

VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2010.

La política y el miedo.

Chadad, Martín.

Cita:

Chadad, Martín (2010). *La política y el miedo. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-027/483>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eORb/NPH>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

VI Jornadas de Sociología de la UNLP

“Debates y perspectivas sobre Argentina y América Latina en el marco del Bicentenario.
Reflexiones desde las Ciencias Sociales”

La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010

Mesa: Seguridad, territorio, población. Control social y producción de (in)seguridad.

Coordinadores:

Juan S. Pegoraro (IIGG-UBA); pegoraro@retina.ar

Nicolás Dallorso (IIGG-UBA); nicolas_dallorso@yahoo.com.ar

Emilio Ayos (IIGG-UBA); emilio.ayos@gmail.com

Chadad, Martín (FSOC – UBA)

martinchadad@gmail.com

La política y el miedo.



Otto Dix

El miedo no sólo está en el origen de la política, sino que es su origen, en el sentido literal de que no habría política sin miedo¹.

Así entiende Esposito la relación entre política y miedo cuando ante la pregunta por lo que liga a la comunidad, vuelve a Hobbes y propone la categoría de *inmunización*² como clave interpretativa de la política moderna.

La propuesta de Esposito no solo re-actualiza un concepto desatendido por los manuales de filosofía política, va más allá de ello y posibilita establecer una lectura transversal de la política moderna hasta hoy. Pero no simplemente una lectura que plantee una hermenéutica de lo que entendemos como política moderna, sino una lectura inédita de la política, de la modernidad hasta hoy (en y para nuestro presente).

¿Si el miedo es el origen de la política, cuáles son las herencias de este origen, en qué consiste la relación? ¿El miedo es un lastre para la política, o su condición de posibilidad (por lo menos desde la modernidad)? ¿Por qué si existe una ligazón tan visible, se dice tanto sobre la política y tan poco se reflexiona sobre su relación con el miedo?

¹ ESPOSITO, R., *Comunitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 56. Traducción Molinari, C.

² *Al respecto quisiera proponer la tesis de que esa categoría adquiere tanta relevancia que se la puede tomar como clave explicativa de todo el paradigma moderno.* ESPOSITO, R., *Comunitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 39. Traducción Molinari, C.

Por qué si autores como Maquiavelo y Hobbes, o Benjamín y Jünger³, entre otros, han abordado la relación entre política y miedo, nos cuesta aún hoy identificar al miedo como una categoría de nuestros análisis sobre la política.

En la institución de la *sociedad civil*, Hobbes recurre a esta relación, pero también lo hizo la política del *big stick* planteada por Theodore Roosevelt, el racismo, las dictaduras fascistas y lo hace la tan actual *guerra preventiva* en su lucha contra el terrorismo global. En escalas más acotadas de la convivencia social, se hace visible en los nuevos miedos urbanos, que transforman la seguridad en una mercancía no sólo vinculada a la industria económica de la seguridad, sino también a la industria política del miedo⁴.

Žižek postula que *el modo de política que predomina hoy en día es la política post-bipolítica, que es una política del miedo, formulada como una defensa contra una potencial victimización o acoso*⁵. Política del miedo que abandona en su glosario discursivo la idea de emancipación y que en todo caso postula la imposibilidad de convivencia entre nuestra “libertad amenazada” (la occidental, capitalista, consumista, de libre circulación de capitales) y las diferentes formas de resistencia⁶ a ésta en su faceta globalizadora. En todo caso habría que problematizar hasta dónde esta *política del miedo* no genera otra cosa que un verdadero vacío de la política y la transformación de ésta en un *orden policial*. Aquí retomando la distinción que hace Rancière⁷ para referirme a la forma en que la política del miedo constituye discursivamente a su oponente y entabla la lucha material contra éste favoreciendo el status quo y cooptando a diversos grupos sociales. O sea, la forma en que este orden policial establece cuáles son partes de la comunidad, como se hacen visibles y audibles.

³ CHADAD, M. “W. Benjamín y E. Jünger, dos valoraciones contrapuestas acerca de la técnica y la violencia”, en *Cuadernos de Ética*, N° 29, Buenos Aires, Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, 2001.

⁴ A modo de sugerencia pero sin poder desarrollarlo en este trabajo, es interesante detenerse en fenómenos que dan cuenta de la complementariedad entre: Medios de comunicación, Estado e Industria del miedo. Por ejemplo, la configuración de una geografía del miedo que se manifiesta en la estructuración de la ciudad en torno a *burbujas de seguridad* (condominios, barrios cerrados, escuelas con custodia, centros comerciales, etc.).

Buenos Aires, como otras ciudades latinoamericanas, reproduce en esta configuración urbana la división clasista según la capacidad de constituirse en consumidores de espacios seguros. Sin embargo este proceso de subjetivación urbana no sería posible sin la complementariedad entre la difusión del discurso de la inseguridad, el papel del Estado como proveedor/garante de la seguridad de espacios cerrados y la industria de seguridad privada que se contrata para el monitoreo.

Como otra cara del mismo fenómeno, el tratamiento mediático y “estadístico” de la inseguridad como “el problema más importante para la sociedad”, la articulación de campañas electorales en torno a ello, los reclamos de mano dura, etc.

⁵ ŽIŽEK, S., “Contra la política del miedo”, en *El Matadero*, segunda época n° 5, Corregidor, Buenos Aires, 2007, p 205.

⁶ Aquí utilizo el concepto de resistencia ampliamente como rechazo u oposición, pero sin suponer que esta resistencia esté movilizada por luchas emancipatorias.

⁷ Cf. RANCIÈRE J. “*La distorsión: política y policía*”, en *El desacuerdo. Política y filosofía*, Bs. As., Nueva Visión, 1996, pp. 35-60.

En general, esta idea de *política del miedo* se caracteriza por ubicar al miedo como principio movilizador de un conjunto de discursos que articulan diversos elementos.

En este sentido no son principios universales los que motorizan la política, sino un conjunto de miedos que al ser identificados reúnen a hombres temerosos. Colectivos que comparten el miedo a los inmigrantes, miedo a las catástrofes ecológicas, miedo al matrimonio gay, miedo a la inseguridad, miedo a la inflación, miedo a la intervención del Estado en el mercado, etc. En definitiva, un conjunto de miedos que se articulan discursivamente para generar formas de (in)acción y representación política, las cuales pueden a veces reconocerse como orientadas por valoraciones de ciertas clases sociales o grupos identificados, pero a la vez excediendo esas identificaciones y generando nuevas⁸ (subjectividades).

El miedo está allí motorizando políticas, pero el miedo no se presenta como una categoría política. El miedo es un innombrable. Se plantean, en todo caso, formas espasmódicas de luchar contra las amenazas de aquello que pone en riesgo a la comunidad, a la ciudad, al mundo o al planeta. Las amenazas ya no provienen exclusivamente del enemigo externo (por ejemplo, otras naciones) sino que operan y se operativizan en el interior de las naciones y las ciudades.

Pero seguimos preguntándonos: ¿por qué no se discute el supuesto de que debemos aceptar al miedo como el motor de la política? ¿Por qué no se problematizan las implicancias políticas y sociales que en este tercer milenio produce universalización del miedo?

Tenemos miedo a morir en un atentado, miedo a ser víctimas de la inseguridad, miedo a perder el empleo y sin embargo las políticas que llevan a cabo los gobiernos no intentan poner en cuestión los fundamentos del miedo o discutir si el miedo es la mejor manera de reaccionar.

Para avanzar con estos problemas quizás sea fructífero volver a pensar esta relación a partir del interés que el pensamiento moderno ha mostrado por las pasiones y poder reconstruir una serie de discursos que hacen hoy eclosión en la voluntad de constituir una *geopolítica global de las emociones*, expresada sobre todo en la *universalización del miedo*.

Las pasiones y su utilidad en el pensamiento moderno.

⁸ En el debate político las paradojas se reproducen sin cesar ante el surgimiento de nuevas organizaciones que difícilmente puedan ser ubicadas una posición ideológica clara por los intereses que defienden o representan. A ello se suma la crisis de representación, expresada no solo en la desconexión entre representantes y representados, sino también en la escasa diversidad de voces con capacidad real de acceder y mantenerse en el poder.

Si a grandes rasgos, ubicamos los inicios de la teoría política moderna en el siglo XVII, podríamos decir que la relación entre la razón y las pasiones ha sido abordada desde sus inicios, como un problema propio de la política. Aunque este problema atravesó no sólo las reflexiones políticas, sino también las metafísicas, gnoseológicas, antropológicas como también la filosofía del derecho.

Es que la constitución del sujeto moderno ha estado marcada por este combate que se resolvió con la victoria de la razón sobre las pasiones. Pero ¿era realmente un combate? ¿Podría la razón establecer límites permanentes al impulso de las pasiones? ¿O se trataba de establecer mecanismos que consigan conservarlas, orientarlas y también usarlas para concretar los fines que la razón establecía como valiosos para el hombre y la sociedad?

Es cierto que el problema de la relación entre las pasiones y la razón no es exclusivo de la modernidad, puesto que podríamos encontrar ya en la filosofía clásica su enunciación como así también reflexiones sobre sus implicaciones políticas. No obstante, a los efectos de recuperar o redimensionar los conceptos de los que se ha nutrido la teoría política moderna, creo conveniente volver sobre determinados autores del siglo XVII para pensar la utilidad política del miedo (conceptualizado por ellos como una de las pasiones de la naturaleza humana).

En 1649 Descartes titula la primera parte de su tratado sobre las pasiones de la siguiente manera: *De las pasiones en general: y, ocasionalmente, de toda la naturaleza del hombre*⁹.

El hecho de que Descartes funde su análisis sobre la idea de la existencia de *una naturaleza humana* lo vincula a una tradición sustancialista y esencialista que aún hoy persiste e impregna diferentes corrientes de pensamiento en campos de la filosofía y la ciencia. Pero no sería quizás apropiado asociar la noción de *naturaleza humana* a la que Descartes hace referencia con el artefacto que inventa Hobbes para fundamentar (racionalmente) el paso a la sociedad política¹⁰.

Con esto quiero decir que, si la idea de naturaleza humana que Hobbes construye, está subordinada a la necesidad de funcionar como sustento de una forma de gobierno que es a su vez un nuevo orden socio-político, en ese punto se diferencia de Descartes. Sin embargo, a pesar de esas diferencias, es posible interpretar el enfoque cartesiano como otro intento (bajo criterios mecanicistas) de establecer lógicas de manipulación de las pasiones. Es decir, de

⁹ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Técnos, Madrid, 1997, p.53.

¹⁰ ... *no he cambiado nada en el discurso, el cual es tan simple y breve que hará saber que mi propósito no ha sido explicar las pasiones como orador, ni tampoco como filósofo moral, si no solamente como físico.* Descartes, R. "Respuesta a la segunda carta", en *Las pasiones del alma*, Técnos, Madrid, 1997, p. 49.

construir una imagen de la naturaleza humana que posibilite desplegar mecanismos de control sobre los cuerpos, las acciones y las relaciones sociales.

Cuando Descartes se pregunta por el poder del alma respecto de sus pasiones, afirmará que *nuestras pasiones tampoco pueden excitarse directamente ni suprimirse por la acción de nuestra voluntad, pero pueden serlo indirectamente por la representación de las cosas que suelen estar unidas a las pasiones que queremos tener y que se contraponen a las que queremos rechazar*¹¹.

La posibilidad de la *voluntad propia* para controlar la afección que generan las pasiones estará siempre limitada, pero ¿la voluntad de otros también será limitada para excitar o suprimir las pasiones?

Por más extraño que nos parezca hoy la manera en que Descartes desarrolla la explicación “fisiológica” acerca de cómo las pasiones afectan el alma y las conductas, creo que la definición de éstas puede ser útil para avanzar en el análisis de las formas en que se establecen mecanismos de manipulación de las pasiones para modificar las conductas de los sujetos.

*Una pasión respecto al sujeto que sucede y una acción respecto al que hace que suceda... no dejan de ser una misma cosa, que tiene esos dos nombres en razón de los dos diversos sujetos a los que se la puede referir*¹². ¿Qué significa que sean “una misma cosa”? ¿Un mismo hecho que puede tener diferentes puntos de vista?

Pero si como afirmamos antes, las acciones que dependen de la voluntad están bajo el poder del alma, al contrario de las pasiones que sólo indirectamente pueden ser modificadas por la voluntad, y dado que las pasiones generan movimientos en los cuerpos: ¿quién domina las pasiones no domina también su cuerpo¹³?

La voluntad de dominar las pasiones se manifiesta claramente en el tratado de Descartes, pero vale la pena resaltar para nuestro interés el siguiente problema: ¿puede sostenerse aún hoy una definición de naturaleza humana escindida de su dimensión política tal como pretendió Descartes? Sobre todo teniendo en cuenta que la orientación de los estudios sobre éstas siguen enfocados en generar mecanismos de control y administración para dirigir las conductas hacia la constitución de sujetos dóciles (buenos consumidores, obedientes al orden vigente, políticamente correctos, etc.).

¹¹ DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Técnos, Madrid, 1997, p. 121

¹² DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Técnos, Madrid, 1997, p. 56

¹³ El psicoanálisis moderno ha transformado profundamente la noción mecanicista que en Descartes asociaba las conductas humanas a la disposición de los órganos y fluidos corporales, pero de la lógica cartesiana se podría llegar a inferir que dada la relación entre pensamientos, voluntad y cuerpo, quién domina las pasiones dominaría las conductas.

El miedo como objetivo de la política moderna.

Dos años después que Descartes escribiera su tratado sobre las pasiones del alma, Hobbes hace circular su *Leviatán* (1651), donde el miedo, a diferencia de lo que ocurre con Descartes,¹⁴ tendrá un papel central. Aunque no debemos perder de vista que para los dos autores, el miedo es concebido como una de las pasiones propias de la naturaleza humana.

El miedo tendrá en Hobbes un papel determinante en su concepción del estado de naturaleza, donde la igualdad es concebida a partir de la capacidad que todos comparten de dar muerte al otro. En su *Leviatán*, la comunidad natural y la naturaleza humana se funden en una concepción del vínculo entre los hombres como algo amenazante, *y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve*¹⁵.

En consonancia con la invención de esta comunidad natural de la competencia, Esposito considera que la respuesta hobbesiana consistirá en romper de alguna manera este vínculo que resulta amenazante a favor de un vínculo artificial, privatista y privativo que es el *contrato social*.

Pero habría que detenerse un instante para reflexionar acerca del valor que ha tenido para la política, y en general para pensar las relaciones sociales, esta voluntad de construir una naturaleza humana desde una posición sustancialista.

Esta naturaleza humana indica para Hobbes que los hombres son miedo, pero a diferencia de otras pasiones como el deseo o la vanidad, el miedo puede persistir positivamente para construir formas legítimas de gobierno. Para Esposito, *el miedo no solo origina y explica el pacto sino que lo protege y lo mantiene vivo. Una vez que se lo ha sentido, ya no sale de escena. Se transforma de miedo “recíproco”, anárquico, como el que determina el estado de naturaleza, en miedo “común”, institucional, como el que caracteriza al estado civil... El miedo no se olvida*¹⁶

¿Pero por qué el miedo no sale de escena una vez que se lo ha sentido? ¿Es algo propio de las pasiones que constituyen la naturaleza humana? ¿Qué tiene de natural el miedo que caracteriza la naturaleza humana?

¹⁴ *Por lo que hace al miedo o al espanto, no veo que pueda nunca ser loable ni útil. Tampoco es una pasión particular, es solamente un exceso de cobardía, de asombro y de temor, el cual es siempre vicioso... Y, como la principal causa del miedo es la sorpresa, no hay nada mejor para librarse de él que obrar con premeditación y prepararse para todos lo acontecimientos que, por tenerles temor, pueden causarla.* DESCARTES, R. *Las pasiones del alma*, Técnos, Madrid, 1997, pp. 249-250

¹⁵ HOBBS T. *Leviatán o La materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, FCE, México, 1994, p.103.

¹⁶ ESPOSITO, R. *Comunitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pp. 58-59

Y acaso la transformación del miedo anárquico en miedo institucional ¿no supone una transformación de la naturaleza humana en cuanto al sentimiento del miedo? ¿Qué clase de miedo es aquel que puede ser estabilizado racionalmente como un miedo seguro?

Para Hobbes *es gracias a esta autoridad que le es dada por cada hombre que forma parte del Estado, como [el Soberano] llega a poseer y, a ejercer tanto poder y tanta fuerza; y por el miedo que ese poder y esa fuerza producen, pueden hacer que las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz interna y la ayuda mutua contra los enemigos de fuera*¹⁷.

¿Pero constituir un poder y tanta fuerza, es gracias a la autoridad que es dada por cada hombre, o será que constituyendo un poder que atemorice se conseguiría la adhesión de los hombres?

¿Y además cuál debería ser la fuerza de ese poder para atemorizar? ¿Alcanzaría solamente su derecho de dar muerte? ¿O sería necesario complementar ese poder con la construcción de una amenaza que genere el miedo para dirigir las voluntades hacia una “paz interna” y una “ayuda mutua contra los enemigos de fuera”?¹⁸

Aquí varios elementos confluyen para pensar la utilidad política del miedo. En primer término se afirma que uno de los objetivos del Estado es generar miedo en sus súbditos ya que sólo así será legitimado y conseguirá sostenerse a sí mismo por sobre los individuos (uno de los sentidos de soberanía).

El Estado se construye sobre la idea de que el individuo es miedo y que es absolutamente legítimo explotar la utilidad de esas pasiones para conseguir el engrandecimiento de su poder. La explotación de las pasiones y en particular del miedo, responderá a una racionalidad específica de la práctica política en la modernidad que Foucault describirá como *razón de estado*¹⁹.

¹⁷ HOBBS T. *Leviatán o La materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, FCE, México, 1987.

¹⁸ *Por cierto, el pacto precede lógicamente a la soberanía, pero esta lo hace históricamente –esto es, factualmente- posible, desde el momento en que un pacto no es efectivo sin una espada que lo haga respetar.* ESPOSITO, R. *Comunitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, p. 70.

¹⁹ *La finalidad de semejante arte de gobernar consiste precisamente en no reforzar el poder que un príncipe puede ejercer sobre su dominio. Su finalidad consiste en reforzar el propio Estado. Este es uno de los rasgos más característicos de todas las definiciones que los siglos XVI y XVII propusieron. El gobierno racional se resume, por decirlo de alguna manera, en lo siguiente: teniendo en cuenta la naturaleza del Estado, éste puede vencer a sus enemigos durante un periodo de tiempo indeterminado. Y solamente es capaz de hacerlo si aumenta su propia potencia... En resumen: la razón de Estado no es un arte de gobernar según leyes divinas, naturales o humanas. No necesita respetar el orden general del mundo. Se trata de un gobierno en consonancia con la potencia del Estado. Es un gobierno cuya meta consiste en aumentar esta potencia en un marco extensivo y competitivo.* FOUCAULT, M. “*Omnis et singulatum*: hacia una crítica de la razón política” en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós Ibérica-I.C.E., Barcelona, 1991

No se postula el miedo como un estado transitorio producto de una perturbación del alma, los individuos en tanto tales son miedo porque viven del miedo y en el miedo. Del miedo más originario a la muerte, pasando por el miedo al vínculo con el otro y reproducido al infinito en la nueva sociedad política por el miedo que genera el Estado. Como individuo es miedo y también lo es en tanto comunidad.

En segundo término, los objetivos del Estado también se apoyan sobre el temor y el miedo. Si la paz interior es posible por el miedo que genera toda forma de vínculo, el temor de la guerra civil justifica la pérdida de autonomía, que pone en cuestión la autonomía de toda la sociedad civil (o de toda la comunidad) frente al Estado. Todo se vacía de autonomía y se llena con miedo.

Aunque hay un miedo todavía más grande, es el que generan *los enemigos de fuera*. Para Esposito, la comunidad puede sobrevivir a la violencia que la atraviesa solo desplazándola a un enemigo que pueda atraerla sobre sí.

Creo que la cuestión del *adentro* y el *afuera* puede ser de gran importancia para reflexionar acerca del miedo y su posición en la filosofía política moderna. El adentro y el afuera en el momento que piensa Hobbes está vinculado al surgimiento del Estado Nación moderno donde su institución dependía básicamente de la posibilidad de establecer y sostener en el tiempo, un territorio claramente delimitado, una población constante, si bien no fija, y un gobierno. ¿Y acaso no ha sido ése, uno de los objetivos principales del contrato social?

¿Pero este desplazamiento de la violencia del adentro hacia el afuera, supone también una transformación en la forma que asume el miedo? ¿Con la creación del Estado, también se crean nuevos miedos?

Para continuar problematizando la relación entre política y miedo, quizás sería fructífero empezar a pensar que la utilidad política del miedo también está asociada a la posibilidad de constituir una geografía del miedo. ¿No es el límite territorial para Hobbes una condición de posibilidad del Estado en la Inglaterra de su época? ¿No habría una geografía de la política que a partir del miedo transforma las nociones de guerra, de enemigos y de orden socio – político?

¿Y en esas transformaciones, en esos desplazamientos del adentro hacia el afuera, el miedo originario a la muerte puede ser utilizado discursivamente para construir una imagen de naturaleza humana, una imagen de la comunidad, del Estado pero también del planeta?

Si el Estado moderno como afirma Foucault, produce un tipo de racionalidad política, ésta incluirá entre sus técnicas la de observar la naturaleza de aquello que gobierna incluyendo el miedo como algo más que un medio para potenciarse.

Actualidad política del miedo.

Ahora sí podemos retomar la hipótesis de Žižek acerca de la vigencia de las políticas del miedo, pero tan solo para seguir problematizando.

En el paradigma del Estado Nación el adentro y el afuera se diferenciaban por un límite artificial que tendía por una lado a establecer jerarquías para las amenazas pero también a mantenerlas ligadas. La paz interna era para Hobbes condición para enfrentar los enemigos externos y los enemigos externos eran, junto con el miedo que generaban, argumento suficiente y necesario para sostener la conflictiva paz interna.

En la actualidad mundializada, el paradigma de Estado Nación ha mutado, junto con las nociones geopolíticas y geográficas de adentro y afuera. Las líneas de análisis que abordan estas cuestiones no deben perder de vista que estas transformaciones se vinculan por un lado a la nueva arquitectura jurídico-política de conformación de organismos políticos mundiales y bloques regionales (visibles por su poder de intervención: económico, político, militar, humanitario, etc.). Pero la mutación de estos paradigmas también debe ser analizada teniendo en cuenta las implementaciones tecnocientíficas que cambiaron la percepción del espacio y el tiempo.

Existen los límites territoriales, las fronteras y las naciones, pero su comprensión política ha variado ampliamente a partir de las tecnologías que modificaron la velocidad en el transporte tanto de las personas y las cosas como de las imágenes y los datos. Junto con ello ha cambiado la noción de guerra, de amenaza y de miedo.

Para Virilio, *después de Dresde, pero sobre todo después de Hiroshima y Nagasaki, esa "aeropolítica" se ha convertido en una cosmopolítica del terror nuclear, con la estrategia anti-Ciudad que hasta hace poco subyacía "al equilibrio del terror" entre Este y Oeste; esperado GROUND ZERO y emergencia de un terrorismo anónimo susceptible de derrumbar, no sólo las torres de gran altura, sino también esa "paz civil" entre las poblaciones del mundo en desarrollo.*²⁰

Que la amenaza a la paz civil sea hoy el *terrorismo anónimo* y ya no, como pensaba Hobbes, la mera convivencia hacia el interior de un Estado de individuos "libres" e "iguales" que compiten por su subsistencia, da cuenta de las transformaciones del adentro y el afuera. Todo indica que el adentro se ha ido expandiendo, para los griegos era la Ciudad-Estado, para la modernidad era el Estado-Nación, luego fueron los bloques este-oeste y hoy el adentro

²⁰ VIRILIO, P. *Ciudad Pánico*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006, p.25

incluye la población global. La frontera se expandió tanto que ahora todos estamos adentro, siendo co-detentadores de los mismos miedos y amenazas, que se transmiten al infinito y en simultáneo a toda la población global a través de una red de medios que homogeneiza sensibilidades y subjetividades.

¿Cuál es hoy el afuera que atemoriza? ¿Hay un afuera del proceso de socialización capitalista? El crecimiento permanente e ininterrumpido de la urbanización (sobre todo como mecanismo de normalización y control de recursos y personas) manifiesta todo lo contrario.

¿Y si el afuera de la frontera ya no es el enemigo a vencer sino el “espacio a colonizar” para salvar la especie²¹?

Pero una vez más la amenaza, aquello que nos produce miedo ha cambiado y ese cambio es consustancial al cambio de los límites del territorio. ¿Será que no es ya necesario construir un afuera que funcione como amenaza para sostener a través del miedo la paz interna de las poblaciones del mundo?

Entonces ¿cuál es la función política del miedo en la actualidad? ¿Pero el miedo cumple una función o la política es miedo?

La vigencia de las políticas del miedo es hoy posible, entre otras cosas, por los dispositivos tecnológicos que consiguen manipular y generar una geopolítica global de las emociones: en la vanguardia de esta racionalidad están los medios masivos de comunicación.

Quizás tendríamos que retomar para seguir pensando aquella frase de Carl Von Clausewitz “la política es la continuación de la guerra por otros medios”, que Foucault se encargó de invertir pero ampliando el binomio política – guerra al trinomio política - guerra – medios, sin perder de vista que la palabra medios es anagrama de miedos. ¿Pura casualidad?

Bibliografía

DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, Técnos, Madrid, 1997.

ESPOSITO, R., *Comunitas: origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

FOUCAULT, M., *Defender la sociedad. Curso en el Collage de France (1975-1976)*, FCE, Buenos Aires, 2001.

²¹ "Pero nuestros códigos genéticos mantienen instintos egoístas y agresivos que fueron beneficiosos para la supervivencia humana en el pasado. Será difícil evitar un desastre en los próximos 100 años, y muchísimo más en los próximos miles de millones de años. Nuestra única chance de supervivencia a largo plazo será abandonar el planeta Tierra y colonizar el espacio", Hawking, S. "La humanidad coloniza el espacio o desaparece, dice Hawking" en La Nación, Buenos Aires, 09/08/2010, http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1292976

FOUCAULT, M. “*Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política*” en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós Ibérica-I.C.E, Barcelona, 1991.

HOBBS T. *Leviatán o La materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil*, FCE, México, 1994.

RANCIÈRE J. “*La distorsión: política y policía*”, en *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

VIRILIO, P. *Ciudad Pánico*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

ŽIŽEK, S. “*Contra la política del miedo*”, en *El Matadero*, segunda época nº 5, Corregidor, Buenos Aires, 2007.