

IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología
del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos
Aires, 2012.

El miedo y la política.

Simonetti, José M.

Cita:

Simonetti, José M (2012). *El miedo y la política. IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-072/659>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/emcu/Zvd>

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>.

EL MIEDO Y LA POLITICA

Simonetti, José M.

Universidad Nacional de Quilmes

Resumen

El trabajo propone la discusión sobre la función del miedo en la concepción política de la modernidad y la inversión histórica de sus términos. La solución política al miedo a la muerte violenta, deriva en una política fundada en el miedo.

Palabras Clave

Miedo política modernidad.

Astract

FEAR AND POLITICS

Work proposes a discussion on the role of fear in the political conception of modernity and the historical reversal of terms. The political resolution to the fear of a violent death becomes in a policy based on fear.

Key Words

Fear politics modernity

No hay duda de que la fundamentación del Estado de derecho se nutre de las teorías de filósofos de la modernidad como Hobbes, Locke y otros. Tampoco la hay en cuanto a la presencia del miedo como nudo problemático en este discurso político, lo que habilita la pregunta sobre sus fundamentos. ¿Por qué temer y a quién? ¿Cómo cuidar y quién debe hacerlo? ¿Cómo se legitima el cuidado? Y sugiere también la otra pregunta, acerca de cómo habrá sido el miedo de aquellos filósofos del 600', que fueron los primeros en hablar de él.

Hoobes (1980) decía que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los obligue a todos al respeto están en guerra y que...

....Lo que puede, en consecuencia atribuirse al tiempo de guerra, en el que todo hombre es enemigo de todo hombre, puede igualmente atribuirse al tiempo en el que los hombres también viven sin otra seguridad que la que les suministra su propia fuerza y su propia inventiva. En tal condición no hay lugar para la industria, porque el fruto de la misma es inseguro. Y, por consiguiente, tampoco cultivo de la tierra: ni navegación, ni uso de los bienes que pueden ser importados por mar, ni construcción confortable; ni instrumentos para mover y remover los objetos que necesitan mucha fuerza; ni conocimiento de la faz de la tierra; ni cómputo del tiempo; ni artes; ni letras; ni sociedad; sino lo que es peor que todo, miedo continuo, y peligro de muerte violenta y para el hombre una vida solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta. (p. 225).

En esta saga, el miedo a la muerte violenta impulsa hacia la sociedad política, una construcción artificial destinada a librarse de él. Este protagonismo del miedo ha sido un poco desatendido, porque siendo que el estado de naturaleza es sólo una hipótesis a evitar, el miedo

que lo puebla pasa a ser también hipotético. Pero la historia ya había aportado motivos reales y suficientes para temer, integrados en una trilogía bien identificada en la experiencia colectiva: el hambre, la peste y la guerra.

El terror paraliza; el miedo no tanto, porque también moviliza. El espacio del miedo es la imaginación, que ocupa de un modo ambiguo, porque tanto la llena de pesadillas y fantasmas que se padecen, como también dispara y estructura dinámicas de defensa, desarrolla estrategias, produce, organiza. Es un sufrimiento que puede proyectarse hacia el futuro y cumplir una función formativa y productiva, un pensamiento sobre la posibilidad de una vida diferente. Así puede constituirse en elemento central de la cultura política, como en la guerra civil inglesa; a veces fundante, como el terror de la Revolución Francesa. También es un impulso de cohesión, que reaparece recurrente y persistentemente en discursos especializados como el de la criminología, o en las representaciones que nutren los procesos de estigmatización. Estos son casos de miedo al otro en sus variantes más o menos institucionales y justificadas. Aunque sea por la negativa, ese miedo al otro implica la construcción un "nosotros", formado a partir de la amenaza. Naturalmente que hay personas temibles de las que conviene cuidarse, pero el miedo, en cualquiera de sus variantes, remite al miedo primero y fundamental, que es el miedo a la muerte. Los restantes reconducen hacia él y cobran significado en relación a este terror primario.

¿Por qué la idea de la propia muerte conjura el miedo primario? Porque es inconcebible. Los hombres no pueden conceptualizarla ni la pueden expresar a partir de la experiencia. Cuando se la ha experimentado no se la puede expresar y se expresa sólo porque no se la ha experimentado. Puede tenerse mucha experiencia de la muerte ajena y es posible reflexionar sobre ella, pero no hay modo de pensar la propia. Se trata de un miedo específicamente humano, exclusivo de la única parte de la naturaleza que reniega de ella y construye su vida en su contra y en pos del control. Las bestias tienen instintos que les sirven para construir una relación armónica con su entorno y vivir "naturalmente". El hombre, en cambio, no tiene entorno, lo debe construir. Allí interviene el trabajo y se edifica la historia humana, que es el proceso y el relato de la construcción de sí mismos por los hombres, de su ambiente, sus cambios y las relaciones de todo tipo que establecen entre sí en esa creación artificial de la vida que instituye el ser humano.

Los animales no esperan la muerte; pero el hombre sabe que va a morir. Y ese miedo lo acompaña toda su vida y sirve de fundamento a varios campos de la cultura, como las religiones o la filosofía. El miedo a la muerte subyace a toda filosofía, que la mira como escena posible para pensar el ser, buscar categorías que la anulen, o le otorguen significado. Otro tanto sucede con las religiones que a veces reinterpretan la muerte a través de la resurrección, atribuyendo un futuro al alma. La pasión del miedo a la muerte es esencial a la vida humana. Y es una pasión porque se la padece.

¿Qué impacto tiene en términos de saber el hecho de que no sea posible experimentar la muerte? ¿Por qué la imposibilidad de experimentarla se alza como límite para saber sobre ella. Aquí se articula de un modo especial la relación entre el sujeto y la verdad. Vico y Hobbes sostenían que es demostrable lo que se ha experimentado y en este caso, el acento está puesto en el saber, más que en el conocimiento. Es un saber construido en términos de experiencia del mundo, distinción que corre paralela a aquella entre subjetividad y conciencia, porque además de un conocimiento sobre algo, el saber sobre lo que se ha experimentado es un saber de sí, una conciencia.

En la construcción del iusnaturalismo el poder del Estado se funda en el miedo a la muerte en un doble sentido. Por un lado, el Estado resulta de la necesidad de eliminar el que imperaría de vivirse en el estado de naturaleza. Su legitimidad proviene del deber de obediencia de los súbditos, deseosos de poner un límite al desenfreno de su propia naturaleza peligrosa. Naturalmente que actúan por convicción porque al ser los propios contratantes, deben cumplir los pactos que han celebrado. Pero detrás de este escenario y para disuadir a los remisos y renuentes -que nunca faltan-, se agita, en un segundo sentido, el derecho del Estado a causar la muerte. Ese derecho es el tema de la justificación de la pena. Se trata del problema del poder y la legitimidad de una comunidad política para ejercitar una violencia programada sobre alguno de sus miembros. Es el problema más clásico de la filosofía del derecho porque el Estado es violencia legítima y monopolizada; al fin y siempre, violencia.[i]

Aquí es donde surge la aporía. En los fundamentos del orden político de la modernidad está siempre presente la violencia; no obstante la libertad, igualdad e independencia que los hombres tienen por naturaleza, y precisamente por eso, es necesario establecer un orden a causa de su peligrosidad natural. El orden proviene del miedo a la muerte violenta. Pero en última instancia, se sostiene a través de la amenaza estatal de la muerte violenta; o de los males menores que puede infligir. Locke (1990) dice que:

el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras bajo penas menos graves, a fin de regular y preservar la propiedad y ampliar la fuerza de la comunidad en la ejecución de dichas leyes y en la defensa del Estado frente a injurias extranjeras. Y todo ello con la única intención de lograr el bien público.(p. 35).

En efecto, si bien el miedo siempre ha sido una categoría importante en el pensamiento político, sólo la política moderna funda explícitamente la construcción del orden político en él. Y así se pasa de aquel príncipe medieval que, no obstante la violencia de los tiempos, debía ser justo y piadoso en la conducción de su pueblo, a un Estado al en teoría los súbditos entregan el derecho a castigar, pero que en la práctica se los ha expropiado y ejerce su monopolio. En buen romance, se lo ha quitado a sus competidores privados, porque en la Edad Media era impuesto privadamente a través de la venganza, que ejercía la familia de la víctima. Con esto se nutría la violencia social, normalmente predatoria y de venganza, aún cuando adquiriera las dimensiones de una guerra familiar justa.

La salida del estado de naturaleza es la construcción colectiva de un poder común. Se trata de una persona artificial que representa a todos como unidad y tiene el derecho de dar ley -la soberanía- y monopoliza el derecho a castigar su incumplimiento. Naturalmente que entre iguales no queda casi espacio para la piedad y la equidad.

¿De donde proviene la igualdad? No se trata, como podría sugerir una lectura desprevenida, de una igualdad genérica derivada de algún atributo específico; sólo se trata de una igualdad de derechos. Más específicamente, del igual derecho a todo.[ii] Y como todos tienen derecho a todo, es necesario administrar esta igualdad sin límites para que no se convierta en guerra.

Y así surge en el estado de naturaleza esa categoría novedosa de la igualdad, entendida como igualdad en el derecho a todo. Incluso a matar en función de su ejercicio. Y de allí resulta también la salida, articulada sobre el reconocimiento del problema, que es la inseguridad mutua, es decir, el miedo a la muerte violenta a manos de los competidores. Y para esto hay sólo una solución racional, que es anticiparse.[iii]

El estado de naturaleza no tiene fines, dado que está regido por leyes naturales e invariables. No tiene tampoco una dimensión colectiva, sólo se trata de individuos independientes entre sí. El pueblo de la sociedad política, existe a partir del contrato y su voluntad es una ficción, representada como voluntad estatal. De modo tal que los fines permanecen en posesión de los individuos. De modo tal que la visión del iusnaturalismo no puede poner otro fin a la asociación política que la preservación de un espacio común que permita el desarrollo de los fines individuales, eliminando la violencia que los hombres pueden infringirse mutuamente. En tal sentido, la creación artificial del gobierno civil no aporta finalidad alguna; sólo garantiza el desarrollo de los fines individuales. Dicho en otros términos: lo que da sentido a la unión de los hombres en sociedad es que, de ese modo, cada uno de ellos puede intentar lograr pacíficamente sus propios fines individuales. Salvo esto (que no es poco), la sociedad en sí no los tiene. No es posible reconocer un bien común diferente de ellos, ni por encima de ellos, ni de guiar a la comunidad (un gobierno, en el sentido aristotélico), ni hacer hombres buenos o virtuosos, sino sólo construir el marco que permita que cada uno de ellos persiga su propio y particular bien, de acuerdo con su criterio. Disipar el miedo ha sido el núcleo de la cultura política de la modernidad.

Pero, como señala Leo Strauss[iv], esta concepción lleva a olvidar que la cultura siempre presupone algo que se cultiva y que cultura siempre es cultura de la naturaleza. En este sentido, la cultura puede ser el cuidado de la naturaleza, o una lucha contra ella, es decir: un orden a imitar y preservar o un desorden a remediar. Este desorden a remediar es la naturaleza humana a la que habrá que controlar.

Como al pasar, Locke introduce una figura interesante: el degenerado. Es aquel que se aparta y vive fuera de las leyes, un personaje que, con variados ropajes, nutre el discurso disciplinario.[v] A pesar del reconocimiento de la artificialidad de la sociedad política y de la definición de las prohibiciones, la historia del pensamiento criminológico muestra uno tras otro los intentos por explicar que, tanto la desviación como la respuesta social, sólo pueden provenir de impulsos que tienen como base una legalidad natural. Se busca un soporte de "naturalidad" a la figura lockeana del "degenerado", un modo "científico" de definir al hombre temible, ya sea a través de una naturaleza patológica o criminal, física o social, que se localiza a veces en el delincuente, el diverso, el loco, etc, y otras desde una naturalidad que estaría presente en la defensa social. Todas estas explicaciones, formuladas según el dictado de los tiempos y alentando la ilusión de crear un lenguaje con vida propia, han constituido paradigmas que se han vuelto cada vez más precarios. Especialmente en el caso criminológico, no se entiende claramente cuáles son las razones

por las cuales si la definición de las prohibiciones, del castigo y del proceso al transgresor tienen un fundamento artificial, se busca una causa natural e independiente de todo ello a la transgresión y a la consiguiente respuesta social. Es decir: ¿cuál puede ser la legalidad natural que rige el impulso de violar las leyes, si ni siquiera las propias leyes tienen un fundamento natural? Nótese que el delincuente lombrosiano violaría las leyes independientemente del tiempo, lugar y circunstancias, sólo por causa de una malformación cerebral.

Y es interesante la paradoja. Porque definir los actos “temibles” a través del sistema penal y disciplinario es una función exclusiva y excluyente del Estado. La legislación penal no es otra cosa que el sistema de las definiciones de lo temible y del modo e intensidad de la respuesta social. Sin embargo, se asiste cotidianamente y por todas partes a los intentos de borrar estos límites, tanto en lo sustancial como en lo formal. Se supone que el sistema penal puede transformarse en la solución de los problemas sociales, cuando en realidad sólo consiste en una respuesta que tiende a minimizar la violencia frente a hechos cuyas consecuencias casi siempre son irreparables. Así es que el miedo al otro no desaparece, sino que comienza a sobrevolar la sociedad buscando características personales, sanitarias, raciales, sociales, ideológicas, donde corporizarse, reprivatizándose los criterios y el poder de estigmatizar, cuyo monopolio tan trabajosamente reclamara el Estado. Da la impresión de que aquel miedo concreto a la peste, la guerra y el hambre se ha esfumado y sobrevuela buscando en qué adquirir forma. No es vana la diferencia, porque los miedos antiguos eran conocidos, no operaban como un déficit cognoscitivo que impactaba emotivamente. Ahora, en un mundo regido por la fugacidad, la brevedad, la precariedad, la cancelación del pasado, la memoria y sus enseñanzas, los ciudadanos no saben desde dónde y cómo puede llegarles la desgracia. Y así, frente a las dificultades que plantea la combinación de esta ignorancia que impacta a nivel emotivo y la sumatoria angustiante de todos los elementos que sirven a la estigmatización, a los que se le agregan la desigualdad, inseguridad, impunidad, no parece haber otra salida que la consolidación del Estado de derecho, que implica reintroducir la previsibilidad. Solo así puede enfrentarse el discurso patibulario, que tiene como único argumento la reducción de las garantías de los ciudadanos, es decir, de las propias garantías de quienes lo reclaman. Para los impulsores de los atajos institucionales, como las doctrinas de la “tolerancia cero” o la “mano dura”, el Estado de derecho debería recortar los derechos, lo que implica la concepción extraña de que es posible quitarse el miedo mediante el terror o tener libertad cercenándola.

Estas propuestas no son otra cosa que la recurrente tentativa – núcleo del autoritarismo- de naturalizar la violencia que ya está presente en las desigualdades sociales, recurriendo al lenguaje del miedo y trasladando todos los problemas sociales al sistema penal y a otras instituciones presuntamente destinadas al disciplinamiento o la cura. Es decir, aquel miedo concreto a la muerte violenta que nutría la necesidad de la sociedad política, vuelve como elemento nuclear pero difuso de esta.

No hay ningún elemento que permita suponer que las instituciones disciplinarias cumplen con estos objetivos. Pero no parece que tampoco se trate de esto. Tal vez lo único importante sea la construcción discursiva de una situación precaria y de un culpable estructural de esta situación, constituido por las clases “peligrosas”. Se trata de considerar a los sectores sociales vulnerados por este sistema desigual como fuente de los peligros potenciales, en lugar

de resultado de procesos actuantes en la sociedad. Y el sistema penal debe quedar a cargo de su neutralización. De modo tal que termina actuando como administrador y reproductor de diferencias sociales que no ha creado y como si estas fueran inherentes a cualquier sistema social. En lugar de ser un producto de la exclusión, del desempleo, de la falta de escolaridad, seguridad, salud y las restantes instituciones sociales, la violencia se torna un punto de partida natural y originario.

Pero ya Adam Smith (1979) decía que “El gobierno civil, en cuanto instituido para asegurar la propiedad, se estableció realmente para defender al rico del pobre, o a quienes tienen alguna propiedad contra los que no tienen ninguna”. (p.633)

El círculo se cierra con la pretensión de comisionar al sistema penal para administrar violentamente esas “naturales” diferencias sociales, originadas por las supuestas y también naturales maldad y peligrosidad de los hombres. Y para ello es necesario el retroceso de los derechos y las garantías fundamentales. Es decir, en lugar de ser una propuesta de violencia mínima, monopolizada por el Estado, el sistema penal se transforma en un medio violento de intervención en los conflictos que han sido generados en otros espacios. Es decir, el Estado se privatiza, y participa en esta batalla como un actor más y, por supuesto, poderoso. ¿Por qué?

...la prisión ha estado, desde sus comienzos, ligada a un proyecto de transformación de los individuos. Se tiene la costumbre de creer que la prisión era una especie de depósito de criminales, depósito cuyos inconvenientes se habrían manifestado con el uso de tal forma, que se diría era necesario reformar las prisiones, hacer de ellas un instrumento de transformación de los individuos. Esto no es cierto, los textos, los manifiestos, los programas, las declaraciones de intención están ahí. Desde el principio, la prisión debía ser un instrumento tan perfeccionado como la escuela, el cuartel o el hospital y actuar con precisión sobre los individuos. El fracaso ha sido inmediato y registrado casi al mismo tiempo que el proyecto mismo...se constata que la prisión, lejos de transformar a los criminales en gente honrada, no sirve más que para fabricar nuevos criminales o hundirlos todavía más en la criminalidad. Entonces, como siempre, en el mecanismo del poder ha existido una utilización estratégica de lo que era un inconveniente. La prisión fabrica delincuentes, pero los delincuentes a fin de cuentas son útiles en el dominio económico y en el dominio político. Los delincuentes sirven. Michel Foucault (1980 p. 90).

Con pocas variantes, estos párrafos podrían trasladarse a los hospitales psiquiátricos, hogares de menores, etc. Pero aquí también se aplica el principio general:

La burguesía no se interesa en los locos, sino en el poder que ejerce sobre ellos; no se interesa en la sexualidad del niño, sino en el sistema de poder que controla esa sexualidad. Se burla totalmente de los delincuentes, de su castigo o de su reinserción, que económicamente no tiene mucho interés. En cambio, del conjunto de los mecanismos mediante los cuales un delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado, se desprende para la burguesía un interés que funciona dentro del sistema económico político general. Michel Foucault (2006 p. 41)

Se trata de un verdadero mundo del revés en el cual, en lugar de intentarse la extensión de los beneficios del Estado de derecho a todos los ciudadanos y especialmente a los sectores más vulnerables, se consagra una suerte de estado de naturaleza latente, en el cual el

Estado retrocede a la función de ser sólo el actor más fuerte y, por lo tanto, un amigo eventualmente disponible para dirimir los conflictos. Es que la relación entre derecho y democracia no es simétrica, dado que puede existir derecho sin democracia, pero no es posible la democracia sin derecho. Lo curioso del planteo es la ingeniosa inversión teórica de los principios del iusnaturalismo, porque en lugar de ser la sociedad política la solución para el estado de naturaleza, este termina por ser propuesto como solución a la desigualdad ya instalada en su interior, que es la fuente de los problemas estructurales de la sociedad política

Notas

[i] Véase Lugi Ferrajoli (1997 p. 247).

[ii] "La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales que, aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente...la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él. Porque en lo que toca a la fuerza corporal, aún el más débil tiene fuerza suficiente como para matar al más fuerte, ya sea por maquinación secreta o por federación con otros que se encuentran en el mismo peligro que él..."De esta igualdad de capacidades surge la igualdad en la esperanza de alcanzar nuestros fines. Y, por lo tanto, si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es principalmente su propia conservación...) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse". Thomas Hobbes (1980 p. 222).

[iii] "No hay para el hombre más forma razonable de guardarse de esta inseguridad mutua que la anticipación; esto es, dominar por fuerza o por astucia, a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro". Thomas Hobbes (1980 p. 222).

[iv] Véase en Heinrich Meier (2006 p. 141).

[v] "Ademas del crimen que consiste en violar la ley y apartarse de la recta norma de la razón, siempre que un hombre se convierte en un degenerado y declara que está apartándose de los principios de la naturaleza humana y que es una criatura nociva..." (John Locke (1990 pág. 40).

Bibliografía

Lugi Ferrajoli (1997). "Derecho y razón", Editorial Trotta, Madrid.
Michel Foucault (1980). "Entrevista sobre la prisión: el libro y su método", en "Microfísica del poder", Las ediciones de la Piqueta, Madrid.
Michel Foucault (2006). "Defender la sociedad", Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
Thomas Hobbes (1980). "Leviatán", Editora Nacional, Madrid.
John Locke (1990). "Segundo tratado sobre el gobierno civil", Bs. As, Alianza
Heinrich Meier (2008). "Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político", Buenos Aires, Katz.
Adam Smith (1979) "Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones", México, F.C.E.