

*El temor en Thomas Hobbes
como organizador político: Notas
preliminares sobre la paradoja profesional*

*Fear in Thomas Hobbes as a political organizer:
preliminary notes on the professional paradox*

MAXIMILIANO KORSTANJE

Recibido: 27-04-2009

Aprobado definitivamente: 02-07-2009

RESUMEN

El siguiente artículo es un intento teórico de análisis sobre el tema de las fobias y el temor expresado en la paradoja profesional. En efecto, nuestro tiempo es testigo del surgimiento de una cantidad insoslayables de miedos y terrores que deben ser discutidos a la luz del interesante trabajo *El Leviatán* de T. Hobbes. Aún a pesar de haber sido escrito hace mucho tiempo atrás, Hobbes continúa siendo uno de los autores que mejor explica la estructuración social del miedo y su acción en las conductas humanas.

PALABRAS CLAVE

MIEDO, FOBIAS, PARADOJA PROFESIONAL, HOBBS

ABSTRACT

The present article intends to analyse theoretically the fears and phobias dealt with in the professional paradox theory. In fact, our time is witnessing the emergence of many more fears and panic episodes which deserve to be approached following the interesting contributions by T. Hobbes in his *Leviathan*. Hobbes is still one of the scholars who more successfully explained the basis and action of fears on modern societies.

KEYWORDS

FEAR, PHOBIA, PROFESSIONAL PARADOX, HOBBS

I. INTRODUCCIÓN

A PESAR DE LOS ADELANTOS técnicos en materia de seguridad en el mundo moderno, cada vez más personas recurren a sus terapeutas con algún tipo de trastorno de ansiedad, pánico, miedo o circunstancia que amerita ser catalogada de fobígena o ansiógena. De cierta manera, como acertadamente han observado Z. Bauman (2007), R Castel (2006) y Virilio (1996; 2007) existe una tendencia –cada vez más notable– en cuanto a sentimiento de temor e indefensión. En la actualidad, las fobias se han multiplicado y alcanzado a todos los niveles sociales, fobias a los exámenes, a los aviones y otros medios de transportes, a los vínculos, a ser expuesto en público, y así sucesivamente. Según estadísticas de la Asociación Argentina Fobia Club de un total de 2000 pacientes en 2004, un 34% padecen agorafobia, a la vez que el 61% de las consultas son de mujeres y el 39% de hombres de entre 20 y 30 años. Finalmente, se asume que el 50% de aquellos que sufren episodios de ansiedad, pánico o fobia sufren una depresión secundaria.¹

En este sentido, los profesionales temen al conocimiento que poseen en un sentido tal que un medico cirujano entra en pánico cuando su hija le cuenta que tiene un dolor en el pecho. La paradoja (profesional), se explica por medio del desarrollo de un sentimiento de miedo que utiliza los mecanismos cognitivos pre-existentes en el sujeto y los vuelve contra sí mismos (cf. Bleichmar, 1991 y Korstanje, 2008). Entiéndase como ‘paradoja profesional’ a la relación contradictoria que existe entre las atribuciones en el ejercicio de la profesión y los riesgos asumidos en dicha acción.

En este contexto, el siguiente artículo intenta discutir críticamente los aportes de Thomas Hobbes aplicados al temor, el miedo y la fobia como ejes fundantes de la sociedad moderna y postindustrial. Un Hobbes que no sólo amerita ser analizado sino que además aporta interesantes conclusiones a un tema que desvela a los psicólogos clínicos y sociales en todo el mundo.

II. DIFERENCIA ENTRE TEMOR, FOBIA Y TERROR

Según el análisis de J. Saurí (1986) la proximidad del riesgo con respecto al sujeto determina la percepción de una amenaza y la posterior reacción la cual puede ser de enfrentamiento o huída. A diferencia del miedo, el cual permite articular mecanismos de huida ante determinada amenaza, el terror se opone a ellas paralizándolo al sujeto. «Estas medidas de impedimento» (rituales) buscan destruir el suspenso y el peligro actuando de una manera imaginaria o simbólica

1 Fuente: La Nación, Ciencia y Salud. Czubaj, Fabiola. «Cuales son las Fobias más frecuentes». 7 Agosto de 2004. Material disponible en http://www1.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=625311. Extraído el 08 de Diciembre de 2008.

cuya función es manipular la amenaza en un dato manejable y esperable, tal como: los amuletos de la suerte. Sin embargo, aún luego de orquestados ciertos mecanismos regulatorios previos, el miedo puede persistir y resultar acechante. En otros casos, la huida se sustituye por una intención imaginariamente construida sobre un potencial peligro.

Finalmente, si bien el miedo remite o sugiere cierta interacción de entes con una igual condición ontológica –o iguales en la imaginación–, el peligro aparece al momento en que uno de los seres involucrados detenta mayor poder que el otro. Así, la otredad construida por el temor no es ubicable en condiciones normales sino extrañas y misteriosas. El ejemplo más claro es la relación entre Dios y los creyentes; aun cuando aplica también en otras manifestaciones; en otras palabras si el miedo genera huida el temor implica una posibilidad de libertad en la creación de un lazo duradero con el otro temido fundando una normatividad específica y aplicable a tal relación (cf. Saurí, 1986, p. 21). El proceso de normalidad fijado por el miedo delimita un campo en donde la personalización está protegida de toda destrucción por medio de un vínculo con un «otro absoluto», más fuerte y poderoso. Fuera de este espacio construido, se encuentra el peligro y la amenaza (cf. Saurí, 1986, p. 23). Es posible que la relación entre el sujeto y el «otro absoluto» quede vinculada por la acción de lo tremendo como categoría destinada a enfatizar esa desigualdad política. El punto central es que lo tremendo crea una dependencia casi absoluta entre el sujeto y el otro inmanente.

Siguiendo esta línea de razonamiento, el peligro no es ni religado y ritualizado (como en los casos anteriores) sino queda en suspenso de toda denominación posible y específica. Si tememos a lo posible, tenemos terror de lo imposible, y así la propia incapacidad de sentir la seguridad de nombrar y representar algo. En sí, el terror trae consigo una incongruencia de tipo lógico-racional por cuanto se remite a una ordenación sólo tenida en cuenta para ser transgredida. En este caso, no existe hábito sino solamente huida, fuga y el sujeto se encuentra constantemente en retirada. Al igual que lo siniestro, el terror tiene como función la despersonalización simbólica del sujeto por parte de la no pertenencia y la destrucción del ámbito. Por lo tanto, queda destruida toda capacidad de encarar un proyecto y una relación.

III. LA ESTRUCTURA BÁSICA DEL MIEDO EN THOMAS HOBBS

La sacralidad del poder se afirma así mismo en las relaciones que unen al sujeto con el soberano: una veneración o una sumisión total que la razón no justifica, un temor a la desobediencia que tiene el carácter de una transgresión sacrílega. (Balandier, 2005, p. 179).

En cierta forma, el temor a la autoridad no sólo encuentra su origen ontológico en la autoridad misma, sino en el miedo al caos que implica su ausencia. Uno de los primeros pensadores en relacionar el temor, el principio de conservación con la organización política fue Thomas Hobbes.

El filósofo británico considera que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales en sus facultades físicas y espíritu; así,

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 vuelven enemigos... y en el camino que conduce al fin (que es principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De ahí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre. (Hobbes, 1998, I, *Del Hombre*, XVIII, p. 101).

Inicialmente, Hobbes plantea un tema de debate que no había sido tratado hasta antes de su intervención; el sujeto posee una naturaleza dual ya que por un lado, desea los bienes del prójimo (que no necesariamente es prójimo) a la vez que teme ser despojado de los propios por un tercero. Para ello, básicamente los hombres confieren por medio de un pacto de común acuerdo el uso de la fuerza a un tercero: el Leviatán. El motivo parece ser claro a grandes rasgos, evitar la «guerra de todos contra todos» y establecer un estadio civil que garantice cierta estabilidad. De esta misma forma, dice el autor:

De esta ley de naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturbaban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra. (Hobbes, 1998, I, *Del Hombre*, XV, p.118).

Esta transferencia de derechos presupone que los hombres –a diferencia del estado de naturaleza– no puedan acceder todos a lo mismo. Por otro lado, el temor a que el otro rompa con su parte del tratado, se basa en el origen de la justicia por el cual el poder coercitivo del estado interviene. Sin éste, los hombres retornarían todo el tiempo a su estado inicial de naturaleza. Asimismo en épocas de paz, el miedo continúa por otros canales, al ser en este aspecto utilizado para la obediencia del hombre y puesto al servicio del Estado. Es decir, que la obediencia se funda en el temor a ser castigado en mayor cuantía que beneficio esperado por esa acción. Hobbes resuelve así el dilema propiedad–Estado–Justicia por la cual deduce que no existe Estado sin propiedad que proteger, a

la vez que no existe la propiedad donde no hay justicia. Implícitamente, por lo tanto donde no existe el Estado nada es injusto.

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. En efecto, cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello [...] arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por ejemplo. (Hobbes, 1998, I, *Del Hombre*, XIII, p. 102).

En esta lectura precedente, obtenemos tres causas que explican la naturaleza discordante y conflictiva del hombre en estado natural: a) la competencia en donde los hombres se impulsan a atacarse para obtener algún beneficio; en segundo lugar, la desconfianza cuya función se encuentra vinculada a lograr una seguridad interna, y por último la gloria cuya dinámica estima reputación y honor (ser reconocido frente a los demás). Pero en condiciones de constante conflicto, los hombres corren grandes riesgos de perder la vida y con ella la posibilidad de ser estimados; de ello resulta la necesidad de convenir la paz y gozar de sus beneficios.

El Estado tiene como causa final, el cuidado de sus miembros y el «logro de una vida más armónica» promoviendo el deseo de abandonar la condición de guerra constante por medio de la imposición del-temor-al-castigo. En efecto, si un poder superior a todos los hombres en fuerza no se fijara por encima de todos ellos, éstos se vincularían sólo por la voluntad de poseer lo que tiene el vecino. La confianza es proporcional al temor que tenemos de ser expropiados, expoliados, asesinados por nuestros semejantes. Pero ese temor, no es un horror generalizado ni un estado de pánico sino sólo un temor regulante y regulado que genera obediencia.

Este mismo análisis se puede observar en John Locke para quien los hombres deben renunciar al estado de naturaleza por la inseguridad que implica ser invadidos, o despojados de sus propiedades. Al efecto que, dice el autor:

Si el hombre en estado de naturaleza fuera tan libre como se ha dicho, si fuera amo absoluto de su propia persona y posesiones, igual al más grande y súbdito de nadie, ¿Por qué renunciaría a su libertad y su imperio, y se sometería al dominio y el control del otro poder?. A esto la respuesta es obvia, aunque en el estado naturaleza un hombre tiene semejante derecho, su posibilidad de disfrutarlo es muy incierta y está constantemente expuesta a la invasión de otros, pues al ser todos los hombres tan reyes como él, todo individuo su igual, [...] lleva a querer dejar una condición que, por libre que sea, está llena de temores y peligros continuos. (Locke, 2003, IX, v. 123, p. 92).

El pasaje del estado natural al civil se explica por medio de la noción de propiedad. Según el filósofo esto se debe a las propias limitaciones de la ley natural por cuanto que:

1. No puede establecer un criterio común para dirimir todos los problemas entre los hombres por tanto que su obligatoriedad puede ser cuestionada.
2. El estado natural no puede proveer un juez que haga respetar la ley establecida.
3. Cuando la sentencia es justa, no existe poder alguno que la haga respetar.

Y entonces, la humanidad a pesar de todos los beneficios que implica un estado de libertad tal como lo es el natural, sacrifica esa libertad por uno que otorgue mayor seguridad y estabilidad para desarrollar el trabajo y el apego a la propiedad. Por otro lado para Locke –al igual que para Hobbes– los hombres no sólo garantizan su protección uniéndose a otros hombres, sino también sometándose a la autoridad de un poder civil.

En resumidas, cuentas hemos intentado brevemente resumir la postura de Hobbes con respecto al miedo en su obra póstuma el *Leviatán, o la materia, forma y poder de una Republica Eclesiástica y Civil*; y como por medio de la manipulación de este sentimiento los hombres conviene coexistir en paz y armonía, sujetos a la autoridad de un Estado administrador. En este sentido, la tesis hobbesiana no sólo ha sido sometida al más detallado escrutinio por los pensadores modernos, sino que además se ha oscurecido el sentido de las contribuciones originales del autor según la perspectiva de cada uno de los intelectuales intervinientes. Por ese motivo, además de un análisis al texto de referencia, es conveniente discutir los aportes de otros autores (manteniendo la mayor claridad posible).

IV. THOMAS HOBBS Y SU SOMBRA

En concordancia con lo expuesto, según L. Luckac de Stier (1999, p. 212), Hobbes aclara que su noción de temor, por el cual se funda el orden societario no se relaciona más que con el estado de naturaleza o guerra de todos contra todos; de esta manera, los hombres en su estadio de naturaleza no obtienen ningún tipo de seguridad ya que atenta contra su propia supervivencia. La tranquilidad en esta fase de la convivencia se considera precaria en cuanto a que la paz sólo se hace posible por el uso de una continua hipótesis de conflicto. Ante la incertidumbre, los hombres recurren al acuerdo mutuo o a la conquista para conformar una sociedad que les permita resolver esa angustia en forma satisfactoria.

Las pasiones que inclinan a la paz son el miedo a morir y la recompensa por el trabajo. Paradójicamente, los mismos sentimientos que los mueven a querer poseer los bienes «del otro» son aquellos que meditante la imposición del temor garantizan la convivencia por cuanto intentan evitar el conflicto. Por último, a diferencia de Aristóteles, Hobbes no considera al ser humano como un animal político por naturaleza; en principio por los siguientes criterios:

1. Las criaturas irracionales carecen de pasión por la competencia y la guerra.
2. Las criaturas irracionales no tienen una noción acabada del bien común.
3. Su falta de razón no los impulsa a superarse y a competir con otros.
4. No se confunden por el arte de la retórica.
5. No distinguen entre injuria y daño por consecuente no se ofenden.
6. Los hombres se unen no por tendencia natural sino por el terror que provoca la pérdida de lo propio. Por tal motivo, si la sociabilidad es natural entre los animales, entre los hombres sólo se logra por medio de un convenio previo en respuesta al temor mutuo. (cf. Stier 1999, p. 217)

Por último, explica Lukac de Stier, el temor «de todos contra todos» es transformado en el temor de «todos contra uno»; el Leviatán se posiciona como el único ente capaz de ejercer el uso de la fuerza y regular la conducta humana (por medio de la obediencia civil). En sí, es erróneo suponer que en dicha unión el miedo desaparece mas porque continúa presente y es a la vez que factor principal por el cual los súbditos obedecen al soberano, sin temor no sólo el Leviatán perdería su razón de ser sino además la misma sociedad (cf. Stier, 1999, pp. 220-221).

Es cierto, existe sobre Hobbes cierto consenso por el cual los hombres se unen por temor a la «guerra» o al conflicto derivado por la incompatibilidad de ciertos deseos. Como todos los hombres tienen derecho a todo, en resumen ninguno tiene un derecho práctico a nada. En su propia igualdad, desean y anhelan las mismas cosas convirtiéndose en enemigos. Así, mientras no exista un poder que los atemorice seguirán en su proceso de guerra continúa. Ahora bien, si construimos una casa por medio del temor, pues entonces éste mismo estará presente en todas sus esferas y facetas. En el estado civil, aún cuando los hombres logran cierta estabilidad, el temor a la pérdida y aún la muerte violenta continúa presente aunque por otros medios (cf. Pousadela, 2000, pp. 370-371).

Asimismo, una de las lecturas sobre Hobbes, realizadas por Renato J. Ribeiro indicarían en el Leviatán una suerte de crítica indirecta y directa hacia el poder clerical, temidos precisamente por ser los guardianes de las llaves del cielo e infierno; en otros términos, los únicos capaces de infligir el perdón y la absolución para disfrutar de una vida «eterna». En esta articulación del miedo,

según Ribeiro, los medievales no temían tanto a que no existiera la vida luego de muertos como a la idea de una condenación eterna (castigo). En este sentido, la tesis hobbesiana (por antonomasia anti-aristotélica) acerca del poder estatal se apoya en nuestra propia insociabilidad.

El impacto de semejante afirmación sugiere Ribeiro implica una invitación al lector a imaginar el texto, pero a la vez que en el capítulo IV lo excluye diplomáticamente. Algo similar, a la neurosis freudiana por la cual el paciente ve en cierta manera los hilos de su conducta, pero de ninguna manera es consciente de cuales son sus causas; así también, Hobbes sugiere una paradoja que luego le cuesta resolver en torno al binomio sociabilidad/insociabilidad. En otras palabras, si el hombre recurre el poder civil (la sociabilidad) sólo por temor, se deduce que entonces el estado natural del hombre es la insociabilidad (cf. Ribeiro, 2000, pp.15-22); en este punto el poder más efectivo no es el filo de la espada sino el poder de la religión:

Si el gobernante que juzga de manera visible y a los ojos de todos puede infligir la muerte física, el clero blande la amenaza de la muerte eterna al mismo tiempo que nos hace ver anticipadamente una eternidad en el paraíso. Esta mezcla de promesa y amedrentamiento puede ser más eficaz que el instrumental desencantado con el que el poder lego intenta controlar las conductas (Ribeiro, 2000, p. 28).

La tesis central en el Hobbes de Ribeiro, es que no se accede a la paz por la introducción de un elemento externo como el poder el Estado, sino por la propia disuasión (miedo) de perder lo que se tiene. En efecto:

Lo que pretendí mostrar es que a fin de comprender tal procedimiento no es necesario introducir un elemento externo al orden jurídico, que sería la espada del Estado como garante del contrato que precisamente da nacimiento al mismo. Sin duda en el orden de las cosas, en la práctica o en el mundo de facto, es el afilado poder de la justicia y de la guerra el que conserva la paz. Pero en los fundamentación jurídica él no es posible, porque el Estado no existe, ni tampoco necesario. (Ribeiro, 2000, p. 26).

No obstante en Pousadelas, la función del Leviatán implica una paradoja de difícil solución. A saber, si el Estado se impone por medio del temor, ¿quién juzga al Estado? En su arquitectura, Hobbes pensó al Leviatán sin ninguna obligación hacia sus súbditos, ni a las leyes civiles. Pero el problema de esta postura, resalta Pousadela, es en la posición donde se sitúan las leyes. Si se colocan las leyes sobre un Estado, ello implica también poner sobre él a un juez y así sucesivamente bajo el riesgo de disolver el poder del mismo en otro. En consecuencia, el poder el Estado estaría en sí mismo destinado a fracasar (cf. Pousadelas, 2000. p. 375).

Con respecto a nuestro tema de estudio en sí, es más que interesante el análisis que hacen de Hobbes, Claudia Hilb y Matías Sirczuk en cuanto a la

relación entre la gloria como elemento de las acciones pasadas, la vanagloria comprendida como la escapatoria ante el peligro ante la inminente pérdida del honor, y el miedo propiamente dicho. «Si la gloria es la pasión que procede de nuestra imaginación –conforme con la experiencia– de nuestra superioridad sobre el prójimo, que da fundamento a nuestra aspiración de procurar mayor poder, la vanagloria es la imaginación sin fundamento, basada en ensoñaciones, de esta misma superioridad» (Hilb y Sirczuk, 2007, p. 16).

No obstante, en su igualdad natural la mayoría de los hombres se creen superiores a sus semejantes y consideran deben ser valorados en igual grado en que ellos se valoran. Por tanto, obsesionados por legitimar un constructo anclado en la imaginación individual, toda gloria es por sí misma también vanagloria. Los autores sostienen, la vida humana es como una carrera donde todos los participantes se esmeran por ser los primeros en llegar; para cumplimentar con tales objetivos, los participantes buscan acumular poder y supremacía. Pero ésta última raras veces puede ser asegurada, hecho por el cual se incrementa la competencia entre todos ellos. En efecto, de hecho Leviatán significaría «El rey de los Orgullosos». Influidos notablemente por L. Strauss, para estos autores el principio que garantiza y mueve a la civilidad no es el temor sino el orgullo.

Sin embargo, no todos los hombres persiguen los mismos fines en sus vidas; hay quienes se entregan a los placeres sensuales y aquellos que buscan la gloria por otros canales como la formación o satisfacción intelectual. La desmedida necesidad de placeres hedonistas lleva al hombre hacia la estupidez a la vez que la gloria lo conduce hacia la curiosidad. La tesis central en Hilb y Sirczuk, de la lectura de los textos hobbesianos se orientan a demostrar que los hombres «hábilés, e inteligentes» tienden a la competencia y por lo tanto a la guerra mientras los «estúpidos» prefieren la paz. En este sentido, se introduce el tercer elemento en cuestión, el miedo (cf. Hilb y Sirczuk, 2007, p. 23-24).

Para Hilb y Sirczuk (2007, p. 38) la tipología del hombre hobbesiano se distingue de la siguiente forma: a) *hombres temerosos*, interesados únicamente en su propia preservación, en ocasiones obligados a atacar para defenderse; b) *hombres vanagloriosos*, quienes sacrifican la gloria ante momentos en que peligra la propia vida; c1) *hombres vanagloriosos* basados en el conocimiento, generalmente impulsados por el reconocimiento de otros que buscan el origen de las causas y la explicación de los hechos. En estos hombres la necesidad de paz los obliga a subsumirse bajo el poder del Leviatán; en cambio c2) obedece a *hombres sabios* preocupados en la búsqueda de gloria por medio del desarrollo del talento o el conocimiento; d) *hombres honrosos* que desean la muerte antes que el deshonor y por último e) *hombres irreductiblemente vanagloriosos* imposibles de ser sometidos al orden del Leviatán. De los tipos puros descritos, nos interesan de sobremanera los así llamados intelectuales o sabios en c1 y c2 respectivamente. En consecuencia, la curiosidad como pasión predominante en

esta clase de hombres, los guía hacia el interés por el futuro, por la ciencia, y también por la religión. La necesidad de protección lleva a los intelectuales a dejarse someter por el poder civil (cf. Hilb y Sirczuck, 2007, p. 50).

El miedo, en Hobbes, no es otra cosa que el temor hacia la muerte (pero no cualquier muerte sino a la violenta). Básicamente, el miedo se comprende como la aversión a ser dañado o la anticipación a un displacer. La constante posibilidad de hacerse daño y darse muerte unos a otros, lleva a una situación de mucha angustia. Por ese motivo, los hombres no sólo entran en sociedad sino que anhelan la paz y la prosperidad. Como ya se ha señalado en varias ocasiones, la misma sociedad se constituye como tal en base al miedo o el sentimiento de pérdida; es el propio instinto de preservación. En este sentido, dos pulsiones entran en conflicto: vanidad y miedo. Empero, el miedo finalmente triunfa sobre la vanagloria y los hombres se ven inclinados por el uso de su razón a convenir la paz entre ellos. Más específicamente, «para que el miedo se imponga sobre la vanidad debe hacerse manifiesta la desigualdad de poder. O dicho a la inversa, sólo la desigualdad manifiesta de poder puede hacer triunfar el miedo sobre la vanagloria; y ésta desigualdad manifiesta no puede presentarse, en estado de naturaleza, sino en el momento mismo del combate» (Hilb y Sirczuck, 2007, p. 30).

Por el contrario, la situación del hombre en Hobbes es puramente paradójal; ya que la misma muerte llega de la mano del deseo de poder y vanagloria que nos lleva a desear lo que el prójimo posee; en parte, es ese mismo miedo a perder lo propio, el hecho que fundamenta la renuncia del uso violento de la fuerza en un tercero que asegure la convivencia de todos. Pues, si el deseo trae consigo la idea de pérdida, es el miedo una reacción conservadora que reduce la tensión entre ambos elementos deseo/pérdida. Este dilema lleva a los autores a cuestionarse si es que realmente los hombres buscan poder para huir de la muerte, o mueren por su búsqueda de poder. En el primer caso primaría el deseo de auto-preservación (miedo), en los segundos el reconocimiento de superioridad frente a los demás.

V. EL HOBBS DE LEO STRAUSS

Ahora bien, detengámonos un segundo en el análisis del problema que hace Leo Strauss. Para este *Scholar*, existen diferentes contradicciones en la obra de Thomas Hobbes, hecho por el cual su estudio, puede dividirse en dos etapas: la primera se encuentra vinculado al análisis del joven Hobbes antes de sus incursiones en las Ciencias Exactas; la segunda, busca examinar la marcha hacia la emancipación de lo tradicional. Como es de común conocimiento, la filosofía política de Hobbes no sólo intento reflejar la civilización moderna sino además fue impulsor de otros intelectuales como Kant, Hegel y Rousseau entre otros. Sin embargo, a diferencia del resto de los autores críticos que han releído

al filósofo británico, Leo Strauss sugiere que el principal motor de los deseos humanos no es el temor (aunque le reconoce gran impacto en la psicología mecanicista de Hobbes) sino la vanidad.

El apetito natural en relación a la naturaleza humana se explica en dos dimensiones: animal y humana. Como parte animal, el hombre posee un apetito que una vez saciado es satisfecho, pero además es el único que puede disponer de la razón y contraer insatisfacciones en forma premeditada anticipándose al suceso. Estos deseos y aversiones se articulan por medio del poder de la razón. En este sentido, L. Strauss advierte «ahora bien, el afán irracional de poder, apetito natural humano, tiene su fundamento en el placer que el hombre encuentra en la consideración de su propio poder, es decir, en la vanidad. El origen del apetito natural del hombre no es, por consiguiente, la percepción sino la vanidad» (Strauss, 2006, p. 34). De ella incluso, se desprende el nombre de Leviatán (rey de los orgullosos). En la guerra de todos contra todos, no existe ningún deseo del aniquilamiento total sino la búsqueda de ser reconocido en su propia superioridad. En efecto, «el Hobbes de Strauss» considera que el Estado es el único capaz (por sobre todos) de imponer orden y contener el orgullo de todos sus miembros. Esta interpretación sigue el lineamiento clásico de los otros críticos.

Desde esta perspectiva, entonces, evitar la muerte (auto-preservación) es tomado como la tendencia a evitar ese estadio de placer que genera estar vivo y ser admirado. Si entendemos a la vida como bien «primordial», entonces su contralor, la muerte se convertirá en un mal primordial. El disfrute del espíritu humano es ilimitado de no ser por las fronteras de la propia vida; es decir la presencia de la muerte (mal) es la única norma absoluta que los hombres obedecen naturalmente. El sentido de vivir, los objetivos del hombre y su deseo de felicidad se encuentran ligados a la propia muerte, sin ellas todas estas ilusiones perderían su razón de ser sobre todo si es violenta y anticipada. Es cierto, como señala, Strauss que uno puede elegir una muerte rápida ante un tormento lo cual evidentemente resulta la mejor opción; pero la muerte como mal supremo se refiere al deceso violento. Pues,

No es el conocimiento racional, y por tanto siempre incierto, de que la muerte es el mal máximo y supremo, sino el miedo a la muerte, esto es, la aversión emocional e inevitable, y por tanto necesaria y cierta, a la muerte, lo que constituye el origen de la ley y el Estado. Este miedo es un miedo recíproco, es decir, es el miedo que cada hombre tiene respecto de cada uno de los demás como posible asesino suyo. Según Hobbes, es este miedo una muerte violenta, pre-racional en su origen pero racional en sus efectos, y no el principio racional de la autoconservación, el que constituye la raíz de todo el derecho. (Strauss, 2006: 41-42).

En este sentido, Strauss está convencido que Hobbes reduce el apetito humano a la vanidad, sentimiento por el cual el hombre se esmera por superar a sus compañeros y experimentar en los otros esa superioridad; por esta vía se genera una especie de placer en sí mismo ante-el-poder de subyugar y dominar al próximo. Este deseo de dominación (de un hombre constantemente insatisfecho) es el principio de la felicidad. Es en parte cierto que existe en la vida de los profesionales la tendencia a superar a sus contendientes, y que en parte como la vida misma, ese proceso puede muy bien llamarse «carrera». El punto central en la tesis que aquí se discute, es hasta que punto el miedo o la vanidad infieren en la necesidad de ser feliz; entonces, Strauss hace mención a la intervención del principio de realidad.

Los hombres y sus vanidades pueden vivir internamente en la mente sin molestar a nadie; su superioridad es percibida por ellos en su mundo de ensueño pero tarde o temprano sienten la herida o la «resistencia del mundo real». Esta experiencia basada en el uso de la razón da origen al miedo, como forma anticipada de repetir esa nueva experiencia. Esta batería de desgracias previstas, pueden derivar en un ataque preventivo. En el fondo, el argumento hobbesiano se esmera en demostrar que el temor (a la muerte violenta) es una derivada del «desaire a ser rechazado» y con ese rechazo terminar bruscamente con el mundo imaginario «en donde todo lo puedo». Esta herida exige su venganza sin necesidad de preocuparse por la autoconservación.

Desde el comienzo del conflicto, los dos contendientes, sin darse cuenta de ello ni preverlo, han abandonado completamente el mundo imaginario. En algún momento del conflicto, una herida real o más, precisamente, un dolor físico, hace surgir un miedo por la vida. El miedo modera la ira, coloca el sentimiento de ser desairado en el trasfondo, y transforma el deseo de venganza de odio. El objetivo del que odia ya no es más el triunfo sobre el enemigo, sino su muerte. (Strauss, 2006, p. 45).

Por último, considera Strauss, los intelectuales (hombres de Ciencia) temen al prejuicio como los «caballeros» temen a una muerte brusca e injusta. La vanidad actúa en esta dimensión como la incapacidad última de aprender llevando al hombre hacia la superstición y la injusticia. La supremacía mental por la cual se proclama la inteligencia de uno sobre otro no es otra cosa que la propia vanidad o sentimiento de orgullo dando por sentado que ninguno ha alcanzado un grado tal de entendimiento que él ha alcanzado. Influenciado filosóficamente por el aristotelismo, la retórica, la concepción del honor aristocrático en B. Castiglione y la historia de Tucídides que el mismo Hobbes tradujo al inglés, es claro para nosotros como se relaciona el honor con la virtud heroica de la vieja aristocracia, empero a la vez se asume que la honestidad es propia de las clases plebeyas.

En consecuencia, en Hobbes la guerra y el honor se encuentran erróneamente unidos. No obstante, en el curso de sus meditaciones el autor parece distanciarse de esta clase de ideas, y acercarse a una sublimación burguesa del honor aristocrático. En consecuencia, escribe L. Strauss:

El honor de un hombre es, de acuerdo con la definición de Hobbes, el reconocimiento por parte de los demás de su superioridad con respecto a ellos. Por lo tanto, aquellos signos en virtud de los cuales un hombre reconoce a otro un poder o exceso sobre su competidor son honorables. En particular, todas las emociones o acciones que surgen de la conciencia de la superioridad son honorables. Esta conciencia es llamada gloria u orgullo. (Strauss, 2006, p. 83).

Desde lo político, si los hombres se esmeran por superarse, entonces la mejor forma de gobierno del Estado es una Monarquía Absoluta, ya que por hereditaria es ajena (o pretende serlo) a la continúa idea de usurpación de los grupos que pugnen por el poder. Asimismo, Hobbes introduce la interpretación de la historia (historiografía) como una herramienta indispensable para alcanzar la verdad; si la filosofía se encargara de los hechos universales, la historia hace lo propio en el mundo de lo concreto. Por otro lado e influido por la tradición retórica, si la aristocracia monárquica piensa su estar en este mundo por medio de la «gloria y el honor» que más cerca de la historia y la memoria se encuentra Hobbes para explicar el comportamiento humano. En efecto, los hombres apelan a la historia para vanagloriarse y recordar sus triunfos, para ser ensalzados y alabados.

En resumidas cuentas, la interpretación straussiana de Hobbes presenta a un hombre cuya conducta es movida por los hilos de la vanidad y el orgullo en vez del miedo a ser castigado. Si bien, el filósofo alemán coincide en que el miedo es un aspecto regulador en la vida de los hombres en sociedad, no es el criterio fundante o mejor dicho fundador. Los hombres, en este punto, desean ser admirados y al hacerlo sienten un placer inconfesable. El miedo a la muerte brusca, es en realidad la amenaza que sugiere un corte brusco con el deseo de ser admirado. Por consiguiente, la filosofía política de Hobbes se asienta sobre las bases del orgullo y la vanidad y sobre ellos se construye; para ser más exactos, el proceso por el cual se construye su modelo va desde «el movimiento desde el honor como principio hacia el miedo a la muerte violenta como principio» (Strauss, 2006, p. 179).

Por último, si admitimos que la vanidad es el origen propio de todo mal que ciega y encandila el alma de los hombres, entonces el miedo trabaja como principio rector de toda conducta por el cual los hombres limitan esas pasiones y se entregan a la obediencia. Sin embargo, Hobbes introduce un elemento hasta antes desconocido en este análisis, el miedo surge del hombre en soledad mientras la vanidad adquiere una naturaleza social. En este sentido, la vanidad

se vincula a lo público (reconocimiento) mientras el miedo se asienta en el seno de su debilidad individual y personal.

VI. LIMITACIONES O PROBLEMAS DEL LEVIATÁN Y LA OBEDIENCIA CIVIL

En resumen, el brillante análisis hobbesiano hecha luz sobre nuestro problema aun cuando existen dos puntos teóricos que ameritan ser debatidos aún. El primero de ellos es el centro (foco) en el cual se aloja el temor; el segundo la relación entre el miedo y la pérdida. Aun cuando, Hobbes no se equivocó en establecer que el principio de la sociedad es la relación entre miedo y vanagloria, su argumento se debilita por las siguientes razones.

Principalmente, los hombres no convienen un pacto por temor a ser asesinados o dañados como ha propuesto el filósofo inglés sino al propio sufrimiento de ver morir a sus «seres queridos», «a su genealogía» o «linaje», lo cual obviamente no es lo mismo. En efecto, la propia muerte no implica otra cosa más que el mismo principio de realidad como fundamentó el pragmatismo. Sin embargo, no hay peor tormento para el «alma» que ver sufrir o morir a quienes «amamos». En la búsqueda de poder se basa el deseo de bienestar de nuestros propios congéneres, los cuales no son otros que nuestro propio grupo de pertenencia tales como la familia, ciudad, comunidad o nación dependiendo la percepción de cada uno. Claro que, a Hobbes se le dificulta muchísimo explicar como por temor personal los hombres se lanzan a la batalla en busca de reconocimiento, y mucho más como es que otros dan su vida por intereses que le son ajenos.

La concepción antropológica de Hobbes no permite resolver este dilema en forma satisfactoria. ¿Quien entierra a sus semejantes sufre en mayor grado que quien muere?, por tanto no sería extraño afirmar que las pasiones humanas no sólo se encuentren orientadas a preservar la vida sino también las de aquellos que nos generarían mayor dolor (así como lo observó Malinowski). Para el antropólogo anglo-polaco la religión surge de la presencia de la muerte, pero no de la propia sino de los integrantes de la comunidad. Así, su acción disgregadora y nefasta se regula por medio del culto a los antepasados (Malinowski, 1993).

El segundo problema que se suscita es el análisis del tercer caso planteado por Hilb y Sirczuk; a saber que existe un grupo que no se alinea ni con el deseo de poder ni con el miedo a morir, como por ejemplo: algunos delincuentes, suicidas o depresivos extremos, etc. En estos casos, la muerte llega por opción voluntaria y contradice de lleno las pulsiones naturales de preservación en Hobbes. Luego del argumento expuesto, consideramos que el temor no sólo se encuentra relacionado con la posibilidad de ser dañado uno mismo, sino también con la idea que otros sean atacados o lastimados; «un otro» cercano a mí como un familiar, amigo, padre, hermano o hijo etc. Por último, los hombres a diferencia de lo que pensaba Hobbes no parecen tan egoístas ni egocéntricos;

en parte su desempeño en la vida diaria está orientado en buscar la gloria y el reconocimiento social de terceros quienes pueden darles ese beneplácito o no. Por otro lado, no queda claro como es que el miedo contiene a la obediencia. Para tal caso la relación causal parece inversa al centro del conflicto mismo. En otras palabras, si invertimos la tesis hobbesiana observaremos más claramente el planteo: las conductas humanas entran en disputa debido a la escasez y el temor a la pérdida, pero sugieren la paz sólo si logran imponerse.

A diferencia de Hobbes quien sostenía que el conflicto es el resultado de un supuesto estado de escasez y la paz una derivante del miedo a la muerte violenta, consideramos que el pacto social surge como respuesta a la necesidad de distinción; la tendencia que experimentamos todos a sentirnos superiores que nuestros semejantes el hecho que consolida una paz duradera. Por el contrario, cuando ese estadio se ve amenazado por cualquier evento sucedido externa o internamente el hombre incurre en una respuesta agresiva con un notable efecto de conservación. Así, no es el miedo –*in factum esse*– el aspecto fundamental que explica la obediencia civil, como bien lo argumentaron Oakeshott (1975) y Strauss (2006), sino la vanidad y la vanagloria de quienes proclaman su superioridad. El apetito de conquista es tan humano como la tendencia a regocijarse en sus frutos; quien es alabado no necesita ser violento. Por ese motivo, los animales que no se encuentran en estado civilizatorio sienten miedo pero carecen de vanidad. En el fondo, lo que subyace en el fenómeno estudiado no es el temor en sí mismo, sino la angustia generada por la pérdida de control.

Es cierto, que Hobbes en su desarrollo ha reparado en esta diferencia ya marcada por la filosofía aristotélica entre los animales y los hombres, a saber que «entre esas criaturas, el bien común no difiere del individual, y aunque por naturaleza propenden a su beneficio privado, procuran, a la vez, por el beneficio común. En cambio, el hombre, cuyo goce consiste en compararse a sí mismo con los demás hombres, no puede disfrutar otra cosa lo que es inminente» (Hobbes, 1998, II, Del Estado, XVII, p.139). Según lo expuesto, éste considera que el principio de la vanidad no se funda mas que en la necesidad de distinguirse de los otros, cosa que no sucede entre los animales. La última cuestión, en concordancia con las afirmaciones de M Jenkins versan en la bipolaridad en concebir al hombre como un ser mecánicamente explicable en el sentido de su naturaleza. Así, es desde cierta perspectiva, polémico y cuestionable el hecho de afirmar que las minorías llevan a las mayorías a la paz o a la guerra según sus conveniencias; en efecto la historia ha sido testigo de casos inversos (cf. Jenkins, 2008).

Sin embargo, como bien lo ha señalado Robert Castel, Thomas Hobbes (a pesar de sus limitaciones) fue uno de los intelectuales más profundos en temas vinculados a la seguridad interna de las sociedades modernas; el-estar-protégido no es un estado natural sino una construcción social adquirida en una dimensión

consustancial de la coexistencia humana en sociedad sino una mano invisible que atemoriza a los individuos estableciendo las normas de convivencia o la aplicación cruel del poder (cf. Castel, 2006, p. 21). Inicialmente el autor establece en su capítulo introductorio una clasificación de los derechos a la protección en civiles y sociales. Los primeros están vinculados a las libertades fundamentales como así también a la garantía de los bienes mientras que en el caso de los segundos corren criterios de seguridad relacionados a la enfermedad, la pobreza, los accidentes y la vejez entre otros tantos.

VII. CONCLUSIÓN

Una vez aclarados los puntos flojos en la doctrina hobbesiana por medio de sus críticos y seguidores, nos predisponemos a resaltar las contribuciones que el filósofo británico puede hacer a nuestro tema de estudio: el miedo contemporáneo y su aplicación en la paradoja profesional. Así básicamente, los hombres en su estado de naturaleza coexisten con una tensión entre dos pasiones opuestas; desear superar a los otros en-el-poder-ser y prestigio a la vez que conservar la propia vida para disfrutar de esos deseos. Por un lado, se contraponen la necesidad de conquista a la de sobrevivir. Es precisamente, según Hobbes el miedo el criterio que obliga a los hombres a un pacto civil por el cual asignan el uso monopólico de la fuerza y se someten a un tercero en busca de estabilidad y protección.

En este sentido, se genera un modelo teórico que bien han analizado Hilb y Sirczuk (2007) entre gloria, vanagloria y miedo. Los intelectuales (formados profesionalmente) en la aceptación del Leviatán como eje fundante de temor, han elegido el conocimiento y la curiosidad como el aspecto para ganar autoestima y gloria personal. A diferencia de los conquistadores o los estratos burgueses, los intelectuales y profesionales se han dedicado a acumular conocimiento. Precisamente, sus reconocimientos llegan de la mano de la habilidad y el grado en que esa acumulación se hace digna de admiración para otros de su misma o análoga profesión. La profesión implica un control técnico sobre un mundo que se presenta como caótico y naturalmente desordenado. La angustia por la aflicción del ser-querido no es otra cosa que la pérdida de ese control.

Sin embargo, en un punto de inflexión ese conocimiento en conjunción con el temor a la obediencia latente juegan en contra cuando su círculo íntimo no puede ser protegido. En efecto, como se ha observado en el siguiente artículo el hombre abandona su estado de naturaleza ante el miedo a la pérdida violenta, sino que lo hace por el miedo de ver morir violentamente a sus seres cercanos. Esta observación no sólo resuelve en gran medida la tensión sociabilidad/insociabilidad sobre el Hombre Hobbesiano, sino además explica el problema de la paradoja profesional en cuanto a que la profesión es el medio por el cual cada sujeto se somete a la lógica productiva y al poder del Leviatán. Así cada uno, a su

vez elige la forma de lograr la gloria y el prestigio necesarios para no ser atacado por su semejante (disuasión). En un estadio de competencia continúa como ha sugerido Castel, los hombres (ciudadanos) son obligados a capacitarse cada vez más y más. En ese contexto, la profesionalización técnica es acompañada por el reconocimiento dan al hombre cierta seguridad para sí y su familia.

Pero a diferencia de Hobbes que imaginó una naturaleza individual del hombre, el siguiente trabajo propone dos puntos esenciales: a) el hombre entra y se somete al Leviatán por un sentimiento que es social y no individual; y por lo tanto b) una vez sometido, el hombre buscará estabilidad no para él sino para su esfera íntima. Estas ideas nos acerca más a la interpretación de Leo Strauss que de Robert Castel. En consecuencia, cuando algún evento real o potencial amenaza o daña a algún miembro de su familia, el conocimiento adquirido juega un rol inverso al que fue inicialmente programado. Es decir, si en estado de naturaleza, el hombre puede prescindir de una profesión para lograr seguridad recurriendo a otras técnicas como expoliación y la conquista por las armas, en la vida civil es la propia profesión la que le brinda seguridad (aun cuando no por eso sean menos abusivas). Eso explicaría los elevados porcentajes de casos fóbicos o miedos paralizantes en personas que se encuentran en edad de estar insertos en el sistema económico productivo y no en personas pasivas. El trabajo genera una doble pertenencia, una ligada a la vanidad (ser el mejor en lo que se hace y entonces reconocido por eso) y el temor a experimentar la pérdida en vida (no morir necesariamente, sino vivir padeciendo o mejor dicho vivir sin-el-control-de).

Finalmente y aun cuando es un punto que será siendo investigado en otros abordajes, los eventos externos amenazantes pueden ser vividos de diferente forma según sobre quien recaigan. Si caen sobre personas cercanas al sujeto profesional, surgen inevitablemente estados de pánico y ansiedad por las variadas consecuencias del evento (que el profesional conoce muy bien). Cabe agregar, que estos estadios se transforman en fóbicos cuando el evento amenazante *en-ese-otro-generalizado-en-mí* es dirigido sobre el individuo (egoísmo). El fóbico a diferencia de aquel que teme por otro, tiene la inquietud que la amenaza tomará forma sobre sí mismo. En cambio, cuando el evento recae sobre un desconocido, sobre otro que no es mi prójimo, el profesional no sólo confía en su conocimiento sino que alimenta su reputación y vanidad (los médicos que logran complejas operaciones son altamente reconocidos por sus pares). En este punto, el binomio teórico reconocimiento o vanagloria/temor se vincula directamente con una cercanía emocional previa que no sólo puede ser familiar-genealógica sino de otro tipo.

Para una mejor comprensión, un ejemplo práctico es esencial: un agente de viajes puede sentir temor antes de que su madre realice un largo viaje por la ruta de noche por los diferentes problemas que ésta ya por su profesión conoce,

dando así origen al problema de la paradoja profesional. A pesar de todos sus conocimientos, el profesional no puede proteger a su madre en ese viaje. «El otro cercano» demuestra mi impotencia, y por ello me angustio ya que es un ataque directo a mi vanidad. Yo que soy reconocido por ser el mejor-organizador-de-viajes, no puedo el devenir del futuro en-mi-madre. Empero el caso fóbico, sugiere un desplazamiento de ese sentimiento hacia el propio ego. Ejemplos de este tipo se observa hasta en el mismísimo Sigmund Freud y su terror a subir a los trenes. Finalmente, un tercer ejemplo se vincula a la posibilidad de aumentar la autoestima profesional advirtiéndolo a un tercero (no conocido) los problemas en viajar de noche por una ruta determinada sin que su decisión me afecte en absoluto.

En resumen, luego de lo expuesto estamos en condiciones de afirmar una diferencia sustancial entre la fobia y el miedo. El primero obedece a una naturaleza egoísta mientras el segundo persigue una dinámica altruista. Estos resultados parciales deben complementarse con la tesis heideggeriana del «no-todavía» del Dasein. En efecto, para Heidegger La angustia no comprende una «flaqueza» temporal del sujeto sino una disposición afectiva «fundamental» del Dasein. Ahora bien, la idea que muchos nieguen el fin o «nieguen la muerte» es prueba, según el autor, que el Dasein tiene la particularidad de ocultarse en su vuelto-hacia-la-muerte y por lo tanto puede huir temporariamente. En pocas palabras, en la medida en que vive el Dasein muere constantemente en el ser-caído de su cotidianidad. En el con-vivir se puede concebir la muerte como un evento –lejano o cercano– difuso que puede llegar o no pero por el momento no amenaza. En este punto, el Dasein convierte un fenómeno que es intrínsecamente mío en algo público que debería ocurrirle a «otro». En su cotidianidad, la muerte es comprendida como algo indeterminado que actúa fuera del estar-ahí en el «uno». Ese encubrimiento, escribe Heidegger, procura cierta tranquilidad al Dasein, ya que al morir el uno se previene su propia muerte, mas en «la angustia ante la muerte el Dasein es llevado ante sí mismo como estando entregado a la posibilidad insuperable» (Heidegger, 1997, p. 274), que no es otra cosa que su encuentro –adelantado– con la nada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALANDIER, G. 2005: *Antropología Política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
 BAUMAN, Z. 2007: *Miedo Líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires: editorial Paidós.
 BLEICHMAR DIO, E. 1991: *Temores y Fobias: condiciones de génesis en su infancia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
 CASTEL, R. 2006: *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: Ed. Manantial.
 HEIDEGGER, M. 1997: *El Ser y el Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria

- HILB, C y SIRCZUK, M. 2007: *Gloria, Miedo y Vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires: Prometeo.
- HOBBS, T. 1998: *Leviatán o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- JENKINS, M. 2008: «Time for Leviatan?». *Philosophy Pathway*, Vol. 18. Disponible en www.philosophypathways.com. Universidad de Sheffield.
- KORSTANJE, M. 2008: «El Miedo al viaje: un estado de la cuestión». *Nómadas: revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Tomo I, Número 19. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en www.ucm.es/info/nomadas.
- MALINOWSKI, M. 1993: *Magia, Ciencia y Religión*. Buenos Aires: Ed. Planeta-Agostini.
- LOCKE, J. 2003: *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- LUKAC DE STIER, L. 1999: *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina.
- OAKESHOTT, M. 1975: *Hobbes on civil Association*. Oxford: Basil Blackwell.
- POUSADELA, I. 2000: «El contractualismo hobbesiano». En *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. A. Boron (Compilador). Buenos Aires; Editorial Eudeba, pp. 365-379.
- RIBEIRO, R. J. 2000: «Thomas Hobbes o la paz contra el clero». En *La filosofía Política Moderna: de Hobbes a Marx*. A. Boron (Compilador). Buenos Aires: Editorial Eudeba, pp. 15-38.
- SAURÍ, J. 1986: *Las Fobias*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- STRAUSS, L. 2006: *La Filosofía Política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- VIRILIO, P. 1996: *El Arte del Motor: aceleración y realidad*. Buenos Aires: Ediciones el Manantial.
- 2007: *La Ciudad Pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires: libros del Zorzal.

MAXIMILIANO KORSTANJE es candidato a Doctor en *Psicología Social* por la Universidad John. F. Kennedy, Buenos Aires, Argentina. Trabaja su tesis doctoral sobre el miedo a viajar en contextos de ruralidad y urbanidad en Argentina.

Publicaciones recientes:

Como investigador lleva publicados más de 170 artículos en revistas especializadas de América Latina, Europa, Asia y América del Norte.

Líneas de investigación:

Entre sus áreas de interés académico se encuentran el estudio socio-antropológico del Turismo, la hospitalidad y el tiempo libre (ocio), así como temas relacionados con diásporas, éxodos y procesos migratorios. Entre otros puntos, el autor también se especializa en temas relacionados con el estudio del ocio en la Roma antigua.

Correo electrónico: maxikorstanje@hotmail.com

