Miedo, reverencia, terror
Leer a Hobbes hoy

Carlo Ginzburg

["Peur, révérence, terreur. Lire Hobbes aujourd'hui",
MethIS, 2, 2009, pp. 23-47. Trad. Felisa Santos].

1.- Voy a hablar de terror, no de terrorismo. No creo que la palabra "terrorismo" pueda ayudarnos a comprender los sangrientos acontecimientos a los que se la aplica hoy*. El terror no es menos actual que el terrorismo, pero no voy a hablar de la actualidad. A veces hay que intentar sustraerse al ruido, al incesante ruido de las noticias que nos llegan de todos lados. Para comprender el presente tenemos que aprender a mirarlas de soslayo. O también, si preferimos utilizar otra metáfora: tenemos que aprender a mirar el presente poniéndolo a distancia, como si lo examináramos a través de un catalejo puesto al revés. Al final de esta operación, la actualidad aparecerá bajo una luz nueva, pero en un contexto diferente, no esperado. Aunque rápidamente, voy a evocar el presente e incluso voy a decir algunas palabras acerca del futuro. Pero llegaré a eso tomando las cosas desde lejos.

2.- Desde hace un tiempo (digamos, desde el 11 de septiembre de 2001) en el seno de los comentarios acerca de los atentados que se multiplican con una siniestra frecuencia en numerosas regiones del mundo, el nombre de Hobbes, el autor del *Leviatán*, vuelve con insistencia[1]. Es posible que esos nombres –Hobbes, el *Leviatán*– evoquen en la memoria de algunos de ustedes recuerdos escolares más o menos viejos: "la guerra de todos contra todos" (*bellum omnium contra omnes*); "el hombre es el lobo del hombre" (*homo homini lupus*). Son frases duras, desencantadas. Intentemos ver de más cerca al filósofo que las ha pronunciado (aunque es verdad que la segunda, *homo homini lupus*, se remonta a una tradición antigua)[2].

Thomas Hobbes nació en Inglaterra, en Malmesbury, en 1588, de padres pobres. Su padre, un pastor sin instrucción, bebía; no tardó en abandonar a su familia y desaparecer. Hobbes vivía en el ámbito de familias nobles, como preceptor al principio, como secretario después. Leyó mucho; adquirió un profundo conocimiento del griego y del latín. Tradujo la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, que fue publicada en 1629.

---

*.- Agradezco a Perry Anderson, Maria Luisa Catoni, Filippo De Vivo, Alberto Gajano, Carlos Hudson, Sergio Landucci, Amnon Raz-Krakotzkin, Tami Sarfatti por su ayuda. Un agradecimiento particular a Martin Rueff, que tuvo a bien traducir mi texto. Versiones diferentes, en lenguas diferentes han sido presentadas en Turín (Festival del libro), Jerusalén (Hebrew University), Venecia (Departamento di storia), Bolonia (Dipartamento di scienze politiche) Estambul (Bilgi University), Berlín (Zentrum für Literaturforschung), Buenos Aires (Biblioteca Nacional), São Paulo (Universidade Autonoma de São Paulo), Roma (Dottorato Europeo Marie Curie), Nueva York (Columbia University), Delhi (Indian Economic and Social History Review Lecture), Florencia (Max Weber Lecture, European University: *Fear Reverence Terror: Reading Hobbes Today*
[http://cadmus.eui.eu/dspace/handle/1814/6958/browse-date]). Una versión italiana ha sido publicada: *Paura reverenza terrore. Rileggere Hobbes oggi*, con una nota de I. Iori, Parma, 2008.

[1].- Cfr. Robin (2004, 28 *et passim*).

[2].- F. Tricaud (1969, 61-70) señala, al lado de Plauto y de los *Adagia* de Erasmo, el papel desempeñado por Bacon.

Una costumbre difundida entre las familias nobles de la época era que los jóvenes pudiesen completar su educación gracias a un viaje a Europa (lo que se llamó, tiempo después, el *Grand Tour*) que comprendía largas estancias en Francia e Italia. Hobbes acompañó al hijo de Lord Cavendish, su protector, durante uno de sus viajes. En otra ocasión, Hobbes se detuvo en Florencia donde se encontró con Galileo. En París conoció a un monje muy culto, Marin Mersenne, que se encontraba en el centro de una vasta red de relaciones intelectuales. A través de Mersenne pudo entrar en contacto con Descartes a quien dirigió una serie de objeciones. Hobbes tenía por entonces cuarenta y cinco años. No había publicada nada todavía acerca de cuestiones filosóficas pero había acumulado una serie de reflexiones originales que había organizado de una forma rigurosamente deductiva. Algunos años antes, encontrándose en la residencia de un noble que todavía no ha sido identificado, Hobbes se había fijado en un libro que estaba sobre una mesa: los *Elementos* de Euclides. Abriéndolo al azar, se encontró con la proposición 47 del libro primero. "Por Dios", exclamó, "es imposible". Entonces comenzó a leer el libro al revés hasta que todo se le apareció con claridad. Desde entonces, escribe Aubrey, el amigo y biógrafo que cuenta esta anécdota, Hobbes se "enamoró de la geometría"[3].

El primer escrito filosófico de Hobbes se tituló, en homenaje a los *Elementos* de Euclides, *The Elements of Law*. La dedicatoria a William Earl of Devonshire, que se había vuelto su protector, data del 8 de mayo de 1640. Por entonces comenzaba lo que iba a ser "the Great Rebellion", la gran rebelión —la revolución inglesa. El enfrentamiento entre el rey Carlos Iº Estuardo y el Parlamento se volvía cada vez más duro. En algunos años se iba a llegar a la guerra civil. En 1649, el rey fue acusado por el Parlamento y decapitado. Este acontecimiento impactante tuvo el eco más profundo en toda Europa.

Pero Hobbes no esperaba que la situación política se volviese tan grave. En noviembre de 1640, había dejado Inglaterra y había ido a París: "el primero de los que emprendieron la fuga" como escribió retrospectivamente. Lo que lo había puesto en la ruta del exilio era el miedo de exponerse a las represalias por haber exaltado la autoridad monárquica en *Elements of Law*, ese libro que había comenzado a circular en forma manuscrita antes de ser difundido en ediciones mediocres e incompletas publicadas sin que el autor lo supiera.

Durante una gran parte de su muy larga vida, Hobbes no dejó de reescribir ese libro en formas e idiomas diversos (en latín y en inglés), ampliándolo, corrigiéndolo, modificándolo. Algunas nociones, que había comenzado a presentar en forma embrionaria, se desarrollarán al enriquecerse con nuevas significaciones. Una de esas nociones –que es fundamental– es la del miedo.

3.- "Yo y el miedo somos hermanos gemelos", escribe Hobbes en su autobiografía escrita en latín y en verso, compuesta cuando ya era muy viejo[4]. Hobbes había nacido en el mismo momento en que la flota española – la Armada Invencible– amenazaba con desembarcar en las costas inglesas. En esa evocación del miedo hay, sin dudas, una alusión a una flaqueza personal. Pero Hobbes fue también un pensador audaz hasta la insolencia, inclinado a la provocación y a la disputa. Con esta observación esperaba reivindicar con orgullo su decisión de poner el miedo en el centro de su filosofía política.

En *Elements of Law* encontramos una descripción sintética del estado de naturaleza, ligada a una argumentación que Hobbes ya no iba a abandonar. En el estado de naturaleza los hombres son iguales en substancia y tienen los mismos derechos (entre los cuales está el derecho de atacarse y defenderse): es por eso que viven en un estado de guerra permanente,

[3].- J. Aubrey (1898, 332).
[4].- T. Hobbes (1966, LXXXVI): "*Atque metum tantum concepit tunc mea mater, | ut pareretgeminos, meque metumque simul*".

de "desconfianza general", de "miedo recíproco" (*mutual fear*)[5]. Salen de esta situación intolerable al renunciar a una parte de sus derechos: un pacto que va a transformar a una multitud amorfa en un cuerpo político. Es así que nace el Estado, al que Hobbes llamará Leviatán: un nombre que designa, en el libro de Job, a una ballena, un gigantesco animal marino que nadie puede atrapar. En el frontispicio del *Leviatán* (cfr. ilustración 1), Hobbes cita, en la traducción latina de San Jerónimo, un versículo extraído del capítulo 41 del libro de Job: "[n]on est super terram potestas quae comparetur ei", no hay sobre la tierra poder que se le compare[6].

Voy a volver más adelante al significado del frontispicio (ciertamente inspirado por el mismo Hobbes). Por el momento, basta con señalar que, según Hobbes, el estado emerge de un pacto nacido del miedo. En la Europa lacerada por las guerras de religión, en la Inglaterra desgarrada por los enfrentamientos entre el rey y el parlamento, la paz le parecía a Hobbes el bien supremo que merecía cualquier sacrificio: esta idea lo iba a acompañar hasta su muerte. Pero un pacto estipulado en una situación de coacción, como la que caracteriza al estado de naturaleza, ¿puede ser considerado un pacto válido?

Esta pregunta, formulada por Hobbes en *Elements of Law*, remitía a aquella que no dejaban de plantear los teólogos protestantes y católicos; a saber, si era lícito jurar en falso para substraerse a la persecución religiosa[7]. La respuesta de Hobbes es neta: un pacto es válido incluso si se estipula en una situación de miedo. Retrospectivamente, parece que Hobbes no podía plantear algo distinto. En su argumentación, el miedo tiene un papel a la vez insustituible y escandaloso.

El tiempo ha disminuido está impresión de escándalo. Pero para sus contemporáneos, la descripción de un estado de naturaleza dominado por el terror recíproco parecía inaceptable, sobre todo si se piensa que Hobbes se abstenía de cualquier referencia a la Biblia y al pecado original. A ese silencio se añadía una polémica de un género completamente diferente que se puede leer en el prefacio que Hobbes adjunta la segunda edición latina de *De cive*, publicada en Ámsterdam en 1647. (La primera edición, traducida por Samuel Sorbière, había aparecido, sin el nombre del autor, en París en 1642). En este prefacio, Hobbes describía su propio "método". Para comprender la génesis y la forma de la ciudad así como el origen de la justicia, debemos indicar los elementos que los componen. De la misma manera, para comprender cómo funciona un reloj debemos desarmarlo: es solamente así que estaremos en condiciones de comprender las funciones de los diferentes engranajes[8].

El público culto, a quien estaba destinada la edición latina de *De cive*, habrá descifrado inmediatamente el blanco al que se dirigía Hobbes de manera polémica: la *Política* de Aristóteles. Mi "método", había explicado Aristóteles, consiste en indicar los elementos que componen la *pólis* —la ciudad, es decir la comunidad política. El punto de partida es similar, pero los caminos no tardan en separarse. Para Aristóteles, el hombre es un animal político (*zôn politikón*): es por eso que la ciudad existe por naturaleza. Es un fenómeno natural. Para Hobbes, al contrario, el estado de naturaleza no se caracteriza por la sociabilidad sino más bien por su contrario: la guerra de todos contra todos. La agresión, real o posible, engendra, en principio, el miedo, después el impulso a salir del miedo por medio de un pacto que se basa en el renunciamiento de todo individuo a sus derechos naturales. La ciudad (*civites*, es decir, la

[5].- T. Hobbes (1889, 70-74).
[6].- La cita de Hobbes: "[*n*]*on est potestas super terram quae comparetur ei*."
[7].- Los lectores contemporáneos, más o menos hostiles, vieron en el *Leviatán* un libro escrito para defender al régimen de Cromwell. Cfr. Q. Skinner (2002, 21) y J.P. Sommerville (1988).
[8].- T. Hobbes (1647, dedicatoria al lector, c. 4 v.).

comunidad política) que resulta de ese pacto es un fenómeno artificial. Una conclusión tal era, por decirlo así, anunciada por la comparación introducida por Hobbes entre la ciudad y el reloj.

4.- Para comprender la argumentación de Hobbes, tenemos que comprender cómo y a través de qué vías llegó a formularla. Una indicación indirecta parece venir del mismo Hobbes. Él ha opuesto muchas veces la fecundidad de las ciencias de la naturaleza al carácter poco conclusivo de la filosofía moral: declaró que se había inspirado, en tanto filósofo moral, en el modelo de Euclides. Pero, como ya se ha señalado, es difícil de creer que el espíritu de Hobbes haya esperado que pasaran cuarenta años para que se espabilara por la lectura de Euclides[9]. En los años precedentes, Hobbes había trabajado en la traducción de una obra que iba a ofrecer numerosas pistas para su reflexión: la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides[10]. Entre los pasajes que han llamado la atención de los especialistas de Hobbes se encuentra la famosa página del capítulo 53 del segundo libro en la cual Tucídides describe las repercusiones de la peste que asoló a Atenas en el 429 antes de Cristo[11]. Pero acerca de la manera en que Hobbes leyó y tradujo ese pasaje, queda algo por decir.

Ante todo, escuchemos a Tucídides:

> [de] una manera general, la enfermedad fue, en la ciudad, el origen de una ausencia creciente de leyes. Se era más fácilmente audaz para aquello a lo que, antes, uno no se entrega sino ocultamente: se veían demasiados cambios bruscos, que hacían que hombres prósperos murieran de golpe y que hombres que ayer no tenían recursos heredaran prontamente sus bienes, Así, le hacía falta a la gente tener satisfacciones rápidas, que tendían a su placer, porque tanto sus personas como sus bienes no tenían, a sus ojos, futuro. Penar de antemano por una meta juzgada como bella no inspiraba ningún celo a nadie, porque se decía que no se podía saber si, antes de alcanzarla, no habría muerto: lo que agradaba de inmediato y todo aquello que, cualquiera fuera su origen, podía contribuir a ello ventajosamente, era eso lo que ocupaba el lugar de lo bello y lo útil. Ninguno se detenía ni por temor a los dioses ni por las leyes de los hombre: por un lado, se juzgaba igual el mostrarse piadoso o no, puesto que se veía que todo el mundo igualmente moría, y, en caso de actos criminales, nadie esperaba vivir lo bastante como para que se lo juzgara y tuviera que sufrir su pena: mucho más pesada era la amenaza a la que ya se estaba condenado; y, antes de verla abatirse sobre uno, se encontraba normal el aprovecharse un poco de la vida (Tucídides, II, 53)[12].

---

[9].- Cfr. L. Strauss (1961; 29 y *passim*). La vía de investigación abierta por Strauss ha sido desarrollada por Skinner, quien ha reconstruido de manera detallada la formación humanista de Hobbes, considerada como un elemento decisivo de su itinerario intelectual (Q. Skinner 1996; 3,217). Acerca de la interpretación de Strauss, sobre todo en lo que concierne al influjo de Aristóteles en Hobbes, ver las críticas formuladas por C.A. Viano (1962) en un ensayo importante, que a menudo ha sido ignorado. Acerca de la importancia de Tucídides en el desarrollo del pensamiento de Hobbes, comparto la postura de Viano, incluso si la interpretación que propongo es diferente.

[10].- Su importancia ha sido señalada por primera vez por A. Bersano (1908; 197-213, 384-391).

[11].- C. Orwin (1988; 841-846); G. Slomp (1990; 569-571; 2000: 78-83). Una alusión escueta en A. Bersano (1908, 209).

[12].- La traductora [se trata de la traductora al francés que es la versión citada aquí, pero sucede lo mismo en la traducción en español de Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 2000, donde se traduce "inmoralidad"] vierte la palabra anomía por "desorden moral creciente"; he preferido una traducción más literal. Cfr. la traducción realizada por Hobbes en 1629 en T. Hobbes (1843, VIII: 208-209): "[*a*]*nd the great licentiousness, which also in other kinds was used in the city, began at first with the disease. For that which a man before would dissemble, and not acknowledge to be done for voluptuousness, he durst now do freely; seeing before his eyes such quick revolution, of the rich dying, and men worth nothing inheriting their estates. Insomuch as they justified a speedy fruition of their goods, even for their pleasure; as men that thought they held their lives but by the day. As for pains, no man was forward in any action of honour to take any; because they thought it uncertain whether they should die or not before they achieved*

5.- El análisis extremadamente denso de Tucídides se abre con la palabra *anomía*, que indica la ausencia de ley, o mejor aún, la disolución de todas la leyes frente a la explosión de la enfermedad[13]. Nosotros diríamos hoy que se había producido un vacío de poder que tuvo que ser reemplazado por los instintos más bajos. Pero como se ha señalado, el término *anomía* –que estaba destinado a tener gran fortuna, hasta en Durkheim y la sociología contemporánea– no remitía solamente a las leyes humanas. Frente a la inminencia de la muerte, incluso el mismo miedo a los dioses había perdido toda eficacia.

La disolución del cuerpo político descripta por Tucídides recuerda de manera irresistible el estado de naturaleza descripto por Hobbes. Se trata de una relación simétrica: en la Atenas devastada por la peste, ya no hay ley; en el estado de naturaleza todavía no hay ley. Puede parecer verosímil suponer que la situación extrema descripta por Tucídides haya sugerido a Hobbes una experiencia mental –la descripción del estado de naturaleza– fundado en una situación igualmente extrema.

Pero Hobbes, el traductor –en latín, *interpres*– impuso a los lectores su propia interpretación. Como se ha visto, Tucídides había escrito: "Ninguno se detenía ni por temor a los dioses ni por las leyes de los hombre". La traducción francesa que he citado sigue muy de cerca el texto griego[14]. Hobbes se separa en un punto, en una palabra: "ni el miedo a los dioses ni las leyes de los hombres *awed any man* [atemorizaban a ningún hombre]", es decir, "ni el miedo a los dioses ni las leyes de los hombres intimidaban". Hobbes tradujo el verbo griego *apeírgein*, "refrenar" por un verbo inglés –*to awe*– que corresponde más o menos al verbo francés *intimider* [intimidar], llenar de temor (pero se trata, lo digo ya, de una traducción provisoria). En este desvío de la traducción inglesa con respecto 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 los decenios que iban a seguir.

6.- Para comprender el sentido de la interpolación del verbo *to awe*, intimidar, llenar de temor, en la traducción de Tucídides, voy a partir de un libro aparecido en Londres en 1613 y vuelto a publicar numerosas veces con añadidos: *Purchas his Pilgrimage or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation to the Present* (El peregrinaje de Purchas, o relaciones del mundo y la religión observadas en todos los tiempos y lugares descubiertos, desde la creación hasta el presente). En este voluminoso *in-folio*, el autor, el pastor anglicano Samuel Purchas describía en forma de viaje o peregrinación metafórica, los usos, las costumbres y, sobre todo, las religiones de las poblaciones del mundo entero, sacados de una gran cantidad de informes de viajeros.

Purchas y Hobbes se conocieron. Sus nombres están registrados en las actas del directorio de la *Virginia Company*: una compañía comercial (de la cual Lord Cavendish, el protector de Hobbes, era uno de los accionistas principales) ligada a la explotación de la región del Nuevo Mundo que había sido denominada Virginia en homenaje a Isabel, la "reina virgen".

---

it. But what any man knew to be delightful, and to be profitable to pleasure, that was made both profitable and honourable. Neither the fear of the gods, nor laws of men awed any man (θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε)*: not the former, because they concluded it was like to worship or not worship, from seeing that alike they all perished: nor the latter, because no man expected that lives would last till he received punishment of his crimes by judgment. But they thought, there was now over their heads some far greater judgment decreed against them; before which fell, they thought to enjoy some little part of their lives*".

[13].- M. Gigante (1956; 184); M. Orrù (1987).

[14].- Traducción de J. de Romilly: "[c]rainte des dieux ou loi des hommes, rien ne les arrêtait [temor a los dioses o ley de los hombres nada los detenía]". Una vez más he preferido una traducción más literal. [La versión en español citada dice: "Ningún temor de los dioses ni ley humana los detenía".]

Se ha planteado la hipótesis de que las raras menciones a los indios americanos que se encuentran en la obra de Hobbes derivan del libro de Purchas[15]. Se puede añadir que Purchas, en un capítulo consagrado a las expectativas mesiánicas de los judíos de su tiempo, evoca ampliamente los dos gigantescos animales mencionados en el libro de Job, Leviatán y Behemot[16]. Es, sin dudas, en referencia directa a la Biblia, de la que era lector asiduo y profundo, que Hobbes eligió esos nombres propios como títulos de sus obras, pero en el peregrinaje de Purchas a través de las religiones del mundo, pudo encontrar otras indicaciones interesantes.

Purchas pensaba que la expansión colonial británica preparaba la unificación religiosa del género humano y dejaba presentir la inminencia del fin del mundo. A sus ojos, la unificación religiosa era posible porque "la religión es [algo] natural, [algo] que está inscripto en el corazón de todos los hombres[17]. Purchas rechazaba con energía las argumentaciones "susurradas más bien que pronunciadas en voz alta" de ciertos hombres sin fe, según los cuales la "religión no sería otra cosa que una costumbre inveterada, una política más sagaz dedicada a llenar a los hombres de terror (*a continued custome, or a wiser Policie, to hold men in awe*[18])". ¿Es posible que Hobbes, en su traducción de Tucídides, se haya acordado de aquella frase, y que haya elegido transformar el substantivo *awe* en un verbo, *awed*? Es posible, ciertamente, pero dista mucho de ser cierto. Después de todo, no se trataba de una idea peregrina, como nos lo hace entender la reacción polémica de Purchas. Lo que sigue en el pasaje permite identificar a los personajes sin nombre que han reducido a la religión a una "costumbre inveterada (*but a continued custome*)". Según todas las probabilidades, Purchais pensaba en Montaigne, cuyos *Ensayos* habían sido traducidos recientemente al inglés por John Florio, el autor del primer diccionario italiano-inglés, que había abandonado Italia con su padre para sustraerse al yugo del catolicismo[19].

En un célebre ensayo titulado *De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe* [De la costumbre y de no cambiar fácilmente una ley recibida], Montaigne había sostenido que toda opinión, fuere la que fuere, puede asentarse en una costumbre. Y había añadido entre paréntesis: "je laisse à part la grossière imposture des religions [dejo aparte la grosera impostura de las religiones]"[20]. Mediante esas palabras falsamente desenvueltas, Montaigne hacía alusión al tratado *De tribus impostoribus:* una obra todavía no escrita y de la que no circulaba desde la edad media más que el título escandaloso que transformaba en impostores a Moisés, Jesús y Mahoma, los fundadores de las tres grandes religiones monoteístas del ámbito mediterráneo.

Una tradición tal, evocada por Montaigne y rechazada, es claro, por Purchas, quería hacer de la religión un simple instrumento político, adecuado para refrenar los impulsos de los ignorantes.

15.- N. Malcolm (1981, sobre todo 304, 318). Acerca de Purchas, cf. D. Armitage (2000; 81-90).

16.- S. Purchas (1613; 181).

17.- S. Purchas (1613; 15): "[*r*]*eligion in it selfe is naturall, written in the hearts of all men*".

18.- S. Purchas (1613: 26): "[*s*]*ome, in their guiltie conscience of their owne irreligion,* [...] *cannot tell to themselves, which they do not tell, but as they dare, whisper, that Religion is but a continued custome, or a wiser Policie, to hold men in awe. But where had custome this beginning? And what is Custome, but an uniforme manner, and continuance of outward Rites? Whereas Religion it self is in the heart, and produceth those outward ceremoniall effects thereof. In one Country men observe one habite of attyre, another in another. So likewise of diet: and yetis it naturall to be clothed, more naturall to eat, but naturall most of all, as is said, to observe some kind of Religion*".

19.- M. Pfister (2005).

20.- M.E. de Montaigne (1962; 109). Y cf. M.E. de Montaigne (1613; 48): "[*i*]*s there any opinion so fantastical, or conceit so extravagant (I omit to speake of the grosse imposture of religions...)*".

7. Ecos de estos textos y de otras lecturas iban a confluir en los capítulos XI y XII de la primera parte del *Leviatán*, las tituladas "De la diversidad de las costumbres" y "De la religión"[21]. Hobbes reconduce allí el origen de la religión al miedo provocado por la ignorancia de las causas naturales a las que se substituye por poderes invisibles. Se trataba de un tema central de la filosofía de Epicuro, retomado por Lucrecio en su gran poema acerca de la naturaleza de las cosas.

Una célebre fórmula de origen epicúreo afirmaba que *Primus in orbe deos fecit timor*, es decir, que es el miedo ante todo el que es responsable de la fabricación de los dioses[22]. Hobbes había citado esta fórmula definiéndola como "muy verdadera", pero había precisado inmediatamente que no valía más que para la religión pagana. "Pero admitir un único dios, eterno, infinito y omnipotente, eso puede deducirse más fácilmente del deseo humano de conocer las causas de los cuerpos naturales, la diversidad de sus cualidades y de su acciones, que del miedo de lo que le podría acontecer en el porvenir"[23]. Una declaración prudente y engañosa, porque Hobbes, algunos parágrafos antes, había dicho exactamente lo contrario, es decir, que el deseo de conocer las causas engendra "la inquietud (*anxiety*) y "un miedo perpetuo (*perpetuall feare*)". Había anotado en el título al margen: "la causa natural de la religión es la angustio ante el futuro"[24].

Atacar a la religión destruyendo sus raíces, a saber, los falsos miedos engendrados por la ignorancia: este proyecto había inspirado a Lucrecio versos magníficos que se pueden percibir a contraluz tras las páginas de Hobbes. Pero hay una diferencia importante. Hobbes no quiere destruir el miedo; al contrario, hace del miedo el fundamento mismo del origen del Estado[25]. Parte de la crítica epicúrea de la religión, pero en seguida parece alejarse de ella, Esta divergencia, que ha sido subrayada por numerosos especialistas, disimula una actitud más compleja. Para comprenderla, podemos valernos de un pasaje de Hobbes que, como solía hacerlo, reelabora con vigor materiales de procedencias diversas consolidándolos de una forma nueva.

La ignorancia de las causas naturales y el miedo (*feare*) que de ello resulta conducen a los hombres a "fingir por sí mismos toda suerte de fuerzas ocultas; se asustan ante sus propias imaginaciones/ficciones; las invocan en sus períodos de desespero y también les agradecen en el momento de un éxito inesperado, haciendo de las creaturas de su propia fantasía, sus dioses" [26] Una vez más Hobbes asocia la religión al temor, *awe*, pero en un contexto que subraya la

---

[21].- J. Freund (1969; 42) escribe: *"[c]omme il y a un droit naturel, il y aussi une religion naturelle —bien que Hobbes n'utilise pas cette expression— qui a pour fondement la crainte* [como hay un derecho natural, hay también una religión natural —aunque Hobbes no utiliza esta expresión— que tiene por fundamento el temor]". Pero, cf. T. Hobbes (1974; 167), con el título al margen: "[*n*]*aturall Religion, from the same* [*curiosity to know*]". Acerca de la importancia de Montaigne para Hobbes, ver las observaciones de G. Paganini (2004; 303-328).

[22].- Cf. También Suetonio, *Div. Jul*., 6: "*est ergo in genere* [*amitae meae Iuliae*] *et sanctitas regum, qui plurimum inter homines pollent, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestate sunt reges;* Horacio, *Carm*., III, 1, 5-6: *Regum timendorum in proprios greges, | reges in ipsos imperium est Iovis"* (los dos textos han sido citados por K.-H. Roloff 1952; 104*,"Caerimonia"*, en *Glotta*, 32 [1952], p. 104).

[23].- T. Hobbes (2000, 202; 1974, 170).

[24].- T. Hobbes (2000, 201). La indicación al margen no aparece en la traducción francesa, T. Hobbes (1974; 168): "[*t*]*he naturall Cause of religion, the Anxiety of the time to come*".

[25].- Acerca de este tema, he leído con provecho las bellas páginas de P. Cristofolini (2001, 71-74), en las que Hobbes no es mencionado pero está presupuesto.

[26].- T. Hobbes (2000, 197-198, traducción ligeramente modificada); T. Hobbes (1974; 167-168): "[*a*]*nd they that make little, or no enquiry into the naturall causes of things, yet from the feare that proceeds from the ignorance it selfe, of what it is that hath the power to do them much good or harm, are inclined to suppose, and feign unto themselves, severall kinds of Powers Invisible; and to stand in awe of their own*

manera en la que los hombres son conducidos a "asustarse de sus propias imaginaciones (*and to stand in awe of their own imaginations*)". Creo que Hobbes en el momento de describir esta conducta aparentemente paradójica, recuerda una frase extraordinaria de Tácito: "*fingebant simul credebantque" (Anales,* V, 10), "imaginan y al mismo tiempo creen en lo que imaginan". Esta frase vuelve a aparecer tres veces con ligeras variaciones en la obra de Tácito cuando se trata de describir acontecimientos circunscriptos, como la circulación de falsas noticias[27]. Hobbes se ha servido de la fórmula de Tácito (que había sido citada, no sin distorsiones, por Bacon, de quien había sido secretario) para describir un fenómeno de alcance más general: el nacimiento de la religión. Que Hobbes haya pensado aquí en Tácito es, en mi opinión, más que probable. El verbo *feign*, que he elegido traducir por "fingir" para mantener la asociación con el substantivo *ficción* (obra de imaginación, relato) y con el adjetivo *ficticio* (fingido, falso), remite al verbo utilizado por Tácito: *fingebant*[28].

8.- Hobbes no se proponía destruir la religión en tanto imaginación, se proponía comprender, a través de la paradójica fórmula de Tácito, cómo la religión, fruto del miedo y de la imaginación humana, podía funcionar. Las consecuencias de ese razonamiento son, para Hobbes, decisivas[29]. El modelo empleado para explicar el origen de la religión vuelve en la página central del Leviatán que describe el origen del Estado.

El acuerdo entre los animales, explica Hobbes, es natural, el que ocurre entre los hombres es un pacto artificial: "no es sorprendente que se requiera algo distinto (más allá de la convención) a fin de hacer que su asentimiento sea constante y durable: ese algo es un poder

---

imaginations; and in time of distresse to invoke them; as also in the time of an expected good successe, to give them thanks; making the creatures of their own fancy their Gods. By which means it hath come to passe, that from the innumerable variety of Fancy, men have created in the world innumerable sorts of Gods. And this Feare of things invisible, is the naturall Seed of that, which every one in himself call Religion; and in them that worship, or feare that Power otherwise than they do, Superstition". Trad. latina (*Opera Latina*, III, p. 84): *"[e]tiam, qui de rerum naturalium causis parum aut nihil solliciti sunt, illis tamen metus quidem inest, ortus ab eo ipso, quod an sit potentia aliqua necne, qua juvari aut laedi possunt, ignorant; atque ab eo metu proclives sunt ad suppositionem et fictionem variarum potentiarum invisibilium, metuuntque sua ipsorum phantasmata, invocantque in rebus adversis, laudantque in prosperis, et faciunt denique Deos. Atque inde factum est ut homines a phantasmatibus suis innumerabilibus innumerabiles creaverint sibi Deos. Metus autem invisibilium semen est ejus, quam quisque in seipso religionem, in illis autem qui diverse metuunt coluntque, superstitionem vocant".* El primer texto ha sido citado, en una perspectiva diferente, por K. Schumann (2004; 26-27).

[27].- Tácito, *Anales*, V (en realidad, VI; se ha mantenido, por convención, la antigua numeración, 10; *Historiae*, I, 51, 27: "*sed plurima ad fingendum credendumque materies"*; *Historiae*, II, 8, 1-3: "[*s*]*ub idem tempus Achaia atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaret, vario super exitu eius rumore eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque"*.

[28].- La lectura que propongo se corresponde con la de la de uno de los lectores más profundos de Hobbes: cfr. G.B. Vico (1953: 503, y más ampliamente todo el capítulo "*Metafisica poetica*"). Volveré en otra parte sobre todo esto. Cf. También Fr. Bacon (1863: 125): "*an inquisitive man is a prattler; so upon the like reason a credulous man is a deceiver: as we see it in fame, that he that will easily believe rumours will as easily augment rumours and add somewhat to them ofhis own; which Tacitus wisely noteth, when he saith,* Fingunt simul creduntque*: so great anaffinity hath fiction and belief* ". Acerca de la ambigüedad del término *fingo*, remito a mi ensayo *Das Nachäffen der Natur. Reflexionen über eine mittelalterliche Metapher* (C. Ginzburg 2006).

[29].- Mi argumento que apunta a demostrar la continuidad profunda entre el primer Hobbes y el Hobbes más tardío, no tiene ninguna relación con el de Q. Skinner (1996; 426-437) quien apunta a una continuidad entre el primer Hobbes y el Hobbes más tardío en una postura semejante respecto de la retórica. La conclusión de Skinner es completamente coherente con su perspectiva: "*I am less interested in Hobbes as the author of a philosophical system than in his role as a contributor to a series of debates about the moral sciences within Renaissance culture"* (Q. Skinner 1996, 6).

común para mantenerlos en un estado de temor (*to keep them in awe*) y dirigir sus acciones hacia el beneficio común"[30].

En la descripción del estado de naturaleza, Hobbes había utilizado la misma expresión:

> Por esto es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin que un poder común los mantenga unidos a todos en un estado de temor (*to keep them all in awe*), su condición es lo que se llama guerra, y ésta es tal que es una guerra de todos contra todos (T. Hobbes 2000: 224)[31]

Así, a sea en el caso del origen de la religión o en el del origen del estado, encontramos, al inicio, el miedo (*feare*) y al final, como resultado, el temor o intimidación (*awe*). En el medio, la ficción, que se impone a quienes la han creado como una realidad: "tal es la generación de ese gran Leviatán, o, más bien, para hablar con más reverencia, de ese dios mortal, al cual debemos, bajo el dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa."[32]

El Leviatán, creación artificial, se erige frente a aquellos que lo han creado mediante su pacto —aquellos de los que está hecho— como un objeto que los llena de temor (cfr. ilustraciones 1 y 2). En el frontispicio, dibujado a lápiz por Abraham Bosse para el ejemplar en pergamino dedicado a Carlos II, los pequeños personajes miran al lector, es decir, al rey (cfr. ilustraciones 3 y 4)[33]. La versión final del frontispicio también ella inspirada, verosímilmente, por Hobbes, traduce mediante una imagen poderosamente sugestiva las palabras de Tácito: *fingunt simul creduntque*[34]. Una miríada de hombres mira hacia lo alto, *in awe*, con un aire de temor y reverencia, "al hombre artificial", que existe gracias a ellos: al Leviatán, que ellos mismos han construido a través del pacto que los liga a unos con otros[35].

9.- Así, Hobbes presenta el origen de la religión y el estado de manera paralela. Pero, en el estado, cuyos contornos acaba de esbozar, la religión –o, mejor, la Iglesia- no tiene ninguna autonomía. El frontispicio del *Leviatán* muestra al "dios mortal", el Estado, con la espada en una mano y el báculo en la otra. Para Hobbes, el poder del Estado no se basa en la simple fuerza,

---

[30].- T. Hobbes (2000; 287); T. Hobbes (1974; 226-227): "*lastly, the agreement of these creatures* [*beasts*] *is naturall; that of men, is by Covenant only, which is artificiall: and therefore it is no wonder if there be somewhat else required (besides Covenant) to make their Agreement constant and lasting; which is a Common Power, to keep them in awe, and to direct their actions to the Common benefit* ». Traducción latina (*Opera Latina*, III, p. 130): "[*p*]*ostremo, animalium illorum consensio a natura est; consensio autem hominum a pactis est, et artificiale. Mirum ergo non est, si ad firmitatem et durationem ejus aliud praeter pactum requiratur, nempe potentia communis quam singuli metuant, et quae omnium actiones ad bonum commune ordinet*".

[31].- T. Hobbes (1974: 185): "[*h*]*ereby it is manifest, that during the time men live without a common Power* to keep them all in awe, *they are in that condition which is called Warre, and such a Warre, as is of every man, against every man"*. Y algunas líneas antes: "[*a*]*gain, men have no pleasure, (but on the contrary a great deale of griefe) in keeping company, where there is no power able to over-awe them all*."

[32].- T. Hobbes (2000; 288). Cf. T. Hobbes (1965,: 210) y T. Hobbes (1974:;227): "[*t*] *his is the Generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speake more reverently) of that* Mortall God, *to which wee owe under the* Immortall God, *our peace and defence*."

[33].- Por esta observación estoy en deuda con Carlos Hudson (Buenos Aires).

[34].- N. Malcolm piensa que Hobbes ha inspirado solamente el dibujo a lápiz (British Museum, ms. Egerton 1910), que él atribuye a Wenceslaus Hollar; el cambio introducido en el frontispicio de la edición impresa es, en su opinión, incomprensible (N. Malcolm 2003; 200-201). H. Bredekamp (1999 y 2003) atribuye a Abraham Bosse tanto el dibujo como el grabado del frontispicio de la edición impresa (lo que es menos convincente). Hace notar que en el primero la multitud mira al gigante con una actitud mezcla de *"Zuwendung und Devotion* [dedicación y devoción]" (1999; 109-110), pero su explicación de los cambios entre las dos imágenes es, en mi opinión, insuficiente (1999; 114).

[35].- T. Hobbes (1974, 81): "[*f*]*or by Art is created that great LEVIATHAN called a COMMON-WEALTH, or STATE (in latine CIVITAS) which is but an Artificiall Man*…"

sino en el temor, *awe*: la palabra que vimos aparecer en posición estratégica en los pasajes del *Leviatán* consagrados al origen de la religión y el estado.

Hobbes había utilizado el mismo vocablo, como verbo (*awed*), en la traducción de la página de Tucídides acerca de los efectos de la peste: "ninguno se detenía ni por temor a los dioses ni por las leyes de los hombres" había escrito Tucídides. Como se recordará, Hobbes había traducido: "ni el miedo a los dioses, ni las leyes de los hombres intimidaban". La explicación de esta separación del texto griego debe ser buscada probablemente en las palabras que preceden inmediatamente a nuestro pasaje. Tucídides había evocado el "miedo a los dioses" (*theón dè phóbos*). Ahora bien, en el momento de traducir "fear of the gods" Hobbes habrá pensado que la palabra *fear* aparece constantemente, como sustantivo y como verbo, en la traducción inglesa de la Biblia, la llamada Biblia del rey Jacobo, asociada a Dios y al "temor a Dios". Pero el temor a Dios no es idéntico al miedo.

La expresión *timor Dei*, utilizada en la traducción latina de San Jerónimo, que retoma a su vez la traducción griega de la Biblia hebraica, llamada *Biblia de los Setenta* [Septuaginta], no transmite la ambivalencia contenida en la Biblia hebrea en la expresión correspondiente: *yir´ah*. Como sé por los informadores que han venido a socorrerme por mi ignorancia de la lengua hebrea, *yir´ah* expresa al mismo tiempo temor y reverencia[36]. La palabra *timor*, elegida por San Jerónimo en su traducción al latín de la Biblia es completamente inadecuada; a decir verdad es a la vez inadecuada y peligrosa, ya que *timor* evocaba el motivo epicúreo que he evocado (*primus in orbe deos fecit timor*) según el cual el origen de la religión era remisible al miedo. Seguramente, la palabra *awe* estaba más cerca de la ambivalencia de *yir´ah*. Es, por otra parte, la palabra que sirve para designar en ciertos pasajes de la Biblia inglesa de Jacobo, el comportamiento del hombre frente a Dios (*Ps.*, 4, 4; 33, 8; 119, 161; *Prov*. 10). Es lo que muestran los adjetivos ligados al substantivo *awe*: *awesome*, que inspira reverencia, y *awful*, terrible. Quizás Hobbes haya sentido la necesidad de insertar en su traducción del pasaje de Tucídides, después de la palabra *fear*, la palabra *awed* para comunicar la complejidad contradictoria de las conductas suscitadas por la religión[37]. Quizás sea aquí donde comenzaron las reflexiones de Hobbes acerca del miedo (*fear*).

Pero, ¿cómo podríamos traducir *yira´ah*? El viejo vocablo italiano *terribilità* (terribilidad) —esa palabra que Vasari utilizaba para evocar a Miguel Ángel— nos pone en el buen camino. Podríamos utilizar, entonces, la palabra "reverencia" que deriva del latín *vereor*, miedo[38]. Pero quizás la mejor traducción de *awe* sea *terror*.

Es lo que Hobbes sugiere indirectamente:

> …en virtud de la autoridad que le es dada por cada individuo en el estado, él [el Leviatán] dispone del uso de tanto poder y fuerza conferidas a él que, por el terror que ellas inspiran, puede dar forma a la voluntad de todos en vistas de la paz interior y de la asistencia mutua ante los enemigos del extranjero (T. Hobbes, 200:288)[39]

36.- Cf. A. Cruden (1889); B. Fischer (1954).

37.- La ambivalencia de *awe*, y la imposibilidad de traducirla al alemán se menciona en H. Bredekamp (2003; 163, agradezco a Maria Luisa Catoni quien me ha hecho conocer este ensayo.

38.- R. Cotgrave (1611) a quien Hobbes podría haber consultado, da lasiguiente traducción para la palabra francesa *vénération: "veneration, reverence, awe, worship, honour".*

39.- T. Hobbes (1974;227-228): "[*f*]*or by this Authoritie, given him by every particular man in the Common-Wealth, he hath the use of so much Power and Strength conferred on him,* that by terror thereof, *he is enabled to forme the wills of them all, to Peace at home, and mutuall ayd against their enemies abroad"*. He leído "dar *forma"* en lugar de *"conforme"* siguiendo la sugestión de Richard Tuck (N. Malcom 2003; 228). Cfr. *King James Bible*, XIII, 3:"[*f*]*or rulers are not a terror to good works, but to evil "*(agradezco a Pier Cesare Bori quien me ha señalado este pasaje).

Todos los intérpretes explican que Hobbes inaugura la filosofía moderna al proponer por primera vez una interpretación secularizada del origen del Estado. La lectura que propuse aquí es diferente. Para Hobbes, el poder político presupone la fuerza pero la fuerza sola no basta. El Estado, el "dios mortal", engendrado por el miedo, hace nacer el terror: un sentimiento en el que se mezclan de manera inextricable el miedo y la intimidación[40]. Para presentarse como autoridad legítima, el Estado necesita los instrumentos (las armas) de la religión. Y es así porque la reflexión moderna acerca del Estado se articula sobre la base de la teología política. Una tradición inaugurada por Hobbes.

Una conclusión tal nos permite considerar con otros ojos el fenómeno que llamamos *secularización*, que está lejos de haberse completado. Las palabras de Alberico Gentili, citadas por Carl Schmitt —¡*Silete theologi in muñere alieno!* [Callaos, teólogos, en oficio ajeno]— pueden ser aplicadas (desarrollo aquí una observación de Sigrid Weigel) tanto a la teología política como a la secularización. La secularización no reclama un espacio autónomo respecto de la religión; invade el terreno de la religión[41]. Las reacciones ante la secularización que hoy se manifiestan ante nuestros ojos se explican (digo bien, se *explican* y no se *justifican*) a la luz de esta usurpación.

10.- Comencé mi intervención advirtiendo que me alejaría del presente pero que terminaría por volver a él. Lo hago ahora. Algunos de ustedes se acordarán del bombardeo a Bagdad de marzo de 2003. El nombre en código de la operación era "*Shock and Awe*". La traducción que fue elegida por algunos periodistas italianos de esta expresión fue "*colpiere e terrorizzare* [golpear y aterrorizar]". En un artículo publicado en *Il manifesto* el 24 de marzo de 2003, Clara Gallini, sustentada en su competencia de especialista en historia de las religiones, hace notar que esta traducción "no restituye plenamente la siniestra complejidad de la locución de origen". Esta última no debería ser relacionada con un terror de naturaleza psicológica sino con un "terror sagrado"[42]. El mismo artículo recordaba un pasaje de la Biblia (*Éxodo*, XXIII, 27), comentado en el célebre libro de Rudolf Otto, *Lo sagrado*: "enviaré mi terror ante ti, llenará de confusión a todos los pueblos a los que llegues"[43]. En este caso, la palabra hebrea (*emati*) expresa, por lo que me dicen, un terror sin la menor ambivalencia. Rudolf Otto recuerda a Behemot y a Leviatán, los animales monstruosos descriptos en el libro de Job, como ejemplos de la terrible ambivalencia de lo sagrado. Pero ni Rudolf Otto ni Clara Gallini se han acordado de Hobbes[44].

La alusión a Hobbes en la expresión *Shock and Awe* había sido, por el contrario, inmediatamente tenida en cuenta en un ensayo de Horst Bredekamp, el autor de un libro

---

[40].-Esta cuestión es captada con penetración por L. Strauss quien la deja de lado inmediatamente. Cf. L. Strauss (1961: 28): "[*f*]*or what is the antithesis between vanity and fear of violent death, if not the "secularized" form of the traditional antithesis between spiritual pride and fear of God (or humility), a secularized form which results from the Almighty God having been replaced by the over-mighty enemies and then by the over-mighty State, the 'mortall God'? But even if this affiliation is right, it by no means follows that the moral antithesis in Hobbes's work which we are at present discussing is simply the superfluous residue of a tradition which has in principle been cast aside"*. Cf. También N. Bobbio (1997: 99): "[*e*]*d ecco perché lostato hobbesiano ha un volto così minaccioso: è la risposta della paura organizzata alla paura scatenata. Ma la paura è la sua essenza*" [es por eso que el estado hobbesiano tiene un rostro tan amenazante: es la respuesta del miedo organizada al miedo desencadenado. Pero el miedo es su esencia.].

[41].- Cf. S. Weigel (2006; 108); cf. C. Schmitt (1965, 55). Ver también J. Brokoff & J. Fohrmann (2003).

[42] - C. Gallini (2003). Haciendo eco a Manzoni, A. Portelli (2003) traduice "*Percossa, attonita".* Cf. también B. Lincoln (2003).

[43].- Cf. *King James Bible:* "*I will send my feare before thee, and destroy"*; Vulgata: "[*t*]*errorem meum mittam in praecursum tuum, et occidam omnem populum ad quem ingredieris"*.

[44].- Cf. R. Otto (1958, 80, cap. *The Numinous in the Old Testament* acerca de Behemot et Leviatán).

importante consagrado al frontispicio del *Leviatán* y sus implicaciones. Bredekamp partía de Hobbes para llegar al presente, al influjo ejercido por una versión caricaturesca de las ideas de Leo Strauss sobre los neo-conservadores norteamericanos[45]. En un sentido similar, pero de manera menos profunda, Richard Drayton, en un artículo publicado en *The Guardian*, el 29 de diciembre de 2005, se interrogaba acerca de los neo-conservadores norteamericanos y los resultados desastrosos de su política exterior[46]. Drayton observaba que Paul Wolfowitz, Richard Perle y sus amigos, inspirándose en Leo Strauss, se habían propuesto adaptar a Hobbes al siglo XXI, difundiendo el terror tecnológico para crear la sumisión. Pero, según Drayton, tanto *Shock and Awe* como Hobbes mismo, habían terminado por volverse contra quienes los habían invocado.

Sin embargo, el partido está lejos de haber terminado. Harlan Ullman, el analista militar norteamericano que lanzó en 1995 la consigna *Shock and Awe*, había tomado la bomba atómica arrojada en Hiroshima como modelo de una estrategia semejante. Después del 11 de septiembre de 2001, Ullman volvió a la carga (hay que decirlo). "Al combinar conocimientos casi perfectos, rapidez, ejecución brillante y conocimiento del medio", pudo escribir Ullman, "nosotros podemos infligir al enemigo una derrota rápida y decisiva con el número de pérdidas más reducido posible"[47]. Naturalmente, Ullman no piensa nada más que en las perdidas norteamericanas: el número de pérdidas infligidas al enemigo (incluyendo los civiles) debe, por el contrario, ser el más elevado posible. Pero las sangrientas noticias que nos llegan de Iraq desmienten la suficiencia militar y tecnológica de personajes como Ullman.

11. Vivimos en un mundo en que los Estados hacen pesar la amenaza del terror, lo ejercen, a veces lo sufren. Es el mundo de quienes intentan hacerse dueños de las armas, venerables y poderosas, de la religión y de los que blanden la religión como un arma. Un mundo en el cual Leviatanes gigantescos se agitan de manera convulsiva o se agazapan esperando. Un mundo semejante al que Hobbes había pensado y analizado.

Pero algunos podrían sostener que Hobbes no sólo nos ayuda solamente a imaginar el presente sino también el futuro: un futuro lejano que no es inevitable pero que, sin embargo, no es imposible[48]. Supongamos que la degradación de nuestro medio ambiente aumente hasta llegar a niveles que hoy son impensables. La polución del aire, del agua y de la tierra terminaría por amenazar la supervivencia de muchas especies de animales, incluida la especie llamada *homo sapiens sapiens*. Llegados a ese punto, un control global y que penetre en profundidad en el mundo y la vida de sus habitantes, pareciera volverse inevitable. La sobrevivencia del género humano impondría un pacto semejante al postulado por Hobbes. Los individuos terminarían por renunciar a su libertad en favor de un super-Estado represivo, de un Leviatán infinitamente más poderoso que los del pasado. Las cadenas de la sociedad encerrarían a los mortales con un lazo de hierro, no ya para luchar contra una "naturaleza impía" como escribía Leopardi en la *Ginestra*, sino, al contrario, para acudir en ayuda de una naturaleza frágil, dañada, herida[49].

Un futuro hipotético, que esperamos que nunca se efectivice.

---

[45].- Cf. H. Bredekamp (2003).
[46].- R. Drayton (2005).
[47].- H. Ullman (2004; 55).
[48].- Acerca de este tema y sus implicaciones, ver ahora, A. Sofri (2007).
[49].-"*E quell'orror che primo | Contro l'empia natura | Strinse i mortali in social catena*…" , [Y que el horror que primero/ contra la impía naturaleza/encierra a los mortales en cadenas sociales…] (G. Leopardi 1962, 280; 1995, 248-249).

Ilustración 1.

Ilustración 2.

Ilustración 3.

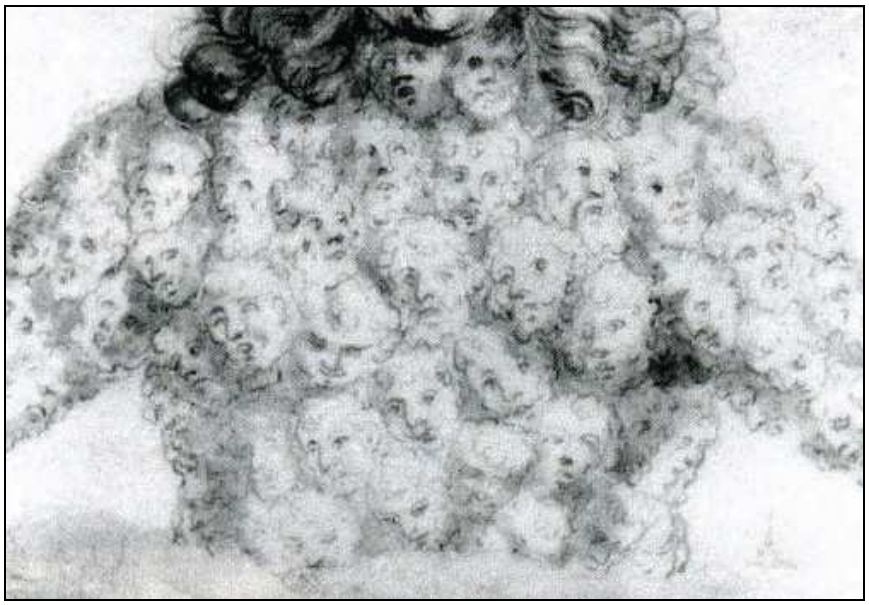
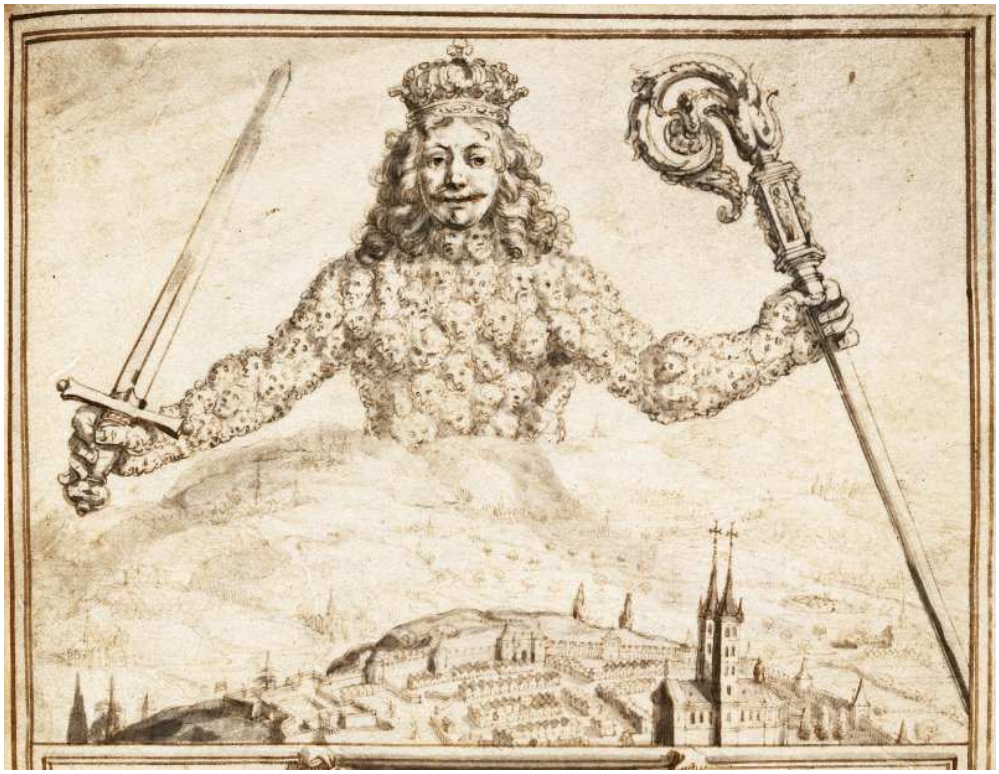


Ilustración 4.



Bibliografía

Armitage D. (2000), *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge.

Aubrey, J. (1898), *"Brief Lives", Chiefly of Contemporaries*…, ed. A. Clark, vol. I, Oxford.

Bacon, F. (1863), *The Advancement of Learning* (*The Works of Francis Bacon*, ed. por J. Spedding, VI, Boston, libro I).

Bersano, A. (1908), "Per le fonti di Hobbes",*Rivista di filosofia e scienze affini,* 10, pp. 197-213, 384-391.

Bobbio, N. (1997), *Thomas Hobbes*, Turín.

Bredekamp, H. (1999), *Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates, Werkillustrationen und Portraits*, Berlín (ver también la nueva edición de 2003: *Thomas Hobbes Der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001*) [fragmentos del libro disponibles en presente dossier. N.d.E].

——— (2003), "Marks und Signs. Mutmaßungen zum jüngsten Bilderkrieg", en *FAKtisch. Festschrift fur Friedrich Kittler zum 60. Geburtstag*, Múnich, pp. 163-169.

Brokoff, J. y Fohrmann, J. (2003), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn.

Cotgrave, R. (1611), *A Dictionary of the French and English Tongues*, Londres (reimpr., Menston, 1968).

Cristofolini, P. (2001), *Vico pagano e barbaro*, Pisa.

Cruden, A. (1889), *A Complete Concordance to the Old and New Testament*, Londres - Nueva York.

Drayton, R. (2005), "Shock and Awe and Hobbes have backfired on America's Neocons*", The Guardian*, 29 de diciembre de 2005.

Fischer, B. (1954), *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Versionem critice Editam*, vol II, ed. De E. Hatch y H.A. Redpath, Graz.

Freund, J. (1969), "Le Dieu Mortel", *Hobbes-Forschungen*, Berlín, pp. 33-52.

Gallini, C. (2003), "Shock & Awe, potere e paura",*Il manifesto*, 24 de marzo de 2003.

Gigante, M. (1956), *Nomos basileus*, Nápoles.

Ginzburg, C. (2006), "Das Nachäffen der Natur. Reflexionen über eine mittelalterliche Metapher", en A.-K. Reulecke [eds.], *Fälschungen*, Frankfurt am Main, pp. 95-122.

Hatch, E. & Redpath, H. A. (1954), *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament,* vol. II, Graz.

Hobbes, T. (1647), *Elementa philosophica de cive*, Amsterdam.

——— (1839), *Malmesburiensis vita, scripta anno MDCLXXII*, *Opera Philosophica, quae Latine scripsit,* vol. I, ed. De W. Molesworth, Londres (reimpresión 1966).

——— (1843), *English Works*, ed. De W. Molesworth, Londres.

——— (1889), *The Elements of Law*, ed. de F. Tönnies, Londres (2a. ed. Con una introducción nueva de M.M. Goldsmith, 1969).

——— (1965), *Il Leviatano*, tr. de R. Giammanco, Turín.

——— (1974), *Leviathan*, ed. de C.B. Macpherson, Harmondsworth.

——— (2000), *Léviathan*, tr. De G. Mairet, París.

Leopardi, G. (1962), *Canti*, ed. de N. Gallo y C. Garboli, Turín.

——— (1995), *Chants*, tr. de M. Orcel, París.

Lincoln B. (2003), *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, Chicago.

Malcolm, N. (1981), "Hobbes, Sandys, and the Virginia Company", *The Historical Journal,* 24, pp. 297-321]..

_____ (2003), *Aspects of Hobbes*, Oxford [fragmentos del libro disponibles en presente dossier. N.d.E.

Montaigne, M. E. de (1613), *Essayes*, Londres (1ra. ed. 1605).

——— (1962), *Essais* (*OEuvres complètes*, vol. I, ed. De A. Thibaudet y M. Rat), París.

Orrù, M. (1987), *Anomie. History and Meanings*, Londres.

Orwin, C. (1988), "Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society", *Journal of Politics* 50, pp. 831-847.

Otto, R. (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,* tr. de J.W. Harvey, Oxford.

Paganini, G. (2004), *"Hobbes e lo scetticismo continentale",Rivista di storia dellaFilosofía,* 59, pp. 303-328.

Pfister, M. (2005)*, Inglese Italianato – Italiano Anglizzato,* en A. Höfele y W. Von Koppenfels [eds.], *Renaissance Go-Betweens*, Berlín & Nueva York, pp. 32-54.

Portelli, A. (2003), *"Bombarda e doma",Il Manifesto*, 26 de marzo de 2003.

Purchas, S. (1613), *Purchas his Pilgrimages or Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places Discovered, from the Creation to the Present*, Londres.

Robin, C. (2004), *Fear. The History of a Political Idea*, Oxford.

Roloff, K.-H. (1952), "Caerimonia", *Glotta* 32, pp. 101-138.

Schmitt, C. (1965), "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen", *Der Staat,* 4, pp. 51-69.

Schumann, K. (2004), "Phantasms and Idols: True Philosophy and Wrong Religion in Hobbes", *Rivista di storia della filosofia* 59, pp. 15-31.

Skinner, Q. (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge.

——— (2002), "Hobbes's Life in Philosophy", *Visions of Politics, III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge.

Slomp, G. (1990), "Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Things", *History of Political Thought,* 11, pp. 565-586.

——— (2000), *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, Londres - Nueva York.

Sofri, A. (2007), *Chi è il mio prossimo*, Palermo.

Sommerville, J.P. (1988), "The «New Art of Lying»: Equivocation, Mental Reservation, and Casuistry", en E. Leites [ed.] (1988), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, pp. 159-184.

Strauss, L. (1961), *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Chicago (1ª ed., Oxford, 1936).

Tucídides (1962), *La Guerre du Péloponnèse*, tr. de J. de Romilly, II, París.

Tricaud, F. (1969), "«Homo homini Deus», «Homo homini Lupus»: Recherche des sources de deux formules de Hobbes", *Hobbes-Forschungen*, Berlin, p. 61-70.

Ullman, H. (2004), *Finishing Business*. *Ten Steps to Defeat Global Terror*, pref. de N. Gingrich, Annapolis.

Viano, C.A. (1962), "Analisi della vita emotiva e tecnica politica nella filosofia di Hobbes", *Rivista critica di storia della filosofia* 17, pp. 355-392.

Vico, G.B. (1953), *Scienza Nuova*, ed. De F. Nicolini, *Opere*, Milán-Nápoles.

Weigel, S. (2006), "Souverän, Märtyrer und "gerechte Kriege" jenseits des Jus Publicum Europaeum. Zum Dilemma Politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin", en D. Weidner [ed.] (2006), *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, Múnich, pp. 101-128.