

Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones

Gabriela Rodríguez Rial¹; Gonzalo Ricci Cernadas²

Recibido: 12-05-2020 / Aceptado: 27-05-2021 / Publicado: 31-07-2021

Resumen. El presente artículo se propone indagar el estatuto del miedo y sus declinaciones políticas en los pensamientos de Thomas Hobbes y Baruch Spinoza para interpretar su impacto en la democracia como un problema teórico político. Cuando se comparan a Hobbes y Spinoza, las interpretaciones predominantes, incluso aquellas que identifican algunas coincidencias respecto de los sentidos y efectos políticos del miedo, tienden a poner en primer plano las diferencias entre ambos. Sin embargo, la problematización de esta emoción es un punto de partida para aproximarse a las teorías políticas de Hobbes y de Spinoza desde una óptica distinta. Con ese propósito, en una primera instancia, se repondrá, de manera sintética, la doctrina de los afectos de cada uno de los autores mencionados. Luego, se procederá a realizar una comparación entre dichas doctrinas, destacando un afecto en particular, el miedo. Finalmente, y es en esta sección donde se planteará el argumento central del artículo, se explotarán los corolarios de las conceptualizaciones del miedo de Hobbes y de Spinoza en relación con la política contemporánea.

Palabras clave: Hobbes; Spinoza; miedo; política.

Código UNESCO: 720704 (Filosofía Política).

[en] Thomas Hobbes and Baruch Spinoza on fear: the relationship between democratic politics and passions

Abstract. The aim of this article is to explore the significance of fear and its political corollaries in the thought of Thomas Hobbes and Baruch Spinoza in order to analyse its impact on democracy as a theoretical political problem. When comparing Hobbes and Spinoza, most interpretations, including those that identify some coincidences regarding the political meanings and effects of fear, tend to highlight their differences more than their similarities. However, the study of this emotion constitutes a privileged point of departure to approach these authors' political theories from a different perspective. To this effect, first we will succinctly characterize their doctrines of affect; then, we will compare such doctrines, focusing on one particular affect: fear and in the third and final section, we will present the article's main argument, exploring the corollaries for contemporary political theory of Hobbes and Spinoza's conceptualizations of fear.

Keywords: Hobbes; Spinoza; fear; politics.

Cómo citar: Rodríguez Rial, Gabriela; Ricci Cernadas, Gonzalo (2021). Thomas Hobbes y Baruch Spinoza en torno al miedo: la relación entre la política democrática y las pasiones. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10(19), 169-184.

Agradecimientos: Agradecemos especialmente a Diego Fernández Peychaux por sus valiosos comentarios durante diferentes instancias del proceso de elaboración de este artículo y a los y las integrantes del proyecto UBACyT "Repúblicas, Derechos y Estados de Derecho: Génesis teórica e histórica y su impacto en el debate político contemporáneo en América Latina" con quienes debatimos versiones preliminares del mismo.

En las últimas décadas, los afectos han pasado a ocupar un lugar importante dentro de los estudios comprendidos por la teoría política. En efecto, desde mediados de la década de 1990 presenciamos aquello que Patricia Clough (2007) ha denominado "giro afectivo". Según Nicolás Cuello, el giro afectivo es la problematización del "rol que cumplen los afectos y las emociones en el ámbito de la vida pública y su operatividad en la gestión, reproducción y continuidad de las estructuras de poder que organizan las relaciones sociales" (2019, p. 13). Este concepto nace en el marco

¹ Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Universidad de Buenos Aires, Argentina. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Email: silphidis@hotmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9363-1853>

² Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Email: gongcernadas@gmail.com – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1727-0547>

de los debates dentro de la teoría feminista, intenta desplegar ciertas potencialidades propias al giro lingüístico y, aun sin constituirse como una contraofensiva al postestructuralismo, desplaza el campo de estudio y de indagación al plano de lo corporal (cf. Macón y Solana, 2015, p. 12). La centralidad del cuerpo en los afectos es clave en la hermenéutica de las pasiones de Hobbes y Spinoza que presentaremos en este artículo.³

Sin embargo, la cuestión de los afectos y su repercusión en la vida pública ha estado presente desde la Antigüedad. Tomemos el ejemplo del miedo, el afecto que se estudia y se aborda particularmente en este artículo. Corey Robin (2009) analiza la historia del devenir de dicha noción y comienza la introducción de su libro, *El Miedo. Historia de una idea política*, destacando el papel que el miedo tiene en los textos bíblicos. Incluso entre los premodernos, menciona Robin, el miedo sentaba sus fundamentos sobre la moral, esto es, sobre cómo las personas deben dirigirse en su vida. Si había una necesidad del miedo, debía estar al servicio del comportamiento que se prescribía, por lo que su articulación con las instituciones políticas era inevitable. En sus palabras:

Religiosos o seculares, los pensadores premodernos argumentaban que el miedo debía cultivarse deliberadamente y apoyarse en un conocimiento moral serio de lo que hombres y mujeres son y de cómo deben conducirse como seres éticos (2009, p. 25).

A partir de este planteo puede abrirse una veta dedicada al estudio de autores clásicos de la temprana modernidad en función de la temática de los afectos (cf. Athanasiou, Hantzaroula y Yannakopoulos, 2009). En este aspecto, para Robin, antes que el precursor de la Modernidad, Thomas Hobbes habría sido una especie de bisagra. Por un lado, Hobbes sería un premoderno más, en tanto en cuanto “[a]firmaba que la principal responsabilidad del Estado era enseñar al pueblo a temer ciertas cosas y a obrar sólo en función de los miedos respecto de los cuales estaba autorizado a obrar” (Robin, 2009, p. 26). Por otro lado, el inglés sería quien inaugura una tradición moderna que reconoce que los valores sociales ya no existen y que, por tanto, deben ser creados, siendo el miedo “el elemento constitutivo y [que] establecería una base moral negativa sobre la cual los hombres vivirían en paz” (2009, p. 70). Esta segunda senda es la que sigue David Wootton (1983) al sostener que el Leviatán hobbesiano sería un reemplazo secular del Dios soberano en una época en que la religión iba progresivamente dejando de ser la idea fundacional del orden social. En este sentido, Wootton afirma que el miedo hacia Dios fue sustituido por el miedo a la autoridad suprema.

Asimismo, la dimensión afectiva es central en la reflexión ético-política de Baruch Spinoza. Aún más, el miedo resulta políticamente clave en este planteo, hecho que motiva el acercamiento comparativo con el filósofo inglés. Esta coincidencia de intereses permite matizar la oposición entre las teorías de Hobbes y Spinoza. En este sentido, de entre un conjunto de interpretaciones, podemos destacar por su representatividad, y solo a título ilustrativo, los comentarios de Balibar (2011), Macherey (1992), Matheron (2011) y Lazzeri (1998), quienes destacan una tensión o contracción entre pensamiento político de ambos autores que puede ser experimentado, desde una perspectiva spinozista, como contrariedad.⁴ Ante la presencia de una pasión sin tematizar profundamente, se busca desplazar a los afectos alegres como los únicos y auténticamente spinozianos para escrutar, en cambio, qué papel puede desempeñar el miedo. Esto último resulta de especial interés, puesto que los comentarios contemporáneos, concibiendo —correctamente— a la filosofía spinoziana como una que versa sobre lo positivo, se han centrado casi unánimemente en estudiar aquellos afectos alegres como lo son la esperanza (Losiggio y Macón, 2017; Pineda, 2015) o la felicidad (Damásio, 2014; Henry, 2008) en detrimento del miedo. Ahora bien, no obstante Spinoza admita en la *Ética* que el miedo es un afecto malo (Spinoza, 2000, *E*, IV, p. 45, c. 1), en el *Tratado político* se cita al miedo, también junto con la venganza,⁵ como un afecto que puede operar como principio fundador de una comunidad política (Spinoza, 2010, 4, § 1).

Si bien la comparación entre Hobbes y Spinoza no es el eje argumental del artículo, fue un paso analítico de una investigación que concluyó en la elaboración de nuestra hipótesis interpretativa. La motivación de comparar las doctrinas de los afectos de Hobbes y Spinoza surgió de la incomodidad frente a esta tesis de Israel (2017) quien destaca que las diferencias son más importantes desde la perspectiva histórica e incluso, tal vez, desde la teórica. Para elaborar este artículo se tuvo en cuenta el debate interpretativo entre comentaristas de las teorías políticas de Hobbes y Spinoza que, o han tendido a resaltar sus diferencias respecto de la relación entre el derecho natural y civil o sobre qué régimen político es el más adecuado —Abdo Ferez (2020), Althusser (2007, 2008), Althusser *et al.* (2014), Macherey (2014), Negri (1993, 2007, 2009, 2015), Torres (2012) y Tatián (1999, 2009)— o que han destacado algunas convergencias epistemológicas, como el rol de la mecánica moderna en sus respectivas concepciones de la libertad o el poder soberano o popular, incluso empleando el polisémico término latino de *potentia* —Abdo Ferez y Fernández

³ En esta introducción no se distingue, como sí se hará en los apartados siguientes, entre emociones, afectos y pasiones tal y como las conceptualizan Hobbes o Spinoza. Las emociones son más generales, en un plano semántico, porque su designación es más amplia y, por lo tanto, su extensión es mayor, mientras que los afectos y pasiones son más específicos en su definición, ya que implican una relación de un cuerpo con otros. En el caso de las pasiones suponen, además de una fuerte intensidad, cierta pasividad del receptor.

⁴ Contrariedad sostenida, añadimos, por la epístola L que Spinoza escribe a Jarig Jelles, donde menciona lo siguiente: “Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo definiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual siempre sucede en el estado natural” (Spinoza, 1988, p. 308).

⁵ Para un estudio del rol de la venganza en el pensamiento político de Spinoza, cf. Ricci Cernadas (2021).

Peychaux (2016), Bobbio (1985), Chaui (2004), Field (2020)—. Sin embargo, esta contribución no tiene la pretensión de aportar elementos a favor o en contra de alguna de las posiciones en disputa.⁶ El propósito de nuestro análisis, más que enfatizar acercamientos o resaltar alejamientos entre Hobbes y Spinoza, es indagar cómo las similitudes y diferencias entre sus respectivas doctrinas de los afectos tienen relevancia para la legitimación política y conceptual de la democracia moderna.

Nuestra hipótesis de lectura apunta a conceptualizar el miedo y sus diferentes formas a partir de su temporalidad para poder explorar sus potencialidades políticas. En particular, la hermenéutica de las pasiones que proponemos en este texto pretende iluminar la relación entre afectos y política con la expectativa de tensionar los límites del concepto de democracia. La decisión de comparar las conceptualizaciones del miedo de Hobbes y Spinoza es un paso argumentativo tendiente a aportar elementos probatorios para la conjetura que se desarrolla en el apartado final: la teoría política contemporánea puede iluminarse a través de la grilla interpretativa de los afectos que proponen estos dos filósofos políticos de la temprana modernidad.

Para ello, el argumento se presenta en tres tiempos. En primer lugar, describiremos, brevemente, la doctrina de los afectos de Hobbes y Spinoza. En segundo lugar, compararemos sus respectivas hermenéuticas de las pasiones, destacando el papel que ocupa el miedo en cada una de ellas. Finalmente, identificaremos las enseñanzas de estos dos maestros de teoría política que pueden resultar heurísticamente útiles para comprender el rol del miedo en la política contemporánea.

La doctrina de los afectos en Hobbes y Spinoza

A continuación, se aborda de manera sintética la doctrina de los afectos en Thomas Hobbes y Baruch Spinoza. Luego de explicitar el *corpus* priorizado, se define la sensación y se identifican las pasiones primarias y secundarias para abordar cómo estos autores construyen dentro del campo semántico conceptual de las emociones sus respectivas representaciones del miedo como una pasión política con una temporalidad específica.

Las pasiones hobbesianas: deseos y aversiones entre la vanidad y el miedo

*Atque metum tantum concepit tune mea mater,
Ut pareret geminos, meque metumque simul⁷*
Hobbes, 1839, LXXXVI

En el capítulo VI del *Leviathan*, Thomas Hobbes ofrece una tipología de las pasiones muy completa. Casi no hay pasión que no se tenga en cuenta, e incluso algunas de ellas, como el amor o el miedo, tienen diferentes subtipos según el objeto al que se refieran. Quizás, por esta exhaustividad, en otras obras del mismo autor, se repiten las definiciones y clasificaciones de los primeros seis capítulos de *Leviatán* con algunas variaciones menores. Las pasiones hobbesianas no se distinguen de las emociones porque, como estas, tienen una raíz biológica y motivan acciones voluntarias, “siempre precedidas de deliberación” (Hobbes 1992, 6, p. 36). Sensuales o de la mente, primarias o secundarias, las pasiones se sienten en el cuerpo y son también producto de la imaginación.

A continuación identificaremos las pasiones en un corpus seleccionado de la obra de Thomas Hobbes que incluye algunos capítulos de *Los Elementos del Derecho Natural y Político* (1979, desde ahora *Elementos*), del *Tratado sobre el cuerpo* (2008a) y del *Tratado sobre el Hombre* (2008b), dando especial énfasis a este último del *opus magnum* hobbesiano, *Leviatán* (1992) y específicamente sobre el tema del miedo también haremos referencia a *De Cive* (1993).

Para Thomas Hobbes (1992, 2, p. 13) la sensación (*sense*) es “aquello que un cuerpo exterior genera sobre un cuerpo humano”. El color, el sabor, el olor no son cualidades de los objetos e independientes del sujeto que las recibe como suponen los aristotélicos, sino que son el producto de la reacción de nuestros órganos ante los estímulos externos. Para Hobbes no existe una diferencia clara entre la emoción, como respuesta orgánica a un estímulo, y la pasión, apetito sensible. Las pasiones, que son experimentadas por los seres racionales, implican una “dimensión cognitiva e imaginativa” (1992, 6, pp. 40-41) y dan cuenta de un movimiento que se produce dentro de nuestro cuerpo; nuestra mente es la que genera la energía que en el exterior se produce por el contacto de los objetos entre sí:

Ese poder de la mente que llamamos motivo difiere de la fuerza motriz del cuerpo; pues la fuerza motriz del cuerpo es aquella mediante la cual movemos otros cuerpos: la llamamos energía pero la fuerza motriz de la mente es aquella mediante la cual la mente da movimiento animal al cuerpo dentro del que existe; los actos de este son nuestros afectos y pasiones, de los cuales trataremos a continuación (1979, 6, pp. 139-140).

⁶ Los autores y las autoras que hemos mencionado no son más que una muestra parcial de la gran cantidad de trabajos publicados sobre el tema. Se tratan de ejemplos representativos para este artículo porque sus aportes han impactado en nuestra lectura de Hobbes y Spinoza.

⁷ Trad: En el momento que me concibió, mi madre tenía tanto miedo / que, cuando dio a luz, parió dos gemelos, el temor y yo.

Cuando “el movimiento y agitación que llamamos concepción continúa en el corazón, se llama pasión” (Hobbes, 1979, 8, p. 147). Por consiguiente, lo intelectual y lo físico están en el mismo plano corporal y, en todo caso, lo que parece variar para las pasiones son los órganos que participan de ese movimiento. Lo original del planteo hobbesiano es que desde su perspectiva las pasiones no son obstáculos para el libre uso de la razón:

La definición de voluntad dada comúnmente por las Escuelas, en el sentido de que es un apetito racional, es defectuosa porque si fuera correcta no podría haber acción voluntaria contra la razón. Pero, si en lugar de apetito racional, decimos un apetito que resulta de la deliberación precedente, entonces es la misma definición que hemos dado aquí (Hobbes, 1992, 6, p. 48).⁸

En todo caso, es la deliberación misma la que pone fin a “la libertad que tenemos de hacer u omitir algo, de acuerdo con nuestro apetito o aversión” (1992, 6, p. 48). Cabe recordar que en *De Corpore*, cuando se refiere a los apetitos, Hobbes (2008a, 25, p. 314) enfatiza que “[t]ampoco la libertad de querer o no querer es mayor en el hombre que en los demás animales”.⁹

Para este autor, “las mociones voluntarias comúnmente llamadas pasiones” (Hobbes, 1992, 6, p. 40) no son moralmente reprobables ni nos apartan necesariamente del camino de la razón que nos conduce a formar una sociedad política. Más bien todo lo contrario: la moralidad política necesita de las pasiones, y en particular, de una, el miedo.

En el léxico hobbesiano las pasiones son mociones animales que se diferencian de las vitales como respirar porque “responden a la voluntad de los seres” (Hobbes, 1992, 6, p. 40). En las mociones animales interviene la imaginación, dado que no solamente nos mueve la experiencia del momento, sino “el recuerdo de la misma o la fantasía de lo que puede ser” (Hobbes, 2008a, 25, pp. 314-315). Las pasiones implican un esfuerzo que puede adoptar dos modalidades: la aversión que conduce a alejarse o contenerse y el apetito o deseo que lleva a acercarse al objeto o ser, real o imaginario, que provoca atracción. El deseo se asocia a algún tipo de experiencia que explica el porqué de la decisión de acercarse mientras que la aversión también se da frente a lo desconocido (Hobbes, 1992, 6, p. 41, p. 43; 1979, 4, p. 124; 2008b, 12, p. 133).

Las pasiones primarias son el apetito o el deseo, el amor, la aversión, el odio, la alegría y la pena (Hobbes, 1992, 6, p. 40, p. 44).¹⁰ Estas seis y otras derivadas (treinta y seis en total¹¹, bien producto de la combinación bien sucesión de ellas) se podrían denominar, aunque Hobbes no utilice el término, pasiones secundarias, y responden a cuatro clases posibles. El primer tipo es cuando una pasión sucede a la otra, y varían según la opinión que tiene el sujeto respecto de la posibilidad de alcanzar el objeto de su deseo. Ejemplos de esta clase son la esperanza, el apetito unido a la idea de alcanzar, y el miedo, la aversión asociada a la idea del daño. En el segundo tipo la pasión depende del objeto amado y deseado. A este orden pertenecen diversas formas de amor como la amabilidad (amor por quienes conviven con uno), el deseo natural (atracción por los sentidos), la lujuria (deseo sexual) o la pasión amorosa (deseo de ser amado singularmente por alguien) y tres formas de miedo: la superstición (temor a poderes imaginarios falsos), la religión (miedo a un poder imaginario verdadero) y el terror pánico (miedo a lo desconocido). El tercer tipo es cuando dos pasiones se consideran conjuntamente. Por ejemplo, el amor o, mejor dicho, la confianza en sí mismo, produce la admiración o glorificación pero cuando dicha creencia no se basa en acciones pasadas sino en la adulación de los demás o en una autoconfianza infundada en nuestras capacidades, común en los jóvenes, se transforma en vanagloria (Hobbes, 1992, 6, p. 46). Finalmente, el cuarto tipo es cuando una pasión sucede o se presenta como alternativa de otra. Un caso prototípico son las dos pasiones que genera la desgracia ajena: la compasión o el compañerismo cuando el sujeto es capaz de ponerse en el lugar de quien sufre y la crueldad, cuando se desprecia la desgracia ajena (Hobbes, 1992, 6).¹²

En el capítulo VI de *Leviatán* el miedo puede ser de diversos tipos según sea acompañado por la aversión al daño (tipo 1) o se oriente a objetos fantasiosos o desconocidos diferentes (tipo 2). El miedo o temor es definido como “la aversión, con la idea de sufrir un daño” (Hobbes, 1992, 6, p. 44) y se asocia con la esperanza —“apetito unido a la idea de alcanzar” (1992, 6, p. 44)— y la desesperación —“la misma cosa sin tal idea” (1992, 6, p. 44)—, aunque no se explicita qué tipo de vínculo lo une con estas dos pasiones. En *Elementos* el miedo es definido como la aversión cuando se refiere al futuro (Hobbes, 1979, 7, p. 142) y queda muy clara la relación de mutua dependencia entre esperanza y miedo cuando se afirma:

⁸ En el *Tratado sobre el Hombre*, Hobbes (2008b) va a referirse a los afectos o perturbaciones del ánimo como clases de apetito o aversión que afectan el recto razonamiento. Entonces, sí hay pasiones perturbadoras de la razón pero no necesariamente todas impiden el razonamiento sino que, en algunas circunstancias, lo complementan.

⁹ Si bien el tema de la libertad y el determinismo en Hobbes es central y ha sido ampliamente tratado en la bibliografía crítica, no es un motivo principal de este artículo. Retomaremos parcialmente el planteo de Frost (2016) sobre el miedo y la ilusión de autonomía en Hobbes, cuando comparemos las concepciones del miedo entre Hobbes y Spinoza (parte III). Sobre el determinismo hobbesiano véase Mintz (1962).

¹⁰ Hurlley (1990) parte de la sinonimia entre apetito y deseo establecida por el propio Hobbes en el comienzo del capítulo 6 de *Leviatán*, para luego demostrar que la cantidad y tipos de apetitos hobbesianos varían pero no de manera cronológica o diacrónica sino sincrónicamente un mismo texto o pasaje. Además también sintetiza y critica las posiciones de los comentaristas clásicos de Hobbes como Gauthier, Kavka, McNeally o Warrender.

¹¹ Para ver el listado de estas pasiones: Hobbes, 1992, 6, p. 40. Es de destacar que en *Elementos* aparecen casi los mismos ejemplos (Hobbes, 1979, 9, pp. 168-169). Lo singular es que la enumeración de las pasiones en este segundo caso se presenta bajo la forma de versos inspirados en la metáfora de la vida humana como una carrera, lo cual le da un tono más jocoso que en el caso más sistemático de *Leviatán*.

¹² Frost (2016, pp. 188-190) analiza las pasiones hobbesianas a partir de la presencia o no del objeto desde la perspectiva de la temporalidad. Ver *infra*, el apartado siguiente.

la esperanza es la expectativa de un bien futuro, así como el miedo es la expectativa de un mal. A veces existen causas que actúan alternativamente en nuestra mente, unas que nos hacen esperar un bien y otras esperar el mal; si predominan las que nos hacen esperar el bien, el sentimiento general es de esperanza; en caso contrario, de temor (Hobbes, 1979, 9, p. 158).

Pero tal vez, la formulación más clara de esta relación dialéctica entre esperanza y miedo está en *De Corpore*.

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. Finalmente todo lo que se llama pasiones del ánimo consta de apetito y aversión (aparte del placer y la molestia puros, que son una fruición cierta del bien o del mal) como la *ira*, que es la *aversión* del mal inminente, pero está unida al deseo de huir de ese mal por la fuerza. (Hobbes, 2008a, 25, 3, p. 319-320).

Y la declaración más clara acerca del rol político del miedo está en un texto que no se ocupa de las pasiones en sí pero que conforma una unidad con *El Tratado sobre el Cuerpo* y *El Tratado sobre el Hombre: De Cive* (1993):

Así pues, toda sociedad se forma por conveniencia o por vanagloria, esto es: por amor propio, no de los demás. Ahora bien, por amor a la gloria no se puede concertar una alianza ni de muchos hombres ni por mucho tiempo (...) nadie debe dudar de que los hombres por su naturaleza, si no existiera el miedo, se verían inclinados más al dominio que a la sociedad. Por lo tanto hay que afirmar que el origen de las sociedades grandes y duraderas no se ha debido a la benevolencia sino al miedo mutuo (Hobbes, 1993, 1, p. 16-17).

Según Hurley (1990), en la versión inglesa de *De Cive*, Hobbes sostiene que el miedo a la muerte es el mayor de los miedos posibles y, que, en consecuencia, el apetito por la vida, o deseo vital, es el más importante entre los apetitos o deseos. Entonces, el miedo a la muerte es la peor aversión posible que solo la formación de una comunidad política puede mitigar.

Toda la vida de Hobbes estuvo signada por el miedo. Como él afirma en su poema autobiográfico que citamos al inicio de esta sección, escrito el año de su muerte: “El miedo y yo somos gemelos”. La comparación tiene como contexto de referencia el haber nacido mientras Inglaterra estaba bajo la amenaza de la invasión de la Armada Invencible española. Su obsesión personal por el temor queda de manifiesto en un texto juvenil, como así también en su traducción de *La guerra del Peloponeso de Tucídides* (1627), cuando utiliza el verbo *awe* [atemorizar] en la frase “pero ni el miedo a los dioses ni es el respeto a las leyes *atemorizaba* a los hombres”,¹³ mientras que en el original griego se utilizaba *apergein*, que significa contener (Ginzburg, 2015, p. 37; Boucheron y Robin 2016, p. 32). Por ello, a pesar de la importancia que tiene la vanidad (Hilb y Sirczuk, 2007; Strauss, 2006), el miedo es la pasión política hobbesiana más potente, dado que tiene efectos directos en la decisión racional de los seres humanos de abandonar el estado naturaleza y conformar un orden político artificial que termine con la guerra de todos contra todos (Hobbes, 1992).

Los afectos spinozianos: el deseo tensionado por la alegría y el terror

Hallar una definición sobre los afectos no es una tarea ardua en Baruch Spinoza, ya que hacia el final de la tercera parte de la *Ética* puede leerse lo siguiente:

El afecto, que se llama pasión [*pathema*] del ánimo, es una idea confusa con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menos que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello (Spinoza, 2000, *E*, III).

Es esta, precisamente, una definición general del afecto que, si bien es fácil de encontrar en el *corpus* spinoziano, es, sin embargo, enrevesada; razón por la cual requiere ser explicada detalladamente. Por ello, procederemos a desmenuzar la noción de afecto utilizando como principal insumo la *Ética*, para luego explorar sus corolarios políticos en base a lo mencionado en el *Tratado político*.

Si seguimos este camino, veremos que los afectos no se tratan solo de ideas, sino que también involucran una dimensión corporal. Como se especifica en el inicio de esta misma tercera parte de la *Ética*, en la definición tercera: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (Spinoza, 2000, *E*, III, d. 3). Parecería

¹³ La cursiva es nuestra para que se identifique el verbo al que Ginzburg (2015) refiere y juzga modificado en su significado por la traducción hobbesiana.

aquí enfatizarse una dimensión ya no tanto cogitativa o psíquica del afecto sino una más extensa o corporal: un afecto es una afección de un cuerpo, es algo por lo que el cuerpo es afectado: otro cuerpo.

¿Pero significa esto que hay una puja al interior del pensamiento de Spinoza respecto de si un afecto es algo corporal o mental? De ninguna manera: un afecto es ambas cosas a la vez: expresión en el plano mental y extenso de algo que ha afectado al cuerpo. Así puede emprender, pues, Spinoza la exploración de los distintos afectos, destacándose tres que denomina como primarios:

En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por tristeza, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. (...) Qué sea, además, el deseo [*cupiditas*], lo he explicado en 3/9e. Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario, ya que en lo que sigue, mostraré que los demás surgen de estos tres (Spinoza, 2000, *E*, III, p. 11, e.).

De esta forma se sientan las bases para una doctrina racional de la afectividad. Como veremos, Spinoza designa a estos afectos como primarios puesto que estos sirven como los elementos que permiten efectuar, ulteriormente, una combinación cada vez más compleja y sobredeterminada de otros afectos que avendrán. Ellos son los afectos primordiales, abstractos, imposibles de ser hallados como tales, en su pureza, en la vida afectiva real, pero que, no obstante, sirven como elementos analíticos indispensables para construir una teoría de la afectividad compleja y acabada, que dé cuenta de forma más fiel del entramado afectivo.

Este autor explica el deseo en el escolio de la proposición 9 de la tercera parte de la *Ética* como el apetito, esto es, el *conatus* cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo. Sería, pues, ese esfuerzo con el que cada cosa tiende a perseverar en su ser, con la consciencia de sí mismo: es la esencia misma de cualquier ser humano, un impulso vago que lo empuja a continuar en su existencia, sin asignar un fin predeterminado de antemano. El deseo se constituye en el asiento fundamental del cual el resto de las pasiones que Spinoza distingue pueden ser derivados, incluyendo aquellos otros dos afectos primarios que son la tristeza y la alegría. Es gracias al deseo que estos dos pueden definirse como tales, esto es, como pasaje o transición a una menor o mayor perfección.

Con esto en mente, dilucidemos pues entonces qué son estos dos afectos primarios restantes. La alegría “es el paso del hombre de una perfección menor a una mayor”, mientras que la tristeza es su exacto opuesto, es decir, “el paso del hombre de una perfección mayor a una menor” (Spinoza, 2000, p. 170). Como bien sabemos, el cuerpo se encuentra expuesto a una pluralidad de afecciones, esto es, el cuerpo es afectado de diversas maneras, como a su vez también afecta de distintas maneras a otros cuerpos. Y, a través de estas afecciones, la potencia de actuar del cuerpo puede, ora disminuir ora acrecentarse, esto es, las condiciones en las cuales el cuerpo puede realizar su esencia se ven constreñidas o favorecidas.

Ahora bien, si, siguiendo a Robert Misrahi (2005), podemos decir que el deseo persigue la alegría, ¿por qué y cómo acontecen afectos tristes? Para dilucidar esta cuestión es menester tener en cuenta que la alegría y la tristeza son meros pasajes. A ello apunta el escolio de la proposición 11 de la tercera parte de la *Ética* cuando dice lo siguiente: “Vemos, pues, que el alma puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza” (Spinoza, 2000, *E*, III, p. 11, e.). Tal como se explica, alegría y tristeza son pasiones, esto es, afectos que le sobrevienen al alma desde el exterior sin mayor explicación sobre su origen o causa. Como pasiones, pues, no tienen una causa que pueda encontrarse en la propia alma, sino en una fuente ajena y externa. De esta manera, alegría y tristeza son afectos vagos, sin una causa asignable precisa que el alma sufre en forma azarosa producto de afecciones externas a ella. El estado de inestabilidad del alma y del cuerpo es permanente: su perseverar depende de afecciones externas que no pueden prever y que constantemente los hacen pasar a transiciones que aumentan o que disminuyen su potencia. Paradójicamente, la única constante con la que se puede contar es la inconstancia de las afecciones que implicarán alegría o tristeza.

Estos —deseo, alegría y tristeza— son los afectos primarios que sirven de basamento para los demás. Aquellos otros afectos, denominados como secundarios, dimanarán de la compleja concomitancia de los acontecimientos en los que estos afectos se pondrán a prueba. Del entrelazamiento de estos afectos según las situaciones que acontezcan será posible vislumbrar la constitución de un complejo afectivo, el cual dará cuenta de las distintas organizaciones que estos afectos pueden adoptar. De entre estos afectos derivados nos enfocaremos, por su importancia para el presente artículo, en dos: la esperanza y el miedo. Spinoza los nombra en el segundo escolio de la proposición 18 de esta parte de la *Ética*, junto con otros más:

Por lo ahora dicho entendemos qué es la esperanza [*spes*], el miedo [*metus*], la seguridad [*securitas*], la desesperación [*desperatio*], la grata sorpresa [*gaudium*] y la decepción [*conscientiae morsus*]. En efecto, 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. Por otra parte, si de estos afectos se suprime la duda, de la esperanza resulta la seguridad y del miedo la desesperación, a saber, a alegría o la tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado. La grata sorpresa, por su parte, es la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo resultado hemos dudado; y, en fin, la decepción es la tristeza opuesta a la grata sorpresa (Spinoza, 2000, *E*, III, p. 18, e. 2).

Lo innovador que portan estos afectos recién enumerados en relación al análisis que realiza nuestro autor es que implican una dimensión diacrónica, esto es, temporal. Los afectos no son exclusivamente estudiados en un espacio y tiempo fijos. Ni tampoco son únicamente aprehendidos en su complejidad cada vez más enrevesada por mor de la introducción de mecánicas de asociación (proposiciones 14 y 15 de la tercera parte de la *Ética*), transferencia (proposición 16 de esta misma parte de la *Ética*) y ambivalencia (proposición 17 de esta misma parte de la *Ética*) afectivas. La consideración de los afectos es realizada en una dimensión temporal que escapa a la mera actualidad y que se extiende tanto hacia el pasado como hacia el futuro. En este sentido, puede verse que esa alegría inconstante, producto de que algo acontezca que es la esperanza, devendrá en seguridad,¹⁴ si dicha duda desaparece, es decir, si dicha inconstancia o inestabilidad es eliminada. De esta manera, si aquello que esperamos efectivamente sucede y se efectiviza dentro de este marco de cierta estabilidad, experimentaremos una grata sorpresa. Un idéntico sendero atraviesan los afectos del miedo, desesperación y decepción que derivan de aquella primaria tristeza.

Pero, volviendo a lo que señalábamos recién, la esperanza y el miedo ocupan un lugar dilecto de entre los afectos secundarios: “Entre todas las pasiones, el miedo y la esperanza asumen en las obras espinosianas de la madurez el más alto valor estratégico y constituyen la clave para la comprensión de diferentes problemas éticos, religiosos y políticos” (Bodei, 1995, p. 73).

¿A qué se debe semejante papel atribuido por Bodei a estas dos pasiones? Ya veremos en el tercer apartado de este artículo que lo que destaca esta interpretación son sus respectivas implicancias políticas. Por el momento baste señalar el hecho de que su inconstancia y su horizonte de imprevisibilidad signan la reversibilidad perfecta entre una y la otra. Ambos afectos se involucran mutuamente de manera necesaria: “no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza” (Spinoza, 2000, *E*, III, definiciones de los afectos 13, explicación). Decimos que ellas se imbrican necesariamente dado que ambos encierran una dimensión de incerteza y de ambivalencia afectiva. Miedo y esperanza refieren a acontecimientos pasados o futuros asociados a diversos estados acontecidos o por venir, lo cual escapa a nuestro control enteramente. Esa excedencia e incerteza es lo que nos induce a un estado de duda, el cual abarca a ambos afectos por igual. Es por ese motivo que no puede hablarse, *stricto sensu*, de afectos netamente diferenciados, porque “[l]’espérance est une joie empreinte de tristesse, et la crainte est une tristesse qui laisse une certaine place à la joie: ce sont des affects particulièrement troubles et impures” (Macherey, 1998, p. 175).¹⁵ Como Spinoza aclara: “[u]na cosa cualquiera puede ser, por accidente, causa de esperanza o de miedo” (2000, *E*, III, p. 50). Es por ese motivo, dada su inconstancia y la ausencia de confianza que estos afectos prestan, que Spinoza dirá, en la parte cuarta de la *Ética*, que “[l]os afectos de la esperanza y del miedo no pueden ser por sí mismos buenos” (Spinoza, 2000, *E*, IV, p. 47): el miedo no se da sin tristeza, como así también la esperanza no se da sin miedo.

Así las cosas, si la esperanza es “la alegría inconstante, surgida de la idea de una cosa futura y pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda” (2000, *E*, III, definición de los afectos 12), el miedo es “la tristeza inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda” (2000, *E*, III, definición de los afectos 13). La ausencia de certeza es aquí crucial, efectivamente, tanto en la esperanza como en el miedo, pero en particular en este último afecto dado que este puede dar lugar a situaciones ominosas. Nos referimos a la pasión del temor, definida por Spinoza como “el deseo de evitar un mal mayor, que tememos, mediante un mal menor” (2000, *E*, III, definición de los afectos 39). El temor es una forma de miedo, esto es, de tristeza inconstante, que induce al hombre a un estado de ánimo “de tal suerte que no quiere lo que quiere y quiere lo que no quiere” (2000, *E*, III, p. 39, e.). Se trata, en suma, de un temor que rige nuestras vidas, que hace proyectar permanente y continuamente estimaciones imaginarias en un contexto de relaciones de fuerza, lo cual nos retiene de hacer ciertas cosas que nos alegrarían y que nos impulsa a realizar acciones que nos entristecerán. Es de esta manera que la inconstancia del miedo signa nuestra vida afectiva y que el temor se constituye como la piedra de toque que nos indica cuándo —o no— actuar.

Las implicancias políticas del miedo son, aunque no inmediatas, de suma importancia. Tal como Spinoza aclara en el *Tratado político*:

la multitud tiende naturalmente a asociarse, no porque la guíe la razón, sino algún sentimiento común, y quiere ser conducida como por una sola mente, es decir (como dijimos en el § 9 del capítulo III), por una esperanza o un miedo común o por el anhelo de vengar un mismo daño. Por otra parte, el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo 2010, 4, § 1).

Lo que es dable a destacar es que el miedo es, junto con la alegría y el deseo de venganza, un afecto que es capaz de que la multitud se comporte como un cuerpo y como guiada por una sola mente, esto es, que la multitud se asocie y dé lugar a una comunidad política. El miedo es así suelo fecundo para el nacimiento de un orden político, lo cual, como veremos, expresa una gran afinidad con el planteo hobbesiano.

¹⁴ Según la óptica de Cristofolini (2002) podría entenderse a la seguridad como un miedo virtuoso.

¹⁵ Trad: La esperanza es una alegría con una impronta de tristeza, y el miedo es una tristeza que da lugar a cierta alegría: estos son dos afectos particularmente problemáticos e impuros.

Naturaleza de los afectos y significados políticos del miedo en Hobbes y Spinoza

Descritas ya las doctrinas afectivas de Hobbes y Spinoza, vamos a compararlas. Para hacerlo, se priorizan tres ejes de análisis: usos y naturaleza de los afectos; cuáles de las pasiones primarias y secundarias son priorizadas en sus respectivas interpretaciones; qué formas adopta el miedo y qué utilidad política le asigna cada autor.

El primer eje de la comparación está centrado en la presencia de los afectos en la producción de Hobbes y Spinoza y cómo cada uno de ellos caracteriza aquello que define a las afecciones, principalmente humanas, en este caso.

Una primera diferencia es de tipo cuantitativo. La producción spinoziana, con tan solo dos libros publicados en vida —y uno de ellos de manera anónima—,¹⁶ puede ser calificada como escueta, si se la compara con la obra hobbesiana. Quizás por ello, mientras que el holandés definió a los afectos en tan solo una publicación, la *Ética*, el inglés las caracterizó en varias oportunidades en distintos textos, lo que dio lugar a diferentes enumeraciones y tipologías de afectos.

Hay también una gran afinidad entre ambos autores. En el *corpus* hobbesiano que hemos trabajado, se puede identificar un núcleo central de su filosofía, el cual impacta, a su vez, en su concepción de los afectos: el materialismo. Hobbes entiende que

[e]l mundo (no me refiero a la tierra solamente, a cuyos amantes se llama hombres de mundo, sino al Universo; es decir, al conjunto de las cosas que existen) es corpóreo, es un cuerpo, y tiene las dimensiones de la magnitud, a saber, las de longitud, anchura, y profundidad; es decir, cada parte del cuerpo es, a su vez, cuerpo, y tiene por sí las mismas dimensiones; por consiguiente, cada parte del Universo es cuerpo, y lo que no es cuerpo no es parte del Universo (Hobbes, 1992, 46, 16, p. 553).

Para Hobbes todo el Universo se encuentra poblado de cuerpos, esto es, “todo lo que independientemente de nuestro pensamiento coincide con alguna parte del espacio o se coextiende con ella” (2008a, pp. 105-106), y estos cuerpos se afectan entre sí. Como tal, el cuerpo humano es uno de esos cuerpos que tiene la particularidad de que, al ser afectado por un cuerpo externo, experimenta una emoción, una respuesta orgánica a un estímulo, o, dicho en otras palabras, una pasión, esto es, un apetito sensible. Para Hobbes, entonces, un afecto surge cuando una persona es afectada por un cuerpo ajeno y es algo eminentemente material. He aquí la primera coincidencia entre la doctrina hobbesiana de las pasiones y la interpretación de los afectos de Spinoza: el materialismo.

Para Spinoza, aquello por lo cual los hombres perciben a Dios o a la Naturaleza es la extensión, por lo que también el Universo mismo puede ser considerado como un “individuo total” (2000, *E*, II, p. 13, l. 7, e.), es decir, como un cuerpo compuesto por una cantidad de cuerpos. Para Spinoza un cuerpo es “el modo que expresa cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto que se la considera como extensa” (2000, *E*, II, d. 1). Eso es, así, un cuerpo: Dios concebido de manera extensa. La Naturaleza se encuentra también, como en Hobbes, plagada de cuerpos compuestos o individuos que se distinguen entre sí en función de su relación de movimiento y reposo. Empero, si hay cuerpos, también debe haber necesariamente afectos, ya que estas son entendidas, como se vio en el apartado anterior, como afecciones de cuerpos entre sí. De esta manera, cuando los cuerpos entran en contacto entre sí, cuando se afectan, surgen los afectos, los cuales pueden propender a un aumento o disminución de la potencia. Spinoza, pues, hace extensible los afectos a todos los cuerpos, sean racionales o no, es decir, tengan o no conciencia del mismo. Todos los cuerpos buscan perseverar en su ser, pero son tan solo los humanos quienes son conscientes de dicha perseverancia. A su vez, podríamos señalar que para Spinoza la materia extensa no es lo único que define al mundo ya que el autor postula otro atributo, el del pensamiento, cuyos modos son las ideas. Dichas ideas son también expresión de las cosas existentes en la Naturaleza, por lo cual el materialismo de Spinoza aparece como debilitado si se lo compara con su par hobbesiano, el cual postula que solo existe materia en el Universo.¹⁷

El segundo eje de comparación pasa por las similitudes y diferencias en la manera en que Hobbes y Spinoza comprenden las pasiones primarias y algunas de las secundarias que juzgan como prioritarias en sus respectivas doctrinas. Como se mencionó previamente en el *Leviatán*, Hobbes identifica seis pasiones primarias: el apetito o el deseo, el amor, aversión, el odio, la alegría y la pena.¹⁸ Para Spinoza hay apenas tres: el deseo, la alegría y la tristeza. Si bien ambos autores coinciden que de estas se derivarán afectos más complejos o secundarios, hemos de notar que lo que Hobbes entiende por apetito y aversión es parecido a lo que Spinoza entiende por alegría y

¹⁶ Dichas obras son *Principios de filosofía de Descartes* y el *Tratado teológico-político*. El resto de sus obras aparecieron recién luego de la muerte del autor y son (en orden alfabético): el *Compendio de gramática hebrea*, la *Ética*, el *Tratado breve*, el *Tratado de la reforma del entendimiento* y el *Tratado político*.

¹⁷ Antes de pasar al segundo eje de comparación, es importante hacer un señalamiento respecto a la relación entre pasión-emoción-afecto y la perturbación. En el *corpus* de Hobbes no se encuentra, en el plano enunciativo, una particular intención por distinguir entre razón y pasión. Sin embargo, al igual que Spinoza (que distingue mucho más claramente que el filósofo inglés entre el afecto y otras formas de la emotividad), Hobbes reconoce que las pasiones perturban el ánimo (1979, 8, p. 147). Esto último tiene una particular implicancia política, tal y como plantea Jakonnen (2016) al analizar el modo en que Hobbes juzga el comportamiento de las multitudes y las asambleas en las democracias. Volveremos a esta cuestión más adelante.

¹⁸ Esta última también puede ser traducida como tristeza y en *Elementos* de Hobbes (1979, 7, p. 145) la define como “dolor de la mente” y “contraria de la alegría que implica el deleite mental”.

tristeza respectivamente, en tanto implican acercarse o alejarse de una cosa determinada. Por su parte, el deseo de Spinoza, el cual es definido como “apetito con la conciencia del mismo” (2000, *E*, p. 9, e.), es parecido al deseo de Hobbes, quien no encuentra tampoco diferencia alguna entre apetito y deseo, salvo que este “último es el nombre general” (Hobbes, 1992, 6, 2, p. 40) del apetito. Si para Hobbes la amabilidad, la lujuria o la pasión amorosa son formas de amor; el miedo es una forma de aversión, pero este no solamente se vincula con la pasión primera (aversión) a la que adecúa su objeto. El miedo pertenece a un campo semántico pasional que se relaciona con el odio, la ira, pasiones primarias; y las secundarias, como el valor que, aunque sea la ausencia de miedo, no es definido como el estricto contrario, la esperanza y la desesperación (Hobbes, 1992, 6, p. 44; 1979, 9, pp. 158-159). De hecho, en *De Corpore* se asocia de forma muy original al miedo con el odio, la esperanza y el deseo: “Porque sin *esperanza* no debe llamarse miedo sino *odio*, y sin *miedo* no ha de llamarse esperanza sino *deseo*” (Hobbes, 2008a, p. 320).

La gloria, en sus diversas formas —vana, falsa o verdadera— ocupa un lugar preponderante en el *corpus* hobbesiano y tiene como pasión opuesta a la humildad. Al igual que Spinoza, que considera a la humildad como la tristeza de los que se saben débiles, el teórico político inglés no aprecia particularmente a los humildes, a quienes hasta llega a juzgar de pobres de espíritu (Hobbes, 1979, 9, p. 155). El holandés, por su parte, no menciona tantas veces como Hobbes la gloria (Spinoza, 2000, *E*, III, p. 30, e.). El opuesto de la gloria spinozista es la vergüenza. La soberbia no tiene contrario, porque para Spinoza la humildad no es la contracara positiva de ninguna otra pasión (Spinoza, 2000, *E*, III, p. 26, e). Spinoza, como Hobbes, no prefiere a los hombres especialmente humildes pero tiene claro que los profetas sí:

Como los hombres rara vez viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos, a saber, la humildad y el arrepentimiento, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, traen más utilidad que daño, y por eso, dado que hay que pecar, mejor es pecar por este lado. Pues, si los hombres impotentes de ánimo fueran todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada, ni nada temieran, ¿cómo podrían ser unidos y sujetos por algún vínculo? Causa terror el vulgo, si no teme. Nada extraño, pues, que los profetas, que velaron por la utilidad, no de unos pocos, sino de todos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y la reverencia. Pues, de hecho, quienes están sometidos a estos afectos, pueden ser conducidos con mayor facilidad que los demás a que vivan finalmente bajo la guía de la razón, esto es, a que sean libres y gocen de la vida de los bienaventurados (Spinoza, 2000, *E*, IV, p. 54, e.).

Según la interpretación de Abdo Ferez (2019), Matheron (1994) hace de la indignación la pasión fundamental tanto para el origen del Estado como para la revolución.¹⁹ Aunque en *Leviatán* como en *Elementos* se menciona la indignación, no se le da ninguna connotación política (Hobbes, 1979, 9, p. 160; 1992, 6, 21, p. 44). Tomando como referencia la misma cita del *Tratado Político* (2010, 4, § 1) con la que cerramos el apartado anterior, Matheron (1990) y Abdo Ferez (2019) sostienen que la génesis de la asociación política tiene tres causas: el miedo, la esperanza y el anhelo de venganza.

Si bien es cierto que en la bibliografía sobre las pasiones hobbesianas la dicotomía entre vanidad y miedo ha sido preponderante (cf. Hilb y Sirczuk, 2007, pp. 39 ss.), la relación entre esperanza y miedo resulta especialmente interesante porque ambas pasiones se caracterizan porque “se refieren al futuro” (Hobbes, 1979, 7, p. 144). Y en este punto se distinguen de la desesperación, ya que en este caso se ha perdido la idea de “poder alcanzar lo que deseamos” (Hobbes, 1992, 6, p. 44). Aquí se puede observar una clara coincidencia con Spinoza, quien también considera que el miedo es “la tristeza respecto de la cosa futura de cuyo resultado tenemos duda” (Spinoza, 2000, *E*, III, p. 23). Lo que es más, para Spinoza la desesperación es la tristeza ligada a la idea de una cosa futura o pasada respecto de la cual “no tenemos ninguna duda” (2000, *E*, III, p. 18, e. 2). Esto significa que la desesperación es un dolor sobre algo que pasó o pasará que ya no podemos cambiar. Por más que nos produzca una tristeza inconsolable tiene una ventaja respecto del miedo y de la misma esperanza: ya no nos vamos a desencantar.

La temporalidad futura [*future temporality*] ha sido destacada por Samantha Frost (2016, p. 185) en su interpretación de la relación entre el miedo y la ilusión de autonomía en Hobbes; pero quizás, como sostiene Martel (2016), el pasaje de Hobbes (que citamos a continuación) en el que trata de explicar la dimensión cognitiva del individualismo antiliberal es el que mejor expresa su concepción de la temporalidad al distinguir los conceptos de esperanza y miedo, y su mutua relación:

El presente solo tiene una realidad en la Naturaleza; las cosas pasadas tienen una realidad en la memoria solamente; pero las cosas por venir no tienen realidad alguna. El futuro no es sino una ficción de la mente, que aplica las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes; quien tiene mayor experiencia hace esto con mayor certeza; pero no con la certeza suficiente (Hobbes, 1992, p. 19).

¹⁹ Matheron (2011[1969]) destaca a la gloria como el afecto principal y cemento de la sociabilidad, aunque no el único. Años después, Matheron (1994) acota que es la indignación la base de la sociedad. Para Zourabichvili (2008), la multitud tiene su origen en un principio de semejanza y concordia y únicamente deviene libre cuando es movida por el amor a la libertad, cuyo habitus se asienta en las guerras de emancipación. Por su parte, Negri (1993) explicita que el fundamento de la unión de individuos radica en el miedo a la soledad, para postular luego (2000) que dicho basamento reside en la *pietas*, y, más recientemente (2009, 2015), en la *cupiditas*.

Para Frost (2016), el miedo implica un movimiento figurativo de retroceso desde el presente hacia un pasado recordado y luego desde el pasado hacia un futuro anticipado. Este movimiento temporal recursivo del miedo es importante puesto que refunda el campo causal y establece así la posibilidad de la agencia del sujeto. La esperanza, aunque Frost no lo señale, comparte este carácter temporal del miedo, y, por consiguiente, tendría un impacto parecido en la autonomía de la agencia individual y su vínculo con el poder soberano. En síntesis, a pesar de las diferencias señaladas en la identificación de las pasiones primarias, las pasiones secundarias priorizadas por Hobbes y Spinoza no son tan distintas y se definen o caracterizan de forma bastante parecida. Ambos, a su vez, caracterizan la temporalidad de la esperanza y el miedo como un futuro pasado.

El tercer eje de comparación se centra específicamente en el miedo. En *Leviatán*, Hobbes distingue al menos tres formas de miedo: temor a un poder invisible verdadero o religión, el temor a un poder invisible falso, superstición, y el terror pánico que es la “pasión que ocurre a un grupo numeroso o multitud de gentes” (1992, 6, p. 45) cuando no entiende cómo y por qué pasa lo que pasa. En *De Homine*, además de dar cuenta de la dimensión intersubjetiva y social de las pasiones (2008b, 11, p. 126ss.), se asocia al terror al miedo a lo desconocido que produce pánico en un conjunto de individuos:

De igual manera, cualquier cosa que pueda causar miedo, aunque ni se conciba, con tal que comúnmente se diga que es terrible, o vemos a muchos que huyen de ella a la vez; ya que aun desconociendo la causa, huimos también nosotros, como en las situaciones de terror que se llama pánico (Hobbes 2008b, 12, p. 135).

Según Frost (2016), la literatura que relaciona miedo y política en Hobbes se divide en dos tipos: aquellos que ponen el énfasis en la epistemología como Blits (1989); y los que, como Robin (2009), entienden al miedo como una respuesta política a determinados estímulos socioculturales. Combinando elementos de ambos, se encuentra la concepción straussiana: el miedo, un instinto primario de supervivencia en su origen, termina coincidiendo con la razón y lleva a los hombres a la sabia decisión de abandonar la incertidumbre del estado natural y formar una comunidad política.

Por un lado, a diferencia de Frost, creemos que tanto Strauss (2006, p. 42), cuando sostiene “que el miedo pre-racional en su origen pero racional en sus efectos (...) constituye la raíz de todo el derecho”; como Robin (2009) —que también encuentra en el miedo hobbesiano un fundamento de la moralidad política— apuntan a una dimensión central de esta pasión: el miedo es usado políticamente. Por el otro, Blits (1989), que critica a Strauss por otorgar una primacía a lo político que el propio Hobbes no le daría, encuentra en la resistencia la reacción fenomenológica del hombre ante aquello que lo desconcierta de la naturaleza. Podría decirse que, más que el miedo hobbesiano, lo que tematiza Blits es el terror; por eso, pone el énfasis en desconocimiento de sus causas, en la necesidad de huir no del objeto del miedo sino del miedo mismo, y en la analogía que existe entre este último y la libertad negativa (Blits, 1989). Y estas cuatro cuestiones —la resistencia, el terror, la huida y la libertad— tienen una connotación política.

Aunque Frost interprete el uso del miedo que tematizan Strauss y Robin como manipulación —postura con la que no necesariamente coincidimos—, su aporte es clave para nuestra hermenéutica de las potencialidades políticas de esta pasión hobbesiana, tal como se desarrolla en el último apartado de este artículo.²⁰ La distinción que establece esta autora entre miedo y terror y su problematización de la necesaria ilusión de autonomía de los individuos/sujetos dentro de una concepción materialista y determinista del mundo son imprescindibles para pensar la relación entre política y miedo en Hobbes, más allá de la dominación absoluta del poder soberano.

En relación a Spinoza, es un lugar tan común entre los comentaristas sostener que la multitud debe guiarse únicamente por la esperanza para conformar un Estado libre y seguro que incluso se ha afirmado que la de Spinoza es una “*strategy of anti-fear*” (Sharp, 2005, p. 591).²¹ Afirmar obstinadamente esto, no obstante, obtura la enriquecedora posibilidad de analizar el papel del miedo en lo que refiere a la conformación de una comunidad política, entendida esta de una manera no plenamente ominosa. Pues de lo que se trata no es de afirmar neciamente que el miedo es aquello que únicamente puede hacer posible la gobernanza dentro de un marco estatal, sino de recordar lo mencionado por Spinoza cuando decía que “no se da esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza” (Spinoza, 2000, *E*, III, definiciones de los afectos 13, explicación). Así, esperanza y miedo coexisten necesariamente en una comunidad política.

Podemos indicar, siguiendo esto, que los estudios dedicados a explorar el rol del miedo en Spinoza no son numerosos. Baste mencionar como ejemplos el artículo de Vaysse (2012) abocado al miedo y al temor, así como la obra de Steinberg (2018) sobre la fortuna y el miedo. Muy cercano a Vaysse, está Balibar (2011), quien sostiene que el odio puede constituir una forma del lazo social. De manera similar, propin cuas a las elaboraciones teóricas sobre el miedo, puede hallarse el texto de Nadler (2020), que versa sobre la conceptualización de la vida y de la muerte en Spinoza.

Ahora bien, cualquier cosa puede ser causa de esperanza o de miedo. Cualquier cosa presente, como así también cualquier cosa que nos haya sucedido en el pasado puede, en el futuro, convertirse en miedo o esperanza. Pero nos inclinamos siempre más a lo que esperamos que a lo que temamos, porque siempre deseamos que avenga aquello que

²⁰ También podemos destacar la interpretación de Starkstein (2018), en relación a la problemática del miedo, la cual va en línea con la misma concepción de Furedi (2005) (y de la cual, dicho sea de paso, nos apartamos), como así la de Abizadeh (2018), en relación a la cuestión de la ética en Hobbes.

²¹ Trad: Estrategia de antimiedo.

nos provocará una alegría. Tal es el origen de la superstición, que combina esperanza y miedo, que nos hace amar u odiar presagios e instituye un culto a los signos positivos, los buenos presagios (Spinoza, 2012, p. 61). La superstición resulta así de una actitud reactiva hacia la vida, la cual reposa sobre el miedo y se contrapone a la virtud: los hombres se guían por el miedo. Los supersticiosos desarrollan un rol pedagógico que, en lugar de guiar a los hombres hacia la razón, los hace cultivar el miedo y el temor, estigmatizando los vicios en cambio de enseñar la virtud. Aquí siempre comenzamos por esperar un mal para llegar a un bien dudoso.

Ahora bien, como hace notar Balibar (1997), debe entenderse el miedo en doble sentido: el que las masas inspiran a los dominadores y el que los dominadores deben inspirar en las masas para dominarlas. En este sentido, la vida política como existencia bajo la ley y la constricción que esta implica reposa siempre sobre pasiones más o menos tristes (Spinoza, 2010, 3, § 3). Es imposible una reducción total de la fluctuación del alma de las masas, como así también utópica una política que no fuera determinada por el miedo y por la fluctuación entre el amor y el odio.

De esta manera, el filósofo holandés puede efectivamente demostrar que, si bien el miedo es el resorte de la tiranía y la esperanza el de los regímenes libres, la esperanza necesariamente comporta, en tanto que seguridad, una dimensión ineluctable de tristeza. Sin adherir plenamente al optimismo antropológico de los filósofos ni a la caracterización negativa de los políticos, podemos elucidar que, según Vayne, en Spinoza:

L'action politique est ainsi une gestion de l'espoir et de la crainte et, de manière générale, l'existence politique comporte une dimension inéluctable de tristesse, la politique étant une physique des forces et une chimie des passions (2012, p. 149).²²

Vanidades afectivas y recelos teóricos: ¿Cómo lidiar desde una teoría política democrática con el miedo?

En un primer momento, procedimos a describir la doctrina de los afectos en los dos autores estudiados. Con ese objetivo, esta parte se desdobra en dos secciones distintas: en la primera se estudia las pasiones hobbesianas a lo largo de distintas obras del inglés y la segunda aborda el análisis de los afectos spinozianos. En ambos casos, el foco de la indagación está puesto en los sentidos del miedo. De esta presentación de ambas doctrinas se deduce que los dos autores otorgan un privilegio dilecto a la faz material en sus teorías de los afectos y, a su vez, examinan las pasiones desde un punto de vista diacrónico. Este rasgo de combinar diferentes temporalidades (pasado, presente y futuro) no solo caracteriza al miedo sino también a la esperanza.

Posteriormente, realizamos una comparación entre el inglés y el holandés en relación a la naturaleza de los afectos como así también a la significación política del miedo. Siempre enfatizando los puntos de contacto entre ambos autores, hemos constatado que los dos teóricos políticos consideran al mundo en su naturaleza material, compuesto de infinitos cuerpos. A continuación, contemplamos las cercanías y distancias entre Hobbes y Spinoza con respecto a su análisis de afectos primarios y secundarios, pasando revista por afectos secundarios como ser la gloria, la vanagloria, la vergüenza y la indignación, por citar algunos de los más relevantes.

A pesar de las dudas de quienes comentan a estos autores, podemos concluir que no hay una oposición radical ni en las doctrinas de los afectos de Hobbes y Spinoza ni en sus respectivas valoraciones del rol del miedo en la comunidad política. Esta afirmación se justifica por los motivos que señalamos a continuación.

Primero, en lo que respecta a la naturaleza y tipos de los afectos, aunque Thomas Hobbes se ocupe de este tópico en varios de sus textos y Baruch Spinoza aborde esa cuestión centralmente en la *Ética*, ambos coinciden en priorizar la dimensión material en sus respectivas doctrinas afectivas.

Segundo, si bien las pasiones primarias de Hobbes no coinciden en número con los afectos primarios spinozianos, la tipología de las pasiones secundarias resulta bastante parecida. Y, lo que es más, ambos teóricos políticos dan especial relevancia a la temporalidad futuro-pasada que caracterizan a la esperanza y el miedo y a la relación dialéctica que une ambas pasiones como dos formas secundarias del deseo y la aversión.

Tercero, Hobbes no es solamente el teórico político que hizo culto del miedo como pasión que lleva a los seres humanos a abandonar el estado de naturaleza y, una vez en la sociedad civil, en ella someterse acriticamente a la obediencia al soberano. Para Hobbes el miedo, antes y después de la formación de la comunidad política soberana, está relacionado con una forma de libertad: la autonomía o ilusión de autonomía. Los individuos necesitan de ella para lidiar con la causalidad del mundo, que, aunque esté determinada, les resulta incierta e incontrolable. Para Spinoza, el miedo no es solamente lo que adoctrina y transforma en dóciles a las multitudes para legitimar la tiranía. El miedo es, junto con la esperanza, una pasión a ser gestionada, si se pretende una institucionalidad y una política activamente democráticas que no se reduzcan a la indignación espasmódica y esporádica, aunque siempre necesaria, de la multitud.

Ahora bien, ¿el miedo es solo un vector de dominación política característico de aquellos gobiernos que se sirven del terror para controlar a la población? O, dicho en otros términos, ¿el miedo solo puede fundamentar regímenes políticos donde haya un poder coercitivo centralizado y la soberanía sea ejercida por pocos –en el mejor de los casos uno– y no muchos?

²² Trad: La acción política es así una gestión de la esperanza y del miedo y, de manera general, la existencia política comporta una dimensión ineluctable de tristeza, la política es una física de las fuerzas y una química de las pasiones.

A simple vista pareciera que Hobbes no es un teórico político democrático. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas que consideran a Thomas Hobbes como el padre fundador del iusnaturalismo moderno coinciden en que en la base de su contrato de asociación social y sujeción política hay democracia. Por ejemplo, para Mikko Jakonen (2016), la multitud que, al dar su consentimiento democrático legitima la constitución de un poder político soberano, se disuelve en población cuando la soberanía es asumida por la persona de su representante. El sistema de representación y autorización no funciona en una democracia porque las asambleas no son permanentes ni estables, tienden a dividirse en facciones guiadas por el interés particular. Por ello, se cree que las reuniones de muchos no producen deliberaciones productivas y son diletantes a la hora de tomar una decisión (Jakonen, 2016).²³ Sin embargo, no todas las interpretaciones coinciden en que el democratismo hobbesiano se reduce al fundamento del poder político en el momento constitutivo de la sociedad y el Estado. Martel (2016) encuentra tanto en el individualismo antiliberal de Hobbes como en su interpretación pluralista de la profecía dos elementos que asocian al autor de *Leviatán* con las corrientes radicales de la democracia. Desde esta perspectiva, la diferencia entre fundamento último y régimen, reivindicada por Jakonen (2016), no impacta tanto en el carácter democrático o no del planteo hobbesiano; pero, ninguno de estos comentaristas resuelve las tensiones que tiene la teoría política de Thomas Hobbes con la democracia como concepto y como tradición. Y, lo que resulta aún más significativo para el tema de este artículo, ni Martel (2016, 2018) ni Jakonen (2016) tienen en cuenta la dimensión afectiva de la política de la que participa el miedo. Es por ello que la tesis de Frost (2016), que vincula al miedo con la ilusión de autonomía de los individuos, nos resulta tan prometedora. Primero, la relación entre el miedo y la autonomía —el deseo de autonomía— no cesa, sino que persiste una vez configurada la unidad política. Segundo, la autonomía es un concepto clave para el republicanismo, tradición con la que Hobbes siempre tuvo una relación esquivada (Abdo Ferez y Fernández Peychaux, 2016).

Quentin Skinner (2010) ha analizado ampliamente la relación de Thomas Hobbes con el republicanismo, manteniendo que la intención hobbesiana es polemizar explícitamente con la tradición republicana y su ideal de libertad política. Por ello, Hobbes propone un concepto de libertad como sinónimo de la no interferencia para reemplazar la conceptualización republicana de la *libertas*, entendida como no dominación. Sin embargo, Hobbes critica a Filmer (1992, p. 286) quien, a su vez, cuestiona al autor de *Leviatán* por haber puesto el término república (*commonwealth*) en el título de su *opus magnum*. Por ello, Skinner (2010) señala que Hobbes usa el término *república* porque quiere imponer al Estado como una forma política donde quepan distintos tipos de gobierno. También en *El nacimiento del Estado*, Skinner (2003, p. 68) se afirma que el término “república” significa “Estado”, es decir una estructura institucional suprapersonal. Entonces, se podría decir que Hobbes no es un *republicano*, políticamente hablando y que cuestiona la libertad republicana a partir de la noción de libertad civil que luego identificaremos con el liberalismo; no obstante, Hobbes participa del republicanismo como tradición del pensamiento político al innovar en el sentido de república y asimilarla con la noción de Estado moderno.

La tradición republicana entiende a la libertad política como no dominación arbitraria. El miedo recuerda al hombre su deseo de no ser dominado ni por un poder político absoluto ni por un mundo natural totalmente determinado. Ciertamente, el miedo al soberano simplifica las cadenas causales y favorece la creencia humana de que es posible extraer lecciones del pasado para prevenir el futuro. Por ello, Frost (2016) interpreta al miedo hobbesiano como un modo de reforzar la ilusión de autonomía frente a leyes naturales que no se controlan ni comprenden. Siempre hay una resistencia de los cuerpos naturales y políticos frente a los movimientos que pretenden arrastrarlos. Autonomía y resistencia son dos valores centrales de la política democrática, que, sin ser necesariamente antiliberales, son republicanos, y tienen un sentido social y comunitario que no permite reducirlos a la no interferencia en los cursos de acción de los individuos.

Spinoza, si bien es un filósofo asociado inmediatamente con la forma de gobierno democrática, en tanto la caracteriza como el estado político “que más se aproxima al estado natural” (2012, 20, 16, p. 421) y como el único “Estado absoluto” (2010, 8, § 3), no es fácilmente emparejado a la cuestión del miedo ni a su efectividad dentro de un régimen político. Ciertamente Spinoza define a la democracia como aquel régimen en el cual el poder es detentado por la multitud y, a su vez, distingue a la multitud libre —guiada por la esperanza— de la multitud esclava —guiada por el miedo— (cf. 2010, 5, § 6). El miedo, en este sentido, parecería adquirir un papel sumamente negativo, haciendo de la multitud un agente meramente servil y del régimen político que ella conforma un Estado similar al de los turcos, en donde se llama “paz a la esclavitud, a la barbarie y a la soledad” (2010, 4, § 4). Ahora bien, esto es propio únicamente de multitudes y regímenes políticos reducidos a la esclavitud, en donde lo único que impera es el miedo, sin espacio alguno para la esperanza, y donde lo que reina es la inseguridad y la servidumbre. El problema reside en conceptualizar la esperanza y el miedo como pasiones absolutas —las cuales no existen en ninguna variante— antes que como relativas. Esto nos permite explicar por qué Spinoza afirma que un estado político se diferencia de un estado natural, porque en el primero “todos temen las mismas cosas y todos cuentan con una y la misma garantía” (Spinoza, 2010, 3, § 3), esto es, el estado político consiste en la estabilización de la esperanza y el miedo en un marco común y aceptado por todos.

²³ En su libro *Potentia*, Sandra Field (2020) señala que Richard Tuck (2015) ofrece una reivindicación del democratismo de Hobbes a partir de la distinción entre soberanía y gobierno. Sin embargo, desde la concepción de Field, un enfoque soberanocéntrico como el hobbesiano es siempre autoritario, porque el poder popular es solo la fuente de legitimidad del orden. El rechazo de Hobbes a cualquier forma de pluralismo hace incompatible su planteo con la política democrática y, por ello, lo califica como “repressive egalitarianism” [igualitarismo represivo] (Field, 2020, p. 107).

El baremo, pues, consiste en no reducir todos los acontecimientos que reglan la vida política a un solo polo: es desaconsejable que un Estado sea caracterizado por el miedo de la misma manera en que es imposible que en un Estado predomine únicamente la esperanza. Y esto porque, para que “la sociedad sea autónoma, tiene que mantener los motivos de miedo y del respeto” (Spinoza, 2010, 4, § 4) a lo que dictamina y ordena la suprema potestad, es decir, el Estado. Por esta razón, no hay peligro alguno en que el miedo persista en una comunidad política, porque hace a la autonomía de la sociedad, junto con la patencia de la esperanza. Miedo y esperanza son, así, pasiones que pasan a ser determinadas en un horizonte estable y que coexisten al interior de un Estado que no actúa arbitrariamente en relación con sus ciudadanos, ni los reduce a una situación de servidumbre —como en el caso del Estado turco—, puesto que el “alma del Estado son los derechos” (2010, 10, § 9) y, podríamos añadir, las leyes, las cuales hacen a su estabilidad y eternidad.

La resonancia de una tradición republicana es aquí clara. En particular, es el período de la República de las Provincias Unidas, un horizonte temporal que, como señala Prokhovnik (2004), se extiende imprecisamente desde fines del siglo XVI al siglo XVIII, el contexto en el que Spinoza emprendió su producción filosófica y teórica. Esta situación se encuentra ciertamente impactada por los debates intelectuales del concierto europeo. Asimismo, se producen un conjunto de disputas signadas por la contestación del cartesianismo incipiente por parte de Gisbertus Voetius y sus seguidores o concernientes a la relación entre política y teología, por citar algunas. Spinoza no era ajeno a estos debates y podemos considerar a la producción del autor como parte de un campo político-intelectual propio de los Países Bajos que puede denominarse como *Republicanism Neerlandés*. Como afirma Scott (2002), en el siglo XVII el centro de gravedad relacionado a la práctica y a la teoría republicana se desplaza a esa región y pasa a ocupar un lugar insigne. Esto nos plantea, entonces, problemáticas que hacen a la relación de Spinoza con el pensamiento republicano que le era coetáneo en los Países Bajos y su vinculación con otras tradiciones de pensamiento similares localizables en otros sectores de Europa. Estas cuestiones de vital importancia son analizadas por una todavía reducida cantidad de autores. Francès (1937), Israel (1991), Kossmann (1960, 1985), Meinsma (1983), Price (1994), van Deursen (1999), van Gelderen (1992, 1993) han estudiado el contexto intelectual neerlandés y, al mismo tiempo, Miqueu (2012, 2019) y Volco (2011) han analizado la relación de Spinoza con la tradición republicana. En un mismo sentido, Skeaff (2018) indaga de manera más ulterior el manejo de las pasiones en el contexto republicano.

Siguiendo esta línea de razonamiento, la cual entronca a Spinoza con el republicanismo, podemos advertir que el filósofo se encuentra influido por un contexto intelectual determinado, en el que producirá y publicará la mayor parte de sus obras bajo el gobierno del republicano Johan de Witt. Esto resulta interesante, puesto que si, como dijimos arriba, el alma del Estado son los derechos y las leyes, esto es, el imperio de la ley, las producciones de Spinoza específicamente abocadas a la cuestión de la política (a saber, el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*) se encuentran plagadas por una referencia a la libertad y a la seguridad como fines a los que el Estado debería propender. Pero estos son objetivos que deberían lograrse dentro de un régimen político determinado, el cual es explícitamente elogiado por Spinoza como el más absoluto de los Estados: la democracia. Es la democracia, entonces, la que debe erigirse como forma política privilegiada, incorporando elementos igualitarios y republicanos en su cimiento.

En conclusión, una teoría política, que, sin resignar a sus aspiraciones democráticas, pretenda realizar un aporte a la comprensión de los problemas políticos contemporáneos tiene mucho que aprender de los modos, difíciles y hasta a veces contradictorios, pero siempre originales, en que Thomas Hobbes y Baruch Spinoza pensaron la relación entre la política y las pasiones, en particular, el miedo.

Bibliografía

- Abdo Ferez, Cecilia y Fernández Psychaux, Diego (2016). La tradición esquiva. Hobbes y Spinoza, de cara al republicanismo. En Gabriela Rodríguez Rial (Eds.), *República y republicanismo. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna* (pp. 143-168). Miño y Dávila.
- Abdo Ferez, Cecilia (2019). *Contra las mujeres. (In)justicia en Spinoza*. Antígona.
- Abdo Ferez, Cecilia (2020). Naturaleza e imaginación en Spinoza. *Nuevo itinerario. Revista de filosofía*, 16 (1), 3-21.
- Abizadeh, Arash (2018). *Hobbes and the two faces of ethics* [Hobbes y las dos caras de la ética]. Cambridge University.
- Althusser, Louis (2007). La única tradición materialista (Juan Pedro García del Campo, Trad.). *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 4, 132-154.
- Althusser, Louis (2008). *La soledad de Maquiavelo* (Carlos Prieto del Campo y Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Akal.
- Althusser, Louis, Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre y Rancière, Jacques (2014). *Lire Le Capital* [Leer el capital]. Presses Universitaires de France.
- Athanasiou, Athena, Hantzaroula, Pothiti y Yannakopoulos, Kostas (2009). Towards a new epistemology: the “affective turn” [Hacia una nueva epistemología: el “giro afectivo”]. *Historein*, 8, 5-16.
- Balibar, Étienne (1997). Spinoza, l’anti-Orwell [Spinoza el anti-Orwell]. En *La crainte des masses* (pp. 57-99). Galilée.
- Balibar, Étienne (2011). *Spinoza y la política* (César Marchesino y Gabriel Merlino, Trad.). Prometeo.
- Blits, Jan (1989). Hobbesian fear [Miedo hobbesiano]. *Political Theory*. 17, 3, 417-431.
- Bobbio, Norberto (1985). El modelo iusnaturalista (José Fernández Santillán, Trad.). En Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político* (pp. 67-93). Grijalbo.

- Bodei, Remo (1995). *Geometría de las pasiones* (José Ramón Monreal, Trad.). *Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Fondo de Cultura Económica.
- Boucheron, Patrick y Robin, Corey (2016). *El miedo. Historia y usos políticos de una emoción* (Bárbara Poey Sowerby, Trad.). Capital Intelectual.
- Clough, Patricia T. (2007). Introduction [Introducción]. En Patricia Ticineto Clough & Jean Halley, *The Affective Turn. Theorizing the Social* (pp. 1-33). Duke University.
- Cristofolini, Paolo (2002). La paura della solitudine [El miedo a la soledad]. En *Spinoza edonista* (pp. 15-23). ETS.
- Cuello, Nicolás (2019). Presentación: el futuro es desolación. En Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (pp. 11-20). Caja Negra.
- Chauí, Marinela (2004). Derecho natural y derecho civil en Hobbes y Spinoza. En *Política en Spinoza* (Florencia Gómez, Trad.), 307-333. Gorla.
- Damásio, António (2014). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos* (Jeandomenèc Ros, Trad.). Paidós.
- Field, Sandra L. (2020). *Potentia. Hobbes and Spinoza on power and popular politics* [Potentia. Hobbes y Spinoza sobre el poder y la política popular]. Oxford University.
- Francès, Madeleine (1937). *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle* [Spinoza en los países holandeses de la segunda mitad del siglo XVII]. Alcan.
- Frost, Samantha (2016). El miedo y la ilusión de la autonomía (Juan Antonio Fernández Manzano y Gustavo Castel de Lucas, Trad.). *Las Torres de Lucca*, 9, 175-200.
- Furedi, Frank (2005). *Politics of fear. Beyond left and right* [Política del miedo. Más allá de la izquierda y la derecha]. Continuum.
- Ginzburg, Carlo. (2015). Miedo, reverencia, terror: Releer a Hobbes hoy (Ventura Aguirre Durán, Trad.). *Apuntes de investigación del CECYP*, 26, 30-49.
- Henry, Michel (2008). *La felicidad de Spinoza* (Malena Nijensoh, Trad.). La Cebra.
- Hilb, Claudia y Sirczuk, Matias (2007). *Gloria, miedo y vanidad. El rostro plural del hombre hobbesiano*. Prometeo.
- Hobbes, Thomas (1839). *Malmesburiensis vita, scripto anno MDCLXXII* [Vida de Malmesbury, escrito en el año 1672]. En *Opera Philosophica, quae Latine scripsit*. Aalen Scientia.
- Hobbes, Thomas (1979). *Elementos de Derecho Natural y Político* (Dalmacio Negro Pavón, Trad.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Hobbes, Thomas (1992). *Leviatán o la material forma y poder de una república eclesiástica y civil* (Manuel Sánchez Sarto, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (1993). *De Cive, El ciudadano* (Joaquín Rodríguez Feo, Trad.). El Debate.
- Hobbes, Thomas (2008a). *Tratado sobre el cuerpo* (Joaquín Rodríguez Feo, Trad.). UNED.
- Hobbes, Thomas (2008b). *Tratado sobre el hombre* (Joaquín Rodríguez Feo, Trad.). UNED.
- Hurley, Paul (1990). The many appetites of Thomas Hobbes [Los muchos apetitos de Thomas Hobbes]. *History of Philosophy Quarterly*, 5, 4, 391-407.
- Israel, Jonathan (ed.) (1991). *The Anglo-Dutch moment* [El momento angloholandés]. Cambridge University.
- Israel, Jonathan (2017). La ilustración radical (Ana Tamarit, Trad.). *La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. Fondo de Cultura Económica.
- Jakonen, Mikko (2016). Needed but Unwanted. Thomas Hobbes's Warnings on the Dangers of Multitude, Populism and Democracy [Necesario, pero no deseado. Las advertencias de Thomas Hobbes sobre los peligros de la multitud, el populismo y la democracia]. *Las Torres de Lucca*, 5, 9, 89-118.
- Kossmann, Ernst Heinrich (1960). The Development of Dutch Political Theory in the Seventeenth Century [El desarrollo de la teoría política holandesa en el siglo XVII]. En John Selwyn Bromley & Ernst Heinrich Kossmann (Eds.), *Britain and the Netherlands* (pp. 91-110). Chatto & Windus.
- Kossmann, Ernst Heinrich (1985). Dutch Republicanism [Republicanism holandés]. En *L'eta dei lumi: studi sul settecento europeo in onore di Franco Venturi. Vol. 2* (pp. 455-486). Jovene.
- Lazzeri, Christian (1998). *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes* [Ley, poder y libertad. Crítica de Spinoza a Hobbes]. Presses Universitaires de France.
- Losiggio, Daniela y Macón, Cecilia (2017). Prólogo. En Daniela Losiggio y Cecilia Macón (eds.), *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad* (pp. 7-12). Miño y Dávila.
- Macón, Cecilia y Solana, Mariela (2015). En Cecilia Macón y Mariela Solana (eds.), *Préterito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp. 11-40). Título.
- Macherey, Pierre. (1992). À propos de la différence entre Hobbes y Spinoza [Sobre la diferencia entre Hobbes y Spinoza]. En Daniela Bostrenghi (Ed.), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica. Atti del Convegno Internazionale Urbino, 14-17 ottobre, 1988* (pp. 689-698). Bibliopolis.
- Macherey, Pierre (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie – La vie affective* [Introducción a la Ética de Spinoza: La tercera parte - La vida afectiva]. Presses Universitaires de France.
- Macherey, Pierre (2014). *Hegel o Spinoza* (María Del Carmen Rodríguez, Trad.). Tinta Limón.
- Martel, James (2016). Hobbes' Anti-liberal Individualism [El individualismo antiliberal de Hobbes]. *Las Torres de Lucca*, 5, 9, 31-59.

- Martel, James. (2018). Ahora todos somos profetas: Hobbes, la profecía hebrea y la subversión interpretativa. En Cecilia Abdo Ferez, Diego Fernández Peychaux Diego y Gabriela Rodríguez Rial, *Hobbes, el hereje. Teología Política y materialismo* (pp. 173-197). EUDEBA.
- Matheron, Alexandre (1990). Le problème d'évolution du Traité Théologico-politique au Traité Politique [El problema de la evolución del Tratado Teológico-Político al Tratado Político]. En Edwin Curley y Pierre François Moreau (Eds.), *Spinoza: Issues and directions* (pp. 258-270). Brill.
- Matheron, Alexandre (1994). L'indignation et le conatus de l'État spinoziste [La indignación y el conato del estado spinozista]. En Myriam Revault D'Allonnes y Hadi Rizk (dirs.), *Spinoza : puissance et ontologie* (pp. 153-165). Kimé.
- Matheron, Alexandre (2011). *Individu et communauté chez Spinoza* [Individuo y comunidad en Spinoza]. Minuit. [Publicación original en 1969].
- Meinsma, Koenraad Oege (1983). *Spinoza et son cercle* [Spinoza y su círculo]. Vrin.
- Mintz, Samuel (1962). *The hunting of Leviathan: seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes* [La caza del Leviatán: reacciones del siglo XVII al materialismo y la filosofía moral de Thomas Hobbes]. Cambridge University.
- Miqueu, Christophe (2012). *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières* [Spinoza, Locke y la idea de ciudadanía. Una generación republicana en los albores de la Ilustración]. Garnier.
- Miqueu, Christophe (2019). Des luttes sociales en démocratie: Pettit face à Spinoza, de la contestation au conflit [Luchas sociales en democracia: Pettit frente a Spinoza, de la protesta al conflicto]. En Eva Debray, Frédéric Lordon y Kim Sang Ong-Van-Cung (Dirs.), *Spinoza et les passions du social* (pp. 167-187). Amsterdam.
- Misrahi, Roobert (2005). *100 mots sur l'Éthique de Spinoza* [100 palabras sobre la ética de Spinoza]. Les empêcheurs de penser en rond.
- Nadler, Steven (2020). *Think least of death: Spinoza on how to live and how to die* [Piensa menos en la muerte: Spinoza sobre cómo vivir y cómo morir]. Princeton University.
- Negri, Antonio (1993). *La anomalía salvaje. Un estudio sobre poder y potencia en Baruch Spinoza* (Gerardo de Pablo, Trad.). Anthropos.
- Negri, Antonio (2000). Reliqua desiderantur. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). En *Spinoza subversivo* (pp. 56-89). Akal.
- Negri, Antonio (2007). Multitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza [Multitud y singularidad en el desarrollo del pensamiento político de Spinoza]. En Riccardo Caporali, Vittorio Morfino y Stefano Visentin (Eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine* (pp. 287-297). Il Ponte Vecchio.
- Negri, Antonio (2009). Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza. Saggio popolare [Políticas de inmanencia, políticas de trascendencia. Ensayo popular.]. En Filippo del Lucchese (Ed.), *Storia politica della moltitudine* (pp. 88-98). Derive Approdi.
- Negri, Antonio (2015). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas a la modernidad* (Simona Frabotta y Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Traficantes de sueños.
- Pineda, Victor Manuel (2015). *El temor y la esperanza. La filosofía política de Spinoza*. Biblos.
- Price, John Leslie (1994). *Holland the Dutch Republic in the Seventeenth Century: The Politics of Parochialism* [Holanda la República holandesa en el siglo XVII: la política del parroquialismo]. Clarendon.
- Prokhovnik, Raia (2004). *Spinoza and republicanism* [Spinoza y el republicanismo]. Palgrave Macmillan.
- Ricci Cernadas, Gonzalo (2021). La venganza como el fundamento de la comunidad en Spinoza. *Anacronismo e irrupción. Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, 11, 21, 42-71.
- Robin, Corey (2009). *El miedo. Historia de una idea política* (Guillermina Cuevas Mesa, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Scott, Jonathan (2002). Classical Republicanism in Seventeenth-century England and the Netherlands [Republicanism clásico en la Inglaterra y los Países Bajos del siglo XVII]. En Martin van Gelderen y Quentin Skinner (Eds.), *Republicanism. A shared European heritage. Volume I. Republicanism and constitutionalism in Early Modern Europe* (pp. 61-81). Cambridge University.
- Sharp, Hasana (2005). Why Spinoza today? Or, "a strategy of anti-fear" [¿Por qué Spinoza hoy? O, "una estrategia de antimiedo"]. *Rethinking marxism: a journal of economics, culture & society*, 17, 4, 591-608.
- Skeaff, Christopher (2018). *Becoming political: Spinoza's vital Republicanism and the democratic power of judgment* [Volverse político: el republicanismo vital de Spinoza y el poder democrático de juicio]. University of Chicago.
- Skinner, Quentin (2003). *El Nacimiento del Estado* (Mariana Gainza, Trad.) Gorla.
- Skinner, Quentin (2010). *Hobbes y la libertad republicana* (Juliana Udi, Trad.). Prometeo.
- Skinner, Quentin (2010). *Liberty before liberalism* [Libertad antes del liberalismo]. Cambridge University.
- Spinoza, Baruch (1988). *Correspondencia* (Atilano Domínguez, Trad.). Alianza.
- Spinoza, Baruch (2000). *Ética* (Atilano Domínguez, Trad.). Trotta.
- Spinoza, Baruch (2010). *Tratado político* (Atilano Domínguez, Trad.). Alianza.
- Spinoza, Baruch (2012). *Tratado teológico-político* (Atilano Domínguez, Trad.). Alianza.
- Starkstein, Sergio (2018). *A conceptual and therapeutic analysis of fear* [Un análisis conceptual y terapéutico del miedo]. Palgrave Macmillan.

- Steinberg, Justin (2018). *Spinoza's political psychology: the taming of fortune and fear* [Psicología política de Spinoza: la domesticación de la fortuna y el miedo]. Cambridge University.
- Strauss, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis* (Silvana Carozzi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Tatián, Diego (1999). Spinoza, impolítico y político. *Nombres*, 13-14, 161-179.
- Tatián, Diego (2009). Spinoza y la paz. *Conatus*, 3, 5, 45-50.
- Torres, Sebastian (2012). "Mirarse a la cara": venganza, memoria y justicia entre Hobbes y Spinoza. *Anacronismo e irrupción. Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, 2 (2), 58-88.
- Tuck, Richard (2015). *The sleeping sovereign: the invention of modern democracy* [El soberano durmiente: la invención de la democracia moderna]. Cambridge University.
- Van Deursen, Arie Theodorus (1999). The Dutch Republic 1588–1780 [La República Holandesa 1588-1780]. En Hans Blom & Emiel Lamberts (eds.), *History of the Low Countries* (pp. 143-220). Berghahn.
- Van Gelderen, Martin (1992). *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555–1590* [El pensamiento político de la revuelta holandesa 1555-1590]. Cambridge University.
- Van Gelderen, Martin (1993). *The Dutch Revolt* [La revuelta holandesa]. Cambridge University.
- Vaysse, Jean-Marie (2012). Spinoza et le problème de la peur: *metus et timor* [Spinoza y el problema del miedo: metus y timor]. *Philosorbonne*, 6, 137-149.
- Volco, Agustin (2011). Spinoza y el republicanismo. *Res publica*, 25, 9-40.
- Wotton, David (1983). The fear of God in early modern political theory [El temor de Dios en la teoría política moderna temprana]. *Historical papers / Communications historiques*, 18, 1, 56-80.
- Zourabichvili, François (2008). L'énigme de la multitude libre [El enigma de la multitud libre]. En Chantal Jaquet, Pascal Sévérac y Ariel Suhamy (Dirs.), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique* (pp. 69-80). Amsterdam.