

Déos y phóbos: temor, miedo y política en Thomas Hobbes

César J. Patrone
Universidad Católica Argentina
cesarpatrone@uca.edu.ar

Resumen

El temor y el miedo son usados por Hobbes como conceptos intercambiables. No obstante, existe una sutil diferencia entre ambos que permite ubicar al temor como la pasión dominante bajo condición natural, mientras que el miedo al castigo por parte del *Magnus homo* es el fundamento de la obligación política una vez instituida la sociedad. Finalmente, el deslizamiento desde el miedo a la reverencia, una combinación de miedo, adoración y respeto, emerge como garantía del mantenimiento de la autoridad y permite la convergencia de pasiones contrapuestas: el miedo a la muerte violenta, la vanagloria y el deseo de poder.

Palabras clave

Hobbes, temor (*δέος-timor*), miedo (*φόβος-metus*), temor reverencial, obligación política.

Abstract

Dread and fear are used by Hobbes as interchangeable concepts. However, there is a subtle difference between both that allows dread to be placed as the dominant passion under natural condition, while fear of punishment by *Magnus homo* is the foundation of political obligation once society is instituted. Finally, the slip from fear to awe, a combination of fear, adoration and respect, emerges as a guarantee of the preservation of authority and allows the convergence of opposing passions: fear of violent death, vainglory and lust for power.

Keywords

Hobbes, dread (*δέος-timor*), fear (*φόβος-metus*), awe, political obligation.

Introducción

“El miedo y yo nacimos gemelos.”¹ Esta frase de Hobbes tiene una connotación biográfica y un sentido existencial que, creemos, está a la base de su pensamiento.² Como veremos, el miedo y el temor ocupará un rol central en la construcción filosófico-política hobbesiana, sin los cuales no pueden entenderse las consecuencias del estado de naturaleza respecto del comportamiento humano pre-político, como tampoco los efectos de la autoridad política sobre dicho comportamiento una vez surgida la sociedad.³

Hobbes usa el concepto miedo de varias formas y bajo distintos contextos argumentativos: “miedo mutuo”, “miedo al infierno”, “miedo

¹ Thomas Hobbes, "Malmesburiensis vita" en *Opera Philosophica Quae Latine Scripsit*, G. Molesworth (ed.), Londini, Apud Joannem Bohn, 1839-45, vol 1, p. LXXXVI

² Según el mismo Hobbes relata, su nacimiento, el 5 de abril de 1588, se adelanta por el miedo de su madre al avance de la Armada Invencible enviada por Felipe II de España para invadir Inglaterra.

³ Raffaella Santi, "Metus revealed. Hobbes on fear", *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, vol. 2 (2), (2011), pp. 67-80. Mikko Jakonen, "Thomas Hobbes on fear, mimesis, aisthesis and politics", *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, vol. 12 (2), (2011), pp.157-176. Noel Boulting, "An architecture of fear: the relevance of Hobbes's tripartite contribution", *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, vol. 12 (2), (2011), pp. 135-155. Yishaiya Abosch, "Hope, Fear, and the Mollification of the vanquished in Hobbes's Behemoth or the Long Parliament", *Political Research Quarterly*, vol. 62 (1), (2009), pp. 16-28. John P. McCormick, "Fear, Technology, and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany", *Political Theory*, vol. 22 (4), (1994), pp. 619-652. Peter Ahrens Dorf, "The Fear of Death and the Longing for Immortality: Hobbes and Thucydides on Human Nature and the Problem of Anarchy", *The American Political Science Review*, vol. 94 (3), sep. (2000), pp. 579-593. Gary Herbert, "Fear of death and the foundations of natural right in the philosophy of Thomas Hobbes", *Hobbes Studies*, vol. VII, (1994), pp. 56-68. Jan Blits, "Hobbes fear", *Political Theory*, vol. 17 (3), (1989), pp. 417-431; Andrew Alexandra, "All Men Agree on This... Hobbes on the Fear of Death and the Way to Peace", *History of Philosophy Quarterly*, vol. 6 (1), (1989), pp. 37-55.

a la muerte violenta”, “miedo al castigo”, “miedo *de* Dios”, “miedo a todos”, “miedo como expectativa de un mal”. Si el origen del Estado es producto de la decisión de los individuos de abandonar la condición natural mediante un pacto de unión, el temor y el miedo son pasiones que recorren la experiencia humana tanto bajo las condiciones del estado de naturaleza como en la vida en sociedad. La anarquía es la causa del “temor” de *todos hacia todos* en el estado de naturaleza, pero a su vez es la causa de la sociedad, mientras que el “miedo” de *todos hacia uno* se presenta como la garantía del mantenimiento de la sociedad una vez constituida la misma.⁴

En este trabajo nos proponemos hacer una caracterización del “miedo” y el “temor” como dos pasiones diferenciables, aunque estrechamente relacionadas, a pesar de que Hobbes utiliza la misma palabra en inglés, *fear* (*metus*), para referirse a ambas pasiones que aquí distinguimos. Hobbes raramente utiliza “temor” y sus derivados (*timor*, *timente*, *timentur*), como por ejemplo en el capítulo III del “Apéndice” al *Leviathan*.⁵

Como aquí sugerimos, se puede trazar una sutil diferencia entre ambos conceptos, frecuentemente tenidos como sinónimos. Esta diferenciación permite afirmar que, bajo condición natural, la pasión que predomina es el temor, más que el miedo, pasión que tiene una función constitutiva de las formas de interacción en estado de naturaleza. En cambio, la pasión dominante una vez surgida la sociedad y como garantía de la obligación política, es el miedo al castigo por parte del *Magnus homo*.⁶

⁴María L. Lukac de Stier, *El Fundamento Antropológico de la Filosofía Política y Moral en Thomas Hobbes*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, p. 220.

⁵ Por ejemplo, Hobbes cita a Juan Damasceno. “Timor potentiarum invisibilium sive potentiae illae fictae sint a timente, cive conceptae a fabulis pulice permisses, religio est. A non publice permisses, superstio est. Quando vero potentiae quae timentur, verae sunt, vera religio”. (La religión es el temor a las potencias invisibles, las cuales o pueden ser imaginadas por aquel que teme a estas potencias o concebidas por relatos permitidos públicamente. Los relatos que no están permitidos públicamente son superstición. La religión es verdadera cuando las potencias que se temen son verdaderas). Seguidamente al *Eclesiastés*, “Timor Domini est initium sapientiae” (El temor de Dios es el comienzo de la sabiduría). Thomas Hobbes, *Apéndice al Leviatán, 1668*. (Traducción, introducción y notas de Miguel Saralegui, Madrid, Biblioteca Nueva. Siglo XXI Editores, 2014).

⁶ Una nota metodológica debe ser aclarada previamente. Ciertamente, texto y contexto son elementos centrales en cualquier labor interpretativa. Tomamos nota de la advertencia de un aún joven Skinner cuando dice que en algunas interpretaciones de Hobbes “la coherencia exegética se obtiene a expensas de cualquier plausibilidad histórica” y que, para evitar este problema, resulta fundamental más historia y menos filosofía. Quentin Skinner, “Hobbes’s Leviathan”, *The Historical Journal*, VII, 2, (1961), pp. 321-333. No obstante, creemos que “más filosofía” permite entender aspectos de una obra que exceden la intencionalidad del autor y su contexto, aunque siempre está presente el riesgo de crear una racionalidad o coherencia ausente en la obra.

Procederemos de la siguiente forma. En la primera parte trazaremos la distinción entre temor y miedo, *déos* y *phóbos*, en algunos momentos relevantes de la tradición griega y latina. Como veremos, la tensión entre ambos conceptos se puede entender a partir de la contraposición entre ignorancia y conocimiento. Por eso, en la segunda parte, haremos referencia a la concepción hobbesiana del conocimiento como autognosis. En la tercera parte, introduciremos la cuestión del lenguaje como condición de posibilidad del conocimiento pero también como parte de la lucha política por la imposición de significados; en la parte cuatro retomaremos la cuestión del miedo y el temor en Hobbes pero desde el punto de vista de las temporalidades que están implicadas en cada uno de esos conceptos; en la quinta parte referiremos a la triple simetría de la condición natural como causa del temor; finalmente, estableceremos la transición del temor del estado natural al miedo, y del miedo a la reverencia, una vez instituida la sociedad y sus implicancias para la idea de libertad.

I. Temor y miedo antes de Hobbes

La idea de miedo en el mundo griego la podemos encontrar tempranamente personificada en la *Ilíada*, como *Phóbos*, y refiere a la acción de huir, la fuga, de escapar del campo de batalla.

Como Ares, estrago para los mortales, va en busca de combate, y le acompaña la Huida (Φόβος), su esforzada e intrépida hija, que pone en fuga incluso al guerrero más contumaz.⁷

Phóbos (miedo), hija del brutal e impulsivo *Ares*, y gemela de *Deimos*, Terror, (Δειμός) con quien se encuentra generalmente en compañía. (*Il.* XI, 36-37; XV, 119). Pero una primera diferencia entre “temor” y “miedo” la podemos encontrar en *Protágoras* de Platón. En el diálogo los personajes Protágoras e Hipias consideran al temor y al miedo como sinónimos, mientras que Pródico plantea una sutil distinción, aunque sin problematizarla:

¿Y a qué llamas temor (δέος) y miedo (φόβος)? ¿Acaso a lo mismo que yo? Por ti lo digo, Pródico. Hablo de una cierta expectación del mal, ya lo llaméis miedo ya temor.⁸

⁷ *Il.*, XIII, pp. 297-299.

⁸ Hemos realizado una pequeña corrección a la edición española de Calogne, Lledó y G. Gual para respetar el orden original en que estas dos palabras aparecen en el texto griego según la edición bilingüe de Lamb. En dicha edición se traduce *déos* como “dread” y *phóbos* como “fear”. En cambio, la traducción de Taylor de 1976 y revisada en 1991 traduce *déos* como “apprehension”, mientras que el orden de la utilización de esas palabras difiere respecto de la traducción de Lamb, produciendo cierta confusión al respecto. No obstante, asumimos aquí que todos estos traductores dan cuenta de la utilización de dos palabras

A Protágoras y a Hipias les parecía que eso eran el temor y el miedo; a Pródico, el temor, pero no el miedo.⁹

El comentario de Taylor a este párrafo toma ambos términos como intercambiables. Considera que la “expectativa de un mal” no puede ser disociada de la perturbación emocional relacionada con el miedo. Dicha expectativa cumple una función explicativa al determinar los motivos de la acción realizada cuando se tiene miedo a algo. Asimismo, la concepción del miedo en Tucídides ha tenido una profunda influencia en la manera en que Hobbes concibe esta pasión. Ambos comparten la caracterización y el rol del miedo en la vida política, aunque se diferencian respecto de la efectividad de éste para controlar las expectativas de los seres humanos respecto del no cumplimiento de las normas.¹⁰

En Cicerón, encontramos que sólo hay cuatro pasiones o perturbaciones fundamentales: *aegritudo*, *laetitia*, *metus* y *libido*. “El miedo (*metus*) es la opinión de que un mal, que parece insoportable, nos amenaza”, que produce un efecto de huida o retirada del alma; es un apartamiento de un mal contrario a la razón, a diferencia de la cautela, que es un apartamiento de un mal producto de la razón. De las pasiones fundamentales se derivan otras, como especies de un género. En el caso del miedo se le subordinan la indolencia, la vergüenza, el terror, el temor, el pavor la consternación, la turbación y el desaliento. El temor es una forma específica del miedo; el “temor es el miedo de un mal que se acerca”, es decir de algo que no está inmediatamente presente, que supone una lejanía y, por lo tanto, una afectación del alma diferente.¹¹

Agustín de Hipona consideraba al miedo como una de las cuatro perturbaciones del alma: deseo, alegría, miedo y tristeza.¹² Para el

distintas para referirse a *déos* (temor, *dread*, *apprehension*) y *phóbos* (miedo, *fear*), mientras que valoración de las diferencias de significado queda por nuestra cuenta.

⁹ (*Prot.*, 358d5-e2). Según el comentario de C.C.W. Taylor a este párrafo del *Protágoras*, no hay evidencia textual que permita afirmar que exista distinción entre ambos términos; para este comentarista, el gramático Ammonio (I-II d.C.) distingue explícitamente *phóbos* y *déos*; el primer concepto refiere a un golpe presente y momentáneo producido por algo aterrador, una derivación del uso temprano dado por Homero para referirse a la huida, fuga, acción producto de un susto o espanto, mientras que el segundo es la suposición, presunción, sospecha o recelo de un mal por venir duradero. No obstante, tampoco hay evidencia de que esta distinción de Ammonio haya sido tomada de la postura de Pródico en el *Protágoras*. Además del comentario de Taylor puede consultarse la traducción del *Protágoras* realizada por J. Calogne Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual, Madrid, Gredos, 1985, n. 82, que no agrega más información.

¹⁰ Gabriella Slomp, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, New York, MacMillan, 2000, cap. 6.

¹¹ *Cfr.* Marco Tulio Cicerón, *Disputas Tusculanas*, Madrid, Gredos, 2005, Libro IV.

¹² *Cfr.* Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios, Obras completas*, Madrid, BAC, 1958. cap. 14-9,4.

obispo de Hipona, el espanto es al miedo como la angustia al temor. Podemos interpretar que, desde el punto de vista político, “el miedo a Cartago” y el temor a otras ciudades, son de naturaleza distinta. El primero inspira la huida, el escape o el ataque, una confrontación específica contra una amenaza determinada. En cambio, el segundo produce un apetito de dominación, un impulso de conquista, una actitud beligerante que perdura durante todo el tiempo que no existe autoridad política que obligue. La anarquía, entendida como la ausencia de autoridad política con poder coercitivo, ya sea entre individuos o entre unidades políticas organizadas (*póleis*, reinos, imperios, Estados), es la guerra de todos contra todos que produce temor permanente, porque no hay certezas respecto de las intenciones de los demás, pero donde tampoco existe una trama normativa que regule las interacciones entre individuos, lo cual establece el sustrato de desconfianza mutua entre individuos dominados por el impulso de la auto-preservación. Un estado de ánimo emerge de ese temor a la muerte violenta: la angustia,¹³ una emoción generalizada, un estremecimiento de la existencia que no encuentra para sí un lugar de reposo, porque desconoce el futuro que siente como amenazante. A diferencia del miedo, el temor no produce la huida, el escape, el apartamiento de aquellos que produce aversión. Por el contrario, el estado de ánimo bajo condición natural remite a la cautela, la vigilia y la espera.

Durante la Edad Media, *timor* se entiende en dos sentidos básicos: temor religioso y temor psicológico. El temor religioso a su vez se divide en *timor servilis*, que es aquel que lleva al sujeto a abstenerse de una acción mala por temor al castigo divino; *timor castus*, que es fundamentalmente reverencia a Dios; según Heidegger, es temor puro ante la presencia de Dios, mientras que el *timor servilis* es temor al castigo. Finalmente, a finales de la Edad Media se añade una tercera categoría, el *timor initiales*, que es un punto intermedio entre los dos anteriores, entre el interés egoísta y el temor a Dios.¹⁴

A su vez, Tomás de Aquino señala que el temor es una de las cinco pasiones del apetito irascible, a saber: *temor*, y su contraria, *audacia*, respecto del mal no presente; *esperanza* y su contraria, *desesperación*, respecto del bien ausente; e *ira*, pasión compuesta que no tiene contraria.¹⁵ Así, para el aquinate, el temor es una

¹³ Christopher Scott McClure, “Hell and anxiety in Hobbes's Leviathan”, *The Review of Politics*. 73(1) Winter (2011), pp. 1-27.

¹⁴ Silva Magnavacca, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2005, entrada: *timor*.

¹⁵ Marcos Manzanedo, *Las Pasiones según Santo Tomás*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2004, pp. 35 y ss.

aprehensión de un mal futuro, de un mal no presente ahora.¹⁶ Esta relación entre temor y no presencia de su objeto es un aspecto central para comprender la diferencia entre temor y miedo.

II. El miedo es producto del conocimiento mientras que el temor lo es de la ignorancia

En su interpretación de Hobbes, Herbert ha afirmado que, a diferencia del deseo y el apetito, el miedo no está limitado por la ignorancia, porque uno no puede desear lo que desconoce, pero puede temer a lo desconocido.¹⁷ Según nuestra clave de lectura, el *temor* es una pasión derivada de una expectativa, de una posibilidad no actualizada, constante, porque lo posible siempre acecha, no tiene matices, es indeterminado porque es definido mediante una generalización inespecífica y que no requiere de la explicitación de factores histórico-contextuales que la hagan verificable. Entonces, siento temor ante un futuro que no se muestra plenamente, pero que apenas se muestra en su propia posibilidad; temo a la muerte violenta a manos de otros, también, como límite impuesto que cancela cualquier otra expectativa. Es una pasión relacionada con la angustia, un sentimiento de inseguridad, de incertidumbre, una emoción subjetiva que no requiere de constatación empírica, ni de la presencia de algún ente amenazante. No es necesaria la presencia objetiva de la amenaza. El temor consiste en una ignorancia acerca del futuro, lo que todavía no es y que no puedo conocer o anticipar plenamente. El temor es en potencia, un no ser aún. Esa mera potencialidad, en términos de posibilidad, es la que produce el temor. Porque lo posible está ahí siempre presente aun no siendo, como constante, pero que es un todavía no, porque desconozco cuándo, dónde y cómo se producirá la esperada actualización de aquello que me atemoriza. El temor es una consecuencia de la ignorancia.

En cambio, el *miedo* es un sentimiento derivado de la existencia de una amenaza real, actualizada, que está ahí frente a nosotros, a la mano, que se ha manifestado, y que demuestra parcial o totalmente el daño que nos puede hacer. Por eso, existen múltiples miedos específicos: miedo a ser robado por “esa” persona que se dirige hacia mí mientras camino esta noche por una calle desolada, miedo a la araña que “está” en el techo, miedo a rendir mal “este” examen de metafísica, miedo a “Cartago”. El miedo es producto entonces del conocimiento de algo que

¹⁶ “El temor se refiere a un mal futuro que supera el poder del que teme, esto es, al que no es capaz de resistir”. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. I-II 41, 4. También *cfr.* I-II, 23, 4; I-II, 19; I-II, 44; III, 15, 7. Madrid, BAC, 1978. También puede consultarse José Cercós Soto, “Temor y angustia: del ser a la nada”, *Estudios Filosóficos*, 140, (2000), pp. 125-149.

¹⁷ Herbert, *op. cit.* 1994. Sin embargo, a diferencia de la interpretación presentada aquí, Herbert señala que “Todo objeto, conocido o desconocido, visible o invisible, es una amenaza imaginable para el bienestar propio y, por lo tanto, un objeto concebible de miedo”.

está presente, aunque ese conocimiento siempre remite a una experiencia, que como señala Hobbes, es del pasado; que puede ser visto, estimado, evaluado porque ya ha expresado toda su actualidad. El miedo es en acto y, por lo tanto, producto de esa forma específica de conocimiento que Hobbes denomina experiencia: “La prudencia es una presunción de futuro, derivada de la experiencia del pasado”.¹⁸ Como señala Zarka, las relaciones de enemistad que emergen en la condición natural son inevitables, producto del miedo a la muerte violenta y la búsqueda de gloria. Pero justamente la conciencia de esa situación es la que lleva al ser humano a instituir un poder político y alcanzar la paz y la concordia civil.¹⁹ Dicha conciencia es, para nosotros, conocimiento del pasado y proyección sobre el futuro.

Pero el miedo a la muerte violenta (*metus mortis violentae*), más que miedo es temor, según la distinción trazada precedentemente. El temor y el miedo entonces cumplen una función constitutiva de lo político y, en este sentido estrictamente, temor es ontológicamente previo al miedo. Ambos son condición de posibilidad de lo político en su génesis, pero en un sentido ideal, el temor debe desaparecer una vez constituido el Estado y debe dar lugar al miedo, ya que esta implica preguntarse acerca de por qué cumplo con las leyes, es decir, cuál es la razón de la obligación política. Para Hobbes, el miedo entonces es un instrumento, o más bien un dispositivo del poder político y fundamento del cumplimiento de las normas. Mientras que el temor es aquella pasión que persiste todo el tiempo en tanto perdure el estado de naturaleza, temor y angustia que conduce al individuo a abandonar dicha condición. En *Leviathan*, leemos:

Cuando el esfuerzo se traduce en apartamiento de algo, se denomina AVERSION. Estas palabras *apetito* y *aversión* se derivan del latín; ambas significan las mociones, una de aproximación y otra de alejamiento.²⁰

Posteriormente, agrega: “*Aversión*, con la idea de sufrir un daño, TEMOR (*fear*)”.²¹ Aunque, como puede verse en la versión latina el concepto utilizado no es *timor* sino *metus*: “*Aversio cum opinione damni securiti, Metus*”.²² Entonces el miedo es una aversión, es decir, un movimiento de alejamiento, de retirada de un objeto que nos provoca

¹⁸ Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, (trad. Manuel Sánchez Sarto), México, FCE, 2017, III, p. 19.

¹⁹ Yves Charles Zarka, *Hobbes and Modern Political Thought*, Edinburg, Edinburg University Press, 2016, p. 34 y ss.

²⁰ *Lev.*, VI, p. 41.

²¹ *Lev.*, VI, p. 44.

²² Thomas Hobbes, *O.L.*, vol 3, *Lev.*, p. 44.

daño. Por lo cual, es necesario que dicho objeto esté presente, frente a nosotros, como una realidad amenazante de la cual es necesario apartarse.

En *De Cive*, Hobbes atribuye al miedo la cualidad de ser constitutivo de la sociedad, porque es por el miedo mutuo que los hombres deciden por voluntad propia unirse a otros hombres, a diferencia de la politicidad natural derivada de la tradición clásica. En una nota aclaratoria, Hobbes responde a aquellos que objetan que, si fuera así, si el miedo fuera la pasión dominante de los seres humanos, entonces no habría sociedad, porque no tolerarían la mirada mutua. Y la respuesta de Hobbes nos sirve para entender las diferencias entre temor y miedo. Hobbes se defiende de la siguiente manera:

Opino que los que objetan eso suponen que temer no es otra cosa que estar atemorizado. Por esa palabra yo entiendo la previsión de un mal futuro. Juzgo que no solo la fuga es propia de los que temen sino también desconfiar, sospechar, precaver, prever para no temer.²³

Es importante advertir el deslizamiento; dos concepciones del miedo aparecen en el párrafo citado: por un lado, tenemos “miedo” en su acepción de “estar atemorizado”, o “estar asustado” (según nuestra traducción aclarada en la nota al pie) que provoca la fuga, ese movimiento de alejamiento propio de una aversión; es la concepción del miedo (*metus*) que se deriva a su vez del griego *phóbos*, usado frecuentemente por Aristóteles.²⁴ Por otro lado, Hobbes señala que miedo, en el sentido de temor, es previsión de un mal futuro, algo acechante, que está agazapado, un mal que está en línea con la definición de temor del capítulo VI de *Leviathan*, para luego enumerar un conjunto de actitudes incluidas en el temor: desconfiar, sospechar, precaver y prever, que se corresponde con el latín *timor*, a su vez derivado del griego *déos*. Estas acciones son recíprocas, es decir la condición natural impulsa a los individuos a actuar de forma similar, los lleva a imitarse mutuamente.²⁵

Entonces el “miedo” (*metus-phóbos*) es como una pasión momentánea, pero que se da en el presente, desencadenada y producida por el objeto del miedo y que genera un distanciamiento o escape, pasión que se extingue una vez que desaparece dicho objeto. Esto es, si desapareciera el Estado también lo haría el miedo al mismo y por lo

²³ Thomas Hobbes, *Elementos Filosóficos. Del Ciudadano*, (trad. y prólogo Andrés Rosler), Buenos Aires, Hydra, 2010, I, 2, nota 2, p. 132.

²⁴ Aunque Aristóteles define el miedo como la expectación de un mal en *EN*, III, 6.

²⁵ Sobre la cuestión de la imitación, o *mimesis* y sus consecuencias pueden verse en Jakonen, *op. cit.*

tanto se extinguiría el fundamento de la obligación política. Asimismo, Hobbes también utiliza el verbo *to awe*. Este verbo se relaciona con la acepción latina de *timor castus*, presente en Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, es un tipo de temor reverencial a Dios, pero que en Hobbes se presenta combinado con el miedo al Leviatán como fundamento de la obligación política. La convergencia entre el temor a Dios y al Leviatán la podemos observar en la tesis de Warrander, quien sostuvo que es posible pensar la obligación en sentido hobbesiano prescindiendo del fundamento en la autopreservación: el individuo *puede* cumplir con las normas para auto-preservarse, pero *debe* hacerlo porque esas normas son mandatos de Dios.²⁶

El temor siempre refiere a una estimación de aquello que todavía no es, es decir el futuro, que induce a determinadas pasiones y acciones en el presente, pero que está caracterizada por la permanencia, lo posible, que, como tal, es algo constante, que no admite cuantificación, no es una variable; lo posible no cambia, a diferencia de lo probable, que sí es producto de un cálculo, de una estimación racional, lógica o matemática en cuanto a su ocurrencia, porque la probabilidad es una variable, un parámetro.

En conclusión, Hobbes utiliza el verbo *to fear* en su doble acepción: aquella que por momentos se refiere al miedo momentáneo que produce el escape o el sometimiento a la autoridad, en el caso del miedo al castigo como fundamento de la obligación política; en otros momentos Hobbes hace referencia a una expectativa de un mal futuro que incide en las decisiones presentes, temor que no desaparece en tanto y en cuanto no exista una autoridad emergente de un pacto. En este trabajo planteamos que el español permite utilizar dos conceptos para ambas acepciones, esto es miedo y temor, cualificados por propiedades distintas.

III. *Nosce te ipsum*

Como las pasiones dominantes en gran parte del *corpus* filosófico-político hobbesiano, el miedo y el temor se presentan como ejes articuladores de su filosofía política²⁷ y como causas de formas específicas de comportamiento humano diferenciables por la ausencia o presencia de la autoridad política. ¿Supone entonces recuperar aquellas interpretaciones psicológicas de comienzos del siglo XX? ¿Cuál es el lugar de la psicología en la arquitectura filosófica de Thomas Hobbes? Veamos.

²⁶ Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, New York, Oxford University Press, 1957, p. 213.

²⁷ Glen Newey, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, London, Routledge, 2008, p. 1.

La autognosis tiene un largo recorrido en la filosofía occidental. Desde el aforismo del oráculo délfico γνῶθι σεαυτόν ha tenido un perdurable influjo hasta la actualidad. Lo vemos planteado en Platón, cuando en su *Apología* Sócrates propone el autoconocimiento y el autodomínio como el camino a la sabiduría (*Ap.*, 20c-23c); también en San Agustín, para quien la verdad reside dentro del hombre (*De vera religione*, XXXIX, 72); luego planteado como la docta ignorancia del cusano y, finalmente, Montaigne y su *Que sais-je?*, para quien cada hombre encierra la forma entera de la condición humana (*Ensayos III*, cap. 2). Similarmente, Hobbes sostiene que el fundamento y punto de partida del filosofar lo constituye aquello que está en la interioridad del individuo, sus pasiones y pensamientos, en última instancia en su psicología, que es uniforme a todo el género humano:

por la semejanza de los pensamientos y las pasiones de un hombre con los pensamientos y las pasiones de otro, quien se mire a sí mismo y considere lo que hace cuando piensa, opina, razona, espera, teme, etcétera, y por qué razones, podrá leer y saber, por consiguiente, cuáles son los pensamientos y pasiones de los demás hombres en ocasiones parecidas.²⁸

El camino del conocimiento político vendrá dado, entonces por introspección y el autoconocimiento planteado en el imperativo *léete a ti mismo*. Las pasiones en todos los hombres son las mismas, aun cuando los objetos de las pasiones, aquello que los seres humanos desean, esperan o temen, varíe de persona en persona por la diferente educación o características individuales. Su conocimiento se dificulta por la barrera cognitiva interpuesta por el disimulo, la falacia, la ficción o las doctrinas erróneas; aun cuando podamos intentar inferir las intenciones de las personas a partir de sus acciones, a partir de la observación del comportamiento, es decir leer a otros hombres, es necesaria una guía para evitar el error dada por un conocimiento derivado de la introspección, "compararlos con nuestro propios anhelos y de advertir todas las circunstancias que puedan alterarlos."²⁹ Porque el conocimiento político, aquel que necesita el gobernante, no se agota en conocer a los hombres en sentido particular, de este o aquel hombre, sino que el gobernante requiere conocer, en él mismo, a la humanidad entera. Para Hobbes, la forma de comprobar la verdad del conocimiento acerca del hombre expuesto en su obra es también la introspección: "comprobar si en sí mismos llegan a análogas conclusiones". Es decir, el conocimiento del hombre comienza en su interioridad y se corrobora en ella.

²⁸ *Lev.*, Intro., p. 4.

²⁹ *Lev.*, Intro., p. 5.

Sin embargo, puede trazarse una diferencia entre “léete a ti mismo” y “conócete a ti mismo”. El conocimiento, de la manera en la que Hobbes lo entiende, obtiene su significado dado por la certeza derivada de una concepción geométrica del universo; en cambio, “léete a ti mismo” posee un sustrato más idiosincrático, en la medida en que es un conocimiento mediado por la subjetividad, la indeterminación, que requiere una labor interpretativa. Conocimiento y comprensión hermenéutica aparecen como dos formas de saber diferenciables. Si la filosofía moral pudiera alcanzar el mismo grado de desarrollo que el conocimiento de la naturaleza, la humanidad podría superar los males de la anarquía discursiva, y los gobernantes podrían realizar su labor apegados a las certezas de la ciencia. En este sentido, las esperanzas de Hobbes son dudosas.

Entre las décadas del 30 y del 60 del siglo XX, especialmente a partir de la obra de Taylor, y luego de Warrander, se produce un deslizamiento desde las interpretaciones psicológicas basadas en el egoísmo de comienzos de siglo, como la de Leslie Stephen, hacia la cuestión de la obligación moral.³⁰ Sin embargo, como ha señalado la crítica, pensar la obligación moral como diferente de una concepción de la obligación en sentido legal o prudencial supone no comprender que “en Hobbes la noción de pacto (*covenant*) se emplea como un enlace lógico indispensable entre la obligación política por un lado y las consideraciones psicológicas por el otro.”³¹ La obligación política y moral encuentra su fundamento y explicación en el egoísmo, en el auto interés, que, llevado su extremo lógico se traduce en la auto preservación y el temor a la muerte violenta.

IV. *Ignis Fatuus* y geometría

El lenguaje como instrumento de poder permea toda la filosofía hobbesiana. Establecer un sistema coherente de definiciones y poner en evidencia las doctrinas erróneas conforman el intento de Hobbes de constituir un orden político perdurable. Sin embargo, bajo condición natural, la invención del lenguaje lleva no solamente a la guerra de todos

³⁰ “We must bear in mind, however, that Hobbes is chiefly interested in the psychology of the individual mind less for its own sake than because it furnishes him with a logical foundation for his naturalistic doctrine of ethics and politics; his psychology is consequently only worked out so far as is necessary for the achievement of this ulterior end”, A. E. Taylor, *Thomas Hobbes*, London, Archibald Constable & Co. 1908, p. 55. Compárese esta afirmación con esta otra: “Hobbes’s ethical doctrine proper, disengaged from an egoistic psychology with which it has no logically necessary connection, is a very strict deontology, curiously suggestive, though with interesting differences, of some of the characteristic theses of Kant”. A. E. Taylor, “The Ethical Doctrine of Hobbes”, *Philosophy*, vol. 13, no. 52, (1938), pp. 406-424).

³¹ Stuart M. Brown, “Hobbes: The Taylor Thesis”, *The Philosophical Review*, vol. 68, no. 3, (1959), pp. 303-323.

contra todos por la supervivencia sino también a una lucha que tiene su origen en el disenso discursivo.³²

En el capítulo VI de *Leviathan*, Hobbes define el miedo como una pasión que supone una aversión con la idea de sufrir un daño. La aversión a su vez es un esfuerzo, es decir un movimiento de alejamiento, de apartamiento de algo que nos puede producir un mal, entendiéndose como malo aquello que es objeto de la aversión.³³ Por lo tanto, la relación entre la aversión y el mal es circular, dado que aversión es alejarse del mal y el mal es aquello que produce aversión:

Este esfuerzo, cuando se dirige hacia algo que lo causa, se llama APETITO o DESEO [...] Cuando el esfuerzo se traduce en apartamiento de algo, se denomina AVERSIÓN.³⁴

La historiografía interpretativa hobbesiana reconoce que en Hobbes encontramos una explicación mecanicista de las pasiones, como movimientos de aproximación y alejamiento, en tanto asume que en el estudio de la naturaleza, el ser humano y la sociedad, deben responder a los mismos criterios epistemológicos y ontológicos.³⁵ Su método explicativo, único para todas las ciencias, consiste en la identificación de las causas, la reducción del pensamiento al cálculo, el empirismo, y una arquitectura argumentativa "geométrica", que era parte del clima intelectual durante el siglo XVII, pero también de la más específica

³² Como indica Pettit: "Aunque los seres humanos nacen en la quietud animal, la invención de las palabras los lleva a una lucha inevitable, poniéndolos en pugnas motivacionales y haciéndoles imposible acordar cualquier moneda común y normativa para la regulación de sus asuntos". Philip Pettit, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, 2008, p. 117.

³³ La distinción entre bueno y malo en Hobbes no es una condición objetiva. Ambas se derivan del deseo y la aversión. Es bueno aquello que es objeto del deseo y malo aquello que es objeto de la aversión: "ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos, sino del individuo (donde no existe Estado) o (en un Estado) de la persona que lo representa; o de un árbitro o juez a quien los hombres permiten establecer e imponer como sentencia su regla del bien y del mal". (*Leviathan*, cap VI, 69). Como indica Susan James "las pasiones son entendidas como pensamientos o estados del alma que representan cosas como bien o mal para nosotros y que por lo tanto son vistos como objetos de inclinación o aversión. Aunque algunos autores durante el siglo XVII continuaron usando la enumeración aristotélica de las pasiones, otros afirmaban, siguiendo a Cicerón, que solamente había cuatro pasiones fundamentales: miedo (*metus*), deseo (*libido*), placer (*laetitia*) y angustia (*aegritudo*) o incluso las reducían a las dos primeras, siendo el resto una derivación de ellas." Susan James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1997, p. 5 y ss.

³⁴ *Lev.*, VI, p. 40.

³⁵ Como sostiene Lukac de Stier, *op. cit.*, p. 51, "el modelo hobbesiano es la mecánica. El estudio de todas las cosas, incluidas la moralidad y la filosofía política, se reduce en última instancia al movimiento... la naturaleza y la psicología del hombre deben ser entendidas y explicadas en términos de movimiento, y lo que sirve para explicar la naturaleza del hombre sirve para explicar lo que se deriva de él, a saber, la moralidad y la política".

influencia de Francis Bacon, de quien Hobbes tenía una alta estima y un conocimiento profundo de su obra.³⁶ Como dice en la carta dedicatoria de *De Cive*, los logros de la geometría y la física han sido mucho más decisivos y exactos que lo hecho por la filosofía moral, y eso se debe al método.

Por esto en la Geometría (única ciencia que Dios se complació en comunicar al género humano) comienzan los hombres por establecer el significado de sus palabras; esta fijación de significados se denomina definición y se coloca en el comienzo de todas las investigaciones.³⁷

Si el pensamiento moral y político pudieran adoptar la misma aproximación que las ciencias naturales, lograría las mismas certezas, permitiendo el mismo progreso en el pensamiento acerca del hombre que el logrado acerca del mundo físico, algo que todo el pensamiento filosófico hasta ese momento no había alcanzado.

porque una vez conocida la razón de las acciones humanas con la misma certeza con la que se conoce la razón de las magnitudes en las figuras, estarían inertes la ambición y la avaricia, cuya potencia se apoya en las opiniones falsas del vulgo acerca de la justicia y de la injusticia, y el género humano disfrutaría de una paz tan constante que no parecería que hubiera que luchar jamás.³⁸

Podemos notar que la ambición y la avaricia, pasiones íntimamente relacionadas con el auto interés, son pasiones que tienen un efecto negativo en la búsqueda de la verdad, porque ella, según Hobbes, no debe depender de la contingencia de las pasiones humanas. El interés propio y el interés por la verdad se contraponen, se entorpecen mutuamente. El conocimiento claro y distinto permite distinguir lo justo de lo injusto y así neutralizar los efectos negativos de la avaricia y la ambición. Sin embargo, como veremos un poco más adelante, la relación entre política, moral y verdad no es lineal.

Como sugiere Zarka, Hobbes busca realizar una reconstrucción racional de la totalidad del saber humano desde una perspectiva tanto analítica como sintética. La primera está orientada a lograr establecer los conceptos universales más allá de los cuales no es posible seguir avanzando, mientras que la segunda opera deductivamente para

³⁶ Acerca de la influencia de Bacon en Hobbes *cfr.* Robin Bunce, *Francis Bacon, Thomas Hobbes Philosophy and History*, (disertación doctoral para el grado de Doctor en Filosofía), Cambridge University, 2003.

³⁷ *Lev.*, IV, pp. 26-27.

³⁸ Thomas Hobbes, "Carta dedicatoria", *Elementos Filosóficos. Del Ciudadano*, (trad. y prólogo Andrés Rosler), Buenos Aires, Hydra, 2010.

alcanzar todo el conocimiento que el ser humano puede lograr. De esta forma, la lingüística recupera un rol central en la indagación filosófica hobbesiana, pero también reinstala la política dentro del campo de la filosofía con un sentido esencialmente práctico, que la separa de los proyectos utópicos, inducido por la guerra civil en Inglaterra.³⁹

No obstante, aun cuando Hobbes pretende emular la precisión de la geometría, también advierte al final del capítulo IV de *Leviathan* acerca del rol de la subjetividad del lenguaje moral y las relaciones de poder e interés subyacentes en toda construcción semántica, porque el soberano no solamente determina el orden político y civil, las leyes y su cumplimiento, sino también el orden del discurso.⁴⁰

Por consiguiente, al razonar un hombre debe ponderar las palabras, las cuales, al lado de la significación que imaginamos por su naturaleza, tienen también un significado propio de la naturaleza, disposición e interés del que habla.⁴¹

Cuatro son los vicios del lenguaje según Hobbes que llevan al hombre a su uso impropio: *autoengaño* (derivado del uso inconstante de las palabras y el registro equivocado de los pensamientos), *metáfora* (que es engañar a otros mediante un uso distinto del aceptado), *mentira* (cuando se manifiesta una voluntad que no es cierta) y el *agravio* indebido.⁴² Aun cuando Hobbes busca depurar el lenguaje científico de dichas desviaciones para lograr establecer un conocimiento verdadero de las cosas humanas, también es cierto que el obstáculo principal para ello deriva de la dificultad de erradicar aquellas pasiones que oscurecen el lenguaje y lo ponen al servicio de ellas, de las disposiciones e intereses del individuo que enuncia.

El nominalismo hobbesiano introduce una indeterminación en la correlación entre el mundo y nuestra manera de referirnos a él. El mundo, constituido por particulares discretos, se resiste a la universalidad de los conceptos, las convenciones lingüísticas que utilizamos para darle significado. Aun cuando Hobbes busca afrontar

³⁹ Zarka, *op. cit.* 2016.

⁴⁰ Un giro más tardío de este problema lo señalará Carl Schmitt, para quién los conceptos políticos son esencialmente polémicos, sometidos a disputa, porque están atravesados por antagonismos, por consideraciones de interés, y como tal son parte de un enfrentamiento, de una lucha política, que también es una lucha por la imposición de significados. También, para la relación entre lenguaje y política *cfr.* Herfried Münkler, *Thomas Hobbes*, Frankfurt, Campus Verlag, 2001, pp. 72 y ss.

⁴¹ *Lev.*, IV, pp. 30-31.

⁴² Para una revisión de la concepción hobbesiana de metáfora desde una perspectiva de la teoría cognitiva de la metáfora de Lakoff y Johnson *cfr.* Andreas Musolff, "Ignes fatui or apt similitudes? The apparent denunciation of metaphor by Thomas Hobbes", *Hobbes Studies*, vol. 18 (1), (2005), pp. 96-113.

estas limitaciones del lenguaje para poder superar las dificultades de la comprensión humana, el tránsito del estado de naturaleza a la sociedad civil también requiere de un acuerdo lingüístico, un lenguaje político común que sólo parece posible como resultado de alguna forma de resolución del disenso discursivo, ya sea por acuerdo o imposición. Así debe ser porque:

La luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas; la razón es el paso; el incremento de ciencia, el camino; y el beneficio del género humano, el fin. Por el contrario, las metáforas y palabras sin sentido, o ambiguas, son como los *ignes fatui*; razonar a base de ellas equivale a deambular entre absurdos innumerables; y su fin es el litigio y la sedición, o el desdén.⁴³

Bajo la influencia de Bacon, Hobbes reconoce la necesidad de eliminar los preconceptos y los prejuicios, tanto individuales como colectivos, derivados de la tradición de la educación, del uso incorrecto del lenguaje o de la aceptación de una falsa filosofía (las cuatro *eidolas* de Bacon).⁴⁴ ¿Cómo alcanzar entonces una definición del miedo que evite razonamientos incorrectos? A partir de dicha definición, ¿qué se deduce de ella respecto del comportamiento humano ya sea en estado de naturaleza o dentro de la sociedad civil? En Hobbes observamos una tensión entre el reclamo de objetividad en el lenguaje, la utilización de definiciones unívocas y exactas, por un lado, y la anarquía semántica, el uso de figuras retóricas y la lucha de poder por resolver el contenido de los significados.⁴⁵

Pero, ciertamente, la fijación de significados no está exenta de la influencia de las condiciones políticas y los intereses de los actores involucrados en dichas condiciones. Como es señalado por Schmitt mediante el análisis del frontispicio del *Leviathan*, los conceptos y las distinciones son armas políticas, lo mismo que las fortificaciones y cañones, ambas forman parte de los instrumentos de poder.⁴⁶ Entonces,

⁴³ *Lev.*, V, p. 38.

⁴⁴ Sobre la cuestión de la relación entre pensamiento mágico y científico respecto del lenguaje en el siglo XVI y XVII puede verse Brian Vickers, "Analogía versus identidad: el rechazo del simbolismo oculto", en Brian Vickers (comp.), *Mentalidades Ocultas y Científicas en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 73 y ss.

⁴⁵ Sobre las críticas de Hobbes al uso de técnicas retóricas como la *Paradiástole* y su relación con el desarrollo de un lenguaje moral preciso y sin ambigüedades *cfr.* Quentin Skinner, "Hobbes on rhetoric and the construction of morality", en *Visions of Politics. Vol. III. Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, cap. 4.

⁴⁶ Carl Schmitt, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Ed. Struhart, 2002, pp. 15 y ss. También Aloysius Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992,

el Estado no solamente viene a superar la anarquía dada por la ausencia de un poder común propia del estado de naturaleza, sino también plantea una forma de trascendencia de la anarquía semántica dada por la lucha política. Así, la soberanía no solamente es una propiedad de aquel tercero no contratante que emerge del pacto de unión, también es soberano aquel que decide acerca de la verdad. *Auctoritas non veritas facit legem.*

Si bien la soberanía implica también la capacidad para decidir acerca de los significados, también puede decirse que las definiciones verdaderas y aceptadas por todos es una de las condiciones pre-políticas en el orden de la práctica, y meta-políticas en el orden de la reflexión, a partir de las cuales y como condición de posibilidad de una filosofía política que sirva como fundamento para el tránsito desde la condición natural al Estado y la sociedad.

Entonces, la anarquía discursiva introduce un elemento adicional al temor como la pasión dominante bajo condición natural. Porque en el lenguaje de la moral esta indeterminación tiene graves consecuencias para la interpretación de los actos:

Tal ocurre con los nombres de las virtudes y los vicios, pues un hombre llama sabiduría a lo que otro llama temor, y uno crueldad a lo que otro justicia, uno prodigalidad a lo que otro magnanimidad, y uno gravedad a lo que otro estupidez.⁴⁷

Las dificultades en la interpretación impiden tener certezas respecto de la palabra del otro, del valor de las normas, de su significado y por lo tanto de las expectativas de cumplimiento. Porque si bajo condición natural cada cual puede interpretar lo dicho a su manera, si no hay una clara caracterización de aquello que es considerado como verdadero, ni respecto del significado de los pactos, sus límites y alcance, ni de la determinación de los actos de cumplimiento y no cumplimiento de las promesas, entonces la incertidumbre y el temor se multiplican. Así, los juramentos, acuerdos y las alianzas en estado natural son meros *ignis fatuus*, una meta inalcanzable y una esperanza engañosa.

Pero para Hobbes, no solamente la indeterminación del lenguaje conduce a la incertidumbre respecto del cumplimiento de los pactos y a una lucha incesante por la fijación de significados, también produce un efecto político específico que es la dominación producto del engaño

Apéndice C. pp. 362-367. Una lectura crítica de la interpretación de Schmitt puede encontrarse en el extenso artículo de Jorge Eugenio Dotti, “¿Quién mató al Leviatán?”, *Deus Mortalis*, 1, (2002), pp. 93-190. Según esta interpretación, la lectura schmittiana de Hobbes expresa una crítica velada al régimen nacionalsocialista y a la cuestión de los poderes indirectos.

⁴⁷ *Lev.*, IV, p. 31.

derivado de la imposición de doctrinas erróneas constituidas, para Hobbes, por las doctrinas de Aristóteles y la teología escolástica.⁴⁸

V. La temporalidad del temor y el miedo en la condición natural

Se puede observar una recurrencia acerca de la condición del ser humano en estado de naturaleza a lo largo de la obra de Hobbes. Lo vemos en *Elements of Law*, cap. XIV, *De Cive*, cap. I y *Leviathan*, cap. XII, donde el tratamiento de las características de dicha condición es similar: igualdad de inteligencia y capacidades, ausencia de un poder común y por lo tanto inexistencia de la distinción entre lo mío y lo tuyo y lo justo e injusto, temor mutuo derivado de la condición de relativa igualdad entre los seres humanos.⁴⁹

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él.⁵⁰

Hobbes traza una correlación entre capacidades y resultados de la acción, una correlación que no es objetiva por sí misma, sino más bien una expectativa respecto de la satisfacción de los fines. Es decir, todos creen que tienen las mismas posibilidades de la satisfacción de los fines porque poseen, en principio, las mismas capacidades físicas e intelectuales, expectativa que tiene como consecuencia que traten mutuamente de someterse o destruirse. No obstante, deben darse dos condiciones previas: que tengan el mismo fin y que su satisfacción constituya un juego de suma cero, es decir que lo que gana uno lo pierde el otro, porque no hay forma de que ambos puedan satisfacer sus objetivos simultáneamente. Así, el futuro proyecta su sombra sobre el presente, impidiendo la cooperación social y la paz basada en el cumplimiento de los pactos. Porque esa expectativa de cumplimiento como obligación, es garantizada solamente por la existencia de un poder común coercitivo.

⁴⁸ “Lastly, the metaphysics, ethics, and politics of Aristotle, the frivolous distinctions, barbarous terms, and obscure language of the Schoolmen, taught in the universities, which have been all erected and regulated by the Pope's authority, serve them to keep these errors from being detected, and to make men mistake the *ignis fatuus* of vain philosophy, for the light of the Gospel”. (*Lev.*, XLVII).

⁴⁹ Para un paralelismo textual, párrafo por párrafo, entre los tres textos *cfr.* Deborah Baumgold, *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory. The Elements of Law, De Cive and Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

⁵⁰ *Lev.*, XIII, p. 100.

A diferencia de la lectura de Campodónico, para quién el temor por el futuro impredecible produce una fuga del presente o una proyección del hombre hacia el futuro, consideramos que es el futuro el que se lanza sobre el presente, puesto que solo en el presente se dan las expectativas y las acciones que de él dependen. Porque, recuperando algunos aspectos de la concepción agustiniana del tiempo en términos de un *triple presente*, Hobbes afirma que:⁵¹

El presente sólo tiene una realidad en la Naturaleza; las cosas pasadas tienen realidad en la memoria solamente; pero las cosas por venir no tienen realidad alguna. El futuro no es sino una ficción de la mente.⁵²

El temor, entonces, involucra una expectativa, porque excede al presente, implica una presunción de futuro. Según Koselleck “la expectativa [...] es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir.”⁵³ La expectativa es proyección sobre el futuro pero que se retrotrae sobre el presente, donde encuentra su realización, porque es una causalidad invertida en su secuencia temporal. Así, la expectativa tiene una función constitutiva del presente. Si el temor es una expectativa, en tanto es una pasión desencadenada por una presunción, entonces no es una experiencia y “el futuro no es sino una ficción de la mente”. No obstante, esa ficción determina aquellas formas de comportamiento que delimitan el rango de las acciones esperables en estado de naturaleza y que induce a la repetición y a la imitación.

Asimismo, la diferente temporalidad entre posibilidad y probabilidad puede aportar elementos adicionales para la comprensión. La posibilidad de muerte violenta es una constante, ya que lo posible no tiene grados, es uniforme, y su temporalidad está signada por la inmediatez. En cambio, la probabilidad es una variable, un parámetro que puede ser cuantificado con objetividad; a diferencia de lo probable, es producto de un cálculo estadístico, de un cómputo racional. Y dado que la posibilidad de muerte violenta en el estado de naturaleza no cambia con el tiempo, es permanente en tanto dicha condición permanece, es aquí y ahora que el ser humano debe resolver el problema de su supervivencia donde no hay un poder que los obligue. Mientras se den dichas condiciones, las previsiones que inducen el comportamiento

⁵¹ Acerca de la concepción del tiempo en el Libro XI de las Confesiones de San Agustín *cfr.* Ricoeur, Paul. *Tiempo y Narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1998, cap. 1.

⁵² *Lev.*, III, p. 19.

⁵³ Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 338.

humano serán siempre las mismas y la prudencia, en tanto "presunción del futuro basada en la experiencia del pasado", indicará una forma de comportamiento repetitiva, cíclica que es siempre la misma.

Dicha forma de comportamiento está basada en un precepto o regla general de la razón presentada en dos fases:

cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.⁵⁴

La primera fase es la primera ley de la naturaleza entendida como una obligación de hacer u omitir: *buscar la paz y seguirla*; la segunda fase la constituye el fundamento del derecho de naturaleza, la libertad de hacer u omitir cualquier cosa que le permita al ser humano proteger su vida, es decir *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*. Dicho de otra manera, Hobbes instaaura el principio de autoayuda como el primer y fundamental derecho natural del ser humano, dado que no es esperable que nadie venga en nuestra ayuda bajo condición natural. Su supervivencia depende de los atributos físicos e intelectuales del ser humano, que a su vez le permiten producir otros recursos de poder derivados, considerados individualmente, porque, en última instancia, los aliados transitorios no son confiables.

VI. La triple simetría de la condición natural como causa del temor

Hobbes postula una triple simetría en estado de naturaleza que opera como factor causal del temor mutuo: *simetría normativa, simetría de poder y simetría de expectativas*. Primero, una simetría normativa, donde todo el mundo tiene derecho a todo y nadie tiene derecho a nada (*Leviathan*, XIV). Pero además hay una segunda simetría dada por la igualdad de poder. El objeto del temor recíproco para Hobbes es el poder que detentan los otros hombres porque, en términos relativos, no hay diferencia suficiente entre ellos tal que alguno se pueda sentir seguro. La convergencia de ambas simetrías es lo que produce el temor doble: temor al poder del otro y temor a ser despojado de aquello que poseo (vida, bienes, libertad). La relación entre norma y poder es el centro de irradiación de la teoría de la obligación en Hobbes:

De esta igualdad en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que, si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelvan enemigos, y en el camino que conduce al fin [...] tratan de aniquilarse o sojuzgarse

⁵⁴ *Lev.*, XIV, p. 107.

uno a otro. De aquí que un agresor no teme (*to fear*) otra cosa que el poder singular de otro hombre.⁵⁵

Pero el poder produce temor porque la igualdad de capacidades produce una tercera simetría: dado que no hay jerarquías estables, porque el fuerte es vulnerable frente al débil, se produce una equiparación de las expectativas respecto del logro de los fines. Todos esperan que los demás puedan arrebatárles los bienes, la vida o la libertad, porque el poder que tienen nunca es suficiente para sentirse seguros, dada la condición de relativa igualdad de poder.⁵⁶ El temor es por tanto una pasión constituida por una expectativa negativa cuya espera se define en términos de ocurrencia de un mal provocado por el contexto en que se desenvuelven las interacciones humanas.

¿Cómo es la relación entre temor, expectativas y desconfianza mutua? La simetría de poder, la simetría normativa y la simetría de las expectativas son constitutivas de la situación de desconfianza mutua. El temor es recíproco, ya que todo lo que un hombre o grupo de hombres le puede hacer a otro u otros también se le puede hacer a los demás, y todos son igualmente víctimas de los efectos de la condición de igualdad de poder. De ahí que:⁵⁷ “Existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”.⁵⁸ La lectura, traducción e interpretación de Tucídides ha tenido una profunda influencia en la gestación de la filosofía política hobbesiana, especialmente el pasaje referido a la plaga que azotó a Atenas en el 429 a. C. Es la caracterización una situación sin ley, de anomia, de disolución del Estado, de pérdida de valores y pautas de comportamiento la que pudiera haber inspirado la concepción de Hobbes sobre la condición del ser humano en el estado de naturaleza.

Para Tucídides, la difusión generalizada de la muerte inminente tiene como consecuencia una situación de pérdida de miedo en los individuos y, por consiguiente, la sociedad queda sumida en el caos y la

⁵⁵ *Lev.*, XIII, p. 101.

⁵⁶ Leemos en *The Elements of Law*: "On the other side, considering the great difference there is in men, from the diversity of their passions, how some are vainly glorious, and hope for precedency and superiority above their fellows, not only when they are equal in power, but also when they are inferior; we must needs acknowledge that it must necessarily follow, that those men who are moderate, and look for no more but equality of nature, shall be obnoxious to the force of others, that will attempt to subdue them. And from hence shall proceed a general diffidence in mankind, and mutual fear one of another" (I, 14, 3).

⁵⁷ La condición de igualdad de poder e inteligencia entre todos los seres humanos es un argumento que Hobbes dirige directamente contra Aristóteles pero que también pone en cuestión el orden de la creación y fue rechazado por muchos del entorno filosófico y teológico de Hobbes, como John Bramhall, Roger Coke, Edward Hyde y William Lucy. *Cfr.* Helen Thornton, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, Rochester, University of Rochester Press 2005, cap. 2.

⁵⁸ *Lev.*, XIII, p. 103.

desintegración. Los paralelismos entre Hobbes y Tucídides son notables, aunque con algunos matices.⁵⁹ Desde nuestra lectura, que distingue entre temor y miedo, el temor es producto de la incertidumbre que se deriva de la anarquía del estado de naturaleza, una situación sin ley, sin significados comunes, que produce temor en los términos antes definidos. El temor, no el miedo, es la causa de un comportamiento basado en la anticipación. La ignorancia acerca del futuro induce a permanecer alertas ante cualquier movimiento de un potencial enemigo y a prepararse ante el peor escenario. Pero no es una postura expectante, sino activa, porque la incertidumbre arrastra a los individuos a actuar primero, desarrollar sus capacidades de ejercicio de la violencia y, eventualmente, a atacar antes de ser atacado. La anticipación es un acto racional, producto de una sabia cautela o prudencia, aunque su naturaleza está signada por la inevitabilidad.

El resultado del comportamiento anticipado tiene como consecuencia el dilema de seguridad: todo lo que hacen los actores para sentirse seguros les produce mayor inseguridad. La anticipación se deriva de una estimación acerca del futuro, y, dado que lo que vale para uno vale para los demás, todos actúan de la misma manera, todos se anticipan, y el resultado final representa la tragedia de la anarquía. Tragedia no en el sentido de un acontecimiento catastrófico, sino en el sentido de necesidad histórica, lo necesario como opuesto a lo contingente, es decir de un resultado que escapa al control y la voluntad de los actores.

VII. El miedo, reverencia y libertad luego del pacto

Siguiendo la tradición medieval, para Hobbes existe otro tipo de temor que es central en la constitución del poder soberano: el temor reverencial (*to awe*). Traído de la religión, es un temor que refiere a un poder invisible cuyos atributos son producto de nuestra imaginación o de un saber compartido y aceptado socialmente, pero también, y muy especialmente, es una pasión que, una vez instituido el poder político, es fundamental para su supervivencia.

De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer (*to keep them all in awe*) pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil.⁶⁰

⁵⁹ Slomp, *op. cit.*, pp. 74-83. Según la autora, Hobbes y Tucídides comparten una común caracterización y el rol del miedo en política, pero se diferencian en cuanto a la efectividad para controlar la tensión entre la fuerza vinculante del miedo como amalgama de la asociación política y la fuerza disolvente de la ambición y el deseo de dominación, que la destruye. A diferencia de Tucídides, para Hobbes el miedo es más fuerte que la esperanza en el éxito en la ruptura de la obligación política para satisfacer la ambición propia.

⁶⁰ *Lev.*, XIII, p. 104.

El “temor reverencial” (*to awe*) está en relación con la religión y la superstición, pero también con el orden civil y político. La única diferencia entre ellas es la presencia de algún marco normativo que permita o no permita la aceptación de aquellos relatos. Cuando los atributos de aquel poder invisible no son producto de la imaginación o de la convicción pública, sino que son reales, entonces estamos ante una religión verdadera.

Temor del poder invisible imaginado por la mente o basado en relatos públicamente permitidos, *Religión*; no permitidos, *Superstición*. Cuando el poder imaginado es, realmente, tal como lo imaginamos, *Religión Verdadera*.⁶¹

También es retomada esta cuestión al final del capítulo XI, con un poco más de precisión, en donde Hobbes afirma que la causa de la religión y de la superstición es el temor, pero es un temor derivado de la ignorancia sobre las causas naturales. Porque esa ignorancia dispone a los hombres a creer en cosas imposibles y los lleva a “estar atemorizados” (*stand in awe*) de sus propias ficciones.⁶²

Pero el temor reverencial (*to awe*) también está referido al poder terrenal.⁶³ El temor reverencial no solamente es aplicable a lo sobrenatural, sino que muy especialmente a la encarnación del *Deus Mortalis*. Porque la reverencia es una combinación de miedo (*fear*) y adoración (*worship*) que involucra honor y la imposición de respeto (*over-owe*). A pesar de que Hobbes espera mostrar la construcción de un poder secular producto de una decisión racional de los individuos para salir de la condición natural, el poder coercitivo del soberano no se agota en su fuerza y su capacidad para ejercer violencia. Como plantea Skinner, también hay en el Leviatán una fuerza misteriosa, podemos

⁶¹ *Lev.*, VI, p. 45.

⁶² La versión española de Sánchez Sarto traduce *stand in awe* como “están pendientes”. No obstante, creemos que dicha traducción no permite captar el efecto atemorizante que produce los poderes invisibles que los hombres llaman dioses. “Estar pendiente” tiene una connotación más neutral, como un “estar atento a”, puesto que se puede estar pendiente de cosas que consideramos positivas, y no permite captar que *stand in awe* es una combinación de miedo y adoración, como indica el mismo Hobbes al final del párrafo: “Y este temor [*fear*] de las cosas invisibles es la semilla natural de lo que cada uno en sí mismo llama religión, y en quienes adoran [*worship*] o temen [*fear*] poderes diferentes de los propios, superstición”, *Lev.*, XI, p.86.

⁶³ Sobre el temor reverencial *cfr.* Carlo Ginzburg, “Miedo, reverencia, terror: Releer a Hobbes hoy”. *Apuntes de investigación CECYP*. 26, (2015). También puede verse *ut supra* las distintas concepciones medievales del temor. Ginzburg sugiere traducir *awe* como “terror”. No obstante, creemos que, en español, “terror” tiene una connotación distinta, más relacionada con el espanto, un sentimiento muy intenso, repentino, incluso paralizante que no involucra “adoración” (*worship*). Ciertamente, el Leviathan también puede producir terror.

decir un residuo místico, que reclama el respeto, la admiración y la reverencia de los hombres.⁶⁴

Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos [*where there is no power able to over-awe them all*].⁶⁵

En *Elements of Law*, Hobbes deja claro que el fundamento de la autoridad política es el miedo, puesto que es la pasión dominante que direcciona la voluntad de los individuos. Pero el miedo al castigo tiene un origen muy claro, puesto que es una expresión de la existencia de un poder coercitivo, producto de un *opus operatum*, de una causa o acción externa al ser humano.

Como obras muertas se consideran, no la obediencia y la justicia del hombre interior, sino las *opus operatum* o acciones externas procedentes del miedo al castigo, de la vanagloria o el deseo de ser honrado por los hombres.⁶⁶

Es el miedo al castigo, pero también la vanagloria y el deseo de honores por parte del ser humano lo que hace efectivo al poder coercitivo. ¿Cuál de estas pasiones prevalece para el mantenimiento de la obligación política? Porque, si la vanagloria y el deseo de honores prevalecen sobre el miedo al castigo, entonces los seres humanos estarían más inclinados a la sedición que al mantenimiento del orden social. Por el contrario, dado que la muerte violenta es el mal absoluto y supremo, entonces el miedo a la misma es la pasión dominante. Sin ella, los hombres seguirían otras pasiones como la codicia, la lujuria y la ira.

Los convenios aceptados después de que todos se hayan reunido para formar la república o comunidad, pero redactados por escrito sin establecer un poder coercitivo, no ofrecen una seguridad razonable, para los que lo han suscrito, ni pueden llamarse leyes, ya que dejan todavía a los hombres en el estado de naturaleza y hostilidad. Pues viendo que las voluntades de la mayoría de los hombres son gobernadas sólo por el miedo y que donde no existe poder coercitivo no existe temor, la voluntad de la mayoría de los hombres seguirá sus pasiones de codicia, sensualidad, cólera y similares, hasta el punto de romper esos convenios; de modo que el

⁶⁴ Quentin Skinner, *Vision of Politics. Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 204.

⁶⁵ *Lev.*, XIII, p. 102.

⁶⁶ Thomas Hobbes, *Elementos de Derecho Natural y Político* (trad. Dalmacio Negro Pavón), Madrid, Alianza, [1640] 2005, II, 25, 10, p. 271.

resto, que en otro supuesto los respetaría, quedará en libertad y no tendrá más ley que la suya propia.⁶⁷

Pero la tensión entre la vanagloria y la supervivencia no queda plenamente resuelta. A pesar de que el temor a la muerte violenta se muestra como la razón central para la comprensión del comportamiento del ser humano en estado de naturaleza, el deseo de poder y la búsqueda de supremacía recorre todo el accionar humano. Por lo tanto, el problema consiste en cómo se resuelve la tensión entre ambas pasiones. Hilb y Sirczuk consideran que para que el miedo se imponga a la vanidad se tiene que hacer evidente la desigualdad de poder en el momento del combate. No obstante, esta solución no tiene en cuenta que el temor al otro es, para Hobbes, una consecuencia de la igualdad de poder, más que de la desigualdad; el temor a la muerte violenta es además una pasión, es un movimiento *a priori*, anterior a la experiencia, a la constatación empírica de la desigualdad de poder manifestada a partir de la eventualidad del combate. Lo mismo sucede con la anticipación. Finalmente, si la desigualdad de poder se resuelve una vez que acaba la lucha, no puede ser el origen del comportamiento basado en la anticipación y por lo tanto no puede ser la causa de la primacía del temor por sobre la vanagloria.⁶⁸

El efecto del miedo al castigo es lograr obediencia. Pero también el poder soberano necesita de reconocimiento y respeto por parte del ciudadano. Si para Maquiavelo es preferible que los individuos sientan miedo antes que amor frente al príncipe, también es cierto que el florentino consideraba que ese miedo no debería ser tan intenso como para generar odio y rebelión. De la misma forma, Hobbes considera que el miedo reverencia es la fórmula que le permite al soberano sostener el orden político y la obediencia de los ciudadanos. La reverencia no se agota en el miedo, por el contrario, es una pasión más compleja que incorpora la adoración (*worship*), un reconocimiento basado en el

⁶⁷ *Elements*, II, 20. 6, p. 219.

⁶⁸ Claudia Hilb y Matías Sirczuk, *Gloria, Miedo y Vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 30 y ss. La solución a esta tensión la realizan mediante una caracterización de la antropología hobbesiana en términos de una pluralidad de figuras o “tipos autoritativos” de individuos, cada uno de los cuales mantiene una relación diferenciada respecto de la Ley natural: “hombres temerosos”; “hombres vanagloriosos” ilustrados por el miedo o que buscan el reconocimiento; “hombres buscadores de gloria”, que se dan cuenta del carácter mortal de la lucha por el reconocimiento y que pueden o no encontrar en el Leviathan la solución al problema de la paz; “Hombres sabios” que arriban a la misma conclusión; “Hombres moralmente virtuosos” que prefieren la muerte al deshonor y “hombres irreductiblemente vanagloriosos” que no se someten al poder soberano.

honor y el respeto, y que es compatible con pasiones centrales en el ser humano: la vanagloria, el deseo de honores y la codicia.⁶⁹

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos [*a common power to keep them all in awe*], se hallan en la condición que se denomina guerra.⁷⁰

Otra de las pasiones utilizadas por Hobbes relacionada con el miedo y el temor es el “terror pánico”.

Temor, sin darse cuenta del porqué o el cómo, TERROR PÁNICO; así se denomina por las fábulas que hacían a *Pan* autor de ello; en verdad existe siempre en quien primero sintió el temor una cierta comprensión de la causa, aunque el resto lo ignore; cada uno sabe que su compañero sabe el porqué. Por tal motivo esta pasión ocurre solo a un grupo numeroso o multitud de gentes.⁷¹

Así, este tipo de miedo es producto del conocimiento de la causa, aunque muchos la ignoren y actúen como reflejo de la acción de otros, como una estampida, asumiendo que los demás saben por qué huyen, porque se agrega el efecto que tiene en la multitud. Es una pasión individual pero generalizada, una pasión colectiva. La referencia hobbesiana al dios *Pan* traza esta diferencia entre el temor, el miedo y el pánico. Un desarrollo breve de la naturaleza de esta deidad permite entender las características del terror pánico.

Habíamos mencionado al principio que *Phóbos* se especializa en artes militares en tanto descendiente de *Ares*, dios de la guerra. Como su padre, la naturaleza de *Phóbos* está caracterizada por la brutalidad y la agresividad. Mientras que su hermana, *Athena* representa la dimensión estratégica de la guerra justa, el equilibrio entre los fines y los medios, la moderación, antes que el exceso sangriento de la batalla por la batalla misma. *Deimos*, hermano de *Phóbos*, representa el terror.

La genealogía indica que, en cambio, *Pan*, es hijo del pacífico *Hermes*. Esto marca una diferente forma de acción entre *Phóbos* y *Pan*. *Phóbos* está cerca del combate, mora en el campo de batalla, es visible,

⁶⁹ Como señala Viroli, “la ciudad es un universo de pasiones porque está habitada por seres humanos reales que aman, odian, sienten miedo, esperanza, tienen ambiciones y deseos, que quieren ser reconocidos, estimados y recompensados” Maurizio Viroli, “Machiavelli and the republican ideas of politics”, en Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, cap. 7.

⁷⁰ *Lev.*, XIII, p. 102.

⁷¹ *Lev.*, VI, p. 45.

y sus artes producen una imagen clara al enemigo, quien lo ve siente miedo y huye. En cambio, *Pan* no está presente explícitamente en el campo de batalla. Por el contrario, actúa a la distancia, antes del combate, creando las pasiones previas para ayudar a sus amigos, preparando las condiciones para la victoria, incluso sin combatir.⁷² *Pan* busca debilitar al enemigo, puede ser escuchado, pero no visto, creando un estado de ánimo generalizado, repentino, intenso y colectivo, cargado de confusión y desorden, desconcierto e impotencia. *Pan*, como *Phóbos*, produce miedo, pero mediante otros instrumentos, más sutiles e indirectos que no operan sobre el cuerpo, sino más bien sobre la imaginación.

Del miedo no se infiere necesidad, entendida como aquello que es inevitable, que está determinado y que no puede ser de otra manera. El miedo es compatible con la libertad porque el ser humano puede sobreponerse al miedo y actuar a pesar de él, aun sabiendo las consecuencias negativas para sí mismo. El miedo no determina, pero sí induce comportamientos, afectando el cálculo que inspira la acción.

Temor (*fear*) y libertad son cosas coherentes... un hombre paga a veces su deuda solo por temor (*fear*) a la cárcel, y, sin embargo, como nadie le impedía abstenerse de hacerlo, semejante acción es la de un hombre en libertad. Generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por temor (*fear*) a la ley, son actos cuyos agentes tenían libertad para dejar de hacerlos.⁷³

Puede verse una tensión entre el determinismo derivado de la concepción geométrica del universo, y el libre albedrío inherente a la condición humana. Porque el temor y el miedo impulsan a los seres humanos a actuar de cierta manera tanto en estado natural como en sociedad. Aun cuando el temor y el miedo tienen fuentes distintas, en ambos casos resulta pensable asumir al temor y el miedo como causas que se imponen a la voluntad. No obstante, Hobbes entiende la libertad humana como:

la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.⁷⁴

⁷² Phillipe Borgeaud, *The Cult of Pan in the Ancient Greece*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, pp. 99 y ss.

⁷³ En este caso "temor" significa miedo según la distinción planteada en este trabajo. *Lev.*, XXI, p. 172.

⁷⁴ *Lev.*, XXI, p. 106.

Una vez surgida la sociedad, por lo tanto, el temor da paso al miedo que no anula la libertad, por el contrario, es condición de su realización. Dado que el miedo es condición necesaria de la obligación política y la obligación política es la garantía de la libertad, entonces la libertad requiere del miedo. Esto nos lleva a la cuestión del rol del poder coercitivo.

No obstante, si bien miedo y libertad no son incompatibles, parece que la relación entre temor y libertad es sutilmente diferente. La libertad en sentido metafísico es una libertad intrínseca al ser humano. Sin embargo, el estado de naturaleza es recorrido por un sentido de tragedia, de necesidad en términos de inevitabilidad, de restricciones, además de carencias, que reducen sustancialmente la libertad humana. Aunque no hay determinismo, asumiendo la racionalidad común a todos los seres humanos como supuesto antropológico, el comportamiento del hombre signado por el temor (no por el miedo) plantea una cuestión de inevitabilidad de la acción de todos respecto de todos que es la causa de los dilemas y paradojas de la condición natural. En este sentido entonces, el temor es menos compatible con la libertad que el miedo.⁷⁵

Conclusión

Mientras que el temor es producido por la igualdad, el miedo es un efecto de la diferencia. El temor es una condición ontológica que no se resuelve con un poder soberano. Simplemente se produce un desplazamiento desde el temor a los demás por la triple simetría, de poder, normativa y de expectativas, a un miedo al poder soberano como una pasión que es condición de posibilidad de la existencia de dicho poder y del cumplimiento de las normas. La diferencia entre el temor a otros hombres y el miedo de los hombres frente al Leviatán es que, en el primer caso, la triple simetría produce el temor, mientras que, en el segundo caso, es la asimetría o diferencia entre los hombres y el Estado la fuente del miedo. El miedo al castigo, a la coerción física, es la fuente de la obligación política.⁷⁶

⁷⁵ Hobbes y Descartes comparten una apreciación común por la cual la inteligencia humana está distribuida en forma más o menos equitativa. La prueba de ellos es que nadie cree necesitar más de lo que tiene. Comparar *Lev.*, XIII y *Discurso del Método*, primera parte.

⁷⁶ Se ha sostenido que el miedo en Hobbes juega un rol central pero que funciona en niveles diferentes, porque la causalidad sobre el comportamiento y los resultados sociales son distintos. Así, desde el nivel de los microfundamentos, es decir desde el punto de vista individual, el miedo es constitutivo de la condición política del ser humano en tanto lo transforma en un agente racional. Corey Robin, "Fear. A genealogy of morals", *Social Research*, 67(4) (2000), pp. 1085-1115. No obstante, la racionalidad entendida como un cálculo también está presente en condición natural a través de la relación entre temor y anticipación.

El movimiento del estado de guerra de todos contra todos al de la sociedad representa un deslizamiento del *temor a todos* al *miedo a uno*; no hay confianza entre los hombres porque siempre subyace el temor al incumplimiento de pactos cuando no hay poder coercitivo común. Así, instituir la sociedad implica la reubicación no solamente del poder sino también una transformación en el nivel de la psicología individual, un deslizamiento del temor al miedo.

Como los pactos de mutua confianza, cuando existe el temor de un incumplimiento por cualquiera de las partes, son nulos, aunque el origen de la justicia sea la estipulación de pactos, no puede haber actualmente injusticia hasta que se elimine la causa de tal temor, cosa que no puede hacerse mientras los hombres se encuentran en condición natural de guerra. Por tanto, antes de que puedan tener un adecuado lugar las denominaciones de justo e injusto, debe existir un poder coercitivo que compela a los hombres, igualmente, al cumplimiento de sus pactos, por el temor de algún castigo más grande que el beneficio que esperan del quebrantamiento de su compromiso [...] Tal poder no existe antes de erigirse el Estado.⁷⁷

El temor, transformado en miedo, sigue presente en sociedad, pero ahora ya no se trata del temor a una persona real sino el miedo a una persona artificial, el Estado, que impone costos a aquel que se comporta injustamente. El temor está en el origen del Estado, pero el miedo es su instrumento principal de obediencia sin el cual su razón de ser, proteger mediante la obligación, deja de existir. Una vez instituido el poder coercitivo del Estado recién puede haber distinción entre lo justo y lo injusto.

El temor a la muerte violenta es el principio moral de Hobbes, entendido como una forma de autoconciencia, que surge del reconocimiento de la propia debilidad. Y es el miedo al Estado, producto de la asimetría de poder, que actúa como razón de la obligación de obedecer.⁷⁸ Como señala Strauss, "el movimiento desde el principio del honor hacia el principio del miedo es donde aparece la filosofía política de Hobbes."⁷⁹ Ese deslizamiento del honor al miedo es la base de la nueva moralidad que se constituye en el fundamento del orden político, en un movimiento de inversión de la relación entre la moral y la política de la tradición clásica y que inaugura el tránsito de

⁷⁷ *Lev.*, XIV, p. 118.

⁷⁸ "Hay dos especies de obligaciones naturales: una cuando la libertad se suprime por impedimentos corporales, y en este caso decimos que el cielo, la tierra y todas las criaturas obedecen a las leyes comunes de la creación; la otra cuando la libertad se suprime por la esperanza y el miedo, y en este caso el más débil desespera de resistirse al más potente, a quien no puede no obedecer", *De Cive*, XV, 7.

⁷⁹ Leo Strauss, *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 178.

la eticidad antigua a la moralidad moderna, tratamiento que excede los límites de este trabajo.

Entonces se produce una transformación del temor en miedo. El temor a la posibilidad permanente de ser víctima del poder de los demás, pasa a ser un miedo bien definido, específico, presente, claramente identificado en cuanto a su objeto, es decir el miedo al poder soberano y su castigo. El temor desaparece y emerge el miedo a la coacción que tiene lugar dentro de un marco específico de normas que determina cual es el significado del cumplimiento y la transgresión, pero también cuándo y en qué medida se aplica la coacción. La incertidumbre derivada de la posibilidad constante de muerte en la condición natural, y el temor que de ella se deriva, pasa a ser una certeza: el miedo al castigo por parte del Leviathan ante la violación de la norma.

La creación de un poder común rompe con las tres simetrías y, por lo tanto, el temor de todos a uno es lo que posibilita la paz. La transformación del temor en miedo, entonces, es una consecuencia y condición de posibilidad de la constitución de un poder común. Como señala Foucault: “La guerra primitiva, la guerra de todos contra todos, es una guerra de igualdad [...] La guerra es el efecto inmediato de la no diferencia o [...] de diferencias insuficientes.”⁸⁰ Cuando hay igualdad, no necesariamente real sino percibida, cada uno considera que puede estar en condición de atacar al otro con relativo éxito.

No hay duda de que, si no existiera el miedo, los hombres serían llevados más ávidamente por su naturaleza hacia la dominación que a la sociedad. Se ha de establecer, por ende, que el origen de las sociedades más grandes y duraderas no proviene de la mutua benevolencia de los hombres sino del mutuo miedo.⁸¹

Por eso, exorcizar la guerra y el temor de la condición natural tiene un resultado paradójico, la producción de miedo, derivado de la diferencia esencial entre los hombres y el Estado, pero que a su vez define y especifica las condiciones para la paz de la vida en sociedad.

No obstante, creemos que el deslizamiento del temor al miedo es una fórmula incompleta, ya que el puro miedo parece insuficiente como garantía de la estabilidad de la obligación política y su duración en el tiempo, puesto que solamente es necesario que algunos individuos sientan que tienen alguna esperanza de éxito en la satisfacción de su codicia y ambición para que se anulen los efectos políticos del miedo. Porque si la pasión del miedo es el elemento vinculante, la vanagloria

⁸⁰ Michel Foucault, *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, (trad. de Horacio Pons), México, 2002, p. 88.

⁸¹ *De Cive*, I, 2, p. 131.

tiene un efecto disolvente de la asociación política. Si el miedo al castigo se relativiza, o pierde su fuerza, lo mismo ocurre con las expectativas de los individuos y su voluntad de cumplir con las normas.

Entonces, ¿cómo es posible la garantía del cumplimiento de normas sin la presencia permanente del miedo y del acto del castigo? Ahí surge el tránsito del miedo a la reverencia, que es un miedo distinto, derivado de la admiración, de la creencia en la infalibilidad de un poder superior, ese dios terrenal, ese monstruo que reclama las almas de quienes creen en él y a quien obedecen. El deslizamiento es entonces del temor al miedo y del miedo al temor reverencial.

Referencias bibliográficas

- Abosch, Yishaiya, "Hope, fear, and the mollification of the vanquished in Hobbes's Behemoth or the Long Parliament", *Political Research Quarterly*. 62 (1), March (2009), pp. 16-28.
- Agustín de Hipona, *Obras completas, La Ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1958.
- Ahrens Dorf, Peter J., "The fear of death and the longing for immortality: Hobbes and Thucydides on human nature and the problem of anarchy", *The American Political Science Review*, 94 (3) Sep. (2000), pp. 579-593.
- Baumgold, Deborah, *Three-Text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory. The Elements of Law, De Cive and Leviathan*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.
- Bock, Gisela, Quentin Skinner y Maurizio Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Boulting, Noel, "An architecture of fear: the relevance of Hobbes's tripartite contribution", *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*. 12 (2), (2011), pp. 135-155.
- Blits, Jan, "Hobbes fear", *Political Theory*, 17(3), August (1989), pp. 417-431.
- Brown, Stuart M., "Hobbes: The Taylor Thesis", *The Philosophical Review*, vol. 68, no. 3, Jul. (1959), pp. 303-323.
- Bunce, Robin, *Francis Bacon, Thomas Hobbes Philosophy and History*, (disertación doctoral para el grado de Doctor en Filosofía), Cambridge University, 2003.
- Cercós Soto, José, "Temor y angustia: del ser a la nada", *Estudios Filosóficos*, 140, 2000.
- Dotti, Jorge E., "¿Quién mató al Leviatán?" *Deus Mortalis*, 1, (2002), pp. 93-190.
- Foucault, Michel, *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, (trad. de Horacio Pons), México, FCE, 2002.

- Ginzburg, Carlo, "Miedo, reverencia, terror: Releer a Hobbes hoy", *Apuntes de investigación CECYP*, 26, diciembre 2015.
- Herbert, Gary, "Fear of death and the foundations of natural right in the philosophy of Thomas Hobbes", *Hobbes Studies*, 7, (1994), pp. 56-68.
- Hilb, Claudia y Matías Sirczuk, *Gloria, Miedo y Vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Hobbes, Thomas, *Opera Philosophica Quae Latine Scripsit*, G. Molesworth (ed.), Londini, Apud Joannem Bohn, 1839-45, 5 vols.
- Hobbes, Thomas, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, William Molesworth (ed.), London, John Bohn, 1839-45, 11 vols.
- Hobbes, Thomas, *Elementos Filosóficos. Del Ciudadano*, (trad. y prólogo Andrés Rosler), Buenos Aires, Hydra, 2010.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, (trad. Manuel Sánchez Sarto), México, FCE, 2017.
- Jakonen, Mikko, "Thomas Hobbes on fear, mimesis, aisthesis and politics", *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 12(2), (2011), pp. 157-176.
- James, Susan, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1997.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Lukac de Stier, María L., *El Fundamento Antropológico de la Filosofía Política y Moral en Thomas Hobbes*, Buenos Aires, EDUCA, 1999.
- Martinich, Aloysius, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- McCormick, John P., "Fear, technology, and the state: Carl Schmitt, Leo Strauss, and the revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany", *Political Theory*, 22(4) Nov. (1994), pp. 619-652.

- Magnavacca, Silvia, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2005.
- Manzanedo, Marcos, *Las Pasiones según Santo Tomás*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2004.
- Münkler, Herfried, *Thomas Hobbes*, Frankfurt, Campus Verlag, 2001.
- Musolff, Andreas, "Ignes fatui or apt similitudes? The apparent denunciation of metaphor by Thomas Hobbes", *Hobbes Studies*, vol. 18 (1), (2005), pp. 96-113.
- Newey, Glen, *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*, London, Routledge, 2008.
- Philip Pettit, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind, and Politics*, Princeton University Press, 2008.
- Platón, *Diálogos I*, (traducción y notas J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo y C. García Gual), Madrid, Gredos, 1985.
- Plato, *Protagoras*, (traducción y notas C. C. W. Taylor), Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Plato, *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, (Loeb Classical Library, No. 165. Greek and English Edition. Traducción W. R. M Lamb), Massachusetts, Harvard University Press, 1977.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1998.
- Robin, Corey, "Fear. A genealogy of morals", *Social Research* 67(4) (2000), pp. 1085-1115.
- Schmitt, Carl, *El Leviatán en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Buenos Aires, Ed. Struhart, 2002.
- Slomp, Gabrielle, *Thomas Hobbes and the Political Philosophy of Glory*, New York, Palgrave. 2000.
- Skinner, Quentin, *Vision of Politics. Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Strauss, Leo, *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento y su génesis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Taylor, A. E., "The ethical doctrine of Hobbes", *Philosophy*, vol. 13, no. 52, Oct. (1938), pp. 406-424.

Taylor, A. E., *Thomas Hobbes*, London, Archibald Constable & Co, 1908.

Thornton, Helen, *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings*, Rochester, University of Rochester Press, 2005.

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 1978.

Vickers, Brian (comp.), *Mentalidades Ocultas y Científicas en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1990.

Warrender, Howard, *The Political Philosophy of Hobbes*, New York, Oxford University Press, 1957.

Zarka, Yves Ch., *Hobbes and Modern Political Thought*, Edinburg, Edinburg University Press, 2016.