prefacio al lector. En *Meditaciones metafísicas* (pp. 115-120). KRK.
- Estacio, P. (1888). *La tebaida*. De la Viuda de Hernando y Cía.
- Frateschi, Y. (2008). *A física da política. Hobbes contra Aristóteles*. UNICAMP.
- Freund, J. (1980). La thême de la peur chez Hobbes. *Revue Européenne des sciences sociales*, 18(49), 13-32.
- Frost, S. (2008). *Lessons from a materialist thinker*. Stanford University.
- Frost, S. (2013). Body. En S. A. Lloyd (Ed.), *The Bloomsbury Companion to Hobbes* (pp. 29-31). Bloomsbury Academic.
- Furedi, F. (2002). *Culture of Fear. Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*. Continuum.
- Furedi, F. (2007). *Politics of Fear. Beyond Left and Right*. Continuum.
- Gauthier, D. (1969). *The Logic of Leviathan*. Oxford University.
- Ginzburg, C. (2015). Miedo, reverencia, terror: releer a Hobbes hoy. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 26, 30-49.
- Glassner, B. (2000). *The Culture of Fear. Why Americans are Afraid of the Wrong Things*. Basic.
- Goldsmith, M. M. (1988). *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. Fondo de Cultura Económica.
- Grüner, E. (2002). Palabras preliminares (después del 11 de setiembre de 2001). En *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (pp. 11-32). Paidós.
- Hanson, D. (1990). The Meaning of "Demonstration" in Hobbes's Science. *History of Political Thought*, XII(4), 587-626.
- Harsin, J. (2018). Post-Truth and Critical Communication Studies. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*, 1-32.
- Heuten, G. (1937). *Primus in orbe deos fecit timor*. *Latomus*, 1(1), 3-8.
- Hobbes, T. (1991a). Breve tratado sobre los primeros principios. En *Libertad y necesidad y otros escritos* (pp. 33-60). Península.
- Hobbes, T. (1991b). Crítica al *De mundo* de Thomas White (capítulo XXX). En *Libertad y necesidad y otros escritos* (pp. 89-121). Península.
- Hobbes, T. (1991c). Libertad y necesidad. En *Libertad y necesidad y otros escritos* (pp. 123-171). Península.
- Hobbes, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Trotta.
- Hobbes, T. (2005a). Terceras objeciones. En René Descartes, *Meditaciones metafísicas* (pp. 385-423). KRK.
- Hobbes, T. (2005b). *Elementos de Derecho Natural y Político*. Alianza.
- Hobbes, T. (2008). *Tratado sobre el hombre*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Hydra.
- Hobbes, T. (2014). *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Alianza.
- Kant, I. (2008). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza.
- Kalpokas, I. (2018). *A Political Theory of Post-Truth*. Palgrave Macmillan.
- Kavka, G. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton University.
- Lasswell, H. D. (1941). The Garrison State. *American Journal of Sociology*, 46 (4), 455-468.
- Lasswell, H. D. (1962). The Garrison State Hypothesis Today. En S. P. Huntington (Ed.), *Changing Patterns of Military politics* (pp. 51-70). The Free.
- McCarthy, D. (2020). *A Philosophy of Fear - And Society of Scolds* en Modern Age. <https://isi.org/modern-age/a-philosophy-of-fear-and-society-of-scolds/>.

- Mobbs, D. et al. (2015). The Ecology of Human Fear: Survival Optimization and the Nervous System. *Frontiers in Neuroscience*, 9(55), 1-22.
- Moreira Alves, M. H. (1985). *State and Opposition in Military Brazil*. University of Texas.
- Moro, E. (1918). Das erste Trimenon" en *Münchener medizinische Wochenschrift*, 65, 1147-1150.
- Moro, E. (1920). Persistenz des Umklammerungsreflexes bei zerebralen Entwicklungshemmungen. *Münchener medizinische Wochenschrift*, 67, 360.
- bin, C. (2009). *El miedo. Historia de una idea política*. Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Feo, J. (2008). Introducción. En T. Hobbes, *Tratado sobre el hombre* (pp. 11-22). Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Roecklein, R. J. (2014). Hobbes's Natural Science. En *Politicized Physics in Seventeenth-Century Philosophy. Essays on Bacon, Descartes, Hobbes, and Spinoza* (95-136). Lexington.
- Rosler, A. (2010). El enemigo de la república: Thomas Hobbes la soberanía del Estado. En T. Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano* (pp. 9-101). Hydra.
- Rommetveit, K. (2022) *Post-Truth Imaginations. New Starting Points for Critique of Politics and Technoscience*. Routledge.
- Runciman, D. (2020). *Coronavirus has not suspended politics - it has revealed the nature of power*. The Guardian. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/mar/27/coronavirus-politics-lockdown-hobbes>.
- Runciman, D. (2023). *Enfrentarse al Leviatán. Una historia de las ideas políticas sobre el Estado moderno*. Shackleton.
- Schmitt, C. (2009). El concepto de lo político. En *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (pp. 49-106). Alianza.
- Shklar, J. (2021). El liberalismo del miedo. En *Gobierno de la ley y liberalismo del miedo* (pp. 55-103). Página Indómita.
- Skinner, Q. (2003). *El nacimiento del Estado*. Gorla.
- Skoll, G. R. (2010). *Social Theory of Fear. Terror, Torture, and Death in a Post-Capitalist World*. Palgrave Macmillan.
- Slowik, E. (2021). Body and Space in Hobbes and Descartes. En M. P. Adams (Ed.), *A Companion to Hobbes* (pp. 367-380). Wiley Blackwell.
- Stocchetti, M. (2007). The politics of fear: a critical inquiry into the role of violence in 21st century politics. En A. Hodges y C. Nilep (Eds.), *Discourse, war and terrorism* (pp. 223-241). John Benjamins.
- Strauss, L. (2011). *La filosofía política de Hobbes*. Fondo de Cultura Económica.
- Watkins, J. (1965). *Hobbes's System of Ideas*. Hutchinson University Library.
- Willms, B. (1970). *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie* Luchterhand.
- Wolfers, A. (1952). Security as an Ambiguous Symbol. En *Political Science Quarterly*, 67(4), 481-502.
- Zarka, Y. C. (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Herder.
- Žižek, S. (2009). Allegro moderato-Adagio: ¡Teme a tu vecino como a ti mismo! En *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (pp. 55-92). Paidós.