

Miedo, reverencia, terror: releer a Hobbes hoy

Carlo Ginzburg

Resumen

El autor retoma la obra de Thomas Hobbes, autor de *El Leviathan*, para analizar cómo los temas del miedo, la reverencia y el terror, recorren la obra del filósofo inglés. En relación al origen del Estado moderno, Ginzburg argumenta que este tiene origen no sólo como consecuencia de una convención entre los hombres, sino como resultado del temor y la intimidación. El término *to awe*, que refiere a una ambivalencia entre el miedo, la reverencia, y luego el terror, se encuentra en el centro del poder político contemporáneo, poder secularizado que toma elementos de la religión para centralizar su poder.

Estado; Hobbes; poder político; religión

Abstract

The author uses the Thomas Hobbes's work, *The Leviathan*, to analyze how he put to work the notions of fear, awe and terror. Regarding the origin of the state, Ginzburg argues that it is originated not only as a result of a convention among men, but as a result of fear and intimidation. The verb *to awe*, which refers to an ambivalence between fear, reverence, and then the terror, is at the heart of contemporary political power, taking elements from religion to centralize the political power.

State; Hobbes; political power; religion

Miedo, reverencia, terror: Releer a Hobbes hoy¹

Carlo Ginzburg²

Tema central:
Miedo

1.

Hablaré acerca del terror, no acerca del terrorismo. Porque estoy convencido de que una palabra como “terrorismo” no nos ayuda a entender los acontecimientos sangrientos a los cuales se le aplica hoy. Como el terrorismo, el terror es también parte de nuestro presente, pero yo no hablaré acerca del presente. Pues creo que algunas veces debemos de tratar de conservar el presente a distancia, protegiéndonos del incesante ruido de las noticias que nos llegan de todas partes. Así, pienso que para comprender el presente, debemos aprender a mirarlo oblicuamente. O, para usar una metáfora diferente, debemos aprender a mirarlo a través de una suerte de binoculares invertidos. De este modo, al final de este procedimiento, el presente se nos mostrará de una manera nueva, y dentro de un contexto diferente e inesperado. Entonces, aunque sea muy rápidamente, al final diré algo acerca del presente, e incluso algunas pocas palabras acerca del futuro. Pero lo haré siguiendo un largo camino, viniendo, por así decirlo, desde lejos.

1. Artículo publicado originalmente como capítulo del libro *Miedo, Reverencia, Terror. Cinco Ensayos de Iconografía Política*. México: Contrahistorias. p. 31-49. Traducción: Ventura Aguirre Durán. Traducido de: Carlo Ginzburg (2008) *Paura, reverenza, terrore. Rileggere Hobbes oggi*. Parma: Monte Università Parma Editore. *Apuntes de Investigación del CECYP* agradece muy especialmente a la Editorial Contrahistorias el habernos cedido esta traducción para publicarse en nuestra revista. [contrahistorias.com.mx]

2. Universidad de Bologna.

Agradezco a Perry Anderson, Volker Balli, Pier Cesare Bori, Maria Luisa Catoni, Alberto Gajano, Carlos Hudson, Sergio Landucci, Amnon Raz-Krakotzkin, Tami Sarfatti y Sigrid Weigel por su ayuda.

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

31

2.

Desde hace algún tiempo, digamos después del 11 de septiembre de 2001, dentro de diversos comentarios que se hacen sobre los atentados que se multiplican con una frecuencia siniestra en muchas regiones del mundo, el nombre de Hobbes, el autor del *Leviathan*, reaparece con cierta insistencia (Robin 2004:28 y subsiguientes). Y es posible que estos nombres, de Hobbes y de *El Leviathan*, evocarán inmediatamente en la memoria de muchos ciertos recuerdos escolares más o menos antiguos, como las frases duras y desencantadas de “la guerra de todos contra todos” (*bellum omnium contra omnes*), o la de “el hombre es el lobo del hombre” (*homo homini lupus*). Pero propongo que miremos más a fondo al filósofo que las pronunció, aún cuando la segunda frase, *homo homini lupus*, remonta a una tradición de la Antigüedad (Tricaud 1969)³.

Thomas Hobbes nació en Inglaterra, en Malmesbury, en 1588. La familia era pobre, y su padre era un ebrio que no tardó en abandonar a la familia y desapareció. Hobbes pasó algún tiempo en varias casas de la nobleza, trabajando primero como Profesor, y luego como Secretario. Lector voraz, adquirió un profundo conocimiento del griego y el latín e incluso tradujo la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, que fue publicada en 1629.

En ese tiempo, los ingleses de familias nobles acostumbraban refinar su educación haciendo un viaje al continente europeo (el célebre *Grand Tour*), pasando una cantidad de tiempo considerable en Francia y en Italia. Y en uno de tales viajes, Hobbes acompañó al hijo de Lord Cavendish, su protector. En otra ocasión, Hobbes fue a Florencia, en donde conoció a Galileo. Y en París conoció a Marin Merssene, un instruido fraile que era el centro de una vasta red intelectual. Así que a través de Merssene, Hobbes inició una correspondencia con Descartes, comunicándole una serie de objeciones a su filosofía. En aquel tiempo, Hobbes tenía 45 años de edad, y nunca había publicado nada sobre filosofía, pero había desarrollado una serie de reflexiones originales organizadas en una forma rigurosamente deductiva. Esta organización de sus ideas, se explica por un hecho accidental. Pues algunos años antes, durante una visita a un noble que aún no ha sido identificado, Hobbes vio un libro que estaba sobre una mesa y que resultó ser los *Elementos* de Euclides. Entonces abrió el libro al azar, y leyó la proposición 47 del primer libro, lo que lo hizo exclamar: “¡Por Dios. Esto es imposible! Así que leyó el libro de atrás para adelante, hasta que todo se le aclaró. Y de acuerdo con su amigo y biógrafo, Aubrey, quien relató esta anécdota, Hobbes “se enamoró de la geometría” (Aubrey 1898).

El primer trabajo filosófico de Hobbes se tituló *Los Elementos de la Ley* como un homenaje a los *Elementos* de Euclides. Y la dedicatoria a William Earl, Conde de Devonshire, que se había convertido en el protector de Hobbes, está fechada el 8 de mayo de 1640, es decir una fecha que coincide con

3. Además de Plauto y de los Adagia de Erasmo, F. Tricaud subraya la importancia de Bacon.

el inicio de la serie de acontecimientos de la llamada “Gran Rebelión”, de la revolución inglesa del siglo XVII. Dentro de ella, la tensión entre el rey Carlos I y el Parlamento se volvió cada vez más áspera y en unos cuantos años, desembocó en una guerra civil. Así que en 1649, el Parlamento acusó al Rey, quien luego fue decapitado, un acontecimiento que conmocionó profundamente a toda Europa.

Pero Hobbes no esperó a que la situación política empeorara, pues en noviembre de 1640 dejó Inglaterra y se asentó en París: “fui el primero de los que huyeron”, como él mismo lo escribió más tarde. Y eligió el exilio para evitar ser perseguido por sus comentarios en favor de la monarquía, incluidos en su libro *Elementos de la Ley*, libro concebido como la primera parte de un proyecto tripartito, que circuló primero como un manuscrito, y luego en ediciones abreviadas, descuidadas, publicadas a espaldas de su autor.

Durante una gran parte de su larga vida, Hobbes pasó muchos años volviendo a escribir este libro de diferentes maneras, y en diferentes idiomas (en latín y en inglés), ampliándolo, modificándolo, corrigiéndolo. De modo que ciertas nociones, que él había presentado primero bajo una forma embrionaria, se desarrollaron después, enriqueciéndose con nuevos significados. Y una de esas nociones, que es fundamental, es la del miedo.

3.

“El miedo y yo somos como gemelos”. Hobbes hizo esta declaración al final de su vida, en un poema autobiográfico escrito en latín (Hobbes 1966:LXXXVI).⁴ El nació, de hecho, durante el periodo en el que la flota española, la *Armada Invencible*, amenazaba con desembarcar en las costas inglesas. Es muy probable que ésta alusión al miedo hacía referencia a una debilidad personal. Pero Hobbes era también un pensador audaz hasta el punto de la insolencia, amante de la disputa y la provocación. De modo que con estas palabras, lo que Hobbes quería hacer notar, incluso con cierto orgullo, era más bien su decisión de ubicar el miedo en el centro de su propia filosofía política.

Porque en sus *Elementos de la Ley* encontramos una concisa descripción del estado natural del hombre, ligado a un argumento al que Hobbes se aferraría por el resto de su vida. En ese estado natural, los hombres son fundamentalmente iguales y tienen los mismos derechos (incluyendo el derecho de atacar y también el derecho a defenderse), por lo cual viven en una condición de guerra permanente, de “desconfianza general” y de “miedo mutuo” (Hobbes 2013:70-74). Así que para escapar a ésta situación intolerable, renuncian mutuamente a una parte de sus derechos, lo que es el origen del pacto que transforma a una multitud amorfa en un cuerpo político. Y esta es la razón del nacimiento del Estado, al cual Hobbes etiquetará con el nombre de Leviathan: un nombre que en el *Libro de Job*, designa a una

4. “Atque metum tantum concepit tune mea mater, / Ut pareret geminos, meque metumque simul” (Hobbes 1966).

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

33

ballena, a un enorme animal marino al que nadie puede atrapar. Por eso, en el frontispicio del *Leviathan* (véase la ilustración número 6) Hobbes cita, desde la versión latina de San Jerónimo, un versículo del capítulo 41 de ese *Libro de Job*: “*Non est super terram potestas quae comparetur ei*”, es decir “No hay poder sobre la tierra comparable al suyo propio”.⁵



Ilustración 1: Frontispicio del libro *Leviathan* de Thomas Hobbes, 1651. (Versión final de la primera edición impresa).

Sobre el significado del frontispicio, que ciertamente fue inspirado por Hobbes, regresaré más adelante. Por ahora, basta subrayar que según Hobbes el Estado surge de un pacto nacido del miedo. Porque en una Europa desgarrada por las guerras de religión, y en una Gran Bretaña trastornada por los conflictos entre el Rey y el Parlamento, Hobbes consideraba la paz como un bien supremo que merecía cualquier sacrificio, una idea que lo acompañó hasta su muerte. Pero ¿puede un pacto establecido a partir de una situación de coacción, como la que caracteriza al estado natural, considerarse como un pacto válido? Esta pregunta, que Hobbes se plantea explícitamente en los *Elementos de la Ley*, nos remite al dilema que no ha dejado de plantearse repetidamente, en ese mismo tiempo, entre los teólogos protestantes y también entre los católicos, y es el de si era lícito jurar en falso para escapar a la persecución religiosa.⁶ La respuesta de Hobbes es clara: un pacto es válido aun cuando haya sido hecho bajo la presión del miedo. Retrospectivamente visto, parece que Hobbes no podía contestar de

5. En la cita de Hobbes dice: “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*”.

6. Por esta razón el *Leviathan* de Hobbes fue interpretado por algunos de sus lectores contemporáneos como un libro escrito en defensa del régimen de Cromwell (véase Skinner, 2002: 21; Sommerville, 1988:159-184).

otra manera. Pues en su estrategia argumental, el miedo jugaba un papel que era al mismo tiempo fundamental, y escandaloso.

El tiempo ha suavizado esa impresión de escándalo. Pero para muchos de sus lectores contemporáneos, la descripción de Hobbes respecto al estado natural de los hombres dominado por el terror, parecía inaceptable, sobre todo si recordamos que se abstenía de toda referencia a la Biblia y al pecado original. A ese silencio se agregaba otro argumento polémico, de un género totalmente diferente que es posible leer entre líneas, en el Prefacio que Hobbes escribió para la segunda edición de su libro *De Cive*, publicado en Amsterdam en 1647. (La primera edición, traducida por Samuel Sorbière, había aparecido sin nombre de autor, en París, en 1642). En ese Prefacio, Hobbes describió su propio “método”. A fin de entender la génesis y la forma de la ciudad y los orígenes de la justicia, debemos identificar los elementos que los componen. De igual modo, para entender el funcionamiento de un reloj debemos desarmarlo ya que sólo así podremos comprender las diversas funciones de los diferentes engranajes (Hobbes [1647]).

El público culto a quien iba dirigida la edición en latín de *De Cive*, habrá identificado inmediatamente el blanco polémico de Hobbes: el libro de *La Política* de Aristóteles. Pues Aristóteles había explicado que su “método” consistía en identificar los elementos que constituyen a la *polis*, a la ciudad, es decir a la comunidad política. Así que el punto de partida era semejante, pero luego los dos caminos divergían rápidamente. Pues mientras que para Aristóteles el hombre es un animal social (*zoon politikon*), y por ello la *polis* existe por naturaleza, como un fenómeno natural, para Hobbes, por el contrario, ese estado natural de los hombres está marcado no por la sociabilidad sino por su opuesto, por la guerra de todos contra todos. Así que la agresión, real o potencial, genera primero el miedo, y después el impulso de eludir ese miedo mediante un pacto que se basa en la renuncia de cada individuo a sus derechos naturales. Con lo cual la ciudad (*civitas*, esto es la comunidad política) que es el resultado de ese pacto, es un fenómeno artificial: una conclusión en cierta manera anunciada por la comparación que hace Hobbes entre la ciudad y el reloj.

4.

Para entender la argumentación de Hobbes, debemos entender cómo y a través de qué caminos llegó a articularla. Una indicación indirecta en este sentido, parece provenir del mismo Hobbes. Pues él a menudo opuso la fecundidad de las ciencias naturales al carácter poco conclusivo de la filosofía moral, declarando que él como filósofo moral se había inspirado en el modelo de Euclides. Pero ha sido señalado, sin embargo, que es difícil creer que la mente de Hobbes esperó más de cuarenta años, para despertarse repentinamente en el momento en que empezó a leer los *Elementos* de Euclides (Strauss 1936:).⁷ Porque en los años precedentes, Hobbes había

7. Siguiendo la vía abierta por L. Strauss, Q. Skinner (1996:3 y 217) ha reconstruido de manera detallada la formación humanista de Hobbes, que él considera como un elemento

estado trabajando en la traducción de un trabajo que le inspiró muchas reflexiones, la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides⁸. Y un pasaje que por largo tiempo ha atraído la atención de los especialistas de Hobbes, es el capítulo 53 del segundo libro, en el cual Tucídides describe las consecuencias de la plaga que aquejó a Atenas en el año 429 antes de Cristo⁹. Pero respecto de la manera en que Hobbes leyó y tradujo ese pasaje, quedan todavía algunas cosas importantes por decir.

En primer lugar, escuchemos a Tucídides, traducido por Hobbes:

La enfermedad desencadenó igualmente sobre la ciudad, otros desórdenes más graves. Pues cada uno se entregó a la búsqueda del placer con una audacia que antes se ocultaba ampliamente. Entonces, de frente a estos cambios tan bruscos, en los que había ricos que morían súbitamente, y pobres que se enriquecían de golpe acumulando los bienes de esos muertos, todos comenzaron a buscar los beneficios y los gozos rápidos, dado que tanto la vida como las riquezas se habían vuelto igualmente efímeras. Nadie mostraba prisa alguna por alcanzar con algún esfuerzo un fin honesto, puesto que no se sabía si uno viviría lo suficiente para lograr dicho fin. En su lugar, el placer y todos los medios para procurárselo era los que se juzgaba bello y útil. Ni el miedo a los dioses ni el respeto de las leyes humanas contenía (*theon de phobos e anthropon nomos oudeis apeirge*) a ningún hombre, y no se hacía caso ni de la piedad ni de la impiedad, a partir de que se veía morir indistintamente a todo el mundo. Además nadie creía que viviría suficiente tiempo como para tener que rendir cuentas de las faltas cometidas. Lo que más les importaba a todos, era esa enorme calamidad ya presente y amenazadora en contra de ellos, así que pensaban que antes de sucumbir a ella, lo mejor era tratar de obtener de la vida los gozos que aún fuesen posibles (Thucydide 1962, LIII:39).¹⁰

5.

El denso análisis de Tucídides se abre con la palabra *anomia*, la cual designa la ausencia de ley, o más precisamente, la disolución de cualquier ley bajo el impacto de la plaga (Gigante 1956:184 y Orrú 1987). Un vacío de poder, diríamos hoy, había emergido, y él había sido llenado por el predominio de los instintos más elementales. Pero, como se habrá notado, el

decisivo de su itinerario intelectual. La interpretación de Strauss, y en particular el punto de la influencia ejercida por Aristóteles sobre Hobbes, ha sido criticada por C. A. Viano (1962), en un ensayo importante y no obstante demasiado ignorado: "Analisi della vita emotiva e técnica política nella filosofia di Hobbes". Yo estoy de acuerdo con Viano sobre la importancia que tuvo Tucídides para el desarrollo del pensamiento de Hobbes, aun cuando la interpretación que aquí desarrollo es ligeramente diferente.

8. El primero que indicó la importancia de esta referencia fue A. Bersano (1908), en un ensayo extremadamente penetrante (véase Skinner 1996:238).

9. Véase C. Orwin (1988:831-847, en particular pp. 841-846); G. Slomp (1990:565-586, en particular pp. 569-571) y Slomp (2000:78-83). Se encuentra también una rápida alusión en Bersano, "Per le fonti", (1908:209).

10. En la traducción italiana (Turín, 1996), el traductor traduce *anomia* por 'corrupción', pero en este caso yo prefiero una traducción más literal. Véase Thucydides ([1843]1966:203-211, y sobre todo pp. 208-209).

término de *anomia*, destinado a una gran fortuna, inclusive hasta en Durkheim y en la sociología contemporánea, no se refiere solamente a las leyes humanas. Pues para esos hombres que encaraban la inminencia de la muerte, el propio temor a los dioses había perdido toda eficacia.

La disolución del cuerpo político descrita por Tucídides, nos recuerda, inevitablemente, el estado natural planteado por Hobbes. Pues se trata de concepciones que tienen entre sí una relación de clara simetría: en la Atenas acosada por la plaga, no existe ya ninguna ley, mientras que en el estado natural, aún no existe todavía ninguna ley. Así que es tentador suponer que la situación extrema descrita por Tucídides, pudiera haber sugerido a Hobbes un experimento mental, el de la descripción del estado natural, basado en una situación igualmente extrema.

Pero Hobbes el traductor, en latín, *interpres*, impuso su propia interpretación a sus lectores. Pues Tucídides había escrito: “Ni el miedo a los dioses ni el respeto de las leyes humanas contenía a ningún hombre”. La traducción francesa que he mencionado apenas, sigue muy cercanamente al texto griego, *theon de phobos e anthropon nomos oudeis apeirge*. En cambio la traducción de Hobbes difiere en un punto, en una palabra: “Ni el miedo a los dioses, ni el respeto de las leyes humanas *atemorizaba (awed)* a ningún hombre”. De modo que Hobbes ha traducido el verbo griego *apeirgein*, contener o refrenar, con el verbo inglés *to awe*, atemorizar, que corresponde más o menos al verbo en español de atemorizar, llenar de temor (aunque se trata, lo digo de inmediato, de una traducción provisional). Así, en esta divergencia de la traducción inglesa de Hobbes en relación al texto griego de Tucídides, propongo reconocer la primera aparición fulgurante de una idea que se encuentra en el centro de la filosofía moral elaborada por Hobbes en las décadas posteriores a esta traducción.

6.

Con el fin de entender las implicaciones de la interpolación del verbo *to awe* “atemorizar, llenar de temor”, dentro de la traducción de Tucídides, partiré de un libro que apareció en Londres en 1613, y que fue vuelto a publicar varias veces con adiciones: *Purchas his Pilgrimage or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation to the Present (Las peregrinaciones de Purchas, o Relaciones del Mundo y de las Religiones Observadas en todos los Tiempos y Lugares Descubiertos, desde la Creación hasta el Presente)*. En este voluminoso libro, su autor, el pastor anglicano Samuel Purchas describía, bajo la forma de un peregrinaje metafórico, los usos, las costumbres y sobre todo las religiones de los pueblos del mundo entero, apoyado en una gran cantidad de relatos de viajeros sobre estos temas.

Purchas y Hobbes se conocían uno al otro. Sus nombres están enlistados en los registros del directorio de la *Virginia Company*, una compañía co-

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

37

mercial que contaba entre sus principales accionistas, a Lord Cavendish, el protector de Hobbes. La principal actividad de la compañía era la explotación de la región del Nuevo Mundo llamada Virginia, en honor de la Reina Isabel, la “Reina Virgen”. Y se ha ya sugerido que las pocas alusiones a los Indios de América en los escritos de Hobbes, estuvieron inspirados en el trabajo de Purchas (Malcolm 1981:297-321, y sobre todo p. 304 y 318).¹¹ Se puede agregar que en un capítulo dedicado a las esperanzas mesiánicas de los Judíos de su época, Purchas habló con amplitud de los dos enormes animales mencionados en el *Libro de Job*, Leviathán y Behemoth (Purchas 1613:181). Hobbes debe haber elegido estos nombres propios como títulos de sus obras, tomándolos directamente de la Biblia, de la cual era un lector asiduo. Pero en el peregrinaje imaginario de Purchas a través de las religiones del mundo, también puede haber encontrado otras indicaciones interesantes para él.

Purchas creía que la expansión colonial británica preparaba una posible unificación religiosa de la humanidad, y en consecuencia, dejaba presentir la inminencia del fin del mundo. Él pensaba que esa unificación era posible ya que “la religión es [en sí misma, algo casi] natural, [algo] que está inscrito en los corazones de todos los hombres” (Purchas 1613:15). Purchas se opuso enérgicamente a los argumentos, “susurrados, más que pronunciados en voz alta”, de ciertos hombres sin fe, según los cuales “la religión no sería otra cosa que un hábito inveterado, o una política más sagaz destinada a llenar a los hombres de temor” (*a continued custome, or a wiser Policie, to hold men in awe*) (Purchas 1613:26). ¿Es posible que Hobbes, en su traducción de Tucídides, haya recordado esta frase y haya elegido transformar el sustantivo ‘temor’ o ‘miedo’ (awe) en el verbo ‘atemorizar’ o ‘ser presa del miedo’ (awed)? Esto es posible, ciertamente, pero no es seguro. Después de todo, no se trata de una idea pasajera, como lo percibimos a partir de la reacción polémica de Purchas. Pues además, la continuación del pasaje antes citado, nos permite identificar a los personajes sin nombre que han reducido la religión a ‘un hábito inveterado’ (but a continued custome). Pues es muy probable que Purchas pensaba en Montaigne, cuyos *Ensayos* habían sido recientemente traducidos en inglés por John Florio, el autor del primer diccionario italiano-inglés, que había huido de Italia en compañía de su padre para escapar al yugo del catolicismo (Pfister 2005:32-54).

En su famoso ensayo titulado “De la costumbre y de no cambiar fácilmente una ley recibida”, Montaigne había argumentado que cualquier opinión, incluyendo la más extravagante, podía encontrar alguna costumbre que la sustentara. Y luego agregó entre paréntesis “Aquí omito hablar de la grosera impostura de las religiones” (1962:109).¹² Con estas palabras aparentemente ligeras, Montaigne hacía alusión al Tratado *De tribus impostoribus* (Los Tres Impostores), que era el escandaloso título de un trabajo aún no escrito que circulaba desde la Edad Media y que ubicaba como simples im-

11. Sobre Purchas, véase D. Armitage (2000:81-90).

12. Véase también Montaigne [1613 (1605):48]: “Is there any opinion so fantastical, or conceit so extravagant (I omit to speak of the grosse imposture of religions...)”.

postores a Moisés, Jesús, y Mahoma, es decir a los fundadores de las tres religiones monoteístas del mundo mediterráneo. Esta tradición, evocada por Montaigne, y rechazada luego por Purchas, consideraba a la religión como un instrumento político creado para reprimir los impulsos de la gente ignorante.

7.

Ecos de esta y otras lecturas pueden ser detectados en los capítulos 11 y 12 del *Leviathan*, titulados respectivamente, “De la Diferencia de las Costumbres” y “De la Religión”¹³. Hobbes argumenta que la religión nace del miedo, del temor resultante de la ignorancia de las causas naturales, a las que se substituye con la creencia en poderes invisibles. Este era el tema central de la filosofía de Epicuro, que inspiró el gran poema de Lucrecio sobre la naturaleza de las cosas.

Un famoso lema de origen epicúreo afirmaba que *Primus in orbe deos fecit timor*, es decir que es el miedo humano, antes de todo, el que es responsable de la fabricación de los Dioses¹⁴. Hobbes citó este lema calificándolo de “muy verdadero”, aunque para precisar inmediatamente que sólo era válido para la religión pagana. “Pero el reconocimiento de un Dios único, eterno, infinito y omnipotente, eso puede más fácilmente derivarse del deseo humano de conocer las causas de los cuerpos naturales, la diversidad de sus cualidades y de sus acciones, que del miedo de lo que podría sucederles en el futuro” (Hobbes 2000 y 1974:170). La que es una declaración prudente y un poco mentirosa, porque Hobbes, algunos párrafos antes, había afirmado exactamente lo contrario, es decir que el deseo de conocer las causas de las cosas genera “ansiedad (*anxiety*)” y “un miedo perpetuo (*perpetuall feare*)”, anotando al margen que “La Causa natural de la religión es la ansiedad frente al futuro”¹⁵.

Atacar la religión destruyendo sus raíces, esto es, los falsos temores generados por la ignorancia: este proyecto había inspirado a Lucrecio unos versos magníficos, cuyos ecos se pueden percibir entre líneas en las páginas de los textos de Hobbes. Pero existe una divergencia importante, puesto que Hobbes no quiere destruir el miedo, sino que por el contrario, él lo considera el fundamento mismo del Estado¹⁶. Hobbes parte de crítica epicúrea de la religión, pero luego se aleja de ella. Sin embargo, pensamos que

13. Freund (1969:33-52) escribe: “Así como existe un derecho natural, hay también una religión natural -si bien Hobbes no utiliza esta expresión-, que tiene por fundamento el miedo” (p. 42). Véase también T. Hobbes (1974:167) Nota al margen: “Religión Natural, mismo origen [curiosidad por conocer]”.

14. Stace, Pétrone, Servius en el comentario de Virgilio que cita Stace. Ver Suetonio, Div. Jul 6: “est ergo in genere [amitae meae luliae] et sanctitas regum, qui plurimum inter homines pollent, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestate sunt reges”; Horacio, Carm. 3, 1, 5, 6: “Regum timendorum in proprios greges, reges in ipsos imperium est lovis”. Estos dos pasajes son citados por K.-H. Roloff (1952: 104).

15. “The natural Cause of Religion, the Anxiety of the time to come” (Hobbes 1974:168).

16. Sobre este tema, me ha sido útil la lectura de las páginas de P. Cristofolini (2001:71-74) en donde Hobbes no es mencionado pero aparece de modo implícito.

esta divergencia, que ha sido enfatizada por muchos especialistas eruditos, oculta una actitud más compleja, que podemos tratar de descifrar a partir de un pasaje en el cual Hobbes, como lo hacía a menudo, reelabora vigorosamente varios materiales de diversa procedencia, aunque dándoles una forma realmente nueva.

La ignorancia de las causas naturales y el miedo (*feare*) que de ella deriva, llevan a los hombres a “*ficcionar* toda suerte de fuerzas ocultas, de modo que permanecen asustados por sus propias imaginaciones, que ellos invocan en los momentos de desesperación y a las que agradecen cuando suceden éxitos inesperados, haciendo así que las creaciones de su propia fantasía se conviertan en sus propios dioses.”¹⁷ Una vez más, Hobbes asocia la religión y el miedo, *awe*, pero lo hace en un contexto en el cual subraya cómo los hombres se ven inclinados “a permanecer asustados por sus propias imaginaciones (*and to stand in awe of their own imaginations*)”. Pienso que Hobbes, al describir esta actitud aparentemente paradójica, debe haber recordado una notable sentencia de Tácito: “*fingebant simul credebantque*” (*Ann.* V, 10), “ellos crean ficciones y al mismo tiempo ellos creen en sus propias ficciones”. Esta sentencia aparece no menos de tres veces en la obra de Tácito, con variaciones mínimas, para describir varios acontecimientos específicos, como por ejemplo, la propagación de rumores.¹⁸ Hobbes utilizó la fórmula de Tácito (que había sido citada, no sin cierta distorsión, por Bacon, de quien Hobbes fue secretario) para describir un fenómeno de dimensiones más generales: el nacimiento de la religión. Que Hobbes pensó aquí en Tácito es completamente cierto y el verbo *feign* lo comprueba. Yo he traducido este verbo por el neologismo “ficcionar” para mantener la asociación con el sustantivo “ficción” (obra de la imaginación, novela) y con el adjetivo *ficticio* (fingido, falso). Además, porque el verbo ficcionar, *feign*, retoma el verbo utilizado por Tácito, *fingebant*.¹⁹

8.

La meta de Hobbes no era la destrucción de la religión en tanto que producto de la imaginación humana, sino que lo que él quería entender, por

17. T. Hobbes, *Leviathan*, pp. 167-68. Y la traducción latina (*Opera Latina*, vol. III, p. 84).

18. Tácito, *Annales*, libro V (en realidad es el libro VI, pero se ha mantenido por convención la antigua numeración); capítulo 10, *Historiae*, libro I, capítulo 51, punto 5: “*sed plurima ad fingendum credendumque materies*”; *Historiae*, libro II, capítulo 8, punto 1: “*Sub idem tempus Achaia atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaret, vario super exitu eius rumore eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque*”.

19. Sobre la ambigüedad del término *finigo*, véase mi ensayo “*Das Nachäffen der Natur. Reflexionen über eine mittelalterliche Metapher*” (*Ginzburg* 2006:95-122). Véase también Bacon (1863:125): “un hombre curioso es un parlanchín; así que siguiendo esta misma lógica un hombre crédulo es un impostor; pues como vemos por su reputación, aquél que fácilmente cree en los rumores, también fácilmente los aumentará y añadirá por sí mismo algo a ellos, lo que Tácito sabiamente percibió cuando dijo, *Fingunt simul creduntque*, porque así de grande es la afinidad que tienen entre sí la ficción y la creencia”. La lectura que aquí estoy proponiendo, sigue los pasos de uno de los lectores más profundos de Hobbes: véase G. B. Vico (1953:503); aunque debe verse todo el capítulo titulado “*Metafísica poética*”. Retomaré este problema más ampliamente, en otro ensayo posterior.

medio de la paradójica fórmula de Tácito, era cómo la religión, nacida del miedo o del temor y de la imaginación humanos, podía funcionar. Y las consecuencias de este razonamiento, son para Hobbes algo decisivo²⁰. Porque el modelo que emplea para explicar el origen de la religión, reaparece en la página central del *Leviathan* que describe los orígenes del Estado.

Pero el acuerdo entre los animales, explica Hobbes, es natural, mientras que el acuerdo entre los hombres es artificial: “En consecuencia, no es de asombrarse que sea necesaria otra cosa, además del acuerdo o convención entre los hombres, para hacer de ese mutuo consentimiento algo constante y duradero, y esa cosa es un poder común cuya función es mantenerlos en un estado de miedo (*to keep them in awe*), y dirigir sus acciones hacia el beneficio común” (Hobbes 1974:226-227 y *Opera Latina* p.130).

Al describir el estado natural Hobbes emplea las mismas palabras: “Por eso es evidente, que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los mantenga a todos en un estado de miedo (*to keep them all in awe*), viven en una condición que es lo que se llama Guerra, y esta última es tal que es una guerra de todos contra todos” (Hobbes 1974:185, las cursivas son mías).²¹

Así, sea en el caso del origen de la religión o del origen del Estado, encontramos al comienzo el miedo (*fear*) y al final, como resultado, el temor o la intimidación (*awe*). Y en el medio la ficción, que se impone a aquellos mismos que la han creado pero ahora cómo una realidad: “Este es el proceso de generación de ese gran Leviathan, o para hablar más reverentemente, de ese dios mortal, al cual debemos, por debajo del dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes 1974:227).

El *Leviathan*, creación artificial, se dibuja frente a aquellos que lo han creado mediante su pacto, aquellos de los cuales él mismo está hecho, como un objeto que lo colma a uno de temor (véase Ilustración 2). En el dibujo hecho a lápiz por Abraham Bosse, en el frontispicio de la copia en pergamino del *Leviathan* dedicada a Carlos II, la miríada de hombres que componen el cuerpo del Leviathan miran en dirección del lector, y en el caso de este ejemplar en dirección al rey.²² Pero en la versión final de la primera edición impresa, se nota un cambio, probablemente sugerido por el propio Hobbes, y que traduce por medio de una imagen poderosamente sugestiva las palabras de Tácito: *fungunt simul creduntque*²³ (véase Ilustración 3). Pues en esta última imagen

20. No deberíamos confundir el argumento que pretende demostrar la continuidad filosófica substancial entre el primer y el último Hobbes, con la conclusión de Q. Skinner (1996:426-437) según la cual esta continuidad consistiría en una actitud constante frente a la retórica. Aunque esa conclusión de Skinner es coherente con el proyecto general de su demostración, cuando afirma: “Estoy menos interesado en Hobbes como autor de un sistema filosófico, que en su rol como personaje que contribuyó a una serie de debates acerca de las ciencias morales dentro de la cultura del Renacimiento” (1996:6).

21. Y algunas líneas más arriba había dicho: “Una vez más, los hombres no tienen placer (sino, por el contrario, un gran pesar) al tratar de buscar compañía, allí donde no existe todavía un poder capaz de sobreatemorizarlos (*to over-awe*) a todos ellos” (Hobbes 1974:185).

22. La identificación entre el lector y el Rey me ha sido sugerida por Carlos Hudson (Buenos Aires).

23. Según N. Malcom (1998:200-201), Hobbes habría solamente inspirado el dibujo hecho a lápiz (British Museum, ms. Egerton, 1910), el cual atribuye a Wenceslaus Hollar, pero declara su incapacidad para explicar el cambio introducido en el frontispicio de la edición impresa. H. Bredekamp (1999 y 2003) atribuye a Abraham Bosse tanto el dibujo como el grabado

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

41

la mirada de hombres mira hacia lo alto, con un aire de temor y de reverencia, al “hombre artificial” que existe gracias a ellos: al *Leviathan* que ellos mismos han construido mediante el pacto que une a los unos con los otros.²⁴

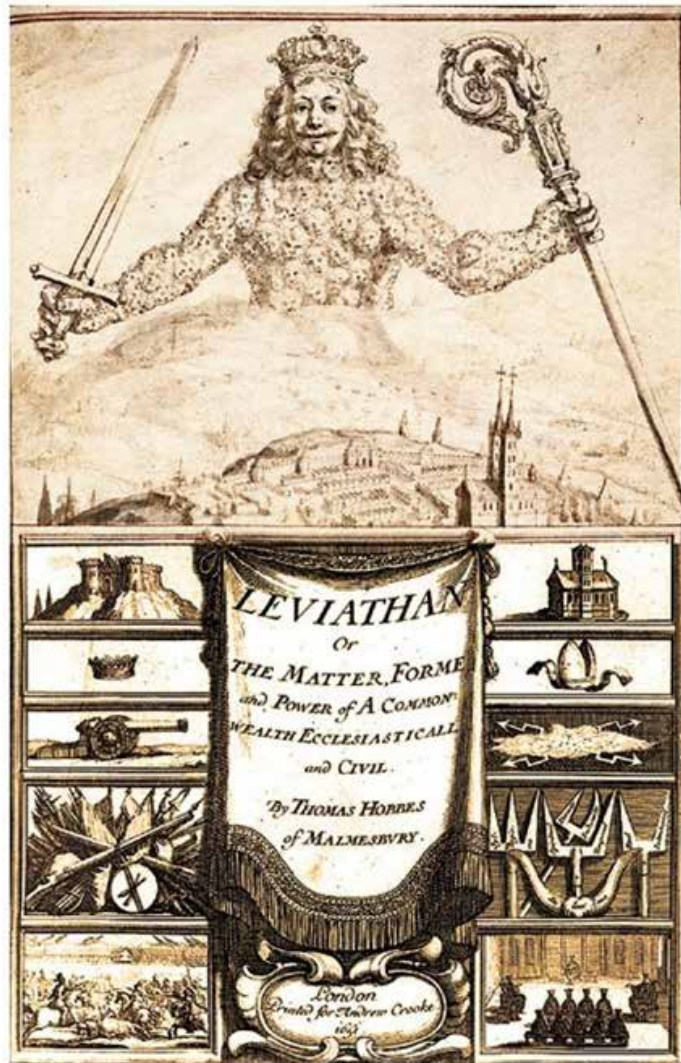


Ilustración 2: Frontispicio del libro *Leviathan* de Thomas Hobbes, 1651. (Versión con el dibujo hecho a lápiz por Abraham Bosse, en el frontispicio de la copia en pergamino dedicada a Carlos III).

de la edición impresa (pero él es aún menos convincente. Bredekamp observa que en la segunda imagen, la de la edición impresa, la multitud observa al gigante con una actitud de “Zuwendung und Devotion”, de ‘Dedicación y Devoción’ (2003:109-110), pero la explicación que el propone para la modificación del dibujo a la edición impresa, no me parece adecuada.

24. “Pues por obra de arte es creado ese gran LEVIATHAN llamado una COMMON-WEALTH o un ESTADO (en latín CIVITAS) el cual no es sino un Hombre Artificial...” (Hobbes 1974:81).

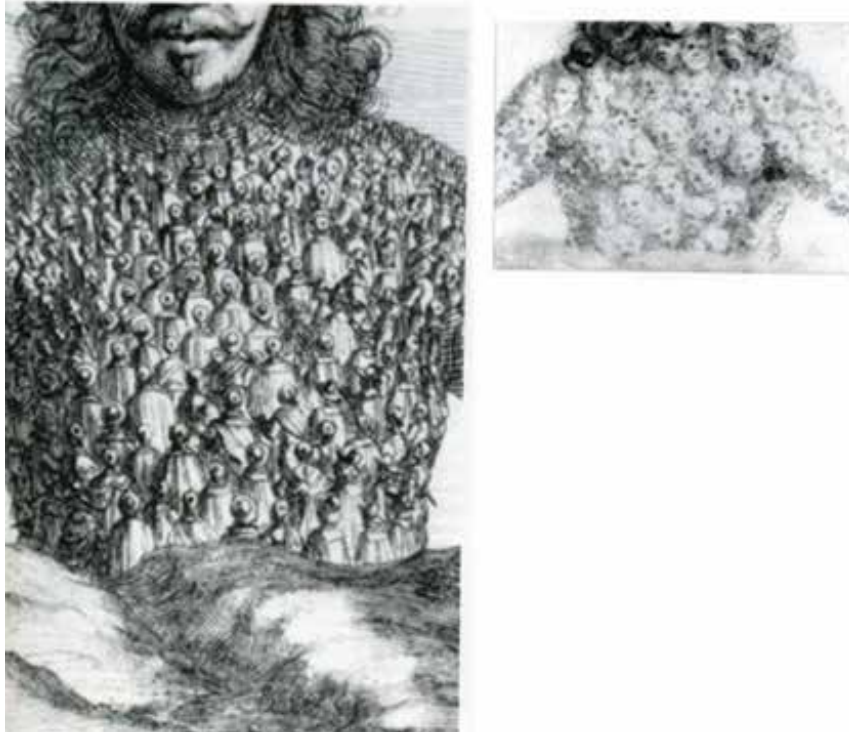


Ilustración 3: Diferencia en la composición del cuerpo del Leviathan en las dos versiones del frontispicio del libro *Leviathan* de Thomas Hobbes, 1651.

9.

Como hemos visto, Hobbes desarrolla una explicación paralela de los orígenes de la religión y de los orígenes del Estado. Pero dentro del Estado que él describe, la religión –o más exactamente, la Iglesia– no tiene ninguna autonomía. Pues el frontispicio del *Leviathan* representa al “dios mortal”, al Estado, sosteniendo en una mano la espada, y el báculo en la otra. Y Hobbes resalta que el poder del Estado está basado no solamente en la fuerza, sino también en el temor, *awe*: la palabra que hemos visto jugar un papel estratégico, en los pasajes del *Leviathan* dedicados tanto a los orígenes de la religión cómo a los orígenes del Estado.

Hobbes había utilizado la misma palabra, pero como verbo (*awed*) al traducir la descripción de Tucídides del impacto de la peste sobre Atenas: “Ni el miedo a los dioses ni el respeto de las leyes humanas contenía a ningún hombre” había escrito Tucídides. Y Hobbes, como recordamos, tradujo: “Ni el miedo a los dioses, ni el respeto de las leyes humanas atemorizaba (*awed*) a ningún hombre”. La explicación de la divergencia entre esta traducción y el original griego, debe ser buscada probablemente en el pasaje precedente, en el cual Tucídides habla del “temor a los dioses” (*theon de phobos*). Entonces, al momento de traducir *fear of the gods*, Hobbes debe haber pensado seguramente que la palabra *fear* reaparece constantemente,

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

43

como sustantivo y como verbo, en la traducción inglesa de la Biblia, llamada Biblia de James primero, y que asocia a Dios con “el temor a Dios”. Pero el temor a Dios y el temor no son sinónimos. Pues la expresión usada en la traducción latina de San Jerónimo, *timor Dei*, que recuperaba a la traducción griega de la Biblia hebrea, llamada *Biblia Septuaginta*, no transmite la ambigüedad de la correspondiente palabra utilizada en la Biblia hebrea: *yir’ah*. Soy completamente ignorante de la lengua hebrea, pero he aprendido de los informadores que han venido en mi ayuda, que *yir’ah* expresa al mismo tiempo el temor y la reverencia (Cruden 1889, Fischer 1977, Hatch Redpath 1954). Así que la palabra *timor*, elegida por San Jerónimo en su traducción de la Biblia, es inadecuada, pero además es también riesgosa, ya que *timor* evoca el lema epicúreo que he mencionado antes (*primus in orbe deos fecit timor*) según el cual el origen de la religión puede ser vinculado al temor. Mientras que la palabra *awe* está más próxima de la ambigüedad del término *yir’ah*. Por lo demás, esta palabra *awe*, es el término que en varios pasajes de la Biblia de James primero, se usa para designar la actitud del hombre frente a Dios (Ps. 4, 4; 33, 8; 119, 161; Prov. 10). Lo que además se ilustra con los adjetivos ligados al sustantivo *awe*: *awesome*, que inspira reverencia, y *awful*, terrible. De modo que podemos especular si Hobbes, al traducir el pasaje de Tucídides, sintió la necesidad de agregar, después de la palabra *fear*, el término *awed*, para transmitirnos la complejidad contradictoria de las actitudes suscitadas por la religión²⁵. Y es posible que sea aquí donde han comenzado las diversas reflexiones de Hobbes sobre el temor (*fear*).

¿Pero cómo podemos traducir el término *yir’ah* en italiano, o en francés, o en español? La palabra italiana antigua *terribilità* (terribilidad), que Vasari utilizó para evocar a Miguel Ángel, puede abrirnos una buena vía de búsqueda de la solución. Así que podríamos usar, en vez de influencia o de intimidación, la palabra *reverenza*, reverencia, que deriva del verbo latino *vereor*, temer.²⁶ Aunque tal vez la mejor traducción de *awe* sería *terrore*, “terror”.

Hobbes mismo parece sugerir esto indirectamente cuando dice: “En virtud de la autoridad conferida por cada uno de los individuos al Estado, él [el Leviathan] dispone de tanto poder y fuerza reunidos en sí mismo que, por el terror que estos inspiran, es capaz de conformar la voluntad de todos en vista de la paz interior y de la ayuda mutua frente a los enemigos del extranjero” (1974:227-228).²⁷

25. La ambivalencia de la palabra *awe* y la imposibilidad de traducirlo al alemán es mencionada por H. Bredekamp (2003 163-169) (agradezco a María Luisa Catoni, por haberme indicado la existencia de este ensayo). Sin embargo, debo agregar que Volker Balli (a quien le agradezco este señalamiento), me ha dicho que la palabra *Ehrfurcht* tiene la misma significación ambivalente.

26. R. Cotgrave (1611, reimpresión 1968) traduce la palabra francesa “vénération” por “veneration, reverence, awe, worship, honour” (es posible que Hobbes haya consultado este diccionario).

27. La traducción que usa ‘conformar’ en lugar de ‘formar’ sigue la sugerencia de Richard Tuck (N. Malcom, *Aspects of Hobbes*, p. 228). Cfr. Rom. XIII, 3: “Los gobernantes no son temibles cuando hacen el bien, sino cuando hacen el mal”, King James Bible, XIII, 3

Todos los intérpretes que explican a Hobbes, afirman que él inició la filosofía política moderna al proponer, por vez primera, una interpretación secularizada del origen del Estado. Pero la lectura que he propuesto aquí es diferente. Pues para Hobbes, el poder político presupone la fuerza, pero la fuerza sola es insuficiente. Así que el Estado, ese “dios mortal”, engendrado por el temor, hace nacer el terror: un sentimiento en el que se mezclan inextricablemente el temor y la intimidación²⁸. Para presentarse a sí mismo como la autoridad legítima, el Estado necesita ciertos instrumentos, y entre ellos (las armas) de la religión. Lo que explica por qué la reflexión moderna sobre el Estado se articula desde la teología política: y es ésta la verdadera tradición que Hobbes inauguró.

Esta conclusión nos lleva a ver desde una perspectiva diferente a ese fenómeno que llamamos secularización, y que está muy lejos de haber concluido. La frase de Alberico Gentili citada por Carl Schmitt, ¡Silete *Theologi*, in *munere alieno!*, ¡Callen Teólogos, en un dominio que les es ajeno!, puede aplicarse lo mismo a la teología política que a dicho proceso de la secularización (sigo aquí una sugerencia de Sigrid Weigel). Pues la secularización no se opone a la religión, sino que más bien invade su terreno²⁹. Las reacciones contra la secularización que se manifiestan hoy mismo frente a nuestra mirada, *encuentran su explicación* (y dije explicación, no *justificación*) a partir de esta invasión o usurpación.

10.

Comencé mi argumento diciendo que me alejaría del presente, pero que al final regresaría a él, lo que haré ahora. Ustedes recuerdan el bombardeo a Bagdad de marzo de 2003, cuyo nombre del código de operación fue *Shock and Awe*, Conmoción y Terror. Algunos diarios italianos lo tradujeron como “Colpire e terrorizzare”, Golpear y Aterrorizar. Clara Gallini, la especialista en historia de la religiones, en un artículo aparecido en *Il manifesto* del 24 de marzo de 2003, hizo hincapié en que esa traducción

(Agradezco a Pier Cesare Bori por haberme señalado este pasaje).

28. Este punto ha sido comprendido con penetración por Strauss (1961:28), quien sin embargo lo ha dejado luego de lado inmediatamente: “Porque ¿Qué es la antítesis entre la vanidad y el temor de una muerte violenta, sino la forma ‘secularizada’ de la antítesis tradicional entre orgullo espiritual y temor de Dios (o humildad), una forma secularizada que resulta del reemplazo de Dios Todopoderoso, por los enemigos todopoderosos y luego por el todopoderoso Estado, por el ‘dios mortal’? Pero aún si esta afiliación es correcta, de ninguna manera se deduce de ella que la antítesis moral en los trabajos de Hobbes que estamos discutiendo ahora, sea el simple el residuo superfluo de una tradición que, en principio, ha sido ya dejada de lado” Consultar Leviathan, ch. 17 (p. 89): cf. De cive, capítulo 6, art. 13; y Leviathan, capítulo 30 (p. 180 y siguientes). Véase también Bobbio (1997:99): “Y he aquí porque el Estado de Hobbes tiene un rostro tan amenazador: es la respuesta del temor organizado frente al temor desencadenado. Pero el temor es su esencia”.

29. Cfr. S. Weigel, “Souverän, Märtyrer und ‘gerechte Kriege’ jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin”, en D. Weidner (director), Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtlichen Perspektiven, Munich, 2006, pp. 101-128, especialmente p. 108; C. Schmitt, “Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen”, en Der Staat, vol. IV, 1965, pp. 51-69, especialmente p. 55. Ver también J. Brokoff y J. Fohrmann, Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert, Paderborn 2003.

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

45

“no expresaba plenamente la siniestra complejidad de los términos originales”, que no se referían al terror en sentido psicológico, sino a un “terror sagrado” (Gallini, 2003, Portelli 2003, véase también Lincoln 2003). Ese mismo artículo recordaba un pasaje de la Biblia, Éxodo, XXIII, 27, comentado con amplitud en el famoso libro de Rudolf Otto, *Lo Sagrado*: “Enviaré mi terror delante de ti, y derrotaré y desconcertaré a todos los pueblos en que tu entrarás”.³⁰ Aunque en este caso la palabra hebrea (*emati*) se refiere, según me han dicho, a un terror que está desprovisto de ambivalencia. Rudolf Otto recuerda a Behemoth y a Leviathan, los monstruosos animales descritos en el *Libro de Job*, como ejemplos de la terrible ambivalencia de lo sagrado. Pero ni Rudolf Otto ni Clara Gallini han recordado a Hobbes (Otto 1958:80).

La alusión a Hobbes implícita en la expresión *Shock and Awe*, fue por el contrario inmediatamente identificada en un ensayo de Horst Bredekamp, autor de un libro importante consagrado al frontispicio del *Leviathan* y a sus implicaciones. Bredekamp (1999 y 2003:163-169) partía de Hobbes para llegar luego al presente, y a la influencia ejercida por las ideas de Leo Strauss sobre los neoconservadores estadounidenses.³¹ En una dirección similar, pero de manera menos profunda, Richard Drayton (2005) se preguntaba, en un artículo que apareció en el *Guardian* del 29 de diciembre de 2005, sobre los neoconservadores estadounidenses y sobre los resultados desastrosos de su política exterior. Drayton observó que Paul Wolfowitz, Richard Perle y sus amigos, inspirados por las enseñanzas de Leo Strauss, habían tratado de adaptar a Hobbes al siglo veintiuno, diseminando el terror tecnológico para lograr la sumisión de los que ellos llamaban sus enemigos. Pero según Drayton, tanto la operación *Shock and Awe* como incluso el propio Hobbes, terminaron volviéndose en contra de aquellos que los habían inicialmente invocado.

Pero este juego está lejos de haberse acabado. Harlan Ullman, el analista militar norteamericano que en 1995 lanzó la consigna de *Shock and Awe*, había tomado la bomba atómica lanzada sobre Hiroshima como modelo de su propia estrategia. Y después del 11 de septiembre de 2001, Ullman volvió a la carga, afirmando: “Combinando los conocimientos casi perfectos, la rapidez, la ejecución brillante y el conocimiento del terreno, podemos infligirle al enemigo una derrota rápida y decisiva con el menor número de pérdidas posibles” (Ullman 2004:55). Obviamente Ullman no pensaba más que en las pérdidas estadounidenses, porque el número de pérdidas infligido al enemigo, incluidos los civiles, debería por el contrario ser lo más elevado posible. No obstante, las sangrientas noticias que durante años y años llegaban desde Iraq desmentían cada día la arrogancia militar y tecnológica de personajes como Ullman.

30. King James Bible: “I will send my fear before thee, and destroy”; Vulgata: “Terrorem meum mittam in praecursum tuum, et occidam omnem populum ad quem ingredieris”.

31. Véase también la conversación entre Bredekamp y Ulrich Raulff en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, del 7 de abril de 2003 (citada en Weigel, 2006:103, nota 6).

11.

Vivimos en un mundo donde los Estados utilizan la amenaza del terror, la ejercen y a veces también la sufren. Un mundo de aquellos que buscan el control de las venerables y potentes armas de la religión, y que utilizan la religión como un arma. Un mundo en que los enormes Leviathanes se agitan de manera convulsiva, o se agazapan esperando que les llegue su hora. Un mundo no demasiado diferente del que Hobbes interrogó y teorizó.

Pero algunos podrían sostener que Hobbes no solamente puede ayudarnos a imaginar el presente, sino también el futuro: un futuro lejano, no inevitable, pero tampoco imposible³². Pues podemos suponer que la actual degradación de nuestro medio ambiente continúa, hasta alcanzar niveles hoy inimaginables. Hasta el punto de que la contaminación del aire, del agua, y de la tierra podrían llegar a amenazar la supervivencia de muchas especies animales, incluyendo a la especie llamada *homo sapiens sapiens*. Al llegar a ese escenario, un control global y que abarcara en profundidad todos los espacios del mundo y todos los niveles de la vida de sus habitantes podría convertirse en algo inevitable. La supervivencia del género humano impondría un pacto parecido al que fue postulado por Hobbes, y en el que los individuos terminarían renunciando a su libertad en favor de un super-Estado represivo, de un Leviathan infinitamente más poderoso que todos aquellos que pudieron existir en el pasado. En este mundo, las cadenas de la sociedad encerrarían a todos los mortales dentro de un nudo férreo, pero ya no para luchar en contra de la “naturaleza impía” como lo escribió Leopardi, el poeta italiano, en su poema *La Ginestra*, sino, por el contrario, para correr en ayuda de una naturaleza que entonces se encontraría frágil, maltrecha y herida.³³

Un futuro hipotético que esperamos nunca se torne realidad.

Bibliografía

- Armitage, David. 2000. *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Aubrey, John. 1898. “Brief Lives” p.332. En *Chiefly of Contemporaries*, vol. I, editado por Andrew Clark. Oxford: Clarendon Press.
- Bacon, Francis. 1863. “The Advancement of Learning”. En *The Works of Francis Bacon*, vol. VI, editado por James Spedding. Boston: Houghton Mifflin.
- Bersano, Arturo. 1908. “Per le fonti di Hobbes”. En *Rivista di filosofia e scienze affini* X (1): 154-157.

32. Sobre este problema y algunas de sus principales implicaciones, véase Adriano Sofri (2007).

33. “E quell’ orror che primo / Contro l’empia natura / Strinse i mortali in social catena...”. (Es aquél horror primero / que contra la impía naturaleza / constriñe a los mortales dentro de sus cadenas sociales...) (Leopardi 1962:280).

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

47

- Bobbio, Norberto. 1997. "Introduzione al *De cive*". Pp. 73-110. En *Thomas Hobbes*, Turín: Unione Tipografico – Editrice Torinese.
- Bredenkamp, Horst. 1999. *Thomas Hobbes visuelle Strategien: der Leviathan, Urbild des modernen Staates. Werkillustrationem und Portraits*, Berlín: Akademik Verlag.
- , 2003a. "Mark and Signs. Mutmassungen zum jüngsten Bilderkrieg". Pp. 163-169. En *FAktisch. Festschrift für Friederich Kittler zum 60*, dirigido por Peter Berz, Annette Bitsch y Bernhard Siegert. Munich: *Geburstag*.
- , 2003b. *Thomas Hobbes der Leviathan: das Urbild des modernen Staates, und seine Gegenbilder, 1651-2001*. Berlín: Oldenbourg Akademieverlag.
- Brokoff, Jürgen y Jürgen Fohrmann. 2003. *Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*. Paderborn: F. Schöningh.
- Cotgrave, Randle. [1611]1968. *A Dictionary of the French and English Tongues*, Menston: Anastatique.
- Cristofolini, Paolo. 2001. *Vico pagano e barbaro*, Pisa: ETS.
- Cruden, Alexandre. 1889. *A Complete Concordance to the Old and New Testament*. Londres: Longman.
- de Montaigne, Michel. [1605] 1611 *Essayes*, Londres.
- , 1962. "Essais". En *Oeuvres Complètes* editado por Thibaudet, Albert y Maurice Rat. París: Galimard.
- Drayton, Richard. 2005. "Shock and Awe and Hobbes have backfired on America's Necons". *The Guardian*, 29 de diciembre.
- Fischer, Bonifatius. 1977. *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Versionem critice Editam*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Freund, Julien. 1969. "Le Dieu Mortel", en *Hobbes-Forschungen*. Editado por Kosellec, Reinhart y Roman Schnur. Berlín: Duncker & Humblot GmbH.
- Gallini, Clara. 2003. "Shock & Awe, potere e paura". Il manifesto, 24 de marzo.
- Gigante, Marcello. 1956. *Nomos basileus*, Nápoles: Bibliópolis.
- Ginzburg, Carlo. 2006. "Das Nachäffen der Natur. Reflexionen über eine mittelalterliche Metapher". Pp. 95-122 en *Fälschungen*, dirigido por A. K. Reulecke. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Hatch, Edwin y Henry A. Redpath. 1954. *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*, vol. II, Graz: Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas. 1647. *Elementa Philosophica de cive*, Amstelodami.
- , 1985. *Leviathan*, Londres: Macpherson.
- , 1966. "Malmesburiensis vita, scripto anno MDCLXXII". P. LXXXVI en *Opera Philosophica, quae Latine scripsit*, editado por W. Molesworth, Londres: Aalen Scientia.
- , 1974. *Leviathan*, editado por C. B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin.
- , 2000. *Leviathan*, traducido por G. Mairet, París: Folio.
- , [1889]. 2013. *The Elements of Law, Natural and Political*, editado por F. Tönnies, Nueva York: Routledge.
- Leopardi, Giacomo. 1962. *Canti*, editado por N. Gallo y C. Garboli. Turín: Einaudi.
- Lincoln, Bruce. 2003. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 1*. Chicago: University of Chicago Press.
- Malcolm, Noel. 1981. "Hobbes, Sandys, and the Virginia Company". *The Historical Journal* 24: 297-321
- , 1998. "The Title-page of *Leviathan*, Seen in a Curious Perspective", en *Aspects of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

- Orrú, Marco. 1987. *Anomie. History and Meanings*, Londres: Unwin Hyman.
- Orwin, Clifford. 1988. "Stasis and Plague: Thucydides and the Dissolution of Society". En *Journal of Politics* 50: 831-847
- Otto, Rudolf. 1958. *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, Oxford: Kessinger Publishing.
- Paganini, Gianni. 2004. "Hobbes et le scepticisme continental". *Rivista di storia della filosofia* 59: 303-328.
- Pfister, M. 2005. "Inglese Italianato – Italiano Anglizzato". Pp. 32-54 en *Renaissance Go-Betweens. Cultural exchange in early modern Europe* dirigido por A. Höfele y W. von Koppenfels. Berlín: De Gruyter.
- Portelli, Alessandro. 2003. "Percossa, attonita". *Il manifestó*, 26 de marzo.
- Purchas, Samuel. 1613. *Purchas his Pilgrimage*, Londres: Williams Stansby.
- Robin, Corey. 2004. *Fear. The History of a Political Idea*, Oxford: Oxford University Press.
- Roloff, Karl Heinz. 1952. "Caerimonia". Pp. 101-138 en *Glotta*, vol. XXXII.
- Schmitt, Carl. 1965. "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan Interpretationen". Pp. 1965-1969 en *Der Staat* vol. IV. Berlín: Duncker & Humblot.
- Skinner Quentin. 1997. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 2002. "Introduction: Hobbes's Life in Philosophy". Pp. 1-37 en *Visions of Politics, III: Hobbes and Civil Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Slomp, Gabriella. 1990. "Thucydides and Three Greatest Things". *History of Political Thought* 11: 565-586.
- , 2000. *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Houndmills y Nueva York: Macmillan Press y St. Martin's Press
- Sofri, Adriano. 2007. *Chi è il mio prossimo*, Palermo: Sellerio Editore.
- Sommerville, Johann P. 1988. "The 'new Art of Lying': Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry" en *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, dirigido por E. Leites, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Leo. [1936] 1991. *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Chicago: The University of Chicago Press
- Tricaud, Francois. 1969. "'Homo homini Deus', 'Homo homini lupus': recherche des sources de deux formules de Hobbes". Pp. 61-70 en *Hobbes Forschungen* dirigido por R. Koselleck y R. Schnur, Berlín: Dunker & Humblot.
- Thucydide, 1962. *La guerre du Péloponèse*, libro II, traducción de Jacqueline de Romilly, París: Les Belles Lettres.
- , [1843] 1966. "The History of the Grecian War". En *English Works*, vol. VIII traducido por Thomas Hobbes y editado por W. Molesworth, Londres: John Bohn.
- Ullman, Harlan. 2004. *Finishing Business. Ten Steps to Defeat Global Terror*, Annapolis: US Naval Institute Press.
- Viano, Carlo Augusto. 1962. "Analisi della vita emotiva e técnica política nella filosofia di Hobbes". En *Rivista critica di storia della filosofia* 17: 355-392.
- Vico, Giambattista. 1952. *La Scienza Nuova*, Milán: Einaudi.
- Weigel, Sigrid. 2006. "Souverän, Märtyrer und 'gerechte Kriege' jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin". Pp. 101-128 en *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtlichen Perspektiven*, dirigido por D. Weidner, Munich: Fink.

C. Ginzburg

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

49