

Llamado a contribuciones

Call for Papers

Dossier: Miedos

Pocas pasiones tienen tanta relevancia en la tradición de pensamiento político como el miedo. En su reciente libro *El miedo. Historia de una idea política*, Corey Robin afirma que esta es la primera emoción experimentada por un personaje bíblico. Más precisamente, por Adán, quien después de comer el fruto prohibido, afirma tener miedo por hallarse desnudo. A juicio de Robin, es el miedo el que abre la experiencia sensorial del mundo para Adán y Eva: antes del temor, ambos existían y actuaban en el mundo, pero no tenían ninguna percepción de él. A partir del miedo, en cambio, se encuentran rebotantes de experiencia mundana. En consecuencia, si esto es correcto, al menos desde las Sagradas Escrituras es posible observar que el miedo cumple un papel significativo en tanto supone la puerta de acceso al mundo y a su percepción.

En la teoría política clásica, sobre todo en las reflexiones de Platón, Jenofonte y Aristóteles, es posible encontrar el miedo como problema. En *República*, Platón considera al miedo como causa de injusticias. Por caso, el tirano, obnubilado por y atado a sus pasiones, particularmente por un miedo paranoico de ser traicionado, deviene el gobernante más injusto, infeliz e irracional. Asimismo, el miedo ocasiona olvido, que perjudica a la capacidad del gobernante de ser memorioso y justo en el gobierno de la

polis. Por otro lado, en *Leyes*, el filósofo considera al miedo como pasión racional sólo como temor que causa obediencia a las leyes justas. En una línea similar, en su *Hierón*, Jenofonte analiza las penurias del tirano, que, temiendo a las acciones de hombres valerosos, sabios y justos de los propios gobernados contra su gobierno, prolonga la injusticia en sus dictados.



Por el contrario, en *Retórica*, Aristóteles enseña que el miedo no es causa, sino efecto de la injusticia. La imagen de un mal por venir, como las malas intenciones de alguien injusto, predispone al miedo por lo injusto y lleva al hombre a ser fácilmente influible en sus decisiones. A diferencia de Platón, el miedo no ocasiona aquí olvido, sino una predisposición a la deliberación pública. Además, en Política, el estagirita reflexiona sobre las sediciones y resistencias provocadas por el miedo a acciones injustas, como castigos excesivos

de los gobiernos. El miedo aparece, así, como una pasión que permea en mayor o menor medida a los regímenes políticos.

El papel que el miedo cumple en el mundo no es ajeno para la tradición de pensamiento político moderno. En Maquiavelo es posible encontrar en el temor una pasión fundamental para legitimar vínculos políticos estables. Algunos de los pasajes más memorables de *El príncipe* son aquellos en los que, para asegurar la ciudad y su mando, aconseja que el príncipe se haga tanto amar como temer. Sin embargo, dadas las dificultades que supone despertar ambas pasiones en los seres humanos, es preferible ser temido. Al mismo tiempo, el miedo a los enemigos externos o a aquellos que pretenden conspirar contra el príncipe pueden ser un factor de cohesión y de aseguramiento del orden político. No obstante, Maquiavelo también enseña que el temor al príncipe puede suscitar la hostilidad del pueblo y, con ello, generar una revuelta que lo deponga.

Probablemente, donde mayor importancia tiene el miedo es en el clásico *Leviatán* de Thomas Hobbes. En su exposición, el temor a una muerte violenta es lo que predispone a los seres humanos a la paz. Dado que la competencia por la seguridad, por la propiedad y por el honor que se produce en el estado de naturaleza puede llevar a una guerra de todos contra todos, es el temor aquello que ilumina la razón y que lleva a hombres y mujeres a pactar e instituir el dios mortal conocido como Leviatán, esto es, el Estado o gobierno civil.

Tanto en el pensamiento de Spinoza como en el de Hegel el miedo no

está fijado a efectos únicamente paralizantes o productivos. Antes bien, en ambos pensadores prima una ambivalencia del miedo, cuyas consecuencias pueden ser el sometimiento, la liberación o una tensión entre ambas en el desarrollo de una comunidad política. En primer lugar, Spinoza caracteriza al miedo como un afecto central de los cuerpos, junto con la esperanza. Miedo y esperanza constituyen dos caras de la incertidumbre humana: si la esperanza es la alegría ocasionada por la expectativa de un bien futuro o el recuerdo de uno pasado, el miedo se presenta como la tristeza de un mal pasado o futuro. Lo singular del pensamiento spinoziano es el despliegue fluctuante y temporal de ambos afectos: el miedo se puede invertir en esperanza y la esperanza en miedo. Aún más, a este estado perpetuo de fluctuación afectiva, Spinoza lo denomina superstición, noción que es trabajada en el *Tratado teológico-político* como la herramienta central utilizada por los profetas engañosos que pretenden mantener al pueblo dominado y en situación de incerteza radical. No obstante, el miedo también puede tener una contracara útil para la conformación de la comunidad política. En el *Tratado político*, por ejemplo, Spinoza explica, con cierta cercanía al *dictum* hobbesiano, que el miedo es uno de los afectos que pueden producir la conformación de la multitud como un cuerpo político. Del mismo modo, el miedo es una de las herramientas centrales con las que cuenta el cuerpo político para hacer respetar sus dictados, ya que el humano se comporta de manera utilitarista al preferir siempre un mal

menor a un mal mayor. El temor a los castigos puede ser, en este caso, fructífero para la obediencia a la legalidad instituida.

En segundo lugar, Hegel analiza al miedo particularmente en su *Fenomenología del espíritu*. En la clásica sección de la dialéctica del señorío y la servidumbre, el miedo a la muerte violenta por parte de una de las autoconciencias contendientes de la lucha a vida o muerte la lleva a someterse al señor como su siervo, aquel que trabaja y forma objetos de la naturaleza para satisfacer su goce. Sin embargo, la disciplina, el trabajo realizado y el haber sentido el temblor de su existencia toda por el miedo a la muerte violenta, dotan al siervo de una sabiduría que el señor no tiene, lo que deriva en la liberación del siervo en el plano reflexivo del pensamiento. En este caso, el miedo opera dialécticamente: empuja a la sujeción, pero a través de ella se tejen caminos de transformación del pensamiento, que será el ápice para los intentos de la concreción práctica de la razón en el mundo. Por otro lado, en su sección sobre el episodio de la Revolución Francesa y el terror jacobino, Hegel explica lo trágico de la imposición brusca de un tipo de libertad que denomina “absoluta”: una libertad ideal y abstracta que sólo causa destrucción en los sucesivos intentos de asemejar inmediatamente la objetividad del mundo a la subjetividad ideal y utópica de los revolucionarios. La tragedia de esta forma de la libertad es su fracaso. Cualquier formación concreta del ideal abstracto de libertad parece contradecir su pureza, lo que deriva en un episodio de máxima violencia y miedo. La ausencia de

instituciones políticas abre paso a lo que Hegel denomina la furia de la desaparición: el miedo se convierte en terror cuando cada quien se asume como el portador del bien universal y desaparece a los otros para intentar sostener su verdad.

Ahora bien, el miedo también puede operar como un límite frente a la arbitrariedad ejercida por la autoridad. En el *Liberalismo del miedo*, por ejemplo, Judith Shklar encuentra en el temor a ser objeto de un abuso de poder o de un acto de crueldad una pasión universal y un límite al ejercicio de la libertad. Por ello, su propuesta normativa, orientada a la erradicación de ese límite, encuentra en el miedo el principio que la moviliza.

En contrapartida, luego de las experiencias totalitarias, Hannah Arendt ha señalado que en estos contextos el miedo deviene un principio antipolítico, en la medida en que lanza a los hombres a situaciones en las cuales la pluralidad y la capacidad de movimiento se ven restringidas. En tal sentido, el miedo, en su máxima expresión, es decir, bajo la forma del terror totalitario, suprime la libertad. De modo que, antes que una pasión política que estabiliza un ordenamiento o un principio que moviliza los límites a la arbitrariedad del poder, en las reflexiones arendtianas, el miedo se prefigura como la inmovilización o la paralización de la acción política.

Más recientemente, se ha producido un intenso cuestionamiento al modo de comprender el rol de los afectos en la política. El llamado “giro afectivo” ha colocado en el centro de sus análisis la problematización de las clásicas

dicotomías, tales como razón-emoción, cuerpo-mente, etc. En ese marco, se ha postulado el carácter relacional de las emociones, iluminando el modo en que ellas moldean las superficies de los cuerpos individuales y colectivos. Por caso, Sara Ahmed sostiene que el miedo, como todas las emociones, funciona a través y sobre las superficies de los cuerpos. El miedo no se trata de un atributo o una propiedad de un sujeto o un objeto, sino de un signo que se “pega” y se desliza entre determinados cuerpos. Así, el miedo funciona constituyendo a los otros como temibles en tanto se significan como una amenaza a la propia vida, a la propia existencia. Como consecuencia de esto, la violencia contra los otros encuentra rápidamente su justificación. Esta comprensión del miedo como política afectiva permite vislumbrar la circulación de esta emoción en el espacio social y puede verse allí el modo en que el miedo alinea el espacio corporal y el espacio social, lo cual implica que para que algunos cuerpos puedan habitar y moverse en el espacio público otros cuerpos deben ver restringida su movilidad. En definitiva, se produce una regulación de los cuerpos mediante una distribución desigual del miedo.

¿En qué medida el miedo, en tanto pasión política, constituye, estabiliza, limita o asegura los regímenes políticos? ¿Cómo opera el miedo en el ejercicio del poder político? ¿Qué papel tiene el miedo en la búsqueda de la obediencia civil? Y, ¿qué rol desempeña el miedo en los procesos políticos de liberación? ¿De qué modo el miedo se constituye como un límite a los abusos del poder? ¿Tiene el miedo alguna función en la constitución del lazo social? ¿O, por el contrario, es un elemento que erosiona toda posibilidad de vinculación política y social? En torno a estas interrogantes, entre otras, convocamos a contribuciones para el número 26 de *Anacronismo e Irrupción*.

Fecha límite para el envío de contribuciones

1° de abril de 2024

Envíos: anacronismoeirrupcion@sociales.uba.ar