

El propósito de esta Asociación es establecer contacto con todos los estudiosos de la filosofía hobbesiana en el ámbito de habla española, publicar trabajos breves sobre Hobbes

o temas relacionados, difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones.

NOTICIAS

La Asociación de Estudios Hobessianos cumple 10 años y quiere celebrarlo junto con todos aquellos que de alguna manera han contribuido a su constitución y continuidad, sea publicando trabajos en nuestro Boletín, participando de nuestras reuniones periódicas o, como ponentes o asistentes, en las Conferencias organizadas conjuntamente con la Universidad Torcuato Di Tella.

Desde su institución, hemos publicado 22 números del Boletín de la Asociación y este año presentamos este número especial con trabajos de Yves Charles Zarka y Giuseppe Sorigi. También está en preparación una Conferencia en la

UTDT, en la que hablará como invitado especial extranjero Timo Airaksinen, de la Universidad de Finlandia y, por nuestra Asociación, Margarita Costa, María Liliana Lukac y Leiser Madanes.

Actualmente, son miembros plenos de la Asociación: Margarita Costa, Jorge Dotti, María Liliana Lukac, Leiser Madanes y Alberto Guillermo Ranea; y miembros correspondientes: Omar Astorga (Venezuela), Renato Janine Ribeiro (Brasil), José Montoya Sáenz (España), Ugo Pagallo (Italia), José Antonio Robles (México) e Yves Charles Zarka (Francia).

1



HOBBS Y LA INVENCIÓN DE LA VOLUNTAD POLÍTICA PÚBLICA

por Yves Charles Zarka (CNRS)

Introducción

En la obra *Hobbes et la pensée politique moderne*, de la cual acaba de aparecer una segunda edición¹, me he propuesto como objeto el estudio del trabajo de modificación, de transformación y de innovación llevado a cabo por Hobbes en el pensamiento político. Ahora bien, me parece que una de las innovaciones capitales introducidas por el filósofo inglés consiste en el problema

específicamente moderno de una voluntad política pública. Quisiera mostrar hoy en qué términos este problema ha sido propuesto y resuelto, en qué constituye una novedad para la época; en fin, en qué sentido se puede ver en él un fundamento de la política moderna.

Es sabido que la doctrina de la formación de la voluntad política se centra en Hobbes en torno a la problemática del pasaje de lo múltiple a lo uno.

¿Cómo una multitud de individuos puede convertirse en una voluntad política única? ¿Cómo una multiplicidad de voluntades inconexas puede convertirse en una voluntad política única? Estas dos cuestiones dependen la una de la otra: la respuesta a la primera depende de la respuesta a la segunda. Para saber cómo el Estado o la ciudad puede constituirse como persona única, hay que dar cuenta de la constitución de una voluntad política única. Esta problemática es fuertemente destacada en los *Elements of Law*:

"Having in this place to consider a multitude of men, about to unite themselves into a body politic, for their security, both against one another, and against common enemies, and that by covenants; the knowledge of what covenants they must needs make, dependeth on the knowledge of the persons and the knowledge of their end. First, for their persons they are many, and (as yet) not one; nor can any action done in a multitude of people met together, be attributed or truly called the action of the multitude, unless every man's hand, and every man's will, (not so much as one expected) have concurred thereto".²

De Cive es aún más preciso:

"Es necesario en primer lugar considerar qué es en sí misma esta multitud de hombres que se reúnen en una ciudad única por su libre arbitrio; con seguridad, ella no es una unidad (*unum aliquid*) sino una pluralidad de hombres (*plures homines*), cada uno provisto de una voluntad y de un juicio propio respecto de todo lo que debe ser propuesto. Y si bien los particulares (*singuli*) poseen por contratos privados un derecho y una propiedad, de modo que cada uno dice: 'esto o aquello es mío', no hay nada de lo que la multitud entera, en tanto persona distinta de lo particular (*a singulo*) pueda decir a justo título (*recte*): 'Esto es mío más bien que de otro'. Y ninguna acción puede ser imputada a la multitud como perteneciéndole en propiedad".³

Este trabajo teórico sobre la noción de multitud, que tiene como contraparte la definición del Estado en términos no sólo de concordia o de consenso sino de unión, se apoya sobre la puesta en

cuestión del concepto orgánico de pueblo que prevaleció en el siglo XVI y a comienzos del XVII. Althusius, por ejemplo, da una definición muy fuerte en su *Política*, a principios del siglo XVII, así como los filomonárquicos protestantes franceses a fines del siglo XVI. Esta puesta en cuestión del concepto orgánico de pueblo se realiza en Hobbes por la distinción de las nociones de *populus* y *multitudo*. Mientras que la multitud no es una persona natural, el pueblo es una persona artificial instituida⁴: no existe sino donde ha sido constituida una voluntad política única. La voluntad del pueblo no es otra que la del Estado:

"Cuando decimos que el pueblo mismo o la multitud quiere, ordena o hace alguna cosa, se debe entender: la ciudad que manda quiere y actúa por la voluntad de un solo hombre o por las voluntades concordantes de muchos hombres: lo que es imposible fuera de una asamblea. Cada vez que se dice, en cambio, que una multitud, grande o pequeña, hace algo al margen de la voluntad de este hombre o de esta asamblea, ello ha sido hecho por el pueblo como sujeto, es decir por numerosos particulares actuando al mismo tiempo (*multis simul civibus singularibus*) y que no procede de una voluntad única, sino de muchas voluntades de muchos hombres, que son ciudadanos y súbditos, pero no son la ciudad".⁵

Ahora bien, el pasaje de lo múltiple a lo uno bajo su doble forma —pasaje de una multitud de personas naturales a una persona civil única, y pasaje de una multiplicidad de voluntades a una voluntad política única— define una problemática en cuyo seno va a ser inventada la dimensión moderna de lo público. La voluntad política debe ser a la vez única y pública. Esta necesidad de una emergencia de lo público está ya presente en los *Elements of Law* y el *De Cive*, en cuanto que Hobbes subraya el hecho de que la voluntad política única, la del Estado como unión, debe ser tenida como la de todos. He aquí la formulación que nos da el *De Cive*:

Ello no es sin embargo posible sino a condición de que cada uno someta su voluntad a la voluntad de otro que sea

único—un solo hombre o bien una sola asamblea—de modo se tenga por voluntad de todos y de cada uno todo lo que aquél o aquélla haya querido en tanto sea necesario a la paz común.⁶

“La Unión así realizada se llama *ciudad* o *sociedad civil*, o también *persona civil*; en efecto, puesto que la voluntad de todos es única, es necesario considerarla como una persona única (*nam cum una sit omnium voluntas, pro una persona habenda est*) [...]. La ciudad es, en consecuencia y por definición, una persona única cuya voluntad, surgida de pactos acordados por muchos hombres, debe ser considerada como la voluntad de todos”.⁷

Considerando rigurosamente estos textos, nos apercibimos de que lo que hemos llamado la emergencia de lo público resulta aporética en las dos obras que acabamos de citar. En efecto, no hay voluntad política y pública en los *Elements of Law* y el *De Cive* a menos que se asuman al mismo tiempo dos condiciones: 1) que cada uno someta su voluntad a la de otro que sea único; 2) que esta voluntad única pueda ser considerada como la de todos. Ahora bien, al parecer la condición de unicidad es incompatible con la de universalidad. Dicho de otro modo, la sumisión que asegura la subsunción de lo múltiple a lo uno es, en tanto que alienación de la voluntad de cada uno a la de otro, inconciliable excepto bajo la forma de un postulado, con la exigencia de reconocimiento que funde el carácter público de la volición política.

Si bien el problema de la emergencia de lo público se halla claramente formulada en los *Elements of Law* y el *De Cive*, es forzoso constatar que no está resuelto. Es por otra parte por esta razón que el *Leviathan* reformula enteramente la teoría del pacto social a partir de los conceptos de representación y de autorización. En efecto, es sólo en el *Leviathan* que las condiciones de unicidad y universalidad serán asumidas al mismo tiempo, lo que permitirá a la voluntad política única ser igualmente la de todos.

El concepto hobbesiano de voluntad política pública aportará un desarrollo muy importante en

la filosofía política moderna, aun a través de las críticas de que será objeto. Pero dentro del marco de este estudio trataré solamente de definir la significación, el alcance y los límites de este concepto en el pensamiento político contemporáneo de Hobbes.

Por tanto, examinaré tres puntos:

- 1) La representación y la emergencia de lo público.
- 2) El carácter inédito del concepto de voluntad política pública si se lo compara con las concepciones de autores contemporáneos de Hobbes, como Filmer y Harrington.
- 3) Los límites del concepto de voluntad política pública de Hobbes.

1. La representación y la emergencia de lo público

El problema de la instauración de una voluntad política es en Hobbes una problemática jurídica. La razón es clara y es repetida en los *Elements of Law* y en el *De Cive*: la transferencia de derecho permite paliar la imposibilidad de una transferencia de hecho del poder.

“And because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood: that to transfer a man's power and strength, is no more but to lay or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it”.⁸

Ahora bien, el contenido que los *Elements of Law* y el *De Cive* dan a esta transferencia de derecho es el de una sustitución: la sustitución de la multitud de voluntades de individuos particulares por la voluntad de un solo hombre o de un solo consejo. ¿Por qué la institución de la voluntad política adopta en estos textos la forma de una sustitución? La respuesta es simple: porque los términos en que se concibe la convención social no permiten pensar la voluntad política a la vez como única y como pública. Por haberla desarrollado extensamente en otro lugar,⁹ no volveré a tratar los términos de esta convención social sino para recordar simplemente que ella viene a

identificar el desasimiento de un derecho que se tiene sobre una cosa con el desasimiento de un derecho que se tiene sobre sí mismo. Así, transferir el derecho sobre uno mismo se convierte, como en el caso de una cosa, en deshacerse de su *jus resistendi* sobre sí mismo, como se lo haría sobre una cosa. De este modo, el desasimiento del *jus resistendi* es concebido en los *Elements of Law* como el correlato de la existencia de una soberanía absoluta:

"Pues aquél que no puede de derecho ser resistido, tiene un poder coercitivo sobre todo el resto y puede por ello disponer y gobernar sus acciones a placer, que es la soberanía absoluta".¹⁰

Ahora bien, esta interpretación del desasimiento del derecho que se tiene sobre sí en términos del desasimiento del derecho que se tiene sobre las cosas produce tres dificultades considerables: 1) hay incompatibilidad entre el derecho inalienable de resistencia del individuo y los derechos vinculados a la soberanía: dicho de otro modo, hay un conflicto entre lo privado y lo político; 2) la definición de la convención social en términos de abandono del *jus resistendi* no permite fundar la obediencia activa de los súbditos; 3) concebida en estos términos, la convención social es una convención de alienación. Ella implica una alteridad de la voluntad del soberano en relación con la de los súbditos. Dicho de otro modo, la voluntad del soberano sigue siendo una voluntad privada: su voluntad tiene, es verdad, el status de una voluntad política única (en virtud del acto de sumisión) pero no de una voluntad política pública.

Son estas dificultades las que llevan a Hobbes a formular una teoría de la convención social en términos de representación/autorización en el *Leviathan*. Esta nueva doctrina hará posible pensar la asociación de dos predicados de la voluntad política: única y pública. La teoría de la representación modifica en tres puntos la doctrina de la convención social de las dos primeras obras políticas de Hobbes.

1) Ella permite pensar la constitución de un derecho sobre la persona y las acciones diferente

de la transferencia del derecho sobre las cosas. El capítulo XV del *Leviathan* pone así en su lugar una teoría de la persona artificial que hace intervenir una doble relación: autor/actor, representado/representante. Hobbes subraya claramente el paralelismo y la distinción entre la doctrina de la representación/autorización y la de la transferencia de derechos sobre las cosas:

"Las palabras y las acciones de ciertas personas artificiales son reconocidas como *suyas* por aquél que ellas representan. La persona es entonces el actor; aquél que reconoce como *suyas* las palabras y las acciones es el AUTOR, y en este caso., el actor actúa en virtud de la autoridad que ha recibido. Pues aquel que, en lo tocante a bienes de toda especie es llamado propietario (*dominus*, *Kurios*) es llamado, en lo tocante a la acción, el autor".

"Y así como el derecho de posesión es llamado imperio sobre una cosa (*dominion*) el derecho de realizar alguna acción es llamado AUTORIDAD. Así, la autoridad se entiende siempre como el derecho de realizar alguna acción, y realizada en virtud de la autoridad recibida, como aquello que se realiza en virtud de un mandato (*by commission*) o de un permiso de aquél a quien pertenece el derecho".¹¹

Es posible en adelante pensar una relación entre dos individuos irreductible a la relación de propiedad.

2) La teoría de la representación permite poner en cuestión la idea desarrollada en los *Elements of Law* y en el *De Cive*, según la cual la convención social sería una convención de alienación. En el *Leviathan* no se trata más de alienación sino de autorización. La diferencia es considerable, pues la segunda permite pensar a la vez una constitución de la voluntad política y la conservación de los derechos naturales de los individuos.

3) La asociación de dos predicados de la voluntad política, lo único y lo público, es en adelante pensable. La voluntad del soberano es la de todos: cada súbdito es el autor de las acciones del soberano. Ello está inscripto en la idea misma de república.

4) Los derechos políticos son concebidos en adelante como resultantes de la convención social y no como la persistencia de los derechos naturales que el soberano tenía, como individuo, en el estado de guerra. Los derechos de la soberanía son de aquí en más derechos públicos: ellos están todos fundados sobre el principio de autorización.

De este modo, el *Leviathan* permite pensar la idea de una voluntad política única y pública, idea portadora de un formidable futuro en el pensamiento político. Pero esta idea importa igualmente límites en Hobbes. Examinaré su novedad en el contexto del pensamiento político inglés de la época, antes de poner de relieve los límites.

2. La voluntad política pública o voluntad política privada

La originalidad de la posición de Hobbes puede ser claramente evaluada si se la compara a aquellas elaboradas en otras doctrinas políticas formuladas en la misma época en Inglaterra. Me referiré aquí a dos teorías políticas, no sólo diferentes entre sí, sino también fundamentalmente opuestas, para mostrar que, a pesar de esa oposición, ambas impiden la posibilidad de pensar la idea de una voluntad política pública. Se trata de las doctrinas de Filmer y de Harrington. El patriarcalismo de uno y el republicanismo del otro carecen de la dimensión política de una voluntad pública.

A pesar de su concepción totalmente diferente del origen de la soberanía, Filmer elabora una definición de la soberanía muy próxima a la de Hobbes. Filmer se aproxima a Hobbes en particular acerca del carácter absoluto de la soberanía. Esta convergencia implica otras. En efecto, para ambos pensadores:

- 1) el soberano no es responsable ante ninguna otra autoridad humana, sino sólo ante Dios.
- 2) ningún otro poder terrenal puede compararse al suyo.
- 3) la soberanía reside toda entera en la voluntad de quien la detenta.

4) el pueblo –como tal– no dispone de ningún derecho de resistencia: no puede ni suprimir, ni aun simplemente cambiar al detentor del poder o la forma de gobierno.

A estas convergencias se agregan otras que conciernen a los derechos de la soberanía y la teoría de la ley civil.

No obstante, a pesar de estas convergencias, hay divergencias fundamentales entre Filmer y Hobbes. La principal de entre ellas se relaciona precisamente con la idea de una voluntad política. Esta es, según Filmer, constitutiva y definitivamente una voluntad particular y privada de un hombre particular. Toda la doctrina política de Filmer se apoya, en efecto, sobre una reducción de lo público a lo privado ya comprometida en la modelización paternal del poder real. Filmer funda así la autoridad real (*royal authority*) sobre el derecho de paternidad (*right of fatherhood*) sea inmediatamente –como en el caso de Adán– sea mediatamente por la teoría de la herencia de jurisdicción suprema. Pero, por otra parte, el interés de la teoría de Filmer para nuestro propósito consiste en que ella revela igualmente el principio fundamental sobre el cual se apoya la reducción de lo público a lo privado. Este principio consiste en que la teoría del poder es pensada en términos de una teoría de la propiedad. Así, cuando Filmer define los rasgos de la monarquía señorial¹², el rey es concebido como propietario del poder de los súbditos:

“Es verdad que todos los reyes no son padres naturales de sus súbditos; sin embargo todos son, o han de ser tenidos por, los herederos próximos de aquellos progenitores que en un principio eran los padres naturales de todo el pueblo, y por derecho propio acceden al ejercicio de la jurisdicción suprema. Y tales herederos no sólo son señores de sus propios hijos, sino también de sus hermanos y de todos los demás que eran súbditos de sus padres”.¹³

La consecuencia más directa de esta definición del poder y de la soberanía de Filmer, en términos de propiedad, es precisamente la reducción de la

voluntad soberana a una voluntad particular y privada. Es por eso que el problema de la relación entre esta voluntad y las voluntades de los individuos que componen el Estado no se plantea: la voluntad soberana queda como definitivamente exterior y extraña a la de los súbditos, en tanto particular y privada.

La divergencia fundamental entre Filmer y Hobbes sobre el concepto de soberanía aparece claramente con la emergencia, en el *Leviathan*, de la nueva concepción de la voluntad soberana como voluntad, no ya privada sino pública. Ahora bien, es evidente que Filmer, en sus observaciones sobre el *Leviathan*, no comprende el nuevo significado que Hobbes confiere a la soberanía al re-definir la persona pública con ayuda de los conceptos de representación y de autorización, que emancipan la teoría política y el concepto de soberanía de la teoría de la propiedad.

El republicanismo de Harrington es de inspiración totalmente opuesta a la doctrina que venimos de considerar y no obstante llega a una conclusión semejante. La problemática política de Harrington está determinada en su totalidad por el proyecto de restablecer un sentido específico a la idea de *Commonwealth* entendida como república constitucional, que él caracteriza como '*equal commonwealth*' y '*popular government*'. Ahora bien, este proyecto de restablecimiento o de restitución que comporta una dimensión semántica y una dimensión teórica, se efectúa por un retorno a Maquiavelo y por una oposición radical a Hobbes. Al absolutismo de Hobbes, Harrington opone el gobierno popular. Ahora, si examinamos de cerca la transformación que Harrington opera sobre la teoría política de Hobbes, nos apercibimos que es precisamente la idea de una voluntad política y pública la que es puesta en cuestión.

La principal operación a la que Harrington somete la teoría política de Hobbes consiste, en efecto, en separar los conceptos 'poder' (*political power*) y 'Autoridad' (*political authority*). Esta separación le permite reconducir la teoría del poder a una teoría de la propiedad (*dominion*). Es así que es la

propiedad de la tierra, la división del territorio en parcelas poseídas por propietarios según una cierta proporción, lo que define no sólo el poder político sino también el régimen. ¿Qué deviene, en este contexto, el concepto de *authority*? Este recae sobre el aspecto constitucional de la doctrina: permite caracterizar lo que Harrington llama una aristocracia natural que el pueblo debe, por una obligación no sólo natural sino también positiva, tomar como guía. La autoridad es entonces desviada hacia una doctrina de la mejor parte del pueblo: el senado. Dicho de otro modo, en Harrington se desdibuja o desaparece la idea de una voluntad política pública tal como Hobbes la concibe, pues en adelante la autoridad es concebida como fundada en la sabiduría, lo que impide concebirla como voluntad de todos. En cierto modo la concepción de la autoridad en Harrington se apoya en la antigua doctrina orgánica del pueblo.

Tanto de un lado como del otro, en Filmer y en Harrington, aunque por razones diferentes, es rechazada la idea de la formación de una voluntad política pública, como voluntad de todos.

3. Los límites de la voluntad política pública

Estos límites pueden ser abordados situándose más allá, es decir, en el punto de vista del contenido que Rousseau dará a la idea de una voluntad política pública como voluntad general, la cual, evidentemente, debe mucho a Hobbes.

Consideraré aquí tres límites a la posición de Hobbes, que son igualmente límites de la teoría de la representación/autorización para la fundación de una teoría plenamente lograda de la voluntad pública.

1) La teoría de la ley civil.

La teoría de la voluntad política en Hobbes queda vinculada a una concepción de la ley considerada como pudiendo tener, indiferentemente, un objeto general o particular. La ley civil, que es la expresión primera y principal de la voluntad del soberano, no es en su esencia siquiera general. Al definir la ley como voluntad del soberano sin

límite en cuanto a su naturaleza o su contenido, Hobbes deja la puerta abierta a la crítica que consistirá en subrayar la posibilidad constante de una degradación de la voluntad pública en una voluntad particular privada.

2) La teoría del castigo.

La teoría de la autorización no alcanza a fundar una teoría del castigo, en tanto que ella es esencial a la doctrina del derecho político de Hobbes.

3) La autorización, es decir, el reconocimiento de la voluntad política como voluntad de todos, se funda en Hobbes, en definitiva, en un acto inicial: el de la convención social que funda el Estado. Dicho de otro modo, la voluntad del soberano no es

la voluntad de los sujetos sino en virtud de la referencia a un suceso arcaico que vale igualmente como estructura política actual. Pero, ni el suceso ni la estructura política pueden asegurar la efectividad de la identidad de la voluntad del soberano y la voluntad de todos.

Conclusión

Se puede decir, entonces, que Hobbes hace surgir el concepto de una voluntad política pública sin poder otorgarle plena efectividad. Pero esta invención de la forma moderna de la voluntad política pública es fundamental, porque ella emancipa la teoría del poder de la teoría de la propiedad, y el derecho público del derecho privado.

(Traducción de Margarita Costa)

Notas

1. *Hobbes et la pensée politique moderne*, París, PUF, 1995, 2001 (2)
2. *Elements of Law* (= EL), edición Tönnies, Frank Cass, 1969, II, I, 2, p. 108
3. *De Cive* (= Dci), édition W. Molesworth, *Opera Latina* II, VI, 1, pp. 216-218
4. Cf. Dci, VI, 1, comentario, p. 217
5. *Ibid*
6. *Ibid*, V, 6, p. 213
7. *Ibid*, V, 9, p. 214
8. EL, I, XIX, 10, p. 104

9. Cf. *Hobbes et la pensée politique moderne*, op. cit., pp.197-227.

10. EL, II, I, 19, p. 117.

11. *Lev*, édition Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth, 1968, XVI, p. 219, traduction Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 163

12. Cf. la definición dada por Jean Bodin de la monarquía señorial en *Les Six Livres de la République*, II, II, París, Fayard, 1986, Vol. 2, pp. 34-35.

13. *Patriarcha*, ed. J. Sommerville, Cambridge, 1991, I, 8, p. 10 (padres: *fathers* en el original).



1. Fenomenología del miedo

Hobbes ha hecho del miedo "el hilo conductor de su pensamiento": éste es el juicio que Simone Goyard-Fabre hace al comienzo de un volumen dedicado al análisis de la filosofía jurídica hobbesiana¹.

Para verificar en qué medida esta afirmación es verdadera, habrá que hacer el recorrido de los pasajes esenciales del itinerario lógico de Hobbes. Para dar un cierto orden metodológico al análisis, se intentará abordar una fenomenología del miedo en el filósofo inglés, aunque es necesario admitir que entre las partes de su discurso hay un enlace muy fuerte y un continuo retorno a un único concepto fundamental, que torna problemática la extrapolación neta de momentos, formas y campos que le asigna al miedo.

8 Este concepto fundamental está dado por el *instinto de conservación*. Hay diversos pasos que documentan cómo el hombre de Hobbes aspira también a un goce digno de la vida², pero se trata como de fragmentos sobre un denso telón de fondo, que parece constituido por la concentración del ser humano en el único objetivo de conservar la vida: no tiene tanto la alegría de vivir como la preocupación por sobrevivir. Este hombre, que no busca más que *autoconservarse* y tiene la necesidad primordial e inextinguible de *seguridad*, está conmovido por lo que a ella se le opone: *el miedo a la muerte*. Reproducimos aquí dos pasos entre los más significativos de los textos hobbesianos: "(...) la necesidad de naturaleza induce a los hombres a querer y desear el *bonum sibi*, lo que es bueno para ellos mismos, y evitar lo que es nocivo, pero sobre todo aquel terrible enemigo de naturaleza, la muerte, de la cual esperamos la pérdida de todo poder, y también la mayoría de los sufrimientos corporales al momento de la transición"³, "(...) dado el inmenso número de peligros de los cuales los instintos naturales de los hombres siembran

cotidianamente la vida humana, no podemos escandalizarnos si éstos se precaven (...). Cada uno, en efecto, es llevado a la busca de lo que, para él, es bueno, y a huir de aquello que, para él, es malo, especialmente desde luego, del máximo de los males naturales, la muerte"⁴.

Para tener un cuadro más amplio de las consideraciones que Hobbes hace en torno a esta pasión o sentimiento del miedo, hay que recoger además, elementos de las obras filosóficas, en general descuidadas por los estudiosos de la filosofía política. Por tanto, nuestro análisis comenzará por *De Corpore* y *De Homine*, si bien en la realización cronológica vienen después de la obra política. Las dos obras filosóficas fueron concebidas como prioritarias en el diseño global y, de cualquier modo, pueden volver a adquirir prioridad lógica en un cuadro discursivo sobre el miedo, coherentemente inserto en la filosofía mecanicista de Hobbes.

De Corpore sugiere, en efecto, comenzar el discurso con una especie de "fisiología del miedo", por lo cual éste, aún antes de ser una entre las "pasiones" y las "perturbaciones del alma"⁵, es una "sensación" a considerar en la "física" o estudio de los fenómenos naturales⁶. Es así que el "frío genera miedo en los que duermen y los induce a soñar espectros y fantasmas de horror y de peligro". Por su parte "el miedo provoca frío (*metus algoris causa est*) en aquellos que están despiertos" y, sea en el estado de sueño o en el de vigilia, sobre todo en las almas turbadas por la mala conciencia, suscita "horribles fantasmas", especialmente "de noche y en los lugares consagrados"⁷.

En *De Homine* se encuentra la característica del miedo como una pasión (*affectus sive perturbatio animi*) que se encuentra en alternativa y enlace con la otra pasión que es la *esperanza*, tanto que en su conjunto constituyen la condición normal y natural del ánimo humano: "esperanza y miedo

(*spes et metus*) se alternan entre ellas en modo tal que casi no hay espacio de tiempo tan breve que no pueda contener sus intervenciones alternas». Estas dos pasiones van paralelas, además de en la vida, también en sus definiciones casi especulares: la *esperanza* nace de concebir un mal junto con el modo de evitarlo, mientras que el *miedo* “que incumbe un bien”, consiste en concebir el modo de perderlo o en imaginar que “trae consigo un mal conexo a él”⁸.

Es una idea de miedo inserta en el mismo concepto de la naturaleza del hombre, de los movimientos naturales de su ánimo. Al mismo tiempo es una entidad definitoria, una idea abstracta, que deja indeterminado el contenido del bien que se teme perder o el mal que se imagina que sobreviene.

En la antropología, premisa de la obra política, en modo más explícito y extenso en *Elements* y *Leviathan*, el miedo adquiere características y dimensiones más concretas: se presenta como un componente esencial de la actividad psíquica del hombre, está en los orígenes de su fe religiosa, determina y regula la vida social y política.

En el plano de la vida psíquica —en la visión mecanicista de Hobbes— “los objetos externos causan los conceptos y los conceptos el apetito y el temor, que son los primeros indicios inadvertidos de nuestras acciones”. Apetito y temor alternándose llevan adelante la “deliberación” hasta alcanzar una conclusión: “el último apetito, como también el último temor, es llamado voluntad, (es decir) el último apetito, *voluntad* de hacer, el último temor, voluntad de no hacer o voluntad de abandonar”⁹.

En la realidad existencial que el hombre debe afrontar, el temor o miedo algunas veces se presenta como emoción inhibitoria de la acción: es cuando induce al hombre a no hacer la guerra contra quien ve más fuerte que él¹⁰, o cuando le hace aceptar un estado de penosa sujeción evitando la rebelión por miedo a lo peor, o cuando empaña y turba las capacidades racionales¹². Pero la regla general resultante de las

aplicaciones que Hobbes hace del miedo existencial es otra: el miedo incita a pensar y a hacer para salir de la condición de inseguridad en la que el hombre se encuentra.

A esta altura es necesario decir que el miedo no es solamente la turbación del alma por la “previsión o espera de un mal”¹³ que es todavía genérico y abstracto. Ahora comienza a tomar cuerpo como miedo que tiene un objeto preciso: así encontramos el miedo a la pobreza¹⁴, al sufrimiento¹⁵, y a otras calamidades¹⁶, el miedo a la mala fama¹⁷, el miedo al futuro¹⁸, el miedo a espectros y fantasmas, a hadas y elfos¹⁹, a espíritus invisibles a menudo fruto de la propia imaginación²⁰. Encontramos algunos miedos particulares puestos en evidencia por ejemplo en el curso de su razonamiento sobre la libertad²¹. Encontramos el “perpetuo temor” que acompaña a la humanidad por la ignorancia de las causas²², hasta la forma máxima de perturbación del ánimo: el miedo a la muerte, sea como “el mayor de los sufrimientos corporales al momento del tránsito”, sea por aquello que pueda venir después²³.

Julien Freund propone una distinción entre miedo a la muerte natural y miedo a la muerte violenta, útil para examinar la relación entre miedo y religión antes de alcanzar el centro del problema constituido por el rol desempeñado por el miedo en la concepción política de Hobbes.

Examinando textos hobbesianos “no privados de ambigüedad”, Freund arriba a esta conclusión: “parece que la religión tiene por fundamento el miedo (*crainte*) a la muerte natural y a lo que viene después”²⁴. Continuando el examen de la naturaleza de la religión en Hobbes, el comentarista pone de relieve diversos pasos de los cuales sostiene poder concluir que es solo “la religión supersticiosa que está fundada en el miedo”, mientras que la fe en Dios “pertenece al orden de lo racional”²⁵. En realidad, se puede hacer referencia a un paso —que Freund no tiene en cuenta— de claro rasgo aristotélico: aquí Hobbes razona sobre la búsqueda de las causas en cadena hasta “un primer motor (como sostenían los filósofos paganos), esto

es, una causa primera y eterna de todas las cosas", búsqueda que el hombre cumple sin implicación alguna de elementos referidos al temor²⁶.

Se puede recurrir a *De Homine* para ver una concepción bastante diversa de la religión: ésta está representada por un conjunto equilibrado de amor y temor hacia Dios²⁷. Y se afirma sin posibilidad de equívocos que la *pietas naturalis* "es el primer fundamento de todas las religiones" entendiendo por *pietas* la "veneración" (*admirari*) que los hombres tienen hacia aquello "que ha construido las cosas grandiosas" del universo: ellos "de la benevolencia esperan todos los bienes, de su ira todos los males"²⁸. Se puede inferir en *Elements* también una relación evangélica basada solo en el amor, sin constricciones ni temores de puniciones temporales²⁹.

Sin embargo, en muchos otros pasos el *puzzle* hobbesiano nos propone una religión fundada en el miedo. Haciendo una lista y definiendo las pasiones, el filósofo inglés escribe: "el temor a un poder invisible, fingido por la mente o imaginado por narraciones públicamente admitidas, RELIGIÓN; si no son admitidas, SUPERSTICIÓN. Y cuando el poder imaginado es verdaderamente tal cual nos lo imaginamos, VERDADERA RELIGIÓN"³⁰. La esencia, por lo tanto, de la religión según esta definición, clarísima si bien expeditiva, contenida en una página de la premisa antropológica del *Leviathan*, sería decididamente el temor o miedo (*fear, metus*) a un poder invisible,

Otras veces en su obra, Hobbes retorna a tal impostación con mayor profundidad, presentando el miedo o temor como "la semilla" de la religión³¹; y a ella relaciona diversos temores, más o menos racionales, como el temor a los espectros y fantasmas "llamados arbitrariamente demonios"³², el temor a la pena eterna o muerte eterna³³, el temor a las excomuniones³⁴, el miedo a pecar contra Dios y a los castigos que Él imparte³⁵, el temor que acompaña siempre el pensamiento de Dios, como reconocimiento de su poder³⁶, aquella mezcla de temor y razón que nace de la conciencia de nuestra debilidad al confrontarla con el poder de

Dios y crea en nosotros la obligación hacia él y hacia sus preceptos³⁷. Son diversos temores o miedos, entre los cuales sin embargo, no parece tener un lugar particular aquel miedo a la muerte natural subrayado por la hipótesis de Freund.

En cambio tiene razón Freund cuando subraya —como ya lo había hecho Strauss³⁸— el relieve determinante que tiene en la teoría hobbesiana el miedo a la muerte violenta.

En ella se apoya prevalentemente el concepto que Hobbes expone de la condición del hombre en el estado de naturaleza, en ella se basa para explicar la *ratio* esencial del pasaje a la *civitas* (*commonwealth*) y finalmente recurre también a ella para dar cuenta de diversos fenómenos, no secundarios, del estado civil.

No repetimos aquí la discusión sobre el verdadero significado del "estado de naturaleza", si es una fase histórica pre-estatal o solo una hipótesis lógica metodológica, o más bien la misma naturaleza humana considerada en sus tendencias, existentes también bajo la estructura jurídico-política y siempre prontas a explotar descontroladamente. Como quiera que sea, para Hobbes el hombre considerado fuera del estrecho control de la organización estatal, es un hombre que vive sus relaciones interhumanas en el máximo desorden. Se encuentra en continuo contacto con sus semejantes, agitados por las mismas pasiones. Cada uno, para realizar los objetivos de la propia vida, debe hacer las cuentas con los otros, empeñándose todos en una "competición" en torno a los mismos objetos, en un clima de recíproca "desconfianza", todos empujados por el deseo de "gloria" y de un "poder siempre mayor", para protegerse de los temidos ataques de los otros³⁹. Todo esto comporta una situación de violencia, agresiva o defensiva, con el resultado de una guerra general "de cada hombre contra otro hombre". Como efecto total se tiene una condición en la cual no hay lugar para una actividad productiva, científica, artística, "y, lo que es peor de todo, hay un continuo temor y peligro de muerte violenta, y la vida del hombre es solitaria, mísera, desagradable, brutal y breve"⁴⁰.

De este modo se elude de raíz el fin propio de los hombres que es "principalmente su propia conservación y alguna que otra vez, su deleite", puesto que, justamente para lograr tal fin —en una trágica paradoja— "se esfuerzan por destruirse o someterse uno al otro"⁴¹.

Es en este punto que el miedo a la muerte comienza a producir sus efectos positivos: así, él pone en acción a la razón que ante todo sugiere: "convenientes artículos de paz", o sea, las leyes naturales⁴². Pero, puesto que éstas en el estado de naturaleza operan solo *in foro interno* y en la práctica "callan"⁴³ no teniendo eficacia sobre la conducta de los hombres, subsiste la condición de anarquía o de miedo recíproco⁴⁴. Esta condición, considerada por Manent como una "conmutación del miedo", conduce a la "reciprocidad de los puntos de vista", a generar un cuadro de interés general en el que se fundan los intereses de cada uno en la propia autoconservación y seguridad: es así que se agrega, como una especie de "remedio homeopático"⁴⁵, al contrato social.

Se ha discutido y se discute todavía si en el pensamiento de Hobbes el miedo conduce al pacto social o es más bien la razón. Ya en sus tiempos el filósofo inglés se pone una objeción y da una explicación que —no obstante atañendo a otra cuestión— puede contribuir a esclarecer. En el desarrollo de sus tesis según las cuales "no en la mutua simpatía de los hombres, sino en su recíproco temor"⁴⁶ está el origen de la sociedad civil, él, en la segunda edición de *De Cive*, agrega una nota para responder a algunos de sus críticos. Le habían objetado que, si existiese verdaderamente este temor radical, los hombres, antes que reunirse en sociedad, huirían unos de otros y "no podrían ni siquiera soportar mirarse a la cara"⁴⁷. Hobbes responde haciendo una cuestión terminológica. Escribe: "estos mis contrincantes *sentiant, opinor, nihil aliud esse metuere, praterquam perterreret*"⁴⁸. Y en la edición inglesa de *De Cive*: "*They presume, I believe, that to fear is nothing else than to be affrighted*"⁴⁹. Norberto Bobbio traduce: "mis contrincantes, pienso, cambian el temor por el terror"⁵⁰.

Hobbes no explica qué significado le atribuye al término *perterreret* (o *to be affrighted*) pero emplea una larga nota para indicar varios componentes que él ve en el concepto *fear* (*metus*). Éste comprende, sobre todo, la previsión de un mal futuro: "y creo —agrega inmediatamente— que es propio de quien teme no solo *huir* del objeto que le inspira temor, sino también, desconfiar, sospechar, estar en guardia, eliminar las razones del temor mismo"⁵¹.

Hay que tener presente que en la ya recordada nomenclatura de las pasiones, en el capítulo VI del *Leviathan*, Hobbes define el miedo como "aversión, con la opinión de un perjuicio de hacia el objeto"⁵². Y más adelante, en el discurso que sigue a la pasión del miedo como base de la religión y de la superstición, habla de otro tipo de temor, introduciendo un nuevo término: terror. Lo hace hablando del "terror pánico": o sea "temor sin conocer el porqué o la cosa", como el comportamiento de una multitud que huye; en el temor "en verdad hay siempre en quien teme primero, alguna comprensión de la causa, también si los otros huyen siguiendo el ejemplo del primero, dado que cada uno supone que su compañero sabe el porqué"⁵³.

También hay que poner de relieve cómo los traductores y comentaristas italianos traducen de modo disparatado los términos hobbesianos *fear* y *metus*. Algunos, de gran autoridad, traducen temor: Bobbio por ejemplo, que usa en más de una ocasión en el texto (no en el comentario) la palabra *pavor*⁵⁴. Passini, en modo exclusivo⁵⁵, y Cavagnari⁵⁶, Negri⁵⁷ y Mura⁵⁸, en gran medida, usan el término *pavor*. Otros alternan los dos términos sin aparentes motivos plausibles, excepto el de evitar una monotonía repetitiva: como Pacchi⁵⁹ y Magri⁶⁰. También los traductores y comentaristas franceses oscilan entre *crainte* y *peur*, a veces prefiriendo el primer término⁶¹, a veces el segundo⁶², otras alternándolos equitativamente sin un criterio preciso⁶³. El mismo Freund, que inicia su ensayo con la cuestión terminológica, pone *peur* en el título, pero luego en el texto usa con

frecuencia también los otros términos⁶⁴. Pero con una cuestión terminológica usada así, al igual que la distinción de Polin entre *tavor* (*peur*), *metus* (*crainte*) y *terror*⁶⁵ —por otro lado no en referencia explícita a Hobbes—, según nuestro parecer, se mira hacia un objetivo equivocado: es decir, examinamos en abstracto las distinciones entre sinónimos franceses o italianos o latinos, mientras que el problema está en comprender las distinciones de los textos originales de Hobbes. Es necesario, entonces, comprender por qué el autor —un inglés que escribe también en latín— usa en ciertos casos los términos *metus* y *metuere* y en otros, en cambio, *timor* y *timere* y por qué, en su lengua madre, se limita a la palabra *fear*, sea como sustantivo o como verbo, sin ignorar en algunas ocasiones el término *terror*. Hobbes en la nota que ha dado comienzo a este discurso, confirma el verbo *metuere* para el miedo hacia otro hombre, y *timere* en otras ocasiones: *timere Deum*, como también *timere leges*⁶⁶. Incluso como sustantivo usa también en la relación religiosa el término *metus*, aunque aparece más frecuentemente la expresión *timor Dei*⁶⁷. Y en algunos casos, usa el término más fuerte *terror* —también independientemente del terror pánico— como cuando presenta el *terror of some punishment* como arma psicológica necesaria del poder para inducir a los hombres a respetar el pacto social⁶⁸.

Pero no se puede resolver aquí la cuestión terminológica ni por las dos lenguas usadas por Hobbes, ni por las traducciones italianas. Se dirá solo que probablemente se puede convenir sobre dos hechos. Miedo indica una turbación más fuerte y acentuada que el *temor*. Además, este segundo término, para ser más precisos, tiene un significado más complejo. En relación con los acontecimientos o cosas es una turbación menos grave que el miedo y, sobre todo, no contiene aquella cierta vileza que caracteriza al miedo y no comporta las manifestaciones consiguientes. En relación con una persona el temor, además de ser una turbación, es también una mezcla de respeto y afecto, que torna a las personas humildes y las inclina a no ser ingratos. Así cuando A dice “temo ofender a B”,

es distinto de cuando dice “tengo miedo de ofender a B”. En la segunda hipótesis está la ‘desnuda’ preocupación por el daño que pueda devolverle la persona ofendida; la primera, en cambio, denota en él la ‘delicada’ preocupación de causar disgusto. La misma diferencia se revela en la doble expresión “temor de Dios” y “miedo a Dios o a un poder invisible”, dándose solo en este segundo caso una religión fundada en el miedo. En lo que respecta a las relaciones interhumanas consideradas por Hobbes, sea en el estado de naturaleza, sea en el civil y aquí, en particular, las relaciones ‘políticas’ (del “súbdito” con el poder), no nos parece que haya lugar para invocar una diferencia análoga.

También es verdad que los dos términos *miedo* y *temor*, no obstante las distinciones intentadas por diccionarios lexicológicos y psicológicos, no tienen significados rígidamente específicos y en el uso corriente son a menudo usados indiferentemente. Pero a nosotros nos basta fijar el punto más preciso posible: la turbación que Hobbes pone en el ánimo de su hombre es bastante fuerte, más fuerte que un simple temor, en cuanto está dominado por la preocupación agudísima de recibir una daño mortal. Es un sentimiento que no tiene en absoluto delicadeza hacia el otro, sino solo preocupación egótica, referida a sí mismo, a la propia supervivencia. Sostenemos por eso que el término *miedo* es el que se ajusta más fielmente al estado de ánimo del hombre hobbesiano.

Después de estas consideraciones es importante volver al punto del cual hemos partido, la nota del *De Cive*, para comprender los efectos que este tipo de pasión produce en los comportamientos humanos. Hobbes acepta que el *perterreri*, *to be affrighted* —el estar aterrado, el terror— implica siempre la fuga: no lo dice explícitamente, pero lo deja deducir del contexto del debate con sus contradictores. De la comparación pues, con las características atribuidas al *metuere* —el miedo—, que implica un razonar, se debe también deducir legítimamente que el terror paraliza la capacidad de razonar. Respecto al *metuere* en cambio, explica cómo a veces comporta también el huir del

objeto que lo provoca; pero más a menudo y, se diría como norma, produce sospecha y desconfianza, más aún, —y aquí está la función positiva del miedo hobbesiano— estimula a cuidarse del peligro que sobreviene. El miedo, por lo tanto, no es solo *prever* un mal, sino también *procurar* parar un golpe y tratar de revertir la situación de peligro: *diffidere, suspicere, cavere, ne metuant providere*⁶⁹.

El miedo, por lo tanto, es una pasión no paralizante sino estimulante. Está ligada a la razón. Es un miedo racional y al mismo tiempo que razona. Un miedo irracional y excesivo lleva a la locura⁷⁰, mientras que la intervención de la razón puede reducir las dimensiones del miedo⁷¹.

Ingeniárselas para alejar las causas de peligro, a veces con la agresión preventiva por un ataque temido⁷², es, ciertamente, un razonar. Será un razonar no sereno, puesto que el mismo filósofo admite que las pasiones turban la razón⁷³. Será un razonar según un esquema utilitarista o —como dicen muchos que se interrogan por la eticidad del hombre hobbesiano— “prudencial”⁷⁴. Pero es argu-

mentar y obrar según una lógica que por definición es “cálculo” aritmético⁷⁵. Es un cálculo mecánicamente guiado por la repulsión hacia lo que es displacer o malo y por la atracción hacia lo que es placer y bueno⁷⁶; y, como “el primero de todos los males es la muerte, sobre todo por suplicio”, así “el primero de todos los bienes es la autoconservación de cada uno”⁷⁷.

Admitido tal binomio primordial en el “cálculo” (racional) del hombre hobbesiano⁷⁸, es bueno todo lo que sirve para sobrevivir, y es bueno también someterse a un poder que continúe provocando miedo —el miedo “común”⁷⁹— a condición de que se valga de él para bloquear el “deseo mutuo de dañarse”⁸⁰ y frenar la avidez que da al hombre, como ya hemos recordado, una ferocidad superior a la de los lobos y a la de las bestias salvajes⁸¹. Polin, ante semejante ferocidad, se siente autorizado a sustituir el explícito “*homo homini lupus*” hobbesiano, por el suyo “*homo homini homo*”⁸³, que deja en evidencia impiadosamente cuánto hay de implícito en el radical pesimismo hobbesiano.

Traducción por Renée Girardi

1. S.Goyard-Fabre, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*, cit., p.24.
2. Véase, por ejemplo, *De cive*, X, 1, p.211, para el deseo de seguridad, paz, riqueza, decencia, sociabilidad, refinación, ciencia, benevolencia, y *Leviathan*, XIII, p.123, para la expectativa de "llevar una vida cómoda".
3. *Elements*, I, 14, 6, p. 111.
4. *De cive*, I, 7, p. 86.
5. *De corpore*, XXV, 13, p. 394.
6. *Ibidem*.
7. *Ibidem*, XXV, 9, pp. 387-388 (O.L., I pp. 327-328).
8. *De homine*, XII, 3, p. 603 (O.L., II, pp. 103-105).
9. *El.*, I, 12, 1-2 y 6, pp. 95-06; en *Lev.* La alternancia que inspira la deliberación está entre los apetitos y aversiones, esperar y temores, y lo que lleva al acto volitivo de una acción o de su omisión es el último apetito o la última aversión (VI, pp. 58-59). De éste y de otros pasos Freund infiere que el miedo es una pasión secundaria y derivada de la aversión (J. Freund, "Le thème de la peur chez Hobbes", en *Revue européenne des sciences sociales-Cahiers V. Pareto*, (1980), 49, p. 15).
10. *El.*, I, 19, 11, p. 161; *De cive*, V, 12, p. 151; *Lev.*, XX, p.194.
11. *De cive*, XII, 11, p. 244.
12. *De homine*, XII, 1, p. 602; *El.*, I, 10, 11, p. 83.
13. *El.*, I, 9, 8 p.67; *De cive*, I, 2, p. 82; *Lev.*, VI, p. 54.
14. *El.*, II, 8, 2, p. 238; *Lev.*, XII, p. 103.
15. *El.*, II, 8, 2, p. 238.
16. *Lev.*, XII, p.103.
17. *De cive*, V, 2, p. 144.
18. *Lev.*, XII, pp. 103-104.
19. *Ibidem*. XLVII, pp. 686-687.
20. *De cive*, XVI, 1, pp. 310-311; *Lev.*, XI, p. 101 y XIV, p. 136.
21. *El.*, I, 12, 3, 9. 97: miedo a ser arrastrado por tierra; *Lev.*, XXI, p. 206: miedo a que se huna la nave.
22. *Lev.*, XII, p. 103.
23. *El.*, I, 14, 6, p. 11; para después del tránsito está el "miedo a la muerte eterna" (*ibidem*. II, 6, 5, p. 213).
24. J. Freund, *op. cit.*, pp. 18-19.
25. *Ibidem*, p. 21.
26. *Lev.*, XII, p. 104.
27. *De homine*, XIV, 2, pp. 618-619.
28. *Ibidem*, XII, 5. P.605 (O. L., II, p. 107).
29. En algunos pasos de *El.*, Hobbes subraya estos puntos: la ley del Evangelio es solo amor; el "Rey de los cielos" no "constriñe", pero "aconseja" y no forza a la obediencia "con el temor a un castigo temporal"; las leyes divinas son dictadas por la conciencia "que no está sujeta a la obligación y a la constricción" (I, 18, 10, pp. 152-153 y II, 7, 9, p. 233).
30. *Lev.*, VI, p. 55 (E. W., III, p. 45; O. L. III, p. 45).
31. *Lev.*, XI, p. 101.
32. *De cive*, XVI, 1, p.311.
33. *Ibidem*, IV, 9, p. 136; VI, 11, p. 126; XII, 5, p.239; XVIII, 1, p. 373; *El.*, II, 6, 5, p. 213.
34. *Lev.*, XLVII, p. 687.
35. *De cive*, XV, pp. 288-289.
36. *Ibidem*, XV, 15, p. 300.
37. *Ibidem*, XV, 7, p. 293.
38. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, pp. 150-166 y *Natural Right and History*, *op. cit.*, pp. 181 y 194.
39. *Lev.*, XIII, pp. 118-119.
40. *Ibidem*, XIII, p. 120.
41. *Ibidem*, XIII, p. 118.
42. *Ibidem*, XIII, p. 123.
43. *De cive*, V, 2.
44. Cf. D. Passini, "Paura 'recirpoca' e paura comune" in Thomas Hobbes", *Revue européenne des sciences sociales-Cahiers V. Pareto*, pp. 155-212.
45. P. Manent; *Naissance de la politique moderne*, Paris, 1077, p. 56, utiliza tal fórmula debida a M. Oakeshott ("Introduction", *op. cit.*, p. 36).
46. *De cive*, I, 2, p. 82.
47. *Ibidem*.
48. O. L., II, I, 2, p. 161.

49. E. W., II, I, 1, p. 6.
50. *De cive*, I, 2, p. 82; cf. También la edición a cargo de T. Magri, *De cive*, op. cit., p. 82: "Quien promueve esta objeción considera, a mi parecer, que temer no es otra cosa que estar aterrorizado".
51. *Ibidem*, p. 83. Reproducimos aquí el mismo paso que en la edición latina e inglesa: *Neque solam fugam, sed etiam diffidere, suspicari, cavere, ne metuant providere, metuentium esse idico* (O. L. II, I, 2, p. 161); *neither do Y conceive flight the sole property of fear, but to distrust, suspect, take heed, provide so that they may not fear, is also incident to the fearful* (E. W., II, I, 2, p. 6).
52. *Lev.*, VI, p. 54; en la versión inglesa: *Aversion with the opinion of HURT from the object, FEAR* (E.W., III, p. 43); en la versión latina: *Aversio cum opinione damni secuturi, mrtus* (O.L., III, I, p. 44).
53. *Lev.*, VI, pp. 55-56. La expresión terror pánico en inglés es *Panique terror* (E.W. III, pp. 26-27), en la edición latina *terror panicus* (O. L. P. 45).
54. N. Bobbio, *Introduzione e Note*, en *De Cive* (para el uso del término 'paura' ver pp. 114, 125, 151, 157, 245, 252, 254, 288, 311, en *De Cive* y pp. 411 y 426 en *Dialogo*). Para la preferencia del vocablo 'timore', por parte de otros autores italianos véase, respecto a *De Cive*, la edición a cargo de P. D'Abbicco, Lanciano 1935, y, respecto al *Leviathan*, las ediciones al cuidado de F. Moffa, Lanciano 1948; R. Giammarco, Torino 1965 (reimpresión); M. Vinciguerra (1912), Bari 1974; G. Micheli, Firenze 1976.
55. D. Passini, "Paura 'reciproca' e paura 'comune' y "Hobbes y Locke: paura e consenso", en *Revue européenne des sciences sociales-Cahiers V. Pareto*, pp. 145-175.
56. A. Cavagnari, "Teorica della paura: Tomaso Hobbes", en *Corso moderno di filosofia del diritto*, vol. I, Padova 1882, pp. 290-300.
57. Antimo Negri, "Introduzione e Note", en *Elementi di filosofia*.
58. V. Mura, "Il potere della paura, la paura del potere: Le tesi di Hobbes e Ferrero", en *La paura e la Città*, vol. II, al cuidado de D. Passini, Roma 1984, pp. 103-134.
59. A. Pacchi, "Presentazione, Traduzioni e Note", en *El*.
60. T. Magri, "Prefaciones e Note", en *Leviatano*, ed. cit., y en *De Cive*, ed. cit.
61. S. Sorbière, *Traduction, De Cive ou les fondaments de la politique*, al cuidado de R. Polin (en este volumen se repropone la última edición, Neuchatel 1787, de la famosa traducción de Sorbière de 1646); F. Tricaud, "Introduction, Traduction e Notes", en *Léviathan*, Paris 1971.
62. L. Roux, "Traduction, Introduction, Conclusion e Notes", en *Les éléments du droit naturel et politique*, Lyon 1977.
63. S. Goyard-Fabre, *Le droit et la loi dans la philosophie de Thomas Hobbes*.
64. J. Freund, *Le thème de la peur chez Hobbes*. Freund ya se ha ocupado de la relación entre miedo y política en su conocido volumen *L'essence du politique*, Paris 1981³, pp. 524-537, donde dedica un párrafo a *Le peur et la crainte* (pp. 529-532), distinguiendo la *crainte*, *fondée sur une raison, un intérêt et un espoir, de la peur, la conduite d' un être en état d' alarme et obsédé par un péril qui, dans certaines circonstances, risque de lui faire perdre contenance* (p. 259).
65. R. Polin, "De la crainte raisonnable á la terreur absurde (Sens et valeur de la crainte)", en *La paura e la Città*, vol. III, Roma 1987, pp. 91-92 y ss.
66. *De Homine*, XIV, 2: *timere Deum est cavere ne incidamus in peccata eo modo quo solemus timere leges* (Q. L., II, p. 119: es una frase del título *Amare et timere Deum quid sit*).
67. En las obras de *piedad continentur amor et metus quibus iubemur amare et timere Deum* (*ibidem*, XIV, 1, p. 119). Para la expresión *timor Dei* véase, por ejemplo, *Lev.*, XV, O. L., III, p. 112.
68. *Lev.*, XV, E. W., III, p. 131 (traducción italiana: "terror de algún castigo" pp. 138-139): en el mismo paso se habla del "temor" (*fear*) que cada uno de los contratantes tiene del no cumplimiento de la otra parte. El *Leviathan* latino omite la referencia al terror al castigo, pero prevé la presencia eficaz de la *potentia civilis, quae violationem pacti ulcisci*

potest, poniendo así, un remedio concreto al *metus unius ne alter fallat* (O. L., III, p. 112).

69. *De Cive*, en O. L. II, I, 2, p. 161.

70. *El.*, I, 10, 11, p. 83.

71. *De Homine*, XII, 4, p. 605.

72. *Lev.*, XI, p. 96 y XIII, pp. 118-119, cfr. F. S. McNicilly, *The Pre-emptive Violence*, op. cit.

73. *De Homine*, XII, 1 y 3, pp. 602-603.

74. Véase, entre otros, D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, op. cit., Ver especialmente el parágrafo "Morality or Prudence?", pp. 89-98.

75. *De Corpore*, I, 2, p. 71.

76. *De Homine*, XI, 1, p. 592.

77. *Ibíd.*, XI, 6, pp. 595-596.

78. Cf. A. Pacchi, nota 1, en *El.*, p. 123.

79. Cf. D. Passini, "Paura 'reciproca' e paura comune", op. cit., donde desarrolla su discurso según una línea que es acentuada por Bobbio en la nota 5 del *De Cive*, pp. 82-83. Las dos expresiones se encuentran ya en Hobbes: *metus potentiae communis* y *mutuus metus* (O. L., II, pp. 146-161).

80. *De Cive*, I, 3, p. 38.

