

El miedo y la ilusión de la autonomía

Fear and the Illusion of Autonomy

Samantha Frost

University of Illinois, United States of America

Trad. Juan A. Fernández Manzano y Gustavo Castel de Lucas

RESUMEN Este ensayo aborda el tratamiento que Hobbes da a la complejidad de la causalidad en conjunción con su análisis materialista del modo en que el miedo orienta al sujeto en el tiempo con el fin de defender que para Hobbes el miedo es tanto una respuesta como una negación de la imposibilidad de la auto-soberanía. El ensayo argumenta que los movimientos de la memoria y la anticipación que Hobbes describe como centrales en la pasión del miedo transforman el campo causal del sujeto de tal manera que le da un sentido de posible dominio tanto sobre sí como sobre el mundo que la rodea. Al sugerir que el miedo fomenta la ilusión de autonomía en la agencia de los individuos, Hobbes señala la posibilidad de que el inmenso y temible poder atribuido al soberano no sea simplemente una respuesta a la necesidad de sofocar el desenfreno y el desorden, sino también una condición para el sentido de cada individuo de su propia soberanía.

PALABRAS CLAVE Hobbes y la causación compleja; Hobbes y el miedo; Hobbes y el materialismo; Hobbes y soberanía.

ABSTRACT *This essay reads Hobbes's account of the complexity of causation in conjunction with his materialist analysis of the way that fear orients the subject in time in order to argue that, for Hobbes, fear is both a response to, and a disavowal of, the impossibility of self-sovereignty. The essay argues that the movements of memory and anticipation that Hobbes depicts as central to the passion of fear transform the causal field for the subject in such a way as to give her a sense of possible mastery both over herself and over the world around her. In suggesting that fear fosters an illusion of autonomous agency in individuals, Hobbes points to the possibility that the immense and fearsome power attributed to the sovereign is not simply a response to the need to quell unruliness and disorder but is also a condition for each individual's sense of her own self-sovereignty.*

KEY WORDS *Hobbes and complex causation; Hobbes and fear; Hobbes and materialism; Hobbes and sovereignty.*

RECIBIDO RECEIVED 22-11-2015

APROBADO APPROVED 15-11-2016

PUBLICADO PUBLISHED 20-12-2016

NOTAS DE LA AUTORA Y LOS TRADUCTORES

Samantha Frost, Profesora, Departamento de Ciencia Política y Departamento de Estudios de Género y Mujer, Illinois, Urbana-Champaign, Estados Unidos de América.

El texto que aquí se reproduce es una traducción del capítulo de Samantha Frost "Fear and the Illusion of Autonomy" publicado en 2010 en S. Frost & D. H. Coole (Eds.), *New materialisms: ontology, agency, and politics* (pp. 158-177). Durham, Estados Unidos de América: Duke University Press. All rights reserved. Republished by permission of the copyright holder. www.dukeupress.edu

Correo electrónico: frost@illinois.edu

Juan Antonio Fernández Manzano, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid.

Correo electrónico: jafmanzano@filos.ucm.es

Gustavo Castel de Lucas, IE University y Grupo de Investigación "Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica", Universidad Complutense de Madrid.

Correo electrónico: gcastel@faculty.ie.edu

Thomas Hobbes es célebre por su combinación de miedo y política. Sin embargo, a pesar de esta notoriedad, no es frecuente que se le reconozca el mérito de tener un sofisticado y bien pensado discurso precisamente acerca de qué es el miedo. Las consideraciones sobre el miedo que a menudo se atribuyen a Hobbes reflejan comprensiones más bien comunes del miedo: el miedo es la respuesta física impulsiva ante la amenaza de daño o las amenazas para la supervivencia. El miedo es una respuesta a los límites de la epistemología, lo cual es tanto como decir que se trata de una respuesta a la oscuridad de lo desconocido.¹ O bien, el miedo es una formación ideológica, un afecto que aprendemos en respuesta a estímulos culturales y políticos.² Aunque cada una de estas interpretaciones se diferencia en sus presunciones acerca de las raíces del miedo, cada una de ellas lo presupone como un poderoso motivador para la acción. De hecho, la versión de manual típica sobre la política de Hobbes combina esas tres consideraciones sobre el miedo para poner en primer plano la afirmación de Hobbes según la cual en la política “la Pasión que hay que tener en cuenta es el Miedo” (1651/1968, 14.31, p. 200). De acuerdo con este relato, el miedo surge orgánica e inevitablemente de la competitividad y conflictividad en la persecución de los deseos individuales. Aunque el miedo sea primario —una especie de instinto animal para la supervivencia— sus imperativos, no obstante, pueden coincidir con las exigencias de la razón, lo que equivale a decir que el miedo nos obliga a ver la sabiduría de dejar las incertidumbres y la violencia de la condición natural mediante la creación de un soberano que gobierne sobre todos nosotros.³ A través del mecanismo

1 Véase por ejemplo el “Hobbesian Fear” de Blits (1989), donde afirma que para Hobbes el miedo es el miedo a lo desconocido, un miedo que surge los límites epistemológicos que Blits supone el corolario del relato solipsista de Hobbes sobre la percepción. Aunque no puedo discutir el argumento del solipsismo en profundidad aquí, presento argumentos contrarios en “Hobbes and the Matter of Self-Consciousness” (Frost, 2005).

2 Corey Robin sostiene que para Hobbes, el miedo no es una emoción natural sino más bien la fabricación de una maquinaria política, una herramienta necesaria para la producción de orden. En su lectura, Hobbes sugiere que el miedo debe ser cultivado a los efectos de la política: “El miedo tuvo que ser creado [...] era una emoción moral racional, enseñado por hombres influyentes en iglesias y universidades” (Robin, 2004, p. 33). En ensayos que proporcionan algo parecido a la combinación de las versiones de la fabricación y los argumentos epistemológicos, William Sokoloff (2001) y Chad Lavin (2006), se enfatiza la necesidad de un soberano fuerte y temible dadas las incertidumbres producidas por lo desconocido.

3 Para un ejemplo de este argumento, véase la ya clásica descripción de Leo Strauss (1963).

del convenio, dejamos la “guerra de cada hombre contra cada hombre” (Hobbes, 1651/1968, 13.8, p. 189), en la que cada cual teme a cualquier otro, y erigimos un soberano supremamente poderoso ante el que nuestro miedo común nos impulsa a la obediencia y el orden. He aquí, pues, que el miedo se concibe tanto como el catalizador y precipitado del antagonismo social como la base del orden político.

Al reconsiderar el papel del miedo en Hobbes, no quiero negar por completo que los antedichos tratamientos capten elementos importantes de las pasiones que agrupamos bajo la rúbrica de miedo. Pero a través de su metafísica materialista —y de su concepción del sujeto— Hobbes nos ofrece una manera de pensar el miedo que ni es puramente animal, ni predominantemente epistemológica y que tampoco nos deja tan completamente saturados por la cultura que seamos objeto de manipulación política. Si rastreamos el relato materialista de Hobbes acerca de la profunda complejidad de la causalidad junto con su análisis de la forma en la que el miedo orienta al sujeto en el tiempo, vemos que el miedo es a la vez *una respuesta a*, y *una negación de* la imposibilidad de la autosoberanía. Es decir, los movimientos de la memoria y la anticipación que Hobbes describe como elementos centrales de la pasión del miedo transforman un complejo campo causal para el sujeto de tal manera que le proporcionan un sentido de posible dominio tanto sobre sí mismo como sobre el mundo que le rodea. Al mostrarnos la manera en la que el miedo fomenta en los individuos la ilusión de la agencia autónoma, Hobbes señala la posibilidad de que el inmenso y temible poder atribuido al soberano no sea simplemente una respuesta a la necesidad de acabar con la indisciplina y el desorden, sino también la condición para que cada individuo tenga sentido de su propia autosoberanía.

La heteronomía

Los argumentos de Hobbes sobre la imposibilidad de la autosoberanía descansan en la noción de la causalidad compleja que está en el centro de su metafísica materialista. En opinión de Hobbes, todo es materia o material. Como él mismo dice, “el Universo, es decir, toda la masa de todas las cosas que son, es Corpóreo, es decir, cuerpo” (Hobbes,

1651/1968, 46.15, p. 689). Lo que es particularmente interesante en el materialismo de Hobbes es su propia concepción de la materia. Como autor del Tercer conjunto de objeciones a las *Meditaciones* de Rene Descartes, Hobbes rechazó vehementemente no sólo su configuración dualista del sujeto, sino también la concepción de la materia que es parte integral de la estructura dualista cartesiana. Contra la concepción cartesiana de la materia como en sí misma y esencialmente incapaz de pensar, Hobbes presentó lo que llamo un *materialismo abigarrado*: en el que algunas formas de materia se conciben como vivas o con pensamiento sin la vivacidad o la capacidad para el pensamiento, que de alguna manera ha sido *añadida* a un sustrato inerte.⁴ Es decir, para Hobbes, hay materia que está simplemente viva o tiene capacidad de pensar como tal. En consecuencia, propone que concibamos a las personas como "cuerpos pensantes" (Hobbes, 1655/1839, 3.4, p. 34).

Por supuesto, definir a las personas como cuerpos pensantes, como cuerpos con la capacidad de pensar, es generar una serie de preguntas acerca de la naturaleza de la autoconciencia, la cognición, la libertad y el determinismo que no puedo abordar plenamente en este contexto. Pero un breve esbozo de algunas de las cuestiones planteadas por la comprensión materialista del yo discurre del siguiente modo. Presentar a las personas como totalmente encarnadas —y negarse filosóficamente a mantener algún elemento no físico o incorpóreo que pueda ejercer como agente o mecanismo que separa al cuerpo de su entorno físico— es correr el riesgo de disolución del yo en el mundo. Es decir, la figura de un sujeto completamente encarnado provoca la preocupación de que ese órgano podría no hacer otra cosa que reproducir mecánicamente los movimientos y trayectorias causales en juego en el contexto en el que existe. Al evocar el espectro de un sujeto que no es mucho más que un vehículo para las fuerzas causales a su alrededor, el materialismo de Hobbes parece presentarse como la antítesis de una teoría de la agencia autónoma: su materialismo parece no prometer nada más que un determinismo mecanicista reduccionista. La posición materialista de Hobbes con respecto a la causalidad en efecto pone en cuestión la posibilidad de la agencia autónoma —autonomía

4 Para una elaboración completa del materialismo de Hobbes en sus implicaciones éticas y políticas, véase Frost (2008).

no concebida aquí en el estricto sentido kantiano de una voluntad que solo se adhiere a principios racionales, sino más bien en el sentido más general de la autodeterminación autoconsciente e independiente—. Pero su negación de la autosoberanía del individuo como actor no equivale a la negación de la agencia humana en conjunto. Además de proponer que nuestra interdependencia es la condición para nuestras acciones efectivas, Hobbes también sugiere que, a pesar del hecho de la heteronomía —o tal vez en la necesidad de negarlo— fomentamos activamente una ilusión de autonomía para poder sentirnos efectivos cuando actuamos.⁵ En efecto, en este ensayo, quiero argumentar que el miedo es una pasión entre cuyos efectos está la ilusión de la agencia autónoma individual.

Según Hobbes, todos los eventos y acciones están causados, y cada uno tiene una amplia gama de antecedentes causales que están relacionados entre sí de modo complejo y no lineal. Como él lo explica, cada evento o acto se produce o se determina no solo por uno o dos factores causales, sino por “la suma de todas las cosas”.⁶ Hobbes incluso acepta que los factores astrológicos pueden tener algún peso causal imposible de calcular (1655/1840, p. 246). Sin embargo, la inmensa gama de factores causales que contribuyen a la determinación de un acto no están conectados de una manera unilineal, como si una cosa lleva a la siguiente, que a su vez lleva a la siguiente. Rechazando una concepción unilineal y acumulativa de la causalidad, Hobbes explica que la “suma de todas las cosas” no es “una cadena o concatenación simple, sino un número innumerable de cadenas, unidas entre sí [...] y por lo tanto la causa íntegra de un evento no siempre depende de una sola cadena, sino de muchas enlazadas” (1655/1840, 246-47).

Es importante destacar que el sentido de la complejidad de la determinación causal de eventos y acciones de Hobbes no se captura en su totalidad con la imagen de una red de organismos cuyas fuerzas motoras se mueven inexorablemente en una dirección particular para producir un efecto inevitable. Puesto que, además de señalar las

5 Agradezco a James Martell por impulsarme a desarrollar este argumento.

6 Aunque es incómodo incluirla en el texto, la cita completa es “lo que digo que necesita y determina cada acción [...] es la suma de todas las cosas, las que ahora existen, conducen y llevan a la producción de esa acción en lo sucesivo, con lo cual, si alguna cosa faltara, el efecto no podría producirse” (Hobbes, 1655/1840, p. 246).

causas múltiples cuyas trayectorias coinciden para producir un evento, Hobbes nos recuerda que los campos o contextos en los que se producen los acontecimientos y las acciones son igualmente causa de los eventos y acciones. En su discusión sobre la causa y el efecto en *De Corpore*, resuelve analíticamente hechos o actos en dos elementos distinguibles. Por un lado, está el cuerpo cuyo movimiento “genera movimiento” en otro cuerpo (Hobbes, 1655/1839, 9.1, p. 120). Este cuerpo *generativo* es lo que Hobbes llama el agente de un acto; su movimiento es una *acción*. Por otro lado, está el cuerpo en el que se genera el movimiento. A este cuerpo movido es al que Hobbes llama al paciente; su movimiento es *pasión*. Para que se produzca cualquier acto, tiene que haber tanto un agente como un paciente. O, para decir lo mismo en cuanto al movimiento de que se trate: cada acto requiere tanto la acción como la pasión. Por supuesto, estamos muy acostumbrados a pensar sobre los actos en términos de los agentes y de la acción. No estamos tan acostumbrados a pensar en *el paciente de*, y en *la pasión en*, un acto, lo que es movido y el movimiento de ser movido que es parte constitutiva de todo acto. Pero en el análisis de Hobbes, sin pasión, es decir, sin un paciente, un acto puede ser iniciado, pero no ocurrirá. Así, al examinar las causas que convergen para producir un acto, debemos pensar tanto en el complejo de causas pasivas contextuales como en el complejo de causas activas.

Para complicar aún más las cosas, Hobbes sostiene que las causas de las acciones específicamente humanas están igualmente determinadas. En otras palabras, él extiende su relato de la causalidad compleja a nuestros pensamientos y pasiones para afirmar que debemos considerar que nuestras acciones están producidas por la fusión de numerosas causas, internas y externas, que están relacionadas entre sí de manera compleja y no lineal. Para expresarlo de manera sucinta, la afirmación materialista de Hobbes de que “nada tiene comienzo a partir de sí mismo” implica que las acciones humanas deben ser consideradas heterónomas (1655/1840, p. 274).

Para Hobbes, ni nuestros pensamientos ni nuestras pasiones tienen su origen en nosotros. De acuerdo con su materialismo, nuestros pensamientos son causados, en lugar de ser el producto

intuido de nuestro esfuerzo autoconsciente y dirección racional.⁷ Cada pensamiento o *imaginación* es un compuesto de percepciones sensoriales y recuerdos que surgen y resuenan a medida que el cuerpo envejece, se mueve, se encuentra y responde al contexto de su acción.⁸ Del mismo modo, afirma Hobbes, nuestras pasiones no nacen con nosotros, sino que más bien se constituyen a través de una configuración variable y la confluencia de la constitución corporal, la experiencia, las normas culturales, las oportunidades materiales y la pura suerte (1658/1991, 13.1, p. 63).⁹ Dado que no podemos dirigirnos a nosotros mismos para sentir una u otra pasión particular, no somos la fuente original y singular de la voluntad que configura la fuerza motriz de nuestras acciones.¹⁰ En pocas palabras, los pensamientos y deseos que impulsan y ocasionan nuestras acciones tiene una historia causal tan compleja como la de cualquier evento.¹¹ Como resultado de ello, Hobbes afirma que el sujeto no puede ser tomado como el único origen de un acto (1655/1839, 9.1-10, pp. 120-127, 1655/1840, p. 270-74).

7 Hobbes marca la falta de dominio sobre nuestros propios pensamientos en *Elementos de derecho natural y político*, señalando que “una concepción no sigue a otra de acuerdo con nuestra elección y la necesidad que tenemos de ellas, sino por la casualidad de oír o ver cosas tales que las traen a nuestra mente” (1640/1994, 5.1, p. 35).

8 Hobbes sostiene que la imaginación no es más que “el sentido debilitado” y que “cuando queremos expresar la debilitación y decir que el sentido se está desvaneciendo y haciendo viejo y pasado, lo llamamos memoria. De tal modo que imaginación y memoria son una sola cosa que, debido a una diversidad de consideraciones, recibe diversos nombres” (1651/1968, 2.3, p. 89).

9 El texto referido aquí está incluido en el presente ensayo, ver infra p. 185.

10 En una observación cuya articulación ya cuestiona la presunción de que un sujeto puede ser soberano sobre sus propias acciones, Hobbes denuncia la idea de que la voluntad tiene algo que ver con la autosoberanía. Él rechaza la afirmación de que “la voluntad es tener dominio sobre la propia acción, y para determinar realmente su propia voluntad” y declara por el contrario que “nadie puede determinar su propia voluntad, porque la voluntad es apetito; nadie puede determinar más su voluntad que cualquier otro apetito, es decir, más de lo que puede determinar cuándo tendrá hambre y cuándo no” (Hobbes, 1656/1841, p. 34).

11 Como sucede con las cadenas causales complejas que determinan los acontecimientos mundanos, puede que no seamos conscientes de todos los recuerdos y experiencias que dan forma a nuestra imaginación y pasiones, o de todos los movimientos de la pasión y la memoria que nos llevan a elegir hacer este acto en lugar de aquel. De hecho, nuestra incapacidad para recordar o tratar de localizarlos a todos hace que parezca como si nosotros y nuestras acciones fuéramos libres en un sentido existencial. Sin embargo, Hobbes dice “a quien sea capaz de ver la conexión entre esas, le necesidad de todas las acciones voluntarias de los hombres se le mostrará como algo evidente” (1651/1968, 21, p. 263).

Es importante destacar, sin embargo, que la afirmación de que un individuo no es el único origen de su acciones no equivale a la afirmación de que sus acciones son simplemente el resultado de su pasiva absorción y la transmisión de las fuerzas causales ambientales vigentes. Hobbes sostiene que los cuerpos pensantes pueden y, de hecho, actúan en contraposición a las determinaciones de los contextos de sus acciones. En su análisis, las acciones distintivas o innovadoras son posibles porque hay una disyunción temporal entre la determinación de la imaginación y los deseos del sujeto y los determinantes del contexto causal que provoca y es condición de dichas acciones.

Según Hobbes, “la imaginación es el primer principio *interno* de todo movimiento voluntario” (1651/1968, 6.1, p. 118, el subrayado es nuestro). La imaginación puede ser concebida como el primer principio interno de la acción debido a que los pensamientos que constituyen la imaginación no son una impresión sencilla y directa de los objetos perceptivos inmediatamente delante del sujeto. Más bien, como se ha indicado anteriormente, la imaginación es una forma de memoria que comprende la experiencia perceptual pasada, las respuestas afectivas pasadas, así como los estímulos perceptivos y fisiológicos actuales. En otras palabras, cada cuerpo pensante lleva consigo su propia historia en forma de memoria y la colección de recuerdos permanentemente cambiante es la base tanto de la percepción como de la imaginación. En consecuencia, la transfiguración mutua de la memoria, el afecto y la percepción, que en conjunto constituyen pensamientos y pasiones particulares, es única en relación con la historia singular que supone la vida de cada individuo. Así, mientras que los pensamientos y las pasiones son realmente causados, las cadenas de su causación son asincrónicas y no contemporáneas con las determinaciones causales del contexto. Es decir, las causas de la imaginación y las pasiones no coinciden con los estímulos ambientales que las provocan ni son comprendidas por ellos, debido a lo que Hobbes describe como la historia causal interna de la imaginación.

Como queda claro, incluso en este breve *excursus* en su filosofía de la causalidad, el materialismo de Hobbes pone en cuestión nuestra condición de sujetos autosoberanos y dueños de nosotros

mismos. Aunque no somos meros títeres de las fuerzas causales en el ámbito de nuestra acción, tampoco somos agentes completamente autodeterminados. Del mismo modo, muchas de entre la vasta y complicada gama de causas contextuales que se unen para producir un evento están más allá de nuestro alcance y control, lo que quiere decir que no podemos indefectiblemente regular o dirigir el curso futuro de los acontecimientos. Sin embargo, a pesar de que la complejidad de la causalidad hace que sea casi imposible destacar definitivamente un mosaico particular de causas y efectos, desde donde entresacar una causa decisiva para un acto o evento en particular, Hobbes dice que aislamos causas de esta manera todo el tiempo. De hecho, estamos impulsados a hacerlo.

Como explica Hobbes, “la ansiedad por el tiempo futuro, dispone a los hombres para investigar las causas de las cosas: porque su conocimiento hace a los hombres más capaces de ordenar el tiempo presente como mejor les conviene” (1651/1968, 11.24, p. 167).¹² En otras palabras, porque queremos para ser *más* y no *menos* felices y exitosos, tratamos de discernir por qué nos suceden cosas buenas y malas y, después de eso, ver qué deberíamos hacer. Pero, por supuesto, en todas nuestras investigaciones sobre las causas y consecuencias, a lo que podemos llegar es sólo a *conjeturas* cuyos puntos de vista son a menudo “muy falaces”. En el mejor de los casos, agrega a continuación, los que tienen mucha experiencia pueden actuar con alguna certeza acerca de cuáles serán las consecuencias “pero no con certeza suficiente”. Hobbes señala, finalmente, que aun cuando “el evento responde a nuestras expectativas”, incluso cuando una predicción resulta ser correcta, la previsión es “en su propia naturaleza [...] nada más que una presunción”, lo que quiere decir que es una buena conjetura (Hobbes, 1651/1968, 3.7, p. 97). Y en situaciones en las que no podemos encontrar “las verdaderas causas de las cosas”, nos vemos obligados a “suponer causas” fabricándolas “bien como nos sugiera [nuestra] propia fantasía o confiando en la Autoridad de otros hombres” (Hobbes, 1651/1968, cap. 12, pp. 168-69). Y de hecho, la propensión para seleccionar e identificar las causas es especialmente

¹² Cada uno de nosotros, señala Hobbes, siente “curiosidad en la búsqueda de las causas de su propio bienestar y de su mala fortuna” (1651/1968, 12.2, p. 168).

pronunciada en la experiencia de miedo. Como veremos más adelante, según el análisis de Hobbes, la identificación de causas bajo el miedo puede verse como un esfuerzo para producir la ilusión de autonomía bajo condiciones de heteronomía.

El miedo

Como se mencionó anteriormente, para Hobbes las pasiones tienen una profundidad temporal que las hace ser algo más que una reacción inmediata ante una estimulación. Como su nombre sugiere, las pasiones son una forma de *ser movido* provocada por estímulos. Sin embargo, la provocación no es la única fuerza causal en juego: las diversas texturas y la gravedad de las pasiones se derivan de la actuación de la memoria, la evaluación y la anticipación, que es una parte de la percepción misma. De hecho, en la elaboración de Hobbes de las pasiones, cada una tiene su propia y peculiar temporalidad. Me interesa la temporalidad del miedo en particular, no simplemente porque Hobbes diga que el miedo es la más convincente de las pasiones en política. Quiero centrarme en el análisis del miedo que hace Hobbes porque hay un movimiento temporal recursivo en el miedo que simplifica el campo causal y que, al simplificarlo, proporciona al sujeto la posibilidad de la agencia efectiva. El hecho de que el miedo esté implicado en la aspiración a la autonomía significa que su lugar y su importancia en política es más complicado y productivo de lo que nos ha inducido a pensar su figuración como motivación; para ser claros, decir que el miedo tiene una temporalidad no es lo mismo que decir que tiene una historia. Ciertamente, el análisis materialista de Hobbes de la materia sí implica que el miedo tiene una historia. Contrariamente a la opinión común de que para Hobbes los deseos y temores individuales son *intrínsecos* a cada persona, afirma en *Leviatán* que las pasiones “proceden de la experiencia que ha tenido un hombre de los efectos producidos por esas cosas en él mismo o en otros hombres” (1651/1968, 6.4, p. 120).¹³ De hecho, en *De Homine* aborda con mayor amplitud los factores extrínsecos o culturales que constituyen las pasiones. Allí escribe que “las inclinaciones de los

¹³ Esta afirmación en particular es de Jean Hampton (1999, p. 6), aunque la presunción de que los deseos y temores se originan dentro del sujeto es un rasgo de muchas interpretaciones de Hobbes.

hombres hacia ciertas cosas surgen de una fuente séxtuple: a saber, la constitución del cuerpo, la experiencia, la costumbre, los bienes de fortuna, la opinión que uno tiene de sí mismo, y las autoridades” (1658/1991, 13.1, p. 63). En otras palabras, más que ser originarias de nosotros mismos, nuestras disposiciones y deseos surgen a través de la compleja interacción de la fisiología, la historia personal, y el contexto histórico, cultural y político, y que cambian a medida que estos factores cambian con el tiempo. Si tomamos la idea de Hobbes de las inclinaciones para incluir desapegos —del mismo modo que él incluye miedos y aversiones, deseos y apetitos en su análisis de las pasiones— podemos ver que señala en este caso que la historia de los temores de los individuos es tan compleja como la de sus deseos. Insistir, como hace Hobbes, en que el miedo tenga una historia es darle una riqueza y textura que es tanto social e históricamente reconocible como específica para el individuo en particular que lo experimenta. Pero este anclaje de la particularidad del sujeto en su contexto histórico no es lo que busco al especificar la *temporalidad* del miedo. Por temporalidad me refiero a poner de relieve la forma en que el sentimiento de miedo orienta al sujeto en el tiempo: hacia el futuro, hacia atrás o hacia alguna combinación de estos.¹⁴ Por supuesto, como veremos, la temporalidad del miedo está íntimamente ligada a su historicidad. Pero lo que me interesa especialmente es cómo los movimientos de la memoria y la anticipación en el miedo colocan al sujeto en relación con el tiempo de tal manera que le dan un sentido de posible dominio sobre el campo de sus acciones y (por tanto) sobre el futuro.

Con el fin de llegar a la temporalidad del miedo tal como Hobbes la entiende, tenemos que ser precisos a la hora de distinguir la pasión del miedo de otras pasiones aversivas. A continuación, veamos en

14 Patchen Markell utiliza la noción de temporalidad para captar cómo algo “vincula el pasado y presente de un agente a su futuro” (2009, p. 10). En un argumento muy interesante acerca de las experiencias estéticas de miedo, Philip Fisher (1998) periodiza lo que él identifica como dos movimientos temporales diferentes del miedo. En su análisis, el modelo clásico del miedo lleva en sí un movimiento temporal semejante al movimiento del futuro anterior, la imaginación de ese único momento que pronto será pasado desde la perspectiva de un futuro imaginado. El otro modelo es distintivamente moderno, argumenta, e implica un movimiento temporal que es de forma más directa una serie abierta a un futuro impredecible e incierto. Permítanme señalar aquí que, si bien Fisher afirma que Hobbes nos proporciona el prototipo de este movimiento temporal moderno del miedo, la temporalidad que yo identifico en la argumentación de Hobbes sobre el miedo es bastante diferente.

primer lugar a las pasiones de modo general. Según Hobbes, cada objeto perceptual con el que un individuo se encuentra tiene un efecto sobre el equilibrio de la actividad vital de la existencia de una persona, lo que llama “movimiento vital” (1651/1968, 6.1, p. 118). Dicho con sus palabras, los movimientos que “actúan sobre el órgano propio de cada sentido” son trasladados “por mediación de los nervios y otras cadenas y membranas del cuerpo” hasta el cerebro y el corazón donde “causan una resistencia, reacción o esfuerzo del corazón, para libertarse” (Hobbes, 1651/1968, 1.4, p. 85). Expresado de otro modo, en el proceso de percepción, una persona no es simplemente pasiva sino que también resiste los movimientos precipitados por un encuentro perceptual. El perceptor no queda pasivamente impresionado por los estímulos sino que responde activamente en el proceso mismo de percibir. El evento de la percepción, es pues tanto una réplica o una resistencia a la transformación como una estimulación. Y si recordamos que para Hobbes la memoria simplemente comprende los movimientos residuales provocados por la percepción que persiste en el cuerpo pensante a través del tiempo (Hobbes, 1651/1968, 2.3-4, pp. 88-89), podemos ver que ambas formas de efecto perceptual —la estimulación y la resistencia— se convierten en elementos constitutivos de la percepción con memoria del objeto de percepción. En otras palabras, cada pensamiento o memoria tiene una dimensión evaluativa o afectiva.

En el análisis de Hobbes, las pasiones, como grupo, constituyen diferentes tipos de respuestas o réplicas que una persona podría tener a un objeto estimulante. Un efecto positivo en la moción vital impulsa al organismo a acercarse, un impulso al que Hobbes llama apetito. Un efecto negativo en la moción vital repele al organismo, un movimiento que él llama aversión. El apetito y la aversión, entonces, son los movimientos imperceptibles o “esfuerzos” en un cuerpo-pensante de acercamiento o alejamiento de un objeto estimulante “antes de que [esos movimientos] aparezcan como acciones visibles —andar, hablar, golpear, y otras—” (Hobbes, 1651/1968, 6.1, p. 119). Y lo más importante, mientras que los movimientos instigados por un encuentro de percepción son “el movimiento de algunas partes que hay en el interior de los órganos del que siente” (Hobbes, 1655/1839, 25.2, p. 390), son experimentados como algo más. Como explica Hobbes,

cuando en el curso de la percepción se mejora o perturba el equilibrio del cuerpo, “el efecto real no es nada más que un movimiento o conato que consiste en apetito o aversión hacia el objeto en movimiento” (1651/1968, 6.9, p. 121). Sin embargo, mientras que el “el efecto real” de la percepción no es otra cosa que el movimiento del cuerpo hacia o desde el objeto que origina el estímulo, “la aparición o sentido de ese movimiento es lo que llamamos, según sea el caso, delicia o aflicción de la mente” (1651/1968, 6.9, p. 121). En otras palabras, la experiencia o *aparición* de esos efectos para la persona es la sensación de placer o desagrado ante la presencia de un objeto particular. Las pasiones son diversos tipos de esta experiencia o aparición de ser movido.

No muy sorprendentemente, las pasiones toman diferentes formas dependiendo de la presencia o ausencia de un objeto. Anticipándose a la comprensión freudiana del deseo como constituido por la pérdida, Hobbes afirma que el deseo indica “la ausencia del objeto” y el amor “la presencia del mismo”.¹⁵ Del mismo modo, la aversión indica “la ausencia; [...] y [...] el odio, la presencia del objeto” (1651/1968, 6.3, p. 119). En otras palabras, el odio es la repulsión sentida por un sujeto en respuesta a un objeto que está delante de él en ese momento. Y la aversión es la repulsión que siente un sujeto como parte de su memoria de un objeto. La aversión queda pues constituida por la ausencia y debe ser vista como la experiencia sentida de un sujeto en su movimiento de alejamiento de un objeto de memoria y ausente.

Así como podemos distinguir entre las pasiones que surgen en la presencia o ausencia de un objeto estimulante particular, del mismo modo, para Hobbes es posible distinguir entre los que son “placeres de los sentidos” (sensuales) y los “placeres de la mente”. A primera vista podría parecer difícil conciliar esta distinción con la negativa de Hobbes al dualismo cartesiano. Sin embargo, con *sensual* quiere decir que son placeres inmediatamente sentidos en la carne ya sea en presencia de, o en el encuentro físico con un objeto: “De este tipo son todas las cargas y descargas del cuerpo, así como todo lo que es placentero en la vista, oído, olfato, gusto o tacto” (Hobbes,

¹⁵ Por supuesto, dado el papel crucial que la memoria juega en el proceso de la percepción, debemos reconocer que el recuerdo de un objeto ausente está necesariamente anidado en la percepción del objeto presente (Frost, 2005). Sin embargo, a los efectos presentes, bastará la distinción más simple entre los objetos ausentes y presentes.

1651/1968, 6.12, p. 122). Por el contrario, dice, los placeres de la mente están vinculados a la imaginación y se puede decir que “proceden de la expectación de prever el fin o las consecuencias de las cosas” (Hobbes, 1651/1968, 6.12, p. 122). En otras palabras, los placeres y los sinsabores de la mente son una especie de anticipación. Y aunque tal anticipación sin duda consiste en “movimientos en el cuerpo” —al igual que todos los pensamientos y pasiones para Hobbes— la imaginación que es la base de esa anticipación implica movimientos residuales en lugar de los movimientos relativamente frescos de placer sensual.

Entonces, lo más importante para Hobbes es que cualquier anticipación de algo o expectativa sobre el futuro debe basarse en los recuerdos del pasado. Como él señala, el futuro no es algo que realmente existe. Más bien, no es “sino una ficción que la mente fabrica atribuyendo a las acciones presentes las consecuencias que se siguieron de acciones pasadas” (Hobbes, 1651/1968, 3.10, p. 97). Lo que esto significa es que podemos concebir el futuro, y por lo tanto, generar expectativas, solo mediante la extrapolación imaginativa de los recuerdos. Podríamos decir, hablando vagamente, que para mirar hacia adelante, primero debemos mirar hacia atrás: todo futuro que imaginamos se extrae de una configuración o reconfiguración de nuestros recuerdos del pasado. En consecuencia, las pasiones que surgen de “la expectativa de las consecuencias” (Hobbes, 1651/1968, 6.12, p. 122) se caracterizan por una proyección imaginativa del pasado hacia adelante en el tiempo.

Una vez que aprehendemos tanto la dimensión retrospectiva y prospectiva de las pasiones podemos empezar a apreciar la descripción de Hobbes del miedo. El miedo, dice, es “la aversión, con la opinión de que el objeto va a dañarnos” (1651/1968, 6.12, p. 122). Puesto que la aversión implica un objeto ausente y “la opinión del daño” implica una expectativa sobre el futuro, podemos tratar de ser muy precisos y decir que el miedo es la sensación del movimiento de repulsión que surge en la expectativa imaginativa de una experiencia futura de dolor procedente de un objeto ofensivo ausente. Dicho más elegantemente, el miedo es el desagrado que se siente o bien hacia un objeto cuyo parecido con un objeto recordado se toma como una indicación de una experiencia nociva por venir o bien hacia el recuerdo de un objeto

cuyo temido retorno anuncia una repetición de lo que vino antes. El miedo, entonces, 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.¹⁶

Implícita en la recursividad del miedo está la presunción de que “a acontecimientos semejantes seguirán acciones semejantes” (Hobbes, 1651/1968, 3.7, p. 97). Es decir, el recuerdo y la posterior proyección del pasado del sujeto en un futuro imaginado se basa en la suposición de que las experiencias futuras se parecerán a las del pasado. En vista de ello, las relaciones entre eventos implícitos en el supuesto de que el pasado se repite son meramente correlaciones: como antecedente de esta consecuencia, este objeto es un signo de esta experiencia.¹⁷ Pero en las discusiones sobre la prudencia y la ciencia, Hobbes sugiere que, con el tiempo y con la ayuda de la experiencia y el lenguaje, la forma condicional de dicha previsión se desplaza de la observación de la correlación a una presunción acerca de la causalidad. Hobbes dice que, además de la búsqueda de las causas, las consecuencias y los efectos de varias cosas, “el hombre [...] puede mediante las palabras, reducir las consecuencias advertidas a reglas generales, llamadas teoremas o aforismos” (1651/1968, 5.6, p. 113). Es decir, que podemos resumir nuestras observaciones mediante la formulación de declaraciones condicionales que se pueden tomar como reglas generales sobre lo que sucede en cada momento. Lo que hay de utilidad en esas colecciones de reglas —sobre la ciencia, como Hobbes llama a este conocimiento de las consecuencias— es que juntas nos informan de la “dependencia de un hecho a otro” (1651/1968, 5.17, p. 115). En otras palabras, tomamos estas reglas para especificar las relaciones causales. De hecho, es en este supuesto de la regularidad de movimiento —de la repetición— cuando podemos imaginar cómo intervenir en una cadena causal y hacer que las cosas sucedan como deseamos. Como Hobbes lo destaca “cuando

16 En un provocativo análisis, Brian Massumi usa la noción de recursividad con relación a la temporalidad de la percepción (2002, 15).

17 “Un signo es el evidente antecedente del consecuente; y, a la inversa, el consecuente del antecedente, cuando se han observado similares consecuencias con anterioridad. Cuanto más a menudo hayan sido observadas, menos incierto será el signo” (Hobbes, 1651/1968, 3.8, p. 98).

vemos cómo tiene lugar una cosa, de qué causas proviene, y de qué manera, cuando causas parecidas estén bajo nuestro control, sabremos cómo hacerlas producir efectos semejantes” (1651/1968, 5.17, p. 115). Por supuesto, al igual que las observaciones que provienen de la experiencia, los conocimientos de la ciencia a menudo son inciertos: “solo algunos eventos particulares responden a [la] pretensión [de la ciencia], y en muchas ocasiones vienen a confirmar lo que se decía” (1651/1968, 5.22, p. 117).¹⁸ Es decir, sólo algunos eventos discurren regularmente de la forma en que el conocimiento científico especifica. Sin embargo, Hobbes afirma que a pesar de la incertidumbre sobre la exactitud de nuestras observaciones o la aplicabilidad de las reglas que formulamos acerca de la causalidad, las usamos como base de nuestras propias acciones. Es decir, nuestro conocimiento acerca de la causalidad —aun siendo condicional e incierto— nos hace sentir agentes efectivos: si hago esto, entonces aquello va a suceder. Para expresarlo concisamente, la teoría de la causalidad, que es el corolario de la presunción de que el pasado se repite, permite al sujeto a tomar el yo como causa de la acción.

Ese centrar el sujeto como causa de la acción en un ámbito causal es precisamente lo que ocurre con la pasión del miedo. En el miedo la percepción de la amenaza por parte del sujeto está anclada (y la hace posible) a la memoria de un objeto desagradable, pero ausente. De hecho, es la memoria en torno a la cual pivota la sensación de miedo lo que es verdaderamente importante, pues en el regreso figurativo a la memoria de lo desagradable, el horizonte causal se reduce: estaba el objeto y estaba yo. Más específicamente, el objeto indeseable que se recuerda en el miedo es memorizado como causa de disgusto: ese objeto, o su pasado, me causó dolor. Dicho de otro modo, la reducción del horizonte causal, que es el corolario de la memoria de lo indeseable, resulta también una simplificación de la cadena causal. Cuando ese recuerdo y su bagaje causal, previsto y simplificado, se proyectan en el futuro funcionan como

¹⁸ Hobbes afirma que “esto es cierto: cuanta más experiencia de las cosas pasadas tiene un hombre con respecto a otro, tanto más prudente será y menos le defraudarán sus predicciones” (1651/1968, 3.7, p. 97). Sin embargo, apunta “los signos de la prudencia son inciertos, porque es imposible observar por la experiencia, y recordar todas las circunstancias que pueden alterar un buen resultado [*success*]” (1651/1968, 5.22, p. 117).

una anticipación de lo que sucederá: este objeto me causó dolor en el pasado, y por tanto este (otro) objeto me causará dolor pronto.

El análisis de Hobbes sugiere, por tanto, que el objeto de la memoria en torno al cual el miedo toma forma, presenta al sujeto con lo que Adam Phillips ha llamado “un repertorio de posibilidades del pasado” (1996, p. 53). Las consecuencias de los eventos y acciones relacionados con el objeto desagradable pasado son proyectados como ejemplos de lo que sucede en tales situaciones. Si recordamos la afirmación de Hobbes de que estipular una regla de causalidad es generar una sensación de agencia, podemos ver que el repertorio de posibilidades abierto por el objeto desagradable del miedo proporciona al sujeto la sensación de que hay posibilidades para la acción: hay algo que puede hacer.¹⁹ Dicho de otro modo, los movimientos temporales del miedo permiten al sujeto imaginarse como un agente efectivo. Más aun, permiten al sujeto tomarse como el origen de sus acciones.

Así, entre las pasiones que Hobbes analiza en el *Leviatán* está la que identifica como *terror*. Su análisis inicial de esta pasión la presenta como “miedo, sin la comprensión del porqué o del qué” (1651/1968, 6.37, p. 124). Dicho de otro modo, se trata de un miedo sin causa u objeto indetificable. Es importante resaltar que tener miedo sin objeto al que atribuirlo no es simplemente desconocer de qué tiene miedo uno. Si el miedo no tiene objeto, no resulta posible un movimiento recurrente de la memoria, no puede tener lugar una simplificación de la causalidad ni puede darse un proyección anticipada. Sin un objeto recordado para proyectarlo en el futuro el movimiento de la imaginación se atasca; el sujeto no puede evocar posibilidades imaginadas para el futuro, posibilidades en torno a cuyas consecuencias las pasiones podrían llevar a cabo su labor deliberativa. Donde no hay deliberación, no hay voluntad; donde no hay voluntad, no hay acción. O tal vez sería mejor decir que no hay acción voluntaria. Hobbes explica que cuando el terror

¹⁹ Es importante señalar que la expectación en la sensación del miedo no incluye en sí la sensación en el sujeto de su capacidad o incapacidad para actuar escapándose del objeto del miedo o repeliéndolo. Si abarca la sensación, por parte del sujeto, de competencia o incompetencia, la sensación de miedo sería, en cambio, la sensación de valentía o de desesperación, respectivamente (Hobbes, 1651/1968, 6.14-7, p. 123). En tanto que “una cierta previsión del mal futuro”, el miedo tiene que ver más con las posibilidades que con las capacidades de actuar. La última cita es del *De Cive* (1642/1841, 1.2, p. 6n).

se expande entre una masa de gente siempre hay alguien que tiene “una cierta idea de la causa”, idea que, como hemos visto, bien puede ser una invención. Sin embargo, “los demás huyen por imitación: pues todo el mundo supone que el compañero sabe por qué huye” (1651/1968, 6.37, p. 124). Dicho de otro modo, en situaciones de terror, las acciones que ejecuta el sujeto se dan a causa de una cierta mimesis. Cuando el miedo no tiene objeto, el sujeto es despojado del “repertorio de posibilidades” que generalmente proporciona el objeto del miedo y, por tanto, no puede componer en su imaginación un simple campo de acción en el cual pueda actuar como un agente voluntario. Sin el crucial trabajo de la imaginación el sujeto se convierte en poco más que un conducto de transmisión de las fuerzas causales ambientales, respondiendo como un reflejo, miméticamente, a las reacciones de los demás. Así pues, un miedo sin objeto rompe la ilusión de agencia del sujeto y, con ello, le priva de la habilidad de acometer acciones. Esto no es simplemente una cierta desorientación generada por el desengaño: creí que era un agente, pero no lo soy; ¿y ahora qué? Más bien, habiendo perdido el futuro, el sujeto se pierde con respecto a sí mismo.

Según Hobbes, por tanto, para evitar ser presa del terror ciego causado por nuestra incapacidad de captar con certeza las complejas causas que enturbian el mundo que nos rodea, debemos proporcionarle un objeto a nuestro miedo: nuestro miedo “necesita concretarse en un objeto” (chap. 12, 169-70). Es decir, necesitamos imaginar un objeto, extraer de la memoria un recuerdo—cualquier recuerdo—de modo que nuestra imaginación pueda realizar su “paso a dos” temporal y dejar el terreno abonado para nuestra intervención activa. El movimiento temporal recursivo en torno al objeto del miedo permite al sujeto afrontar un entorno imposible de controlar y actuar, sin embargo, como un agente capaz de controlarlo. Es decir, el movimiento recursivo que pivota en torno al objeto del miedo le proporciona al sujeto una sensación, siquiera aparente, de agencia. De acuerdo con los argumentos de Hobbes, por tanto, la compulsión de suponer causas al miedo, de asegurar el objeto del miedo está ligada a la percepción de nuestra impotencia, a nuestra falta de soberanía sobre nosotros, nuestras acciones y el mundo. De hecho, en el miedo podemos ver el rechazo del sujeto a esa falta de soberanía.

La política en el miedo y del miedo

La idea de Hobbes de que el miedo produce en los individuos una apariencia de autosoberanía se refleja en su discusión sobre el soberano político, autorizado e instituido mediante el contrato. De hecho, una lectura de su política a la luz del análisis del miedo elaborado anteriormente sugiere que el infamemente amplio y concentrado poder del soberano tiene la función de formalizar la dinámica a través de la cual los individuos se ven como agentes autónomos. Es decir, la exagerada soberanía del soberano sirve de punto de apoyo para que cada individuo se sienta autosoberano.

Tal lectura, en líneas generales, iría como sigue: en el caos de la guerra civil “las miserias y horribles calamidades” que se suceden por “la disoluta condición de los hombres sin autoridad” (Hobbes, 1651/1968, 18.20, p. 238) hacen que las vidas individuales resulten inseguras y los resultados de las acciones individuales, inciertas (Hobbes, 1651/1968, 13.9, p. 186). En tal tumultuoso contexto, repleto de mil posibles obstáculos, de accidentes y de confrontaciones dañinas, los individuos no pueden imaginar y mantener la sensación de que son capaces de asegurar el futuro. Es decir, sin una razonablemente estable y lineal percepción de la causalidad, a partir de la cual inferir la posibilidad de su propia condición de agentes, son incapaces de dedicarse a “la industria [...] la agricultura [...] la navegación [...] la edificación [...] las artes [...] las letras”, etc. (Hobbes, 1651/1968, 13.9, p. 186). En semejante campo causal, complejo e indomable, dice Hobbes, los individuos se enfrentan a “un continuo miedo y peligro de una muerte violenta”, lo que equivale a decir que el objeto de sus miedos es un futuro que no es futuro (1651/1968, 13.9, p. 186). En tales circunstancias, dice Hobbes, la gente necesita un objeto alternativo para su miedo, un objeto del miedo que les permita comprender e intervenir en un campo causal. Las funciones del soberano precisamente son tal objeto: un objeto común del miedo.

Según Hobbes el soberano no solo impone el orden mediante la amenaza del castigo (la conocida historia del miedo como motivación). El soberano también reduce y estrecha el campo causal en el que la gente actúa. Es decir, el poder del soberano sirve al mismo tiempo como objeto en torno al cual gira el miedo de cada individuo y como punto de

referencia en un campo causal simplificado. Hobbes aclara este punto en su discusión sobre las leyes y el castigo. Sostiene, por ejemplo, que “quien prevé cómo terminará un criminal es que recuerda lo que les ha sucedido a otros criminales con anterioridad, según este orden de pensamientos: el crimen, el policía, la prisión, el juez y el patíbulo” (Hobbes, 1651/1968, 3.7, p. 97). Como podemos ver aquí, en la presentación que Hobbes hace de lo que supone será el seguimiento, por parte del individuo, de las causas y consecuencias de una acción concreta, el soberano como objeto del miedo reduce el campo causal proporcionándole un foco de atención: tal acción es causa de tal castigo. En tanto regularizan las acciones y sus consecuencias, las leyes del soberano funcionan como material de un futuro imaginado que proporciona al sujeto una base para elegir y actuar.²⁰ Es con la vista en las imaginadas (y delimitadas) posibles consecuencias en este reducido campo de acción como el individuo toma sus decisiones de acción. Pero además de mostrar el campo de consecuencias la amenaza de castigo también modifica el comportamiento de la gente de tal modo que regulariza, o hace más predecibles, las amenazas y los peligros del campo de acción. Cuando de este modo el campo causal se simplifica y se hace más manejable, los individuos son capaces de insertarse en cadenas causales ahora comprensibles y verse como agentes efectivos. Así, el soberano no es simplemente un común objeto del miedo en torno al cual los individuos orientan sus acciones para evitar el castigo. El soberano también funciona como el fundamento de la presunción, por parte de cada sujeto, de su propio estatus como actor autónomo. Es decir, como consecuencia de su simplificación del campo causal, la soberanía del soberano constituye la condición de la construcción, por parte de cada individuo, de la ilusión de su soberanía como agente individual.²¹

Y así, decisivamente, la poderosa y unitaria apariencia del soberano oculta las heterónomas causas de sus acciones. No solo es el

²⁰ El propio Hobbes afirma que el objetivo de las leyes promulgadas por el soberano es guiar y presentar las posibilidades de acción. Escribe que el propósito de las leyes “no es evitar todas las acciones voluntarias de los ciudadanos, sino dirigirlas para evitar el daño que les provocan sus deseos impetuosos, la irreflexión o la indiscreción [...] del mismo modo que las cercas no se levantan para detener a los viajeros, sino para marcarles el camino” (Hobbes, 1651/1968, 30.21, p. 388).

²¹ De hecho, Hobbes señala que hasta que exista una articulación de la ley por parte del soberano no cabe considerar al individuo una persona cuya voluntad puede serle atribuida como causa de sus acciones (1651/1968, 16, pp. 217-20).

soberano una persona ficticia cuya singular autoridad se crea mediante un acuerdo amplio (Hobbes, 1651/1968, 17.13-15, pp. 227-228), sino que además el éxito de las acciones del soberano depende de las pasiones de los sujetos (tanto en el sentido causal filosófico como en el afectivo).²² Para Hobbes, las acciones de los individuos, y más específicamente su obediencia, son las pasiones que resultan el complemento necesario a las acciones del soberano. Dicho de otro modo, los sujetos del soberano son los movidos-movientes que accionan las iniciativas del soberano. Así pues, el soberano no es de hecho un poderoso agente cuya voluntad es una causa singular, auto-originada y eficaz, ni sus acciones tienen un efecto circunscrito y dirigido. Y sin embargo, debe parecer que así es, si ha de servir para simplificar el campo causal de tal modo que permita a los individuos imaginarse como actores efectivos, autónomos. En el análisis de Hobbes, así, a partir de un complicado campo causal, los individuos crean al soberano como el simplificador objeto del miedo que sirve como garantía de su agencia en tanto individuos.

Es importante enfatizar esta idea: el hecho de que los individuos crean activamente al soberano, cuya temible y singular efectividad es la condición para que se sientan agentes autónomos. Como se ha sugerido más arriba, para los individuos el confort que experimentan con la ilusión de la autonomía descansa en la aparente autogénesis de las acciones del temible soberano. Dicho de otro modo, para poder funcionar como un objeto de miedo el soberano debe aparentar ser una entidad singular y autosuficiente, cuyas acciones pueden precisarse fácilmente en y como un campo causal. Sin embargo, para hacer que el soberano aparezca como un unidad simple y simplificante, los individuos que colectivamente lo crean deben negar las complejas causas de los actos del soberano. Dicho de otro modo, para darle al heterónimo soberano el aspecto de autonomía que debe tener si ha de ser un objeto de miedo efectivo, los individuos

22 Hobbes especifica en numerosos pasajes de sus obras que el poder del soberano es efectivo para la acción solo en tanto que las opiniones y acciones de los sujetos y los representantes del soberano así lo permiten. Por ejemplo, en *Behemoth*, Hobbes afirma que el poder del soberano no descansa "más que en la opinión y convicción de la gente" (1681/1990, p. 16 [184]). Del mismo modo, afirma en el *Leviathan* que "Las acciones de los hombres proceden de sus opiniones; y en el correcto gobierno de las opiniones consiste el correcto gobierno de las acciones de los hombres en pos de la paz y la concordia" (1651/1968, 18, p. 233). Puede también recordarse el libro 2 del *Leviathan*, en el que Hobbes especifica los diversos modos en que el poder del soberano se constituye mediante su reputación y la opinión de la gente a la que debe gobernar.

deben distanciarse del poder del soberano y olvidar que han contribuido a sus acciones y las han permitido. Por apuntar la idea de otro modo: para los individuos la fantasía de autonomía autosoberana es parasitaria de la ilusión sobre la unidad simple del soberano. Coherentemente, su búsqueda de esa fantasía supone el incremento y la centralización del poder del soberano y la distinción de sus acciones con respecto a las de sus sujetos.²³ Paradójicamente, por tanto, los esfuerzos de los individuos para generar la sensación de que son actores autónomos efectivos da como resultado un exagerado poder del soberano cuya eficacia está aparentemente desconectada (y en contra) de las actividades diarias de la población. Los individuos no solo quedan con ello alienados con respecto al modo en que de hecho son efectivos, esto es, con respecto a las complejas interdependencias a través de las cuales todas las acciones tienen lugar, sino que también se invisten de una ilusión de autonomía, cuya inevitable fragilidad demanda recurrentes esfuerzos para mantener al soberano como el objeto del miedo que puede hacer que su ilusoria y escurridiza autosoberanía parezca más real.

Conclusión

Cuando el miedo se entiende como motivación, los individuos temerosos son caracterizados como sujetos que no desean la aparición de circunstancias temibles en sus vidas: el miedo y las cosas que lo inspiran son fenómenos contra los que luchamos para librarnos de ellos. Como tal, el miedo puede resultar un instrumento fiable en la tarea de instituir la ley y el orden (y también una herramienta en el arsenal que se crea para la manipulación política). El análisis de Hobbes sugiere que, en tanto la dinámica del miedo simplifica el mundo de modo que podemos imaginar cómo actuar (porque el miedo proporciona un foco de atención a nuestra percepción y captación de la causalidad), los individuos pueden realmente buscar un canon del miedo para apuntalar su imagen como autónomos agentes autosoberanos. Como hemos visto, Hobbes sugiere que en los momentos en que nuestra condición ontológica se nos hace inquietantemente obvia, esto es, cuando la complejidad de la causalidad y la heteronomía de nuestras acciones se torna manifiesta en nuestra vida diaria, mostramos una tendencia a incrementar el poder

²³ Para un análisis contemporáneo de esta dinámica, véase Nelson (2006).

del soberano. Dicho de otro modo, dado que los movimientos recursivos temporales propios del miedo borran la indeterminación de todas las acciones, colocando a los sujetos como agentes individuales autónomos, los individuos deben alentar el temible poder del Estado. La cuestión aquí no es la identificación: si la efectividad del soberano funciona como la representante de la efectividad de los individuos en tiempos de crisis. Más bien, sugiere Hobbes, incluso cuando no se está en situación de crisis, el esfuerzo por generar sensación de efectividad individual en forma de autonomía se da mediante la selección —e incluso la creación— de un objeto de miedo.

Referencias bibliográficas

- Blits, J. (1989). Hobbesian fear [El miedo hobbesiano]. *Political Theory*, 17(3), 417-431. <http://doi.org/10.1177/0090591789017003003>
- Fisher, P. (1998). *The aesthetics of fear* [La estética del miedo]. Raritan, 18(1), 40-72.
- 198 Frost, S. (2005). Hobbes and the matter of self-consciousness [Hobbes y la materia de la autoconciencia]. *Political Theory*, 33(4), 495-517. <https://doi.org/10.1177/0090591705274752>
- Frost, S. (2008). *Lessons from a materialist thinker: hobbesian reflections on ethics and politics* [Lecciones de un pensador materialista: reflexiones hobbesianas sobre ética y política]. Stanford, Estados Unidos de América: Stanford University.
- Hampton, J. (1999). *Hobbes and the social contract tradition* [Hobbes y la tradición del contrato social]. Nueva York, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Hobbes, T. (1839). Elements of philosophy the first section, concerning body [Elementos de filosofía, primer sección sobre el cuerpo]. En W. Molesworth (Ed.), *English works of Thomas Hobbes* (Vol. 1). Londres, Reino Unido: Bohn. (Trabajo original publicado en 1655). Citado por capítulo, párrafo y página.
- Hobbes, T. (1841). Philosophical rudiments concerning government and society. [Rudimentos filosóficos sobre el gobierno y la sociedad]. En W. Molesworth (Ed.), *English works of Thomas*

- Hobbes (Vol. 2). Londres, Reino Unido: Bohn. (Trabajo original publicado en 1642). Citado por capítulo, párrafo y página.
- Hobbes, T. (1840). Of liberty and necessity [Sobre la libertad y la necesidad]. En W. Molesworth (Ed.), *English works of Thomas Hobbes* (Vol. 4, pp. 229-278). Londres, Reino Unido: Bohn. (Trabajo original publicado en 1655).
- Hobbes, T. (1841). The questions concerning liberty, necessity, and chance [Las cuestiones relativas a la libertad, la necesidad y la oportunidad]. En W. Molesworth (Ed.), *English works of Thomas Hobbes* (Vol. 5). Londres, Reino Unido: Bohn. (Trabajo original publicado en 1656).
- Hobbes, T. (1968). *Leviathan* [Leviatán]. Nueva York, Estados Unidos de América: Penguin. (Trabajo original publicado en 1651). Citado por capítulo, párrafo y página.
- Hobbes, T. (1990). *Behemoth or the long Parliament* [Behemoth o el Parlamento largo]. Chicago, Estados Unidos de América: Chicago University. (Trabajo original publicado en 1681). Citado por la página de esta edición seguida de la página de la edición de W. Molesworth en *English works of Thomas Hobbes* (Vol. 6, pp. 161-418). Londres, Reino Unido: Bohn.
- Hobbes, T. (1991). On Man [Sobre el hombre]. En B. Gert (Ed.), *Man and citizen* (pp. 33-85). Indianapolis, Estados Unidos de América: Hackett. (Trabajo original publicado en 1658). Citado por capítulo, párrafo y página.
- Hobbes, T. (1994). *The Elements of law natural and political. Part I, Human nature. Part II De corpore politico. With Three lives* [Elementos de derecho natural y político. Parte 1, La naturaleza humana. Parte II, Del cuerpo político. Con Tres vidas]. Oxford, Reino Unido: Oxford University. (Trabajo original publicado en 1640). Citado por capítulo, párrafo y página.
- Lavin, C. (2006). *Fear, radical democracy, and ontological methadone* [Miedo, democracia radical y metadona ontológica]. *Polity*, 38(2), 254-275. <https://doi.org/10.1057/palgrave.polity.2300045>
- Markell, P. (2009). *Bound by recognition* [Obligado por el

reconocimiento]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.

Massumi, B. (2002). *Parables for the virtual: Movement, affect, sensation* [Parábolas de lo virtual: movimiento, afecto y sensación]. Durham, Estados Unidos de América: Duke University. <http://doi.org/10.1215/9780822383574>

Nelson, D. D. (2006). The President and Presidentialism. *South Atlantic Quarterly*, 105(1), 1-17. <https://doi.org/10.1215/00382876-105-1-1>

Phillips, A. (1996). *Terrors and experts* [El terror y los expertos]. Massachusetts, Estados Unidos de América: Harvard University.

Robin, C. (2004). *Fear. The history of a political idea* [La historia de una idea política]. Nueva York, Estados Unidos de América: Oxford University.

Sokoloff, W. W. (2001). *Politics and anxiety in Thomas Hobbes's Leviathan* [Política y ansiedad en el Leviatán de Tomás Hobbes]. *Theory and Event*, 5(1). <http://doi.org/10.1353/tae.2001.0007>

~~~~~  
200  
~~~~~  
Strauss, L. (1963). *The political philosophy of Hobbes: Its basis and its genesis* [La filosofía política de Hobbes: sus bases y su génesis] (E. M. Sinclair, Trad.). Chicago, Estados Unidos de América: Chicago University.