

esa visión de la *Encyclopédie* como un magno proyecto de prestigio social que engrandecería a Francia y que, por tanto dentro del marco de un incipiente “despotismo ilustrado”, merecería contar con algunas complicidades incluso dentro de la corte y en los ministros monárquicos. (p. 75)

En suma, al referirse a las tensiones en la persona de d’Alembert, Mayos nos ofrece un cuadro muy completo de los cambios y conflictos que dieron origen a la edición de la *Encyclopédie* que, concluye el autor, más allá de Diderot y de d’Alambert se erigió en la *Encyclopédie Francaise*.

LAURA BENÍTEZ

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
grobet@servidor.unam.mx

Corey Robin, *El miedo: historia de una idea política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, 499 pp.

El miedo político ha sido un concepto examinado por casi más de dos milenios que lleva de existencia la filosofía. Desde Aristóteles hasta Hobbes, pasando por las más variadas perspectivas, como la de Montesquieu o la de Tocqueville, todos han visto en el miedo una variable importante de la vida social y política de un Estado o ciudad. En este sentido, el libro de C. Robin intenta resumir, analizar y explicar el papel del miedo —tanto interno como externo— como posibilidad de renovación, pero también como instrumento de adoctrinamiento interno. El miedo, como lo imaginamos, conduce voluntariamente al sujeto a la apacible tranquilidad de la vida, pero lo obliga a renunciar a ciertas actitudes de resistencia (pasividad). La pregunta subyacente a lo largo de la siguiente reseña versa en la necesidad de comprender el miedo: ¿como un instrumento de dominación que conlleva a la desconfianza y reclusión?, ¿o como una forma de lograr la estabilidad? El miedo político ¿es conservador o disparador?

El profesor Robin comienza su capítulo introductorio reconstruyendo el mito judeocristiano de Adán y Eva. Dios descubre que luego de comer del árbol prohibido, ambos tenían miedo y se esconden. Antes del pecado, el hombre caminaba libremente por el jardín del Edén hasta que el rigor del trabajo esclavizó sus cuerpos y sus mentes. En consecuencia, la imposición ético-moral trajo consigo consecuencias indeseables, el miedo. El autor elabora una comparación por analogía de la situación de Adán con respecto a los atentados del 11 de septiembre de 2001, cuando miles de estadounidenses salieron forzosamente del letargo cultural en el cual se encontraban. La sociedad estadounidense había estado sujeta a diversos miedos asociados a la Guerra Fría o las revueltas

raciales, pero desconocían su responsabilidad directa en la conformación del problema. Robin persigue la idea de que

si bien hay una política del miedo, con frecuencia la ignoramos o la mal interpretamos, complicando la interpretación de cómo y porqué se usa el miedo. Convencidos de que carecemos de principios morales o políticos que nos unan, saboreamos la experiencia de tener miedo tal como muchos escritores después del 11 de Septiembre, pues sólo el miedo, pensamos, puede convertirnos de hombres y mujeres aislados en un pueblo unido. (pp. 16–17)

El miedo se construye, de esta forma, como una base o trampolín para poder dominar las controversias subyacentes desde antes del momento crucial en que la sociedad despierte. Ese momento mítico se reinterpreta entonces siguiendo una lógica bipolar de amigo/enemigo y genera la movilización de recursos humanos o materiales con fines específicos. En los enemigos, por regla general, se depositan una serie de estereotipos con el fin de disminuir su autoestima y masculinidad. Demonizados no tanto por lo que han hecho, sino por sus conductas sexuales, atribuimos a ellos grandes desórdenes psicológicos. La incorregibilidad de estas anomalías conlleva la idea de confrontación y posterior exterminio. El miedo como sentimiento primario subpolítico debe comprenderse como resultado de las creencias y se encuentra vinculado a la ansiedad. En este contexto, Robin sugiere que el miedo político no debe entenderse como un mecanismo “salvador del yo”, sino como un instrumento de *elite* para gobernar las resistencias del campo social. Dicho miedo posee dos subtipos: interno y externo. El miedo externo se construye con el fin de mantener a la comunidad unida frente a un “mal” o “peligro” que se presenta ajeno a ella. En otros términos, esta amenaza atenta contra el bienestar de la población en general. Por el contrario, el segundo tipo surge de las incongruencias nacidas en el seno de las jerarquías sociales. Cada grupo humano posee diferenciales de poder producto de las relaciones que los distinguen y les dan identidad. Aun cuando este sentimiento también lo manipulan grupos exclusivos, su función es la “intimidación” interna. Al respecto, Robin explica:

mientras el primer tipo de miedo implica el temor de una colectividad a riesgos remotos o de algún objeto —como un enemigo extranjero— ajeno a la comunidad, el segundo es más íntimo y menos ficticio, se deriva de conflictos verticales y divisiones endémicas de una sociedad, como la desigualdad, ya sea en cuanto a riqueza, estatus o poder. Este segundo tipo de miedo político surge de esta desigualdad, tan útil para quienes se benefician de ella y tan perjudicial para sus víctimas, y ayuda a perpetuarlo. (p. 45)

En el capítulo primero, el autor examina en profundidad las contribuciones y limitaciones de la teoría política de Thomas Hobbes. El miedo, en cuanto

condición necesaria para salir del estado de naturaleza y entrar a la civilidad, deviene como creación disuasiva para la convivencia social. Enfrentado directamente a los pensamientos revolucionarios de Cromwell y sus seguidores, Hobbes enfatizaba que existen en el hombre dos tipos de pasiones. La primera se refiere a la búsqueda y el apetito de poseer un objeto específico, mientras la segunda tendencia es conservadora y se explica por la aversión a ser despojado de los bienes adquiridos. Si la avidez, entonces, deja al hombre en una especie de actitud maníaca con respecto a los riesgos de desear lo que es de otro, el miedo restaura los desequilibrios de la pasión anterior previniendo que otro lo someta a su voluntad. Con el objetivo de evitar la “guerra de todos contra todos”, los hombres crean un Leviatán a quien confieren el uso exclusivo de la fuerza o coacción. El imperio de la ley protege al hombre en forma integral, incluso de sí mismo.

Por el contrario, en el segundo capítulo Robin revisa críticamente la posición de Montesquieu con respecto a la de Hobbes. Tan diferentes debido a las diferentes condiciones socio-históricas que cada uno atravesó, pero tan similares en la esencia de su pensamiento, sus contribuciones han resistido el paso del tiempo. En contraposición al régimen despótico de Luis XIV, y por pertenecer a la nobleza, Montesquieu prefiere hablar del “terror despótico” para denunciar las atribuciones de este monarca. Si bien recurre, como Hobbes, al miedo político para explicar por qué el Estado se mantiene unido, el terror avasalla al individuo despojándolo de todas sus virtudes. La solución a esta condición sería el Estado liberal y la distribución tripartita de poderes, lo cual ayudaría al pueblo a limitar los deseos atemorizantes del príncipe. Las contribuciones de Montesquieu al estudio del miedo político versan sobre dos aspectos importantes. Por un lado, advierten sobre el doble juego que mantiene el déspota: ilustrado en política exterior, pero cruel y autoritario en los asuntos internos. El príncipe lleva una doble vida asumiendo ambas imágenes en forma separada. Por otro lado, el miedo no adquiere una característica irracional, sino todo lo contrario. Resultado de las expectativas, ambiciones y estrategias de los sujetos, el miedo se constituye tejiendo los hilos de la motivación. Los individuos desean concretar ciertos fines en su vida, mas lo hacen no por voluntad, sino por miedo a fracasar y por enfrentar los sacrificios que ese beneficio promete. Éste es, precisamente, el punto de coincidencia entre Montesquieu y Hobbes.

En la sección tercera, Robin introduce en la discusión a Alexis de Tocqueville, quien, a diferencia de los autores antes mencionados, veía en la mayoría una temible amenaza para la democracia. En particular, Tocqueville creía que las mayorías populares subsumen el yo político de los ciudadanos en una masa impersonal, la cual no permite disidencias. Si bien este nuevo régimen político no castiga directamente a quienes piensan diferente, los aísla condenándolos a la soledad y el ostracismo. Las mayorías, según su visión, logran mayorías automáticas sin ningún tipo de liderazgo. Basada en un poder político que otorga el derecho a la igualdad, la masa crea el riesgo dentro de sus propias filas y no fuera de él. En este sentido, Robin sugiere que

la descripción de Tocqueville de la mayoría tiránica, pues, captaba su compleja y confusa sensibilidad sobre esta nueva era democrática. Por una parte, Tocqueville tenía una exagerada perspectiva de la omnipotencia de la mayoría y suponía, equivocadamente, que la lucha política entre las fuerzas de la igualdad y las elitistas había terminado, y que la igualdad había triunfado. Las víctimas del miedo no eran las de abajo, sino las de arriba. (p. 157)

Al desdibujarse los límites de cada individuo tan ampliamente, el yo democrático crearía un mundo cada vez más aterrador, porque aumentaría no sólo el nivel de egoísmo, violencia y crueldad, sino también la ansiedad. El peligro nace desde dentro de la sociedad y se expresa en la constitución cultural y psicológica de la personalidad ansiosa. En este caso, la ansiedad no se da por un proceso de individuación y fragmentación del lazo social, sino todo lo contrario: por la sumisión impersonal del yo a una masa anónima. La ansiedad, en otras palabras, es condición *in facto esse* de la formación cultural de Estados Unidos de América por ausencia de estructura, línea jerárquica y autoridad. El miedo no viene dado por el uso de la fuerza del Leviatán o del déspota, sino por la ausencia de límites. La propia ansiedad crea las amenazas internas, pone a los hermanos uno contra otro y los predispone a la desconfianza y la pasividad, listos para sacrificar sus propias libertades personales. Tan reaccionario como a veces conservador y revolucionario, Tocqueville clamaba por un papel activo de Europa en la política mundial. No sólo veía con buenos ojos las incursiones europeas en África y Asia, sino que vivió con gran entusiasmo la conformación del etnocentrismo del siglo XIX. El profesor Corey es más que elocuente cuando dice:

era un gran acontecimiento empujar a la raza europea fuera de su hogar y someter a todas las otras razas a su imperio o influencia. En contra de aquellos, como él, que normalmente difamarían a nuestro siglo por su política insignificante, Tocqueville insistió en que nuestra época está creando algo más grande, más extraordinario que el Imperio Romano sin que nos demos cuenta; es la esclavización de cuatro partes del mundo a manos de una quinta. (p. 176)

Aclarados los puntos principales en pensadores como Hobbes, Montesquieu y Tocqueville, Robin examina en el capítulo cuarto el terror totalitario. Para nuestro autor, fue precisamente H. Arendt quien, a su manera, criticó el papel del totalitarismo tanto en la Alemania nazi como también en el régimen soviético estalinista. En palabras de Robin, “si a algún otro pensador le debemos nuestro agradecimiento, o nuestro escepticismo, por la noción de que el totalitarismo fue antes que nada una agresión contra la integridad del yo inspirada por una ideología, es sin duda, a Hanna Arendt” (p. 188). Y también sin lugar a dudas, Arendt es la contracara de T. Hobbes; si en él el miedo lleva a la idea de una

pacificación forzosa, en Arendt la sumisión se corresponde con una evidente falta de confianza personal. ¿De dónde proviene tanta disparidad en el pensamiento de ambos filósofos? Robin parece encontrar una respuesta tentativa asociada a la visión (en Arendt) de un yo cada vez más fragmentado y débil, perspectiva que no tenía (obviamente) Hobbes. Entre Hobbes y Arendt, el yo había sufrido cambios sustanciales producto de revoluciones y contrarrevoluciones políticas. Las contribuciones de Tocqueville en la conformación de una idea que implica “la pequeñez del yo” frente a la libertad han permanecido en la forma de Arendt de concebir el miedo político.

Alternando la teoría del “terror despótico” de Montesquieu con la autohumillación del yo de Tocqueville, Arendt propone una nueva forma de concebir lo político. El “terror total” se encontraba orientado a destruir de raíz la libertad y la responsabilidad por los propios actos en aras de la eficiencia racional. Robin enfatiza que no fue la brutalidad de los crímenes cometidos por los nazis o los bolcheviques contra los disidentes lo que generó el totalitarismo, sino la impersonalidad y sistematicidad con las que a diario se cometían. El objetivo se presenta como si fuera externo al sistema ético-moral por voluntad del más fuerte. Esta forma de pensar, propia del existencialismo alemán del cual Arendt no se podía desprender, le causó serios dolores de cabeza, ya que fue acusada de “traidora” por sus propios correligionarios judíos. Las respuestas culturalistas, que apuntaban a que el holocausto y/o el terror total fueron resultado de la herencia cultural alemana o rusa, no la convencían en absoluto. Ella sostenía, quizá erróneamente, que lo sucedido en Alemania o Rusia podía ser replicado en cualquier otra nación. Fue así que, en su exposición, Arendt no presentó a un Eichmann (*Eichmann en Jerusalén*) provisto de una “maldad extrema” casi diabólica, sino como un producto acabado de la lógica legal-racional cuya voluntad crítica se había colapsado por la ideología nacionalsocialista.

Similar a los primeros frankfurtianos en su argumento (como el caso de Fromm), Arendt insistía en que el miedo político se estructuraba alrededor del hombre-masa cuyos intereses se sacrifican en aras de un líder. Carente de expectativas, política y objetivos, la masa poseía una personalidad patológica de anomía y desarraigo. Esta desorganización era potencialmente funcional para los intereses de los caudillos totalitarios, quienes brindaban (temporalmente) un alivio a la ansiedad del aislamiento. Lo cierto parece ser que:

así anunció Arendt desde muy pronto su orientación tocquevilliana; fue Tocqueville quien primero recurrió a la masa como fuente generadora de la tiranía moderna y quien argumentó que la experiencia primaria de la masa no era el miedo hobbesiano ni el terror de Montesquieu —ambos respuesta al poder superior— era más bien la ansiedad del desarraigo. Como Tocqueville, Arendt creía que la masa era el motor primario de la tiranía moderna y que la ansiedad anómica era el combustible. Si bien apreciaba que los gobernantes totalitarios como Stalin habían creado las condiciones sociales para esa ansiedad —y que otros regímenes totalitarios podían hacer lo mismo—, el impulso primario de su argumento fue que

la ansiedad de la masa era resultado de una anomia persistente y que producía un movimiento a favor del terror totalitario. (p. 196)

No obstante, a diferencia de Tocqueville, quien asumía que la ansiedad era causa de la igualdad, Arendt la considera derivada de la desestructuración de las clases sociales y el desempleo. A diferencia del aislamiento, que implicaba que el sujeto siguiera inserto en un ámbito laboral con relaciones ciertamente estables, la falta de empleo depreciaba la calidad humana confinándola en la desesperación, en la soledad. El problema central en la tesis de Arendt sobre el terror total es que despoja a los actores de toda responsabilidad ética y moral por sus actos. Convirtiéndolos en casi “niños de pecho” en busca de prestigio y estatus, nuestra filósofa desdibuja los límites entre el victimario y la víctima. También pone un énfasis excesivo en la democracia como régimen liberal, olvidando que incluso ella misma (en ocasiones) puede ser tan autoritaria como los fascismos o el comunismo. En este aspecto, Arendt se separa radicalmente de Tocqueville y Montesquieu. Sin embargo, aceptando que Eichmann, en su ambición por ascender socialmente, se afilió al partido nazi y mandó ejecutar a miles de personas sin causa aparente, Arendt vuelve a los postulados de Hobbes con respecto a la vanagloria. De esta forma:

con su discusión sobre el arribista y el trepador social, Arendt revirtió la tendencia —observada en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, el segundo volumen de la *Democracia en América* y *Los orígenes del totalitarismo*— de equiparar la política del miedo con la pérdida del yo y de jerarquías institucionales. Demostrando que los regímenes del miedo apelaban a la ambición de hombres como Eichmann, volvió a la perspicacia de Hobbes y de *Cartas Persas*. (p. 227)

Lo expuesto se corresponde con la lectura objetiva (o subjetiva, como se quiera ver) de Robin sobre el tema del miedo político en pensadores de la talla de Montesquieu, Arendt o Hobbes. Pero ¿cuál es la propuesta formal de Robin sobre el problema en estudio?, ¿y cuáles sus limitaciones o aciertos? Éste es, precisamente, el contenido del capítulo quinto, donde el autor revisa el papel de los intelectuales liberales de las décadas de 1960 y 1970, respectivamente. Desde su posición, la asunción del libre mercado como forma política es una expresión de triunfo del “liberalismo de la ansiedad”, lo cual parece describir (fielmente) la situación política actual en Estados Unidos. Robin argumenta que los intelectuales han rechazado las creencias ancladas en los derechos sociales y el activismo liberal redirigiendo su crítica fuera de las fronteras, hacia medio Oriente o alguna otra región.

La tesis central de este argumento es que la falta de estructura y coerción constituyen un yo débil (en el sentido tocquevilliano). La falta de un orden social ha reemplazado el miedo político que caracterizaba la sociedad moderna de Hobbes o Montesquieu por la ansiedad. El lugar que ocupaba el miedo lo

ha tomado ahora la ansiedad, y desde ella nacen todas las relaciones sociales. En palabras del propio autor:

el miedo era un instrumento del poderoso contra el impotente y una reacción del poderoso ante la posibilidad de que el impotente lo despojara algún día de sus privilegios. Sin embargo, los teóricos actuales de la identidad conciben horizontalmente la sociedad, de modo que la ansiedad es su emoción preferida. Estamos divididos en grupos, pero no hacia arriba y abajo, sino hacia el centro y los extremos. Le preocupa que su perímetro sea demasiado permeable, que los extranjeros se filtren por sus porosas fronteras y pongan en riesgo su carácter existencial y su unidad básica. Como ni hombres ni mujeres están seguros de dónde empiezan y dónde terminan, hay una apremiante necesidad de diferenciarse de lo que uno no es. (pp. 265–266)

La tendencia a identificarse con una cultura o una nación se corresponde con la negación de la sociedad política. Los intelectuales ansiosos identifican las sociedades civiles como la base sobre la cual deberían edificarse las relaciones sociales. Iglesias, universidades y ONGs asumen un papel de protagonismo en la configuración de la sociedad; en la política tradicional, los electores ven corrupción y maximalismo utilitarista. El liberalismo ansioso busca un “yo más fuerte” que no logra encontrar, y así aumenta su decepción y frustración. El liberalismo del terror da, en esta circunstancia, una respuesta a un yo desilusionado. La cuestión es *¿cómo* y a qué precio?

Poniendo el énfasis en la ansiedad de la victoria y no en el fracaso, Estados Unidos ha sobrevivido en los últimos años tanto a la guerra fría como a la democracia social. Pero, una vez caída la Unión Soviética, el interés nacional de Estados Unidos quedó desdibujado. Sin el comunismo como contravalor, el capitalismo estadounidense se vio envuelto en un clima de inseguridad y duda. En J. Shklar puede encontrarse una respuesta tentativa. Según esta autora, escribe Robin, el terror es anterior a la desigualdad entre los actores. El poderoso no usa el terror para mantener la distancia con los demás, sino que usa la desigualdad para infundir terror. La desigualdad hace posible el terror, pero no lo dispara. Empero, Shklar retorna al reduccionismo del déspota en Montesquieu. Como el despotismo, el terror se conforma como un medio universal que se aloja en las sociedades.

El terror justifica la presencia de la ley y el poder parcial del Estado. La falta de límites y restricciones predispone al yo psicológico a la más atroz de las violencias, tan desenfadada como terrorífica. Alternando las contribuciones de Montesquieu con las de Tocqueville con respecto a la ansiedad, Shklar sugería que la importación de la ley y la tolerancia en los países periféricos implicaba una disolución de las estructuras tradicionales vigentes. Como consecuencia, la progresiva desintegración “yoica” daba como fruto un aumento en la ansiedad. A mayor igualdad, mayor ansiedad. Una contrarreacción a la

globalización fue el apego a las instituciones tradicionales, como la religión. “Optando por estilos represivos de la identidad, como el nacionalismo serbio y el fundamentalismo islámico, los desarraigados por la modernidad eran salvajemente crueles y sembraban el terror entre esos otros” (p. 285). Esta moda en el pensamiento intelectual americano daba origen a lo que Robin denomina “liberalismo del terror”, una explicación tentativa, pero fallida, de los propios problemas de identidad y vínculo. El terror se transforma, entonces, en la base política y la explicación de las luchas intertribales en todo el mundo. Dicha idea sienta las bases para la intervención de Occidente con el objetivo de “salvar a otros” y salvarse a sí mismo como civilización. Lo cierto parecía ser que (como afirma Robin):

resignados a una reducción completa del liberalismo nacional, los activistas liberales tenían la esperanza de hacer en otra parte lo que no habían hecho en casa. No sería ésta la primera vez que los liberales miraban hacia regímenes extranjeros sumidos en la ignorancia para compensar el estancamiento del progreso nacional. (p. 290)

El liberalismo del terror, según Robin, no es otra cosa que la imposición de los ideales propios de la Ilustración en el mundo “bárbaro”, precisamente por incapaces e imposibles de realizar en el propio hogar. El libre mercado impersonal —tendiente a la estabilidad— y el fin de la guerra fría ponían en riesgo la figura aristocrático-estamental del heroísmo estadounidense, y precisamente el terror externo o el terror en tierra extranjera se lo devolvía.

El 11 de septiembre de 2001 sintetiza la necesidad de un enemigo externo con el adoctrinamiento de tipo interno. La ansiedad de los perpetradores del atentado a las Torres Gemelas no se debía, según esta elite intelectual, a las intromisiones en materia de política internacional en Medio Oriente por parte de Estados Unidos, sino a una mera patología psicológica asociada al desarraigo y el resentimiento resultado de la modernidad. El miedo como represión de la política se encuentra dentro del corazón de Estados Unidos desde mucho antes de esta tragedia, y ya sin la URSS, los intelectuales estaban listos para tomar la causa de la globalización como una distinción de su propia civilización, y con esto transformar la propia ansiedad en un miedo “vigorizante”. De esta forma, la guerra contra el “terror” no sólo acabaría con una amenaza externa, sino que además devolvería al letargo estadounidense una grandeza adormecida. En este sentido, una de las contribuciones capitales de Robin al estudio del miedo político es haber descubierto su naturaleza y accionar dentro y fuera de Estados Unidos. Específicamente, el miedo no se constituye, como pensaba Hobbes, en la base de la civilidad, sino en un instrumento de dominación de los grupos privilegiados sobre los relegados. El poder por el cual las elites protegen a los suyos del peligro extranjero se encuentra unido al poder mismo que ejercen sobre aquellos a los que dicen proteger.

El miedo como represión política es mucho más común en Estados Unidos de lo que nos gustaría creer, se trata de un miedo a las amenazas contra la seguridad física o el bienestar moral de la población frente a las cuales las élites se posicionan como protectoras, o bien el miedo que sienten los poderosos respecto de los menos poderosos, y viceversa. Estos dos tipos de miedo —el primero que une a la nación, y el segundo, que la divide— se refuerzan mutuamente y las élites cosechan el beneficio de sus fuerzas combinadas. El miedo colectivo al peligro distrae del miedo entre élites y clases bajas, o da a estas últimas más razones para temer a las primeras. . . ya sea que el miedo político sea del primero o del segundo tipo, o una combinación de ambos, apoya y perpetúa el dominio de la élite, induciendo a los inferiores a someterse a los superiores sin protestar ni desafiar su poder, sino adaptándose a él. (p. 309)

Como resultado, una sociedad con miedo es susceptible de ser dominada según los intereses de una aristocracia y no de la mayoría. Por lo tanto, es imposible hablar de un miedo democrático, ningún miedo para Robin puede ser democrático, ya que implica sumisión ciega y exclusión. El miedo nace cuando las cosas que hemos aprendido a valorar parecen estar en peligro o en camino a su destrucción (injusticia).

En los capítulos sucesivos, incluidos en la segunda parte del libro, Robin examina en profundidad el miedo “al estilo estadounidense” desde varias perspectivas. Durante la época del macartismo, muchos intelectuales, escritores y pensadores fueron acusados de ser comunistas. Es por demás interesante el caso Huggins, afiliado al partido comunista y desafiado luego de la firma del pacto de no agresión entre Hitler y Stalin. En el año 1952 fue acusado por el Comité de la Cámara para Actividades antiestadounidenses (HUAC) de colaborar con el Partido Comunista. Huggins no sólo dio algunos nombres, sino que, a pesar suyo y por miedo de ir a la cárcel, negó cualquier participación en cuestiones políticas. Según Robin, su decisión se debió a un aspecto racional: si Huggins era encarcelado, ¿quién cuidaría de su esposa y sus hijos? Su miedo estaba justificado en parte por el poder de un estado represor o coaccionario; si bien la amenaza era verdadera, sus consecuencias fueron inmorales, ya que el miedo hizo que Huggins traicionara sus ideales. Paradójicamente, el miedo político hace que el ciudadano sienta un horror mayor al pensar en que falte el Estado que al considerar lo terrible que puedan resultar las acciones punitivas de ese Estado. Lo mismo se aplicaría para el periodo que siguió al 11 de septiembre. El 70% de los medios de comunicación hicieron una cobertura a favor de Estados Unidos, no por sus convicciones, sino por las represalias de la audiencia y la baja en el *rating*. El miedo político sabe jugar tanto con el aspecto moral de la identidad como con el racional. El sujeto se aterroriza con sólo pensar en la posibilidad de quedar aislado en mayor medida que con el castigo del Estado. El miedo al Estado puede asociarse con el compromiso con las causas de la aristocracia que reina en esa estructura, disfrazado bajo figuras como el patriotismo, el amor a la patria o el nacionalismo. Los vínculos sociales

y familiares son un fuerte conductor del miedo; basta con pensar en la tortura o la muerte de nuestros seres queridos para desistir hasta de las más heroicas resistencias. Sin ir más lejos, “si el miedo es una reacción involuntaria al poder puro, si someternos al miedo es la única respuesta posible a dicho poder, no podemos ser considerados como moralmente responsables por nuestra capitulación” (pp. 326–327).

Hasta aquí se han revisado minuciosamente los alcances de *El miedo político: historia de una idea política* del profesor C. Robin, el cual se centra en aplicaciones prácticas de las filosofías de Hobbes, Montesquieu, Tocqueville, Arendt y Shklar en asuntos asociados al 11 de septiembre, y por ello puede ser catalogado, entre los libros vertidos al castellano, como uno de los aportes más importantes, en los últimos años, sobre el estudio político del temor. Robin continúa con la posición que fijó Aristóteles de Estagira en su preocupación sobre la virtud, el temor y la muerte. Ajeno a las contribuciones existencialistas, Robin considera (al igual que el padre de la escuela peripatética) que la virtud como una medida tendiente al equilibrio previene al sujeto tanto de verse envuelto en una acción temeraria que acabe inútilmente con su vida, como de terminar en una reclusión cobarde que lo paralice ante la acción del Estado-ciudad. Versado en la ciencia política y abocado a contrastar los hechos políticos más representativos del siglo xx e inicios del XXI, Robin plantea la convergencia de dos tipos de miedo: el externo creado para reforzar el orden interno, y el interno cuya dinámica conduce a separar a los grupos humanos y reforzar el temor externo. Ferviente crítico de los grupos intelectuales por su visión de Montesquieu, Hobbes y Tocqueville respecto de la construcción de lo político, Robin considera el miedo como un elemento patológico dentro de la sociedad. Una solución tentativa, arguye Robin, es volver al principio igualitario de Rawls o Dworkin. El miedo no debe comprenderse como un prerrequisito para la lógica política, sino como un obstáculo, una barrera para alcanzar la justicia y la igualdad. A la pregunta planteada al principio de esta reseña, Robin responde que el miedo produce una tendencia conservadora a perpetuar los privilegios de ciertos grupos en detrimento de otros. Como resultado, el miedo opera en una inestabilidad manifiesta con el objeto de preservar el *status quo*.

MAXIMILIANO E. KORSTANJE

Departamento de Ciencias Económicas

Universidad de Palermo, Argentina

maxikorstanje@hotmail.com

G. Simondon, *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, La Cebra, Buenos Aires, 2008, 110 pp.

Gilbert Simondon nació el 2 de octubre de 1924 y falleció el 7 de febrero de 1989. Estudió filosofía en la École Normale Supérieure y en la Sorbon-