



ESTACIONES DEL PÁNICO. PRIMERAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN¹

MARIO PICCININI

Fecha de recepción: 13/09/2020
Fecha de aceptación: 13/09/2020

Resumen: El intento de estas páginas es el de seleccionar dentro de la semántica del miedo que contribuye a organizar la imagen moderna del orden político y jurídico el elemento específico del pánico, en la hipótesis de que este último constituya una *diferencia* que es asimismo un recurso epistémico. Dicho de un modo directo: si el miedo se presenta como referencia constitutiva del orden, de su constitución como de su mantenimiento, el pánico parece, en cambio, cargado de un signo contrario; nos habla de la disolución de un agregado dado por supuesto y es inclusivo en el perimetrar los límites y las condiciones de posibilidad. El objetivo es aquel de repasar *algunos* momentos de la historia del pánico buscando argumentar que el pánico es una pasión política, en el sentido de que se refiere a aquello de lo que la política está hecha, y al mismo tiempo es expresión de un límite “pasional” de la política, en el sentido en que define políticamente un límite interno. Respecto a tal objetivo, esta aportación no reivindica más que los caracteres de un hilvanado necesitante de un desarrollo ulterior por lo que se refiere no solo a aquello que no se incluye (y es obviamente mucho), sino también a los nudos que de forma conscientemente provisional se indican. Además, se limita a una periodización histórica que es de alguna manera preliminar, deteniéndose en el umbral de la fase en la cual el pánico es una palabra de un discurso disciplinar, es parte del objeto de un saber codificado (psicología, sociología, ciencia política), incluso si no desempeña necesariamente un rol apaciguador.

Abstract: *In these pages I try to select within the semantics of fear that helps to organize the modern image of the political and legal order the specific element of panic, in the hypothesis that the latter constitutes a difference which is also an epistemic resource. Put a little shortly: if fear presents itself as a constitutive reference of the order, of its constitution as well as of its maintenance, panic seems instead charged with a contrary sign; it speaks to us of the dissolution of an aggregate given for presupposition and is in solidarity in defining its boundaries and conditions of possibility. The goal is to retrace some moments in the history of panic trying to argue that panic is a political passion, in the sense that it refers to what politics is made of, and at the same time is the expression of a limit 'passionate' of politics, in the sense that politically defines an internal limit. With respect to this objective, this contribution no longer claims that the characteristics of a basting in need of further development in reference not only to what is not included in it (and it is obviously a lot), but also to the knots that are indicated in a consciously provisional form. Furthermore, it limits itself to a historical periodization that is in some way preliminary, stopping at the threshold of the phase in which panic is a word of a disciplinary discourse, it is part of the object of a codified knowledge (psychology, sociology, science politics), even if it does not necessarily play a peaceful role in it.*

¹ *Quaderno di storia del penale e della giustizia*, n. 1 (2019), pp. 91-111. ISSN (print) 2612-7792 / ISBN 978-88-6056-621-8 / © eum 2019. <https://riviste.unimc.it/index.php/qspg/article/view/2217>

Palabras clave: Historia del pánico, miedo, Hobbes.

Keywords: *History of Panic, Fear, Hobbes.*

*Man wird nicht erwarten dürfen, daß der Gebrauch des
Wortes "Panik" scharf und eindeutig bestimmt sei.*
SIGMUND FREUD

La idea misma de una *historia* del pánico se presenta como problemática y debe lidiar con más de una discontinuidad. Las palabras y los significados casi nunca se sitúan en el centro de un tema específico y aparecen más bien como incidencias que encuentran espacio en los márgenes de los discursos, indicando a veces el punto de suspensión o incluso de truncamiento. Ciertamente, esto es más verdadero antes de que las áreas de comunicación se especialicen, encontrando un camino de disciplinarización, pero incluso después se tiene la impresión de que queda algo sin resolver.

1. En el discurso de la modernidad la semántica del miedo parece a primera vista dejar al pánico una posición periférica y derivada, conectada a una incierta y lenta sustantivización de un adjetivo de molde clásico, donde el italiano (*panico*) y el francés (*panice*) tienen un papel impulsor respecto a las lenguas anglogermánicas. Es un dato detectable fundamentalmente a nivel lexicográfico. En los albores del siglo XVII, Giovanni Florio en su diccionario bilingüe *A Worlde of Words* (1598) no encuentra sinónimo para un término que evidentemente en italiano ya circulaba y emplea la definición: "a sudden feare wherewith one is distraught, and put besides his wit, camming without knowne cause". Pero la actuación de Florio es excepcional y el uso del sustantivo debía, ciertamente, resultar poco habitual si solo unas décadas más tarde Giovanni Torriano, cuyo trabajo fue una continuación explícita del de Florio, regresó para hacer prevalecer el adjetivo, indicando como voz *panico terrore* en su *Dictionary Italian & English* de 1659.

Esto es evidente en Thomas Hobbes donde los términos *fear* y *terror* son centrales, usados casi como equivalentes, incluso si aparece un matiz por el cual se tiene miedo de alguien (sobre todo de los dioses y del dios verdadero) y terror de algo. Pero es un matiz que no siempre se ha conservado: *fear of death* y *terror of death* son expresiones totalmente intercambiables en Hobbes. El pánico aparece en el *Leviatán* solo una vez, en el sexto capítulo de la primera parte, donde sigue prevaleciendo la dimensión adjetiva que a primera vista parece situarlo como una intensa declinación del miedo.²

Panique terror leemos en el texto de 1651, *terror panicus* en la transposición latina. En esto Hobbes sigue la estela de la estabilización de la rendición de *to panikon* en la secuencia de las versiones latinas de las escrituras griegas entre los siglos XVI y XVII y que en la *Historiae* de Polibio preparada por Isaac Causabón a principios de siglo (1609) había encontrado una especie de huella definitiva. Sin embargo, como

² En Hobbes, según tengo entendido, el término aparece solo una vez más, "a panick fear of tyranny", en T. HOBBS, *Considerations Upon The Reputation, Loyalty, Manners, & Religion, of Thomas Hobbes of Malmesbury*, publicado póstumamente por Croke en 1680 y se refiere con una nota de sarcasmo a los miedos de quienes, como el matemático Wallis —el antagonista de la escritura hobbesiana— trabajaron duro para evitar la necesaria reacción del ejército, el único que pudo haber defendido los legítimos derechos del Rey. Cfr. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. IV, London, Bohn, 1840, p. 418.

veremos, esto no evitará que ocurra una desviación significativa justamente en el texto del *Leviatán*, que una vez más testimonia cómo la historia lexicográfica y la reconstrucción conceptual, aunque comunicativas y esenciales, no pueden resolverse entre sí.

Sin embargo, vale la pena ceñirse a la primera por un momento. De hecho, la historia del pánico también presenta aspectos que no son evidentes en este ámbito. El mismo adjetivo latino que apoya la expresión moderna antes del sustantivo parece tener una historia que de ninguna manera es lineal. El *Dictionarium Latinum* (1502) de Ambrogio Calepino todavía no lo registra, aunque indica la palabra griega. La suya será, aun así, una presencia constante, aunque limitada, a lo largo del siglo XVI que, precedida por la consideración de la filología humanística, cobra protagonismo en los momentos en los que dos líneas convergen o se superponen, que en otras líneas conviene diferenciar.

La primera es la de la atención a la dimensión alegórica y simbólica de las figuras míticas antiguas, inaugurado desde mediados del siglo XIV por *De genealogia deorum gentilium* de Giovanni Boccaccio y que en el siglo XVI produjo un numeroso y exitoso manual “mitológico”: toda la referencia a la *Mythologiae sive explicationis fabularum libri decem* de Natalis Comes, que apareció en 1567, un texto que, aunque sometido a duras críticas, logró mantener una influencia duradera y es una referencia de uso en la reflexión baconiana.³ El segundo se refiere a un aumento más general y de diversas motivaciones en las traducciones de textos griegos. El caso más relevante en nuestro contexto es el de la *Stratagemata* de Polieno, obra de la época aureliana que Justus Vulteius tradujo al latín en 1549 (seguida tres años más tarde por el desafortunado Lelio Carani que produjo una versión en lengua vernácula reimpressa todavía en el siglo XIX) en el que parecen primar intereses y curiosidades de carácter histórico-militar.⁴ A esta obra se la recordará a menudo por la historia de las aventuras de Pan, inventor de la falange y líder de Baco en la expedición a las Indias, quien —leemos allí— sólo más tarde será representado divino y con connotaciones fabulosas por los poetas. Hecha suya por Giusto Lipsio en la *De militia romana libri quinque* de 1596,⁵ la versión de Polieno contribuirá a una representación del pánico en parte diferente a la de la tradición filológica, resurgiendo de manera original a través de Lipsius en la literatura jesuita del siglo XVII para operar finalmente como fuente de autoridad en Shaftesbury.

³ Sobre Natale Conti véase la contribución de V. COSTA, ‘Natale Conti y la difusión de la mitología clásica en Europa entre los siglos XVI y XVII’, en E. LANZILLOTTA (ed.), *Investigación y antigüedades y tradición clásica*, TORED, Tivoli, 2014, pp. 258-307 que pone su trabajo en perspectiva. De manera más general, cf. J. SEZNEC, ‘Les manuels mythologiques italiens et leur diffusion en Angleterre à la fin de la Renaissance’, *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, 50 (1933), pp. 276-292 y todo el J. SEZNEC, *La Survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l’humanisme et dans l’art de la Renaissance* (1940), Flammarion, Paris, 1980. Un desarrollo más reciente en R.M. IGLESIAS MONTIEL y C. ÁLVAREZ MORÁN, ‘Los manuales mitológicos del Renacimiento’, *Auster*, 3 (1998), pp. 83-99. Sobre la presencia de Conti en el *De Sapientia Veterum* cf. La obra fundamental de C. W. LEMMI, *Classical Deities in Bacon. A Study in Mythological Symbolism*, John Hopkins Press, Baltimore, 1933, al que hay que añadir B. CARMAN GARNER, ‘Francis Bacon, Natalis Comes and the Mythological Tradition’, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33 (1970), pp. 264-291.

⁴ M. POLYAENUS, *Polyaeni Stratagematum ad DD. Antoninum & verum Impm. libros octo, quibus ampliss. foecundissimaque rei militaris doctrina continetur: numquam antea in lucem editi, ac nuper adeo y graeco sermone in latinum conuersi. Iusto Vultio Vuetterano interprete*, Per Ioannem Oporinum, Basileae, 1549; Id., *Gli stratagemmi di Polieno tradotti fedelmente della lingua greca nella thoscana*, En Vinegia: por Gabriel Giolito de Ferrari y hermanos, 1552. La edición del texto griego, realizada por Isaac Casaubon, será posterior (Lugduni: Apud Ioan. Tornaesium, 1589).

⁵ J. LIPSIUS, *Iusti Lipsi De Militia Romana Libri Quinque. Commentarius ad Polibium*, Antverpiae, Ex officina Plantiniana, Apud Viduam y Ioannem Moretum, p. 273. Es el sexto diálogo del cuarto libro.

El término *panicus* no se encuentra prácticamente en el latín clásico ni en el latín patrístico y tiene las características de un neologismo relativamente reciente. Es, básicamente, una acuñación humanista. En las escrituras latinas antiguas, el término griego⁶ está presente, a veces transcrito, pero generalmente se ofrece en los caracteres alfabéticos originales, lo que atestigua un plurilingüismo ya detectable en la cultura anterior a la época imperial. Cuando Angelo Poliziano en el primer siglo de la *Miscellanea* (1489) dedica a *Panici terrores*, todo un *caput*, el vigésimo octavo, su escritura todavía parece querer sufrir esta duplicidad. En el texto, la construcción de las hendíadas del título da paso al griego y el cruce de una considerable colección de pasajes griegos y bizantinos destila una densa definición destinada a permanecer, cuyo tema sin embargo continúa siendo una transliteración: “*Panica* vocantur (ut arbitror) a graecis repentini quidam terrores et consternationes: quales utique lymphatici metus usque adeo inrevocabiles: ut non ratione modo, sed mente etiam careant”.⁷ La actuación de Poliziano es notable, tanto por la organización puntual y filológicamente cuidadosa de las fuentes, como por un tratamiento sensible e inteligente de los materiales discursivos en el que el pánico es capaz de captar con delicadeza la dinámica de la creencia y resalta aspectos que no se dan por sentados, como la conexión con la ira y la preeminencia de la dimensión auditiva. Es realmente un texto fundamental al que las reconstrucciones posteriores podrán agregar poco, incluso en términos de referencias textuales. El pánico de Poliziano es, sin embargo, una palabra griega, que ciertamente se puede traducir y cuyo espectro de significado también se puede ampliar persiguiendo su presencia en las escrituras latinas, pero que no encuentra ninguna mediación en estas últimas a la que pueda acogerse.

Unos años más tarde, Erasmo cree (o nos hace creer) que ha encontrado en el latín ciceroniano un punto de apoyo seguro para la forma adjetiva, tanto que lo utiliza para uno de sus *Adagia*, 2063, en la edición posterior, la de Basilea de 1536. El adagio —vale la pena recordarlo— es una proposición breve, un lema o un proverbio, que extrae autoridad de su propia “antigüedad” y es en este sentido que *Panicus casus*, como dice el *titulus* del adagio erasmiano, pretende basarse en una frase casi adverbial extraída de las *Epistulae ad Atticum*, VII, 26, 3.⁸ El texto de Erasmo se refiere extensamente al de Poliziano, retoma explícitamente su definición y comparte su plurilingüismo.⁹ El único punto en el que se da el término como perteneciente a una fuente latina original es precisamente la cita ciceroniana, que, ausente en Poliziano, es, sin embargo, engañosa. En Cicerón, el *casus* no es *Panicus*, sino *Parthicus*, como atestiguan todas las ediciones críticas del texto: es una lección única. Lo intrigante es que Erasmo lo sabe muy bien: en la primera edición (1500) había un adagio, más breve y menos impresionante, que se centra casi exclusivamente en el pasaje ciceroniano, añadiendo un comentario final que insiste en el registro analógico: “Nisi forte magis placet ut *Panicus casus* legatur a *Pane deo...*”, ya que para evitar la guerra sería

⁶ Pero incluso aquí las cosas son complicadas. Véase E. HARRISON, ‘*IAN, IANEION, IANIKON*’, *The Classical Review*, 40, no. 1 (1926), pp. 6-8 que ve la conexión habitual entre Pan y pánico no sin problemas y, en cualquier caso, referible en su opinión solo a una literatura bastante tardía.

⁷ *Angeli Politiani Miscellaneorum centuria prima*, Antonio Miscomini, Florencia, 1489, f. II - f. III. Sobre el griego en la *Miscellanea* cf. S. FIASCHI, ‘Traduzioni dal greco nei *Miscellanea*: percorsi di riflessione’, en P. VITI (ed.), *Cultura e filologia di Angelo Poliziano*, Olschki, Firenze, 2016, pp. 33-50.

⁸ *Opera Omnia Desiderii Erasmi Rotterdami*, Ordinis Secudi Tomus Sextus, North Holland Publishing Company (más tarde Elsevier), Amsterdam-Oxford, 1981, pp. 425-426; *Collected works of Erasmus*, vol. 35: *Adages III iv 1 to IV ii 100* / traducido y anotado por Denis L. Drysdall, editado por John N. Grant, University of Toronto Press, Toronto, 2005, pp. 215-217.

⁹ Poliziano también se refirió a las *Epistulae ad Atticum* en el mismo contexto, pero refiriéndose a otro pasaje (V, 20, 3) del que transcribe el término griego.

necesaria una “Panica mutatio”. Erasmo le da el título de *Parthicus casus*¹⁰ y es precisamente esta última expresión la que cuenta como “proverbii simulachrum”. La sustitución se produce en la segunda edición (la de 1506), afectando significativamente al texto: del pasaje señalado, desaparecen las referencias de mérito al incipiente conflicto entre César y Pompeyo, desastre evitable solo si para los cesarianos algo similar a lo que les había sucedido a los partos (*Parthicus casus*) que sin luchar se habían retirado repentinamente y sin razón aparente, mientras que el adagio inicial sigue siendo solo la segunda parte que, con bastante independencia de Cicerón, refería estos comportamientos al dios Pan “qui novos et repentinos tumultus et animorum mutationes solet immittere”. No se sabe sobre qué base se decantó Erasmo por una lección diferente, manteniéndola en todas las modificaciones posteriores del texto. Más que por motivos estrictamente filológicos (hecho con cautela excepto por la muy improbable determinación de una fuente de cierta confiabilidad desconocida para nosotros¹¹) creo que hay que buscar una explicación en la capacidad de atracción que a sus ojos la referencia de pánico de la segunda parte del texto primitivo tiene sobre el primero, hasta la ósmosis de los dos términos en virtud de una congruencia argumentativa que legitimó corregir *parthicus* in *panicus* en una suerte de rigor interpretativo que eliminó la analogía y la transformó en identificación.

El *Panicus casus* seguirá la amplia difusión del *Adagia* de Erasmo y contribuirá a una conexión, cuanto más amplia más destinada a debilitarse, entre la referencia mítica y la producción de comportamientos inestables y accidentales, poco predecibles y racionalizables en los que aquellos que están horrorizados se pierden, temporal o permanentemente, a sí mismos. *Panicus* en Erasmo opera como un término con doble naturaleza donde el segundo elemento está dispuesto a consumir al primero, aunque esto nunca suceda por completo, en una suerte de desmitización imperfecta que, sin embargo, aparece, a través de una mediación lingüística imaginaria, la alteridad de lo antiguo en un mundo emocional que puede ser captado por una paremiología que lo abarca todo.

2. La acuñación humanística del *panicus* es prospectivamente relevante, incluso en forma negativa. Maquiavelo en *Discorsi* indica situaciones y contextos que sin la fuerza pueden ser interceptados por nuestro término *pánico*, pero en Maquiavelo esto nunca aparece y esto se debe a que para Livio *panicus* nunca está disponible a pesar de la importante —aunque nunca neutral— asistencia de Polibio.¹² Como ejemplo es quizás

¹⁰ D. HERASMI, *Veterum maximeque insignium paroemiarum, id est Adagiorum collectanea, Parrhisiis*, 1500, I.I.

¹¹ El primer repertorio que contiene *panicus* (como adjetivo) parece ser el Calepino-Facciolati de 1718: A. CALEPINO et al., *Septem linguarum Calepinus. Hoc est lexicon latinum, variarum linguarum Interpretatione adjecta, in usum Seminarii Patavini*, Patavii: ex typographia Seminarii: apud Joannem Manfrè, 1718. El dato por sí mismo merece ser registrado, pero más que nada, interesa la parte terminal de la voz. Después de dos referencias algo inestables, una al astrónomo Igino que usaría *terror panicus* en la sección *De Capricorno* (pero los primeros incunables lo contradicen, “timorem qui *panicos* appellatur”, HYGINUS et al., *Clarissimi Viri Iginii Poeticon Astronomicon*, Venetiis, Erhard Ratdolt, 1482, 4c recto, como puntualmente ya había señalado Poliziano) y la otra a Curzio Rufo, que sin embargo es admitido en las *Historiae Alexandri Magni* usa *pavor*, nos dirigimos a las *Epistulae ciceronianas* que reconocemos una vez más ofrecen la palabra griega, agregando: “Quod vero a quibusdam additur ex eod. *ibidem*. l.7 ep. ult. Bellum foedissimum futurum puto, nisi quis *Panicus* extiterit. optima quaeque edition [es] habent *Parthicus*”. Más que en otras supuestas ediciones, la negación parece apuntar directamente a Erasmo. Por otro lado, cuando, en un contexto muy cercano a Erasmo, Paolo Manuzio, hijo de Aldo, publicó su A. MANUZIO, *In Epistolas Ciceronis ad Atticum, Pauli Manutii Commentarius*, Venetiis, Apud Aldi Filios, 1547 el *casus* permanece indefectiblemente *Parthicus* (183c).

¹² E. PIANEZZOLA, *Traduzione e ideologia. Livio interprete di Polibio*, Patron, Bologna, 2018.

el más relevante, se podrían dar otros. Pero incluso cuando se admite e incluso se utiliza esta acuñación, no es seguro que se acepte su carácter culturalmente transmisivo y la pretensión subyacente.

Montaigne, *Essais*, I, xviii. El capítulo *De la peur* se abre con una aparente paradoja, la de un exergo virgiliano centrado en la fisicalidad (rigidez del cuerpo, pelos de punta, estrangulamiento de la voz)¹³ y de una afirmación programática, “no soy como se dice un buen naturalista”, que parece alejar el tratamiento de esta “*estrange passion*” de cualquier perímetro etiológico. Una paradoja que parece quedar suspendida: en su desarrollo, el ensayo adquiere las características de un repertorio sin volver a la premisa inicial. No es de extrañar que en la vasta literatura sobre el autor se coloque en una posición menos frecuentada e incluso cuando se hace referencia a él, el reconocimiento textual es escaso.¹⁴ El del miedo, mejor que los miedos, es uno de los grandes temas que atraviesa todos los *Essais* y va mucho más allá del esbozo específico del capítulo del primer libro. Este último, sin embargo, sigue siendo un momento ineludible en el texto precisamente porque anticipa una postura que va al corazón de la compleja y estratificada elaboración montaignana de las pasiones. Es decir, proporciona la formulación de los términos por los que la paradoja puede disolverse en un horizonte más general. En Montaigne, la naturalización del miedo va en dirección opuesta a su reducción naturalista. La actitud médica y filosófica que investiga los manantiales (*ressorts*) de los miedos encuentra un límite precisamente en la plena inherencia de estos últimos en la naturaleza del hombre, en su participación de lo que es el hombre. Nunca exorcizados de una vez por todas, los miedos muestran que la pretensión de una clara distinción entre razón y pasión es impracticable para ellos. Ningún canon terapéutico puede resolverlos y mucho menos proporcionarnos un remedio para lo que es el miedo por excelencia, el miedo a la muerte, que sólo la aceptación de la vida puede ayudar *circunstancialmente* a contrarrestar. Dicho en un lenguaje que no es el de Montaigne, los miedos no se objetivan y solo se pueden aceptar.¹⁵

A pesar de su relativa brevedad, el montaje del capítulo dieciocho traslada, sin renunciar por momentos a un colorido más marcado, una secuencia de fuentes y referencias que desde recientes memoriales (el asedio de Roma por las tropas imperiales) va a analística antigua (vemos a Montaigne reescribiendo la página de Liv sobre la batalla de Trebbia doblándola a su propio argumento), mostrando cómo el miedo penetra profundamente en las consideraciones que los individuos tienen de las situaciones, produciendo en los individuos distorsiones cognitivas y comportamientos paradójicos, que encuentran múltiples expresiones y no homologables entre ellos. Es un criterio que se aplica incluso cuando el miedo, se nos recuerda, llega a apoderarse de toda una multitud. La escritura de Montaigne se desarrolla en aumento, llegando a indicar algo que en el miedo va más allá de la determinación de las circunstancias, lo convierte en una nota dominante capaz de silenciar otras emociones y de alguna manera la autónoma, dotándola de un carácter permanente. Es el miedo de quien *imagina* perder lo que tiene, sus posesiones, su país, su condición de hombre libre y vive en continua angustia (*angoisse*), evitando beber, comer, soñar, una angustia que quien no tiene, es pobre, siervo, el bandido no la conoce. Es el miedo el que impulsa los suicidios, imponiéndose a la vida porque la ha vuelto insoportable. Aquí, al final

¹³ Eneida, II, 774. Eneas relata la aparición del fantasma de Creusa.

¹⁴ Una excepción es la notable contribución de C. COUTURAS, ‘Le discours sur les peurs dans les Essais de Montaigne’, *Réforme, Humanisme, Renaissance*, 61 (2005), pp. 73-90.

¹⁵ Una útil puesta a punto del tema del miedo en Montaigne se proporciona, desde una perspectiva que teje la historia de la filosofía y de la psiquiatría, por Sergio Starkstein en el cuarto capítulo de su *A Conceptual and Therapeutic Analysis of Fear*, Palgrave Macmillan, London, 2018, pp. 91-123.

del capítulo, en una anotación a su copia de la edición de 1588 integrada posteriormente, Montaigne menciona el pánico: es la única vez en todos los *Essais*. Pero el cierre del texto no es en continuidad, por el contrario constituye un enigmático complemento a un texto que en sí mismo no es muy fácil.¹⁶

Del miedo, dice Montaigne, “los griegos reconocen otra especie que no depende del error de nuestra razón, que viene, dicen, sin causa aparente y por impulso celestial. A menudo se ven arrebatados por ellos pueblos enteros y ejércitos enteros”. Y da el ejemplo de Cartago que toma de Diodorus Siculus, de quien tenía disponible la reciente traducción francesa de Jacques Amyot:¹⁷ una ciudad en medio de gritos y voces de terror, donde se ve a los habitantes salir de sus casas impulsados por el miedo y “chocar, lastimarse, matarse como si fueran enemigos... Todo fue un desorden y tumulto hasta que, con oraciones y sacrificios, aplacaron la ira de los dioses. *Ils noment cela terrurs Paniques*”.¹⁸

Incluso en la hipótesis de que se trate de una mera nota a pie de página para completar un cuadro, los problemas persisten. Todo el paso se desarrolla bajo el signo de una diferencia. “Une autre espèce”, otro tipo de miedo, pero también *otro*, cuya alteridad estamos llamados a dar cuenta. No es fácil. Ciertamente, las referencias a la *impulsion céleste* y a los dioses por un lado y a los sacrificios y oraciones por otro proporcionan al pasaje un marco que resalta el orden de una creencia (“disent-ils”) que está al menos tan en duda como los hechos creídos. El registro narrativo que Montaigne llama “de los griegos” se sitúa más allá de esa dimensión que admite el entrelazamiento del entendimiento y el malentendido como irresolubles y por eso mismo “est outre [e] rrur de nostra discours”, sea cual sea la contigüidad “material” entre estas narrativas y aquellas llamadas por el autor en las páginas anteriores.¹⁹ El resultado parece ser una mirada distanciadora, casi etnográfica, que pasa también por una fuerte reducción del alcance semántico atribuido al pánico y que confina la cobertura del término no tanto a la referencia mítica como tal, sino a un contenido imaginativo específico, a una actuación específica narración. Una opción que va en contra de la que propugna Erasmo y la tradición filológica y sobre la que es razonable conjeturar una reverberación del relato lexicográfico sobre el de la representación.

Cuando salió la primera edición de la traducción al inglés de *Essais* de John Florio en 1603, encontramos el montaignano “terrurs Paniques” traducido con “the

¹⁶ “Le chapitre s’achève en effet avec le topos des ‘peurs paniques’, dont la signification est précieusement de ne pas en avoir. Au lieu de réinsérer le propos dans une analyse, le discours de clôture qui reproduit lui-même un autre discours sur la peur, celui des Grecs, ... ajoute ainsi plus de questions encore qu’il n’en résout et vient confirmer l’ignorance liminaire professée par le locuteur”, Couturas, ‘Le discours sur les peurs dans les Essais de Montaigne’, *op. cit.*, p. 76.

¹⁷ [Jacques Amyot], Sept livres de histoires du Dyodore Sicilien nouvellement traduyts du grec en francoys, à Paris, de l’Imprimerie de Michel Vascosan, 1554, f. 186 r. Montaigne sigue casi literalmente la traducción de Amyot (la única variación es que este último informa “tremeurs Paniques”), aunque es sintomático que no mencione la concomitancia de la plaga que narra Diodoro. Amyot señala el pasaje como Libro XV, cap. 9; en las ediciones actuales, el número de capítulo es siempre 24 y el párrafo varía. Sin embargo, cfr. *Diodorus of Sicily*, ed. by C.L. Sherman, VII, Cambridge (MA)-London, 1952, p. 12 (XV, 24, 3). Sobre Amyot, con muchas referencias a Montaigne, véase Auguste de Blignières, *Essai sur Amyot et les traducteurs français au XV^e Siècle*, Auguste Durande, Paris, 1851 (per la traduzione di Diodoro, pp. 151-161).

¹⁸ Para la traducción al italiano utilizo la de Fausta Garavini (M. de Montaigne, *Saggi*, Oscar Mondadori, Milano, 1970, I, pp. 94-98). Para el original francés uso l’*Edition Municipale* (M. de Montaigne, *Les Essais de Michel de Montaigne*, Imprimerie Nouvelle F. Pech & C’, Bordeaux, 1906, 1, pp. 92-95).

¹⁹ Una contigüidad a la que el fuerte énfasis que se le da a una agresión generalizada y autodestructiva (el aspecto airado del pánico, ya destacado por Poliziano, *lymphatici metus*) parece resistir en parte, hecho que quizás no sea sólo cuantitativo.

Punike terror”, terror *púnico*.²⁰ Las ediciones posteriores enmendarán esta renuncia. ¿Un error? ¿O a Florio que había dado espacio al *pánico* como sustancia en su diccionario, el encierro operado por Montaigne simplemente no cuadró y lo corrigió, al menos en primer lugar, con un movimiento simétricamente opuesto, es decir, sugiriendo una conexión privilegiada con la historia cartaginesa?

3. Como en los *Essais* de Montaigne, el pánico también aparece una vez en el *Leviatán* hobbesiano, como ya he dicho. Llama la atención que los dos autores que, en el umbral de la modernidad, más han reflexionado sobre el miedo en sus obras, hayan hecho del pánico una especie de *hapax*. Sin embargo, sigue siendo un dato inerte, incluso si sus declinaciones de la relación miedo/razón ciertamente pueden compararse para evaluar sus resonancias en lugar de sus tránsitos.²¹ Sobre la especificidad del pánico, sólo es posible afirmar que las dos actuaciones, ambas por así decir al margen, aunque quizás ambas no sean marginales, se mueven en líneas opuestas. En comparación con la temporada humanística, tanto Montaigne como Hobbes restringen indudablemente su significado, pero si el primero nos deja suspendida la cuestión del alcance de su opción, el segundo trabaja hacia una resemantización sustancial, que pasa no tanto por una expansión como por una especialización categórica.

Lo que plantea Hobbes en *Leviatán* es una aclaración que a la larga resultará fundamental, tanto que es posible vislumbrar un punto de gravedad que nos da cierta legitimidad para hablar de un momento del siglo XVII en la historia del pánico. Pero para captar su perfil, las palabras que expresan su definición a primera vista no parecen suficientes y nos obligan a considerar cómo se redefinen dentro de la red de conexiones en las que, entre texto y contexto, encuentran su lugar.

Thomas Hobbes, *Leviatán*, I c. 6.²² Analizando el origen interno de los movimientos voluntarios y sus formas discursivas, Hobbes se refiere al pánico dándole una ubicación autónoma y convirtiéndolo en una pasión específica, distinta de las demás. Es precisamente un elemento que no tiene parangón en las masas temáticas anteriores no solo en los *Elements*, sino ni siquiera en el texto *Of Passions* transcrito por Cavendish que, aunque de datación incierta, del sexto capítulo es en cierto modo preparatorio.²³ Esto ocurre dentro de un amplio reordenamiento que obviamente también involucra la consideración del miedo. La definición de esto se mantiene sustancialmente sin cambios (“*Aversion*, con opinión de *Hurt* del objeto, *Feare*”), pero si anteriormente se trataba como una simple pasión, otro nombre para la aversión

²⁰ *The Essayes or Morall, Politike, and Millitarie Discourses of Lo: Michaell de Montaigne First written by him in French and now done into English by Iohn Florio*, London, by Val. Sims for Edward Blount dwelling in Paules churchyard, 1603, p. 11.

²¹ Sobre la relación entre el Burdeos y el autor del *Leviatán*, que llevó a algunos estudiosos a hablar de un eje Montaigne / Hobbes (una hipótesis que en realidad me deja bastante frío, cfr. E. FERRARI, T. GONTIER [sous la direction de], *L'Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, Classiques Garnier, Paris, 2015, donde los estudios no me parecen apoyar el título), la contribución más equilibrada es la de G. PAGANINI, ‘Hobbes and the French Skeptics’, in J. CHRISTIAN LAURSEN, G. PAGANINI (eds.), *Skepticism and Political Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Toronto University Press, Toronto, 2015, pp. 55-82.

²² Para la traducción al italiano utilizo la de A. Pacchi: T. HOBBS, *Leviathan*; tr. it., *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 41-51. Para el original inglés y para el latino T. HOBBS, *Leviathan*, in *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes 3-4-5*, Noel Malcom (ed.), 2 (i), Oxford, Clarendon, 2012, pp. 78-97.

²³ A. MINERBI BELGRADO (a cura di), ‘Thomas Hobbes: “Of passions”’ (Ms. Harl. 6083), *Rivista di Storia della Filosofia*, 43, 4 (1988), pp. 729-738.

cuando se vincula a una repugnancia esperada,²⁴ en el texto del 51 es una de las pasiones complejas donde el fundamento conativo se combina con la dimensión interindividual y la imaginación juega un papel decisivo.²⁵ En la lista de pasiones, sin embargo, el *Panique terror* no aparece en conexión inmediata con el miedo y tiene una posición que no esperaríamos, diferente de este último, después del punto de giro que constituye la *curiosity*: “El deseo de conocer el por qué y el cómo se llama curiosidad y no se encuentra en ningún otro ser vivo, sino en el hombre. Por tanto, el hombre no se distingue sólo por la razón, sino también por esta pasión particular, en comparación con otros animales, en la que el predominio del apetito por la comida y otros placeres de los sentidos elimina la necesidad de conocer las causas. Esta pasión es una forma de concupiscencia mental que, debido a la persistencia del placer en la generación continua e infatigable del conocimiento, supera la breve intensidad de cualquier placer carnal”.²⁶ El pánico se sitúa al final de la breve secuencia dedicada al opuesto del conocimiento, que es la noción de causas, es decir, lo desconocido.²⁷ Esto nos lleva a considerar cuál fue sin duda el antecedente más cercano y significativo al pánico y del que el texto hobbesiano suena como un distanciamiento implícito.

De hecho, unas décadas antes Bacon había publicado *De Sapientia Veterum* (1609) donde proponía su reinterpretación de la consideración alegórica de las antiguas *fabulae*. Sólo a “Pan o la natura” había dedicado un gran capítulo, en un pasaje denso y algo superficial sobre *Panici terrores* (*Panicque feares* según la versión inglesa de 1619 de Arthur Georges) y sobre lo que se podía obtener al respecto de una

²⁴ “This motion, in which consisteth pleasure or pain, is also a solicitation or provocation either to draw near to the thing that pleaseth, or to retire from the thing that displeaseth. And this solicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion, which when the object delighteth, is called APPETITE; when it displeaseth, it is called AVERSION, in respect of the displeasure present; but in respect of the displeasure expected, FEAR. So that pleasure, love, and appetite, which is also called desire, are divers names for divers considerations of the same thing”, T. HOBBS, *Human Nature and De Corpore politico*, J. C. A. GASKIN (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 43-44.

²⁵ Sobre este punto, buenas observaciones en F. Lessay, ‘Sur le traité des passions de Hobbes, commentaire du chapitre VI du Leviathan’, *Etudes Epistémè*, 1 (2002), pp. 20-42. Más en general sobre el tema hobbesiano de las pasiones, véase A. Pacchi, ‘Hobbes and the Passions’, *Topoi*, VI (1987), pp. 111-119, ahora en *Scritti hobbesiani* (1978-1990), Milano, FrancoAngeli, 1198 e soprattutto F. Tricaud, ‘Le vocabulaire de la passion’, in Y.C. Zarka (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, Vrin, Paris, 1992, pp. 139-154.

²⁶ Pacchi 46, Malcom 86-87. “La curiosidad es el realce del deseo humano: es el elemento no contemplativo (como todavía eclipsado en los *Elements*) pero productivo-constructivo que distingue el *conatus* del hombre del de la bestia. El hombre hobbesiano se caracteriza por la curiosidad, por la tensión hacia ‘lo que se puede hacer’, y por eso se define una antropología en torno a él que debe contener una teoría de la predicción movida por el deseo y proyectada para *controlar* el futuro. Por tanto, es algo que, en rigor, no disfruta del atributo de *existencia*. Desde este punto de vista, podemos decir que el hombre hobbesiano está literalmente habitado por la incertidumbre, no simplemente por insuficiencia cognitiva, sino como movido estructuralmente hacia lo desconocido”. (M. FARNESI Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Macerata, Quodlibet, 2013, pp. 45-47 e la letteratura ivi citata). La reafirmación de la *curiosity* en *Leviathan* se construye enteramente en referencia a la temporalidad. Sigue siendo autoritario en este orden de problemas C.A. Viano, ‘Analisi della vita emotiva e tecnica della politica nella filosofia di Hobbes’, *Rivista critica di storia della filosofia*, XVII, 4 (1962), pp. 355-392.

²⁷ Lo desconocido que está a esta altura es lo impredecible, lo incontrolable. No hay que olvidar que la pasión por el conocimiento también participa en la constelación del miedo: “L’ansia [*anxiety/sollecitudine*] per il futuro dispone a cercare le cause delle cose, perché la loro conoscenza rende meglio capaci di ordinare il presente in vista del massimo vantaggio”, Pacchi 64, Malcom, 169-161.

fábula que consideraba estupenda y “preñada de misterios y arcanos de la naturaleza”.²⁸

“Sobre los terrores del pánico” escribe Bacon “surge una teoría muy sabia: la naturaleza produce miedo y temor en todos los seres vivos, sentimientos conservadores de la vida y su esencia, negadores y detractores las malas disposiciones a evitar. Sin embargo, la misma naturaleza es incapaz de mantener el equilibrio, pero siempre mezcla miedos sanos con miedos vanos e inútiles, tanto que todas las cosas, si pudiésemos ver en su interior, están llenas de pánico y terrores; y especialmente el hombre que está todo coaccionado por la superstición (nada más que pánico de terror) especialmente en tiempos dudosos, difíciles y adversos”.²⁹ La superstición (“quae vere nihil aliud, quam Panicus terror est”) está del lado de la economía de la naturaleza: la audacia de Pan, siempre “luchando por la provocación con Cupido”, nos dice que la materia no es “desprovisto de la inclinación y el apetito por la disolución del mundo y el retorno al antiguo Caos”, pero está frenado por la armonía imperante de las cosas, significada por Cupido y Amor (“praevalida concordia”). Entre el pánico y la superstición hay, pues, una correspondencia sustancial para Bacon en la que se expresa un empuje desintegrador que es bastante interno a la función conservadora del miedo, casi una desviación intrínseca del mismo. Así se transmite un antiguo legado mitológico en la dirección de las mitologías científicas más cercanas a nosotros, anticipándose a su polarización estructurante. Esto sería suficiente para realzar el significado del pasaje baconiano.

Hobbes se detuvo en la superstición en el sexto capítulo de *Leviatán*, justo antes de hablar del pánico. El contexto argumentativo, como hemos visto, es ciertamente diferente, pero es difícil ignorar cómo la referencia crítica a Bacon, por implícita que sea, es la clave para comprender su desarrollo. A pesar de una atención común a la brecha entre creer y saber, para Hobbes la secuencia superstición-pánico es esencialmente disyuntiva y, dentro de la secuencia corta que sigue a la *curiosity*, adquiere un valor en contra de la tendencia. Asumir el nombre de *superstition* es el miedo a los poderes invisibles que descansan en ficciones de la mente o en narrativas que, contrariamente a lo que se llama *religion*, no se permiten públicamente (*allowed*). La definición de Hobbes es perspectiva y relacional, pero al mismo tiempo, a través de la insistencia en la *allowance* (permiso, pero también la uniformidad pública), altamente institucionalizada. “El miedo a las cosas invisibles es la semilla natural de lo que cada uno llama religión con respecto a sí mismo y superstición con respecto a quienes adoran o temen a ese poder en diferentes formas”, dirá más adelante, al final del capítulo once.³⁰ Por supuesto, incluso el *Panique terror* es “miedo cuya razón u objeto se desconoce” que cuentan los cuentos fue infundido por Pan, pero “en verdad, el que primero siente este tipo de miedo siempre percibe de alguna manera la causa, aunque los demás huyan siguiendo su ejemplo, cada uno creyendo que el vecino sabe por qué huye. Por tanto esta pasión no atrapa a nadie que no está en medio de una multitud o una reunión”.³¹ La consideración hobbesiana aquí toma un camino

²⁸ En cuanto al alcance de *De Sapientia Veterum* para el conjunto de la construcción de Bacon, la contribución de P. ROSSI, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Torino, Einaudi, 1974² (en concreto el párrafo sobre 'Pan e Cupido: il naturalismo materialistico', pp. 163-168, que, sin embargo, no nombra i *panici terrores*).

²⁹ Para la traducción italiana que utilizo F. BACON, *Essays*, in P. Rossi (ed.) *Scritti filosofici*, Torino, Utet, 1975, pp. 455-465 (sobre la fábula de Pan) y sobre este punto, pp. 460-461. Para el original latino, la reimpresión de 1617: F. Baconi, *Francisci Baconi equitis aurati... De sapientia veterum, liber, ad inclytam Academiam Cantabrigiensem, iam recusatus*, Londini, apud Billium (pp. 14-28 y en pp. 24-25).

³⁰ Pacchi 84, *Malcom* 162-163.

³¹ Pacchi 46, *Malcom* 86-87.

diferente de la conexión con la superstición y asume el carácter de una conexión estricta entre un comportamiento y una condición, delineando un significado que todavía nos es familiar hoy.

“Multitud o reunión”, traduce Arrigo Pacchi, el original suena más significativo: *throng* y *multitud*. Son términos entre los que no hay oposición real, pero sí cierta tensión. *Throng* es un equivalente, ahora en desuso, de *croud* (*crowd*) y también indica una cierta consistencia, una cierta estructura, aunque no una forma en el sentido propio. La analogía con la *multitud* italiana y la *foule* francesa, que encuentran una referencia común al presionar, comprimir (*moler la lana*), es fuerte. *Multitud*, en cambio, expresión ciertamente de mayor peso por su largo impacto en el léxico jurídico-político, presenta una inclinación de signo contrario. Para Hobbes siempre indica una multiplicidad que se expresa en las acciones concomitantes de muchos hombres, “quizás arrastrados por la persuasión de un solo individuo”.³² El ejemplo es el del asesinato de Catilina y César todavía en el capítulo once del *Leviatán*: el primero es “one action”, el segundo es una pluralidad, donde subyace la oposición, esta tan radical, entre los pueblos y multitud. En la definición hobbesiana, la tensión entre los dos términos será “fija”, aunque no disuelta, en la versión latina, que los resume elegantemente en la expresión “coacta multitud”. Con respecto a esta agregación, el pánico presenta una relación exclusiva (“no atrapa a nadie que no esté en el medio”) y se expresa en una conducta en la que la secuencia percepción-creencia se invierte multiplicando el efecto de fuga. Hobbes no nos dice más sobre el carácter del agregado que hace desaparecer el pánico. De fondo ciertamente está la imagen de una ruta militar que ofrece la tradición clásica y sus reinterpretaciones proto-modernas (la infantería, pero también las tripulaciones), pero la suya es una definición más amplia y tiene límites más vagos, que parecen aludir a juegos de cooperación inestables y parciales que se colocan de este lado de la distinción entre naturaleza y artificio. Queda que su definición de pánico está anclada a una configuración colectiva, que no tiene un principio formal propio o, podemos agregar, que lo ha perdido o lo está perdiendo. Precisamente por ello se favorece una cierta transversalidad en la que opera como indicador negativo.

No es sorprendente que los pocos que se han detenido en la definición hobbesiana de pánico se hayan desviado rápidamente, también en virtud de su limitada presencia textual, a un registro diferente, el de la *peligrosa* inestabilidad que acecha en multitudes y reuniones y del miedo a que despierta.³³ Es un registro que recoge y articula momentos estratégicos del discurso hobbesiano, desde el análisis del entusiasmo (la afirmación de que Dios habla a través de nuestra voz) hasta el del carácter intrínsecamente subversivo del sobredimensionamiento urbano hasta la

³² Pacchi 82, *Malcom* 156-159.

³³ Por ejemplo, va en esta dirección R. BOYD, ‘Thomas Hobbes and the Perils of Pluralism’, *The Journal of Politics*, 63, 2 (2001), pp. 392-413, que lee el pánico como la otra cara del entusiasmo y lo convierte en un indicador del peligro de agrupaciones que mantienen la separación de intereses privados sin sobrepasarlos realmente en una asunción de responsabilidad por el bien común y “[deliver] individuals into political involvement *en masse*, carried along by the collective fervor of the ‘multitude’ or group” (p. 401). En la dirección opuesta, Pierre Manent argumentó que “on pourrait parler du contrat hobbesien comme d’une panique rationnelle: la peur de la morte éveille en chacun la même démarche et la raison se répand et donne consistance à la société en voie d’institution en suivant les mêmes voies d’échanges réciproque que la panique” (P. Manent, *Naissances de la politique moderne. Machiavel-Hobbes-Rousseau*, Tel Gallimard, Paris, 2007², p. 77), movilizando la dinámica relacional del *Panique terror* en apoyo de la tesis, de carácter político, de una mayor probabilidad de la actuación hobbesiana en comparación con la de Rousseau. En ambos casos es un uso casual del léxico hobbesiano que, cualesquiera que sean sus sugerencias, al final también es engañoso para los problemas que pretende interceptar.

cuestión de los *irregular systems* con su potencial de ilegalidad. Aunque ciertamente contiguo, es sin embargo un registro diferente. Si vale la pena tener esto en cuenta aquí, es porque los momentos relativos a las diferentes particiones de la arquitectura de *Leviatán* están abarrotados, iterando la conexión entre antropología y política más allá de la decisiva línea divisoria del capítulo dieciséis (*Of Persons, Authors and things Personated*) con la que se cierra el apartado antropológico y traduciendo la materia apasionante que subyace en la necesidad del orden y que sustenta su razón fundacional en función de una razón gubernamental. No es casualidad que el capítulo veintinueve (*Of those things that Weaken, or tend to the Dissolution of a Common-wealth*) se haya leído principalmente y de manera reductiva, en términos de pedagogía política.

Considerada en el horizonte general del *Leviatán*, la singularidad del pánico presenta un aspecto decisivo. Si bien sin duda pertenece al mismo campo semántico organizado en torno a la pareja *fear/terror*, el pánico parece escapar a la articulación asimétrica del miedo y la racionalidad que en Hobbes siempre coopera, aunque con distintos tonos en los distintos textos, en la definición de la condición civil. El miedo está en la raíz de su implantación y sustenta las razones de su mantenimiento, llegando incluso a ser en ocasiones una herramienta para ello.³⁴ No tanto pánico: actuación apasionada de hombres que se reúnen en una “multitud o reunión” es para Hobbes una actuación límite, una actuación *suprema*. Podemos preguntarnos de manera más general: si el miedo juega un papel constructivo para el orden político, ¿opera el pánico un valor deconstructivo? Para hacer la distinción introducida en el *Leviatán* al considerar las pasiones y sus nombres sería arriesgado y probablemente inapropiado; sin embargo, es plausible sugerir que implica un recurso conjetural en este sentido. Pero para ello es necesario ampliar la vista.

En el *Leviatán*, la gran adquisición hobbesiana había sido la redefinición del pacto como un pacto de representación que, por así decirlo, aseguraba estructuralmente, mediante la coincidencia de actorialidad y autoría, el necesario reconocimiento de los sujetos en el soberano. Sin embargo, si nos centramos en la secuencia que procede desde el interior del *Leviatán* al *Behemoth* y el *Dialogue between a Philosopher and Student of the Common Laws of England*, vemos a Hobbes cada vez más consciente de que tal reconocimiento es tan necesario como contingente. La experiencia de las guerras civiles que sigue proyectando su sombra en el clima turbio de la Restauración es para Hobbes un punto de no retorno que lo empuja a releer toda su actuación doctrinal desde ángulos distintos a los de los años cuarenta-cincuenta. El dios mortal es ahora un dato de la experiencia política en la que se disuelve el cuerpo político y con él el pueblo. Pero al retirarse del reconocimiento, las personas ya no son tales, ya no tienen forma. ¿*Throng or multitud* podría ser una expresión adecuada para definir este pasaje? En este terreno, Hobbes está llamado a enfrentarse a la historia y, por tanto, a los cuerpos políticos discretos a los que sólo *ex post* la ley otorga la garantía ficticia, es decir, jurídica de continuidad.³⁵ Si hay una pasión que prevalece en la falta de reconocimiento, que es, por así decirlo, su tono emocional, es plausible conjeturar que es precisamente la del pánico, que encontraría

³⁴ En esta conexión encuentra su lugar el término *Awe* (por lo general en la expresión para tener asombro) en la que Carlo Ginzburg insistió en su *Paura, reverenza, terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Adelphi, Milano, 2015, pp. 51-80.

³⁵ En otro lugar he intentado desarrollar esta línea de razonamiento, cfr. M. PICCININI, ‘I speak generally of the Law’. Legge, leggi e corti nel Dialogue di Thomas Hobbes’, *Scienza & Politica*, vol. XXVI, n. 51 (2014), pp. 119-163. Sobre el tema de la disolución del *Commonwealth*, la contribución de O. NICASTRO, ‘Le vocabulaire de la dissolution de l’Etat’, in Y.C. Zarka (sous la direction de), *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, Vrin, Paris, 1992, pp. 259-288 (en versión italiana O. Nicastro, *Politica e religione nel Seicento inglese. Raccolta di scritti*, ETS, Pisa, 1995, pp. 195-224).

así su propia determinación como pánico político. Con un resultado no secundario, el de proporcionarnos un hilo de investigación para volver sobre la cuestión del vínculo como materia apasionante más allá de cualquier descriptivismo psicológico en el *corpus* hobbesiano.

4. El pánico reaparece en un contexto político y cultural que ha dejado atrás los años de guerras civiles, pero donde la cuestión de la disidencia y el inconformismo religioso sigue abierta de forma aguda. *A Letter concerning Enthusiasm to My Lord ******, aparece anónima en 1708, pero cuyo autor, Anthony Ashley Cooper, tercer *Earl of Shaftesbury*, es reconocido de inmediato. Es un texto militante en muchos aspectos, cuyos valores políticos y filosóficos son en poco tiempo objeto de una viva atención no solo en la isla, sino también en el continente.³⁶ Para nuestra línea de investigación tiene una doble relevancia. En él, el pánico se da en la forma sustantiva: *the Pannick*. En inglés, por lo que pude examinar, es la primera vez. Además, es un texto que reconecta los elementos que durante el siglo XVII inglés habían compuesto nuestro marco de referencia, los reordena en una perspectiva diferente y alternativa, llevándolos hacia un horizonte diferente, donde las palabras clave serán *Taste* y *Sentiment*.³⁷

Las páginas de Shaftesbury sobre la relación entre *enthusiasm* y pánico han sido bastante frecuentadas por la literatura a diferencia de las otras consideradas anteriormente. Sin embargo, cabe insistir en que en nuestro contexto parece lo más relevante, es decir, *cómo* se establece esta relación.³⁸ En la *Second Section* de *A Letter* para presentar la figura del pánico se encuentra la historia de Pan, un hombre de armas y hábil estratega que, al frente de un número limitado de compañeros, pone en fuga al equipo más fuerte de enemigos, aterrorizándolos con ruidos y gritos que el eco amplifica y multiplica. El estruendo de las cuevas, el carácter oscuro de un valle desierto y solitario: esto produce en el enemigo “un horror que en esa condición ayudaba a oír voces, y sin duda también a ver más que imágenes humanas”.³⁹ La incertidumbre aumenta el miedo a lo temido y este se propaga a través de miradas

³⁶ Leibniz le dedicará las consideraciones de la traducción francesa que le envió Pierre Coste, que había sido traductor del *Essay Concerning Human Understanding* de Locke y Shaftesbury fue corresponsal, cfr. G.W. Leibniz, *Remarques sur un petit Livre traduit de l'Anglois, intitulé Lettre sur l'Enthousiasme, publiée à la Haye en 1609, où lon montre l'usage de la Raillerie*, in *Die philosophischen Schriften von Gottfried von Leibniz*, C.I. Gerhardt (hrsg.), bd. 3, Weidmann, Berlin, 1887, pp. 417-431. Una imagen general sigue siendo un trabajo fundamental de A. Owen Aldridge, 'Shaftesbury and the Deist Manifesto', *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, Vol. 41, n. 2 (1951), pp. 297-382, que también presenta una extensa documentación sobre contextos y recepción en los contemporáneos. En particular, en *A Letter* cfr. pp. 314-322. El trabajo de L.E. KLEIN, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral discourse and cultural politics in early eighteenth-century England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, un texto que se ha convertido en referente.

³⁷ Cfr. Respecto a D. TOWNSEND, *Hume's Aesthetic Theory. Taste and Sentiment*, Routledge, London, 2001 (sobre todo el cap. 1, pp. 12-46).

³⁸ Sobre el largo y complicado tema del entusiasmo cfr. M. HEYD, 'Be Sober and Reasonable': *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995, que combina eficazmente la comprensión analítica y la perspectiva histórica. De un espectro y alcance más amplio y dentro de los límites de un reconocimiento documental de carácter lexicográfico, la obra resulta útil S.I. TUCKER, *Enthusiasm. A Study in Semantic Change*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

³⁹ Para la traducción italiana me refiero a la editada por Eugenio Garin, A.A. COOPER SHAFTESBURY, *Lettera sull'entusiasmo*, Milano, Rizzoli, 1984), sobre lo cual, sin embargo, intervengo con cierta libertad. Para el original, tengo en cuenta la edición de 1708: A.A. COOPER SHAFTESBURY, *Letter concerning Enthusiasm*, London, Printed for J. Morphew near Stationers-Hall. Sobre ello, Garin 52-53; *Letter* 23-24.

tácitas (“implicit Looks”) más rápido que con palabras. Esto es lo que, en tiempos posteriores, los hombres llamarán *pannick*. Es la versión de Polieno (*Stratagemata* I, 2), ya desmitificante en sí misma, que Shaftesbury parafrasea no sin añadir un tono “gótico”: una historia que le permite indicar una pasión que casi siempre ve una mezcla de entusiasmo y horror supersticioso.

Estamos lejos de la dimensión simbólico-alegórica en la que se había gastado Bacon, aunque Shaftesbury volverá a ella más tarde.⁴⁰ Aquí le interesa otro aspecto del pánico. Su surgimiento en multitud, su difusión a través de las expresiones de los rostros (“by Aspect”), casi “by Contact, or Simpathy”, la dinámica intersubjetiva que constituye su perfil. Estas son las características sobresalientes que le permiten afirmar la generalización del término *pánico* —su categorización— a toda pasión que surge en una condición colectiva en la que se propaga por refracción. “Entonces la furia popular puede llamarse pánico, cuando la ira del pueblo (*the People*), como lo hemos conocido a veces, empuja a los hombres a salir de sí mismos, especialmente cuando se trata de religión. En tales condiciones, las mismas miradas son contagiosas. La furia vuela de cara a cara, la enfermedad se ve cogida”. La dimensión acústica que encontramos anteriormente cede a la percepción visual. Una multitud absorta en semejante pasión exhibe un aspecto más espantoso y terrible que el que exhiben los hombres solos en las circunstancias más apasionantes. Pero para darse cuenta de esto hay que ser observadores distantes, capaces de mantener la calma, es decir, hay que estar fuera de ella.⁴¹

Aquí encontramos el punto clave: “Tal fuerza tiene la Sociedad tanto en las buenas como en las malas Pasiones: y tanto más fuerte cualquier Afecto es por ser social y comunicativo”.⁴² Es un pasaje que va más allá de cualquier descripción conductual del pánico. Shaftesbury sin duda tenía en mente el *Panique terror* de Hobbes, un autor que conoce muy bien y hacia el que siempre ha mantenido una actitud severamente crítica, aunque atenta y nunca resentida, precisamente porque ha asumido conscientemente moverse en una perspectiva radicalmente diferente.⁴³ Es una diversidad que también resuena aquí. Si el pánico es una pasión que siempre tiene que ver con una multitud, los elementos que la caracterizan se proyectan en una escala diferente y se retraducen: *aspect, contact e sympathy* se convierten en la dimensión

⁴⁰ Cursoria la anotación —pero es casi una objeción— de Leibniz que “Pan en Grec signifie quelque chose de général”, cit., §9, p. 409.

⁴¹ Garin 53; Letter 23-24. Leibniz de nuevo: “L’Auteur appelle Panique tout ce qui saisit le Vulgaire, il y aura en ce sens des passions Paniques, et même une religion Panique”, *ibid.* Leibniz anticipa un rasgo que recorrerá la posterior producción shaftesburyana, acompañando su reelaboración de la figura “clásica” del ensayo dentro de la dialéctica entre sociabilidad y soledad, tema que no dejaremos de encontrar en Rousseau. Buen ensayo sobre este punto, L.E. KLEIN, ‘Sociability, Solitude, and Enthusiasm’, *Huntington Library Quarterly*, 1-2, 60 (1997), (*Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*), pp. 153-177.

⁴² Garin 54; Letter 25.

⁴³ Sobre las relaciones con “el buen hombre sociable, tan salvaje e insociable como haría aparecer a sí mismo y a toda la humanidad por su filosofía, se expuso durante su vida, y se esforzó al máximo para que, después de su muerte, pudiéramos ser librados de la ocasión de estos terrores”, como lo definió Shaftesbury en *Sensus communis* (A. A. COOPER Shaftesbury, *Características de los hombres, modales, opiniones, tiempos, etc.* Por el Honorable Anthony Earl de Shaftesbury, editado con Introducción y Notas de J. M. Robertson, Vol. I, Grant Richards, Londres, 1900, pp. 61-62) véase el resumen de E. Sergio, ‘Shaftesbury e Hobbes’, *Rivista di filosofia*, 3, XCVI (2005), pp. 405-426. Más centrado en los aspectos políticos cfr. P. MÜLLER, ‘Hobbes, Locke and the Consequences: Shaftesbury’s Moral Sense and Political Agitation in Early Eighteenth-Century England’, *Journal for Eighteenth-Century Studies*, 37, 3 (2014), pp. 315-329, que en esta perspectiva también tiene en cuenta la primera producción de Shaftesbury.

social y comunicativa más generalizada de los afectos cuyo doble valor se pone⁴⁴ desnudo desde la lupa de la sociabilidad que coincide con la dinámica de la pasión. Son *por exceso* los mismos que encontramos en la base del vínculo social. Shaftesbury marca un punto importante en el establecimiento de una conexión “energética” entre el pánico y la sociabilidad.

De tal manera, Shaftesbury puede decir: no solo hay pánico relacionado con el miedo, en los hombres hay otros. La religión también puede ser “cuando algún tipo de entusiasmo se mezcla con ella, como suele ocurrir en ocasiones melancólicas”. A partir de aquí, el pasaje sobre el pánico encuentra el camino que lo reconecta con el contexto argumentativo que lo rodea. Braquiológicamente: el pánico da acceso al entusiasmo, como también da acceso a su reconsideración que Shaftesbury continuará realizando más allá de 1708, casi en toda su obra.⁴⁵ Cabe señalar que el texto indica sin más mediaciones una correlación que es a la vez naturalista, casi fisiológica e histórica, eventual, que evoca el largo entrelazamiento entre el entusiasmo y la *black bile*: “De hecho, los vapores aumentan naturalmente, y especialmente en los malos tiempos, cuando el espíritu de los hombres es bajo, como en las calamidades públicas o cuando el aire o la dieta no son saludables, o hay una tormenta, o cuando hay trastornos en la naturaleza, tormentas, terremotos u otros productos sorprendentes”.⁴⁶ En estas ocasiones el pánico solo puede aumentar y por necesidad debe tener luz verde. ¿Por parte de quién? Por parte del Magistrado. El punto focal se desplaza y en el centro está el tema de cómo reabsorber las insurgencias que, por patológicas que sean, son la implicación de una economía natural de las pasiones sociales y que no pueden considerarse por separado. La religión aquí es central y paradigmática al mismo tiempo. Responder con una espada y peleas oscuras solo agravaría el mal. “Prevenir los miedos naturales en los hombres, o sofocarlos con otros mayores, aquí hay un método que va absolutamente en contra de la naturaleza”, dirá unas líneas más abajo, volviendo sobre el patrón centrado en una antropología del miedo. Ciertamente es necesario intervenir (por eso, la función reguladora de un *Publick Leading* es necesaria y debe ser reafirmada en la religión), pero desde una perspectiva terapéutica ajena a la cauterización, incisiones y amputaciones. “The natural passion of Enthusiasm” no se puede reprimir con la violencia, incluso si se quiere. Todo el desarrollo posterior del texto shaftesburiano juega en esta línea, que articula la propuesta de aprovechar el espacio público y la crítica: la única arma eficaz para oponerse a la seriedad reivindicada por los entusiastas es el uso de la *raillery*, la burla y la *wit*, del espíritu, de la misma manera que el único remedio para la superstición es la libertad de la filosofía. Esta es la política que Shaftesbury reclama a los antiguos y a la que opone la de los modernos.⁴⁷ “Hoy una nueva política que extiende su jurisdicción al otro mundo, y en lugar de la actual considera la vida futura y la felicidad futura de los hombres, nos ha hecho ir más allá de los límites de la humanidad y la naturalidad (“The Bounds of natural Humanity”) para enseñarnos, en lugar de la caridad divina, a atormentarnos unos a otros con gran devoción. Se ha extendido una antipatía que ningún interés temporal podría haber despertado; y nos ha inducido a un eterno odio mutuo... Hoy el

⁴⁴ Observe cómo, en contraste con el *good* de Shaftesbury, usa *ill* (malo, pero también enfermo) lo que deja espacio para una mirada terapéutica.

⁴⁵ Traza con precisión la ruta R. GLAUSER, ‘Shaftesbury: enthousiasme et expérience religieuse’, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 134, 2/3 (2002), pp. 217-234.

⁴⁶ GARIN 54-55; *Letter 25-26*. HEYD, *Be Sober and Reasonable*, cit. (sobre Shaftesbury págs. 211-240). Sobre la melancolía, la referencia va, por supuesto, a M. SIMONAZZI, *La malattia inglese. La melanconia nella tradizione filosofica e medica dell’Inghilterra moderna*, il Mulino, Bologna, 2004.

⁴⁷ G. CAMBIANO, ‘Shaftesbury e la politica degli antichi’, in G. Carabelli, P. Zanardi (ed.), *Il Gentleman filosofo. Nuovi saggi su Shaftesbury*, Il Poligrafo, Padova, 2003, pp. 81-110.

salvar se ha convertido en la pasión heroica de los espíritus exaltados, la principal preocupación de los magistrados, el propósito esencial del gobierno”.⁴⁸ Es un pasaje denso que solicita lecturas a distintos niveles y desde el que Shaftesbury se mueve para pasar del entusiasmo a lo que es el núcleo político-religioso de *A Letter*, es decir, la crítica al *establishment* anglicano. No podemos seguirlo aquí, pero es necesario agregar algo. Incluso la seriedad reivindicada por quienes quieren aplastar el entusiasmo participa de alguna manera, en su lado melancólico, del entusiasmo, ya que, además, la filosofía ha redescubierto muchas veces la superstición en sí misma (el ejemplo que se da es el de los pitagóricos y los tardío-platónicos). Pero lo contrario también es cierto. El camino que comenzó con el pánico conduce a una serie de duplicaciones de entusiasmo, que se estratifican en diferentes niveles y que hacen estallar la tradicional connotación negativa, ya parcialmente revocada a finales del siglo XVII, especialmente en las prácticas literarias, sin por ello convertirlo en absoluto en uno positivo. Dicho en un lenguaje que no es el de Shaftesbury: el entusiasmo no es solo natural, también es indispensable, solo es posible un equilibrio entre corriente *caliente* y corriente *fría* en una práctica afectivo-pasional en la que la razón está involucrado en diversos grados, incluso como una razón pública.

Sin embargo, Shaftesbury no olvidará el pánico. En escrituras posteriores recordará esto varias veces, aunque de manera colateral. Uno en particular es relevante en nuestro contexto. En el segundo capítulo de *Miscellany II* hablará de Bacon, queriendo concretar su propia distancia del *epicureísmo*, término con el que incluye el atomismo moral y la aleatoriedad del mundo, incluyendo no solo a Hobbes, sino también a su antiguo mentor Locke. Fue un golpe de suerte que Lord Bacon no fuera acusado de ateísmo o escepticismo cuando derivó la pasión religiosa, que considera basada en la superstición o el entusiasmo, es decir, el pánico, de “an imperfection in the creation, make, or natural constitution of man” y, citando en una nota el pasaje baconiano sobre los *Panici Terrores* en la nueva propuesta hecha en la edición latina de 1623 de *The advancement of Learning* extensamente reelaborada y, como sabemos, integrada con partes de *De Sapientia Veterum*, agrega: “The author of the *Letter*”, escribe Shaftesbury de sí mismo en tercera persona, “I dare say, would have expected no quarter from his critics, had he expressed himself as this celebrated author here quoted, who by his *Nature* can mean nothing less than the universal dispensing nature, erring blindly in the very first design, contrivance or original frame of things, according to the opinion of Epicurus himself, whom this author immediately after cites with praise”.⁴⁹ Claridad necesaria, pero quizás también necesidad de protegerse de lo que podría tener la apariencia de cierta proximidad a un ojo superficial y algo malévolo. Destacar que la actuación shafterburiana, atravesando con posiciones autónomas casi todos los momentos destacados en los que la incidencia del pánico coincidió con su consideración y su gasto teórico, contribuye a dar consistencia a la idea de un momento de pánico que a lo largo del siglo XVII y en sus proyecciones más inmediatas constituye un campo coherente, aunque no homogéneo, de caminos y problemas.

En los años siguientes, el uso sustantivo acuñado por Shaftesbury no tendrá un resurgimiento significativo en Gran Bretaña hasta finales de siglo, cuando encontrará un marcado aumento con el cambio de la guerra al comportamiento monetario y financiero. Samuel Johnson en su *A Dictionary of English Language* (1755) se limita

⁴⁸ Garin 57-58; *Letter* 29.

⁴⁹ A. A. COOPER SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc. By the Right Honourable Anthony Earl of Shaftesbury*, edited with Introduction and Notes by J. M. Robertson, Vol. II, Grant Richards, London, 1900, pp. 368-369. Cito de la edición crítica de Robertson que, entre otros méritos, el índice corre el riesgo de identificar a aquellos a quienes Shaftesbury habla implícitamente.

a registrar su existencia en una línea, sin indicación de fuentes: “A sudden fright without cause”, a diferencia de una consideración relativamente más amplia y sustentada del adjetivo. Por otro lado, también todos los grandes diccionarios franceses entre los siglos XVIII y XIX, desde el construido solo por Antoine Furetière (1690) al llamado *Dictionnaire de Trévoux* elaborado en varias ediciones por los jesuitas (1704-1771) al posrevolucionario *Dictionnaire universel des synonymes de la langue française* de Francois Guizot (1809, pero las ediciones se multiplicarán a lo largo del siglo) seguirá indicando panique como adjetivo. Sólo el *Dictionnaire de la langue française* de Émile Littré (1863-1872) comenzará a grabarlos, aunque sólo en segundo lugar, un significado sustantivo.⁵⁰ La aglomeración del pánico seguirá y se determinará por sí misma, interactuando con las nuevas articulaciones de conocimientos y disciplinas, por caminos y modalidades que son todo menos lineales y en muchos sentidos inesperados. Pero esta es otra historia. Tal vez. De todos modos, es otro capítulo.

Traducción de Carlota Gómez

⁵⁰ Sobre la historia francesa, con atención prioritaria al siglo XIX, buenos indicios en R. BORDERIE, ‘Sur la panique: mythe, figures, savoirs’, *Poétique*, 166/2 (2011), pp. 215-227.