

## IMAGINACIÓN Y FICCIONES EN EL PROYECTO POLÍTICO HOBBSIANO

### IMAGINATION AND FICTION IN THE POLITICAL PROJECT HOBBSIAN

María L. Lukac de Stier\*

Universidad Católica Argentina  
CONICET-Argentina

Recibido 8 de abril 2013/Received April 8, 2013  
Aceptado 27 de junio 2013/ Accepted June 27, 2013

#### RESUMEN

Presuponiendo la centralidad de la actividad imaginativa en el contexto antropológico hobbesiano, en el presente trabajo analizamos la función de la imaginación en la propuesta política de Thomas Hobbes. El filósofo inglés distingue entre imaginación simple e imaginación compuesta. Cuando Hobbes se refiere al producto de la imaginación compuesta la llama ficción. Mientras la imaginación simple depende directamente del conocimiento sensorial, la imaginación compuesta apunta a una actividad creativa que va más allá del movimiento de los sentidos y convierte a la imaginación en un poder de la mente. Es este tipo de imaginación el que vinculamos a la propuesta política hobbesiana, destacando en el artículo los distintos tipos de ficciones que se encuentran en su proyecto.

**Palabras Clave:** Hobbes, Imaginación, Ficción, Estado de Naturaleza, Pacto, Persona artificial.

#### ABSTRACT

*Presupposing the central feature of imaginative activity in Hobbesian anthropological context, I analyze in this paper the function of imagination in Thomas Hobbes's political proposal. The English philosopher distinguishes between simple imagination and compounded imagination. Hobbes calls fiction the product of the compounded one. While simple imagination depends directly on sensitive knowledge, compounded imagination includes creative activity which goes further sensitive movement and transforms imagination in a power of the mind. This last kind of imagination is entailed with Hobbesian political proposal, emphasizing in the paper different types of fictions that can be found in his project.*

**Key Words:** Hobbes, Imagination, Fiction, State of Nature, Pact, Artificial Person.

Si partimos de la afirmación hobbesiana “*It is evident that the imagination is the first internal beginning of all voluntary motion*” (p. 39)<sup>1</sup>, y a la vez reconocemos la centralidad de la actividad imaginativa en el contexto antropológico de Thomas Hobbes, tal como se verifica en *Elements of Law*, *Leviathan* y *De Homine*, no podemos ignorar la función central que el filósofo de Malmesbury también le asigna en la construcción de su propuesta política.

En el *Leviathan* Hobbes distingue dos tipos de imaginación: la imaginación simple, cuando imaginamos el objeto tal como fue recibido por los sentidos, y la imaginación compuesta, cuando combinamos la imagen de un objeto con la imagen de otros<sup>2</sup>. Omar Astorga denomina al primer tipo “imaginación reproductiva” y al segundo “imaginación productiva”, tal como estas denominaciones aparecen registradas en el Oxford English Dictionary, según

\* Facultad de Filosofía y Letras. Pontificia Universidad Católica Argentina. Santa María de los Buenos Aires. Av. Alicia M. de Justo 1500 (1107), Buenos Aires, Argentina. E-mail: mstier@fibertel.com.ar

los diversos usos que tuvo el término imaginación en la época moderna<sup>3</sup>. Cuando Hobbes se refiere a la imaginación simple la define como *decaying sense*<sup>4</sup>, una sensación debilitada o degradada por la ausencia del objeto. Cuando Hobbes se refiere al producto de la imaginación compuesta la llama ficción (*fiction of the mind*)<sup>5</sup>. En los *Elements of Law*, es aún más explícito:

As for example, the sense sheweth us at one time the figure of a mountain, and at another time the colour of gold; but the imagination afterwards hath them both at once in a golden mountain. From the same cause it is, there appear unto us castles in the air, chimeras, and other monsters which are not in rerum natura, but have been conceived by the sense in pieces at several times. And this composition is that which we commonly call FICTION of the mind (Hobbes, 1969, p. 10)<sup>6</sup>.

Mientras la imaginación simple depende directamente del conocimiento sensorial, la imaginación compuesta apunta a una actividad creativa que va más allá del movimiento de los sentidos y convierte a la imaginación en un poder de la mente. Es este tipo de imaginación el que vinculamos a la propuesta política hobbesiana.

Para Hobbes el problema político principal consiste en encontrar el modo adecuado de construir el Estado. Para ser consecuente con el método resolutivo compositivo que propone como el método adecuado para toda ciencia, Hobbes procede a la disolución en partes elementales de aquello que queremos conocer, en este caso el cuerpo político o Estado, para descubrir su ley genética por composición a partir de sus elementos. Así llega a la "*minima pars naturalis*"<sup>7</sup>, que es el hombre como individuo caracterizado por un "estado de naturaleza". Para saber cómo construir el Estado es necesario, según Hobbes, disolverlo, conocer en su condición más despojada los elementos que lo componen: los hombres aislados entre sí, y una vez conocida la naturaleza de estos, edificar el Estado, ya que para Hobbes el hombre considerado como una partícula básica del compuesto político no cambia, esencialmente, su naturaleza cuando surge el Estado. La naturaleza humana es la misma dentro y fuera de él. Ese "estado de naturaleza" es una hipótesis lógica, una condición hipotética obtenida a partir del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada. Es la descripción a la que se llega luego

de imaginarse que el mundo social ha sido destruido. Podríamos sostener que el "estado de naturaleza" es la **primera ficción** que encontramos en el proyecto político hobbesiano. El estado de naturaleza o condición natural de la humanidad es el paso que precede a la demostración de la necesidad del soberano. De las tres obras en las que trata el tema, solamente en una, en el *De Cive*, usa la expresión "*estado de naturaleza*", ya que tanto en *Elements* como en el *Leviathan* se refiere a la "*condición natural de la humanidad*".

En los *Elements*, tratado *De Corpore Politico*, comienza con la declaración de que habiendo descrito anteriormente el conjunto de poderes naturales del cuerpo y de la mente del hombre, considerará ahora en qué estado de inseguridad nos ha colocado nuestra naturaleza: "it will be expedient to consider in what estate of security this our nature hath placed us, and what probability it hath left us, of continuing and preserving ourselves against the violence of one another" (p. 81)<sup>8</sup>. Procede, luego, a describir la condición natural de los hombres en todas las circunstancias, esto es, su igualdad natural, su vanidad y apetito, sin emplear una expresión particular para esta condición. Muestra que ella conduciría a una condición envilecida si faltara un poder común, utilizando "*estado de guerra*" para describirla ("*the estate of men in this natural liberty, is the estate of war*") (p. 84)<sup>9</sup>. En el *Leviathan* emplea "la *condición natural de la humanidad* concerniente a su felicidad y miseria" como título del cap. XIII<sup>10</sup>. El mismo se inicia con el discurso sobre la condición natural de los hombres en todas las circunstancias (igualdad natural, competencia, desconfianza, vanidad), hallando en la naturaleza del hombre las tres causas de disputa y discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria<sup>11</sup>.

En los dos tratados en los que evita la expresión "*estado de naturaleza*", especialmente en el *Leviathan*, es posible distinguir entre la *condición natural del hombre*: condición en que los hombres están o tienden a estar en todas las circunstancias dentro o fuera de la sociedad civil, a causa de sus naturalezas, es decir, de la naturaleza humana<sup>12</sup>, y el *estado de guerra*: condición que resulta de la falta de un poder común<sup>13</sup>. Como ya hemos señalado, solamente en el *De Cive* usa la expresión "*estado de naturaleza*": "Nature hath given to everyone a right to all ; that is, it was lawful for every man, in the bare state of nature, or before such time as men had engaged themselves by any covenants"

(pp. 9-10)<sup>14</sup>. Aquí Hobbes emplea la expresión para describir ambas condiciones, y así se pierde la distinción entre ellas. Se pierde el carácter hipotético del estado de guerra; y del estado de naturaleza identificado con el estado de guerra se dice que ha sido “el estado natural de los hombres antes de que entraran en sociedad” (p. 11)<sup>15</sup>.

Si bien no quedan dudas al comparar los textos paralelos de las tres obras, que tanto la *condición natural de la humanidad*, como el *estado de naturaleza* son hipótesis lógicas, condición hipotética obtenida mediante una abstracción lógica extraída del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada, Hobbes nos confunde al usar en el *De Cive* “estado de naturaleza” para denominar así una condición hipotética, pues permite una interpretación equivocada de ella, sea como una condición históricamente anterior a la sociedad civil, sea como una condición hipotética inferida de las características del hombre “natural”, considerado enteramente aparte de sus características socialmente adquiridas. La dificultad del concepto de “estado de naturaleza” es que tiende a ensamblar juntas dos condiciones diferentes: la condición de antagonismo y competencia de los hombres, en todas las épocas, por su naturaleza, y la condición envilecida de guerra. Sin embargo, ateniéndonos firmemente al hecho de que los hombres que cayesen en el estado de guerra por no existir un poder común, son hombres civilizados, con deseos civilizados de una vida conveniente y gustos civilizados de sentirse superiores, podemos evitar el error de tratar el “estado de naturaleza” de Hobbes como un análisis del hombre primitivo, o del hombre considerado independientemente de todas sus características socialmente adquiridas.

Macpherson, en su obra *La teoría política del individualismo posesivo*, llega incluso a proponer como útil descartar por completo la expresión *estado de naturaleza* y optar por la de *condición natural de la humanidad*, que expresa más claramente la referencia a algo interior a todo hombre, sea considerado dentro o fuera de la sociedad<sup>16</sup>. En mi opinión, parece más adecuado seguir la propuesta de Ruiz y Rico de distinguir entre *condición natural* y *estado de naturaleza*, de tal modo que la primera representaría la versión rudimentaria de componentes humanos, absolutamente reales, que coexisten con la “condición civilizada”<sup>17</sup>. Esa coexistencia marca la necesidad de que el control (el Leviathan) se perpetúe. El *estado de naturaleza* se entendería, en cambio, como la situación que se habría de producir

en el hipotético caso de que tales tendencias de la condición natural pudieran desenvolverse por faltar un poder común capaz de controlarlas.

En realidad esa *condición natural de la humanidad* ilustra el modo en que los hombres, siendo como son, se comportarían si no hubiera autoridad alguna para hacer cumplir la ley o el contrato. Dada la naturaleza apetitiva y deliberativa del hombre (expuesta en los primeros capítulos de *Elements* y *Leviathan*, resumidos en el *De Cive*), si se eliminara por completo el cumplimiento de la ley, el comportamiento de los hombres sería necesariamente una lucha incesante de todos contra todos, y de cada uno para conseguir poder sobre los demás. Esta condición natural es una hipótesis lógica, no histórica. No describe una etapa determinada de la historia humana. Es una ficción lógica que permite concluir, mediante una demostración por el absurdo, la necesidad del poder soberano y absoluto. Se trata de una construcción especulativa de un tipo ideal en sentido weberiano (por lo que implica de simplificación de lo real). El mismo Hobbes afirma: “...there was never such a time, nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over the world” (p. 114)<sup>18</sup>. Este texto contundente del *Leviathan* abona nuestra hipótesis que considera el “estado de naturaleza” la primera y fundamental ficción de la política hobbesiana.

Toca analizar, ahora, cuál es la propuesta política de Hobbes para salir de este estado. En el *Leviathan* Hobbes sugiere dos vías: la pasional y la racional. Respecto de la primera señala tres pasiones que inclinan de la paz: el **miedo** a la muerte, el **deseo** de aquellas cosas necesarias para una vida cómoda y la **esperanza** de obtenerlas mediante el esfuerzo<sup>19</sup>. La otra vía, la racional, les permitirá a los hombres descubrir la conveniencia de ciertas normas para la paz que no son otras que las Leyes de Naturaleza (Laws of Nature), preceptos o reglas generales que le prohíben al hombre hacer lo que es destructivo para su vida<sup>20</sup>. Las pasiones que inclinan a la paz están directamente ligadas a la imaginación ya que el miedo surge, se acrecienta y moviliza a la acción cuando nos imaginamos en peligro de muerte. Del mismo modo el deseo surge cuando nos imaginamos haciendo uso de ciertos bienes *imprescindibles para la preservación de la vida* y, por último, la esperanza surge cuando nos imaginamos en condiciones para superar los obstáculos que se interponen en nuestro camino hacia la paz<sup>21</sup>. La vía racional nos mueve a poner en práctica las

Leyes de Naturaleza, fundamentalmente, las tres primeras: buscar la paz; deponer nuestro derecho a todas las cosas<sup>22</sup> y cumplir los pactos<sup>23</sup>.

Para dar cumplimiento a la primera y segunda Ley de Naturaleza, Hobbes propone nuevamente una ficción: el pacto. A esta nueva ficción la podemos llamar **ficción instrumental**, pues el pacto que propone Hobbes es el medio que tienen los hombres en estado de naturaleza para deponer sus derechos a todas las cosas. El pacto se presenta como una conclusión del cálculo que la razón elabora sobre nuestro interés, que a su vez, se funda en nuestras pasiones. El propósito principal del pacto es acabar con las causas de la inseguridad. La causa principal de esa inseguridad es la ausencia de un poder común. La única forma de constituir un poder común es que todos los individuos consientan en renunciar al propio poder y en transferirlo a una sola persona, ya sea una persona física o una persona jurídica si se tratara de una asamblea, que tendrá todo el poder necesario para asegurar la paz. Este poder comprende el supremo poder económico o *dominium* y el supremo poder coactivo o *imperium*. Hobbes llama a este pacto “pacto de unión”. La modalidad del pacto de unión consiste en la transferencia que los individuos realizan de su derecho natural a un hombre, o a un cuerpo de hombres, que por su lado no entran en el pacto. Leemos en *De Cive*:

For each citizen compacting with his fellows, say thus: I convey my right in this party, upon conditions that you pass yours to the same, by which means, that right which every man had before to use his faculties to his own advantages, is now wholly translated on some certain man or council for the common benefit<sup>24</sup>. Comparemos con la formulación que aparece en el *Leviathan*: “I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner (Hobbes, 1966, p. 158)<sup>25</sup>.”

Es evidente, en la comparación de los dos textos, que aparecen expresiones diferentes que, indudablemente, implican un cambio en el pensamiento político hobbesiano. Pero este tema será tratado más adelante. Lo que deseo rescatar de ambos textos es la característica peculiar del “pacto de unión” y su diferencia tanto con el “*pactum societatis*” como con el “*pactum subiectionis*”.

A diferencia del “*pactum societatis*”, el pacto de unión hobbesiano es un pacto de sumisión, pues la obligación fundamental que contraen los individuos es la de obedecer todo aquello que ordene el detentador del poder. Pero a diferencia del “*pactum subiectionis*”, en el que los contratantes son, por una parte, el *populus* en su conjunto, y por otro el soberano, el pacto hobbesiano es, como el “*pactum societatis*”, un pacto en el que los contratantes son los individuos singulares vinculados entre sí que se comprometen recíprocamente a someterse a un tercero no contratante. Precisamente, Hobbes usa la expresión *multitudo* (*multitude*) y no *populus*<sup>26</sup>. Norberto Bobbio explica muy claramente esta cuestión: “Hobbes ha hecho del pacto único de unión un contrato de sociedad con respecto a los sujetos y de sumisión en cuanto al contenido” (p. 51)<sup>27</sup>.

La condición ficcional del pacto de unión es análoga a la del “estado de naturaleza”, pues si bien, tanto en el *De Cive* como en el *Leviathan* hay una fórmula del pacto, que supuestamente pronuncia cada uno de los pactantes, el mismo texto hobbesiano que antecede la fórmula en el *Leviathan* remarca su carácter hipotético<sup>28</sup>. Se reafirma ese carácter ficcional en el resultado mismo del pacto: la persona artificial (*persona ficta*). Cabe recordar, también, que en el mismo momento del pacto, los pactantes que eran una multitud de individuos se convierten en pueblo. Puede concluirse que la ficción instrumental del pacto de unión produce, simultáneamente, varios efectos, a saber: 1) se supera el estado de naturaleza creándose el Estado, *Civitas* o *Commonwealth*; 2) la multitud de individuos se convierte en pueblo, obrándose la reducción de la multiplicidad a la unidad; 3) surge el poder común, el Soberano o Dios mortal a quien debemos bajo el Dios inmortal nuestra paz y seguridad; 4) se ha creado el gran *Leviathan*, identificado con el Soberano.

Nos encontramos frente a una nueva ficción que denominamos **ficción resultante**: es la persona artificial o *persona ficta*. Si bien tanto en *Elements of Law* como en *De Cive* aparece el término persona usado en sentido político, recién en el *Leviathan* Hobbes, propiamente, expone una doctrina de la persona dando su definición, distinguiendo entre persona natural y persona artificial, remontándose al uso que del término dieron los latinos y los griegos.

Se inicia el cap. XVI del *Leviathan* con la definición de persona: “A person is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man,

or of any other thing, to whom they are attributed, whether truly or by fiction” (p. 147)<sup>29</sup>.

Al examinar la definición, se observa que no se trata de una noción metafísica de persona, sino de una noción jurídica, inspirada en el derecho romano, orientada al uso político que Hobbes necesita para su teoría de la representación.

Inmediatamente, el filósofo inglés pasa a distinguir entre persona natural y persona artificial: “When they (words or actions) are considered as his own, then is he called a natural person; and when they are considered as representing the words and actions of another, then is he a feigned or artificial person” (p. 147)<sup>30</sup>. Posteriormente, en el *De Homine* aparece un texto paralelo, en el cap. XV, titulado “*De Homine fictitio*”: “Persona est, cui verba et actiones hominum attribuuntur vel suae vel alienae: si suae, persona naturalis est; si alienae, fictitia est” (P. 130)<sup>31</sup>. Así, la noción de persona designa la relación jurídica entre un individuo y sus acciones o palabras.

Relacionando la noción de persona con su sentido etimológico latino, y el equivalente griego (*prosopon*), que hacen referencia a la máscara usada por los personajes en la escena teatral, Hobbes pone como equivalentes a la persona y al actor. Personificar es actuar o representar sea a sí mismo, sea a otro<sup>32</sup>. La representación, tal como lo señala F. Tricaud en su traducción francesa del *Leviathan*, se extrae del doble aspecto que reviste el uso del verbo to act, que significa a la vez actuar y representar un rol o papel. El actor representa un personaje en el escenario, el hombre que actúa representa su propia vida cotidiana. Hobbes sugiere, claramente, que todo acto es un acto de representación. La persona natural actúa en su nombre y representa su propio rol, la persona artificial actúa en nombre de otro y representa el rol de otro.

Refiriéndose a la persona artificial, Hobbes sostiene que sus palabras y acciones son propiedad de aquel a quien represente. Así la persona artificial es el actor (*actor*), y el propietario de las acciones y palabras el autor (*author*). Del modo como el derecho de posesión es llamado dominio, el derecho de realizar alguna acción es llamado autoridad (*authority*)<sup>33</sup>. De tal manera que cuando se dice de algo “*done by authority*” significa que está hecho con licencia de aquel a quien le pertenece ese derecho de actuar. Por comparación al *dominium* como derecho de posesión sobre las cosas, la autoridad aparece como derecho vinculado a las personas.

Volviendo a la relación actor-autor, Hobbes sostiene, expresamente, que los convenios o contratos celebrados por el actor obligan al autor, del mismo modo como si él mismo los hubiera celebrado. La díada actor-autor es equivalente a la de representante-representado. El representante es el actor y el representado el autor.

Corresponde ahora analizar la mecánica utilizada por Hobbes para lograr la institución de la persona artificial civil. Podemos decir que hay una evolución en el pensamiento hobbesiano al respecto. En sus primeras obras políticas *Elements of Law* y *De Cive* la mecánica propuesta es la de la transferencia de derechos que permite remediar la imposibilidad de la transferencia de hecho del poder. Así se lee en *Elements*:

In all cities or bodies politic not subordinate, but independent, that one man or one council, to whom the particular members have given the common power, is called their SOVEREIGN, and his power the sovereign power; which consisteth in the power and the strength that every of the members have transferred to him from themselves, by covenant. And because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood: that to transfer a man’s power and strength, is no more but to lay by or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it (Hobbes, 1969, p. 10)<sup>34</sup>.

En términos muy similares, se expresa Hobbes, en el *De Cive*:

In every city, that man or council, to whose will each particular man hath subjected his will so as hath been declared, is said to have the supreme power, or chief command, or dominion. Which power and right of commanding, consists in this, that each citizen hath conveyed all his strength and power to that man or council, which to have done, because no man can transfer his power in a natural manner, is nothing else than to have parted with his right of resisting (Hobbes, 1969, p. 70)<sup>35</sup>.

En ambos textos aparece, claramente, la imposibilidad de transferir materialmente la fuerza y el poder de un hombre a otro. La solución propuesta por Hobbes es la transferencia de derechos, que, a su vez, se reduce a renunciar al derecho de resistencia.

El resultado de la transferencia, tal como aparece en *Elements of Law* y *De Cive* es el de una sustitución: se sustituye la multitud de voluntades de individuos particulares por la voluntad de un solo hombre o asamblea. Además, en ambos casos se trata la renuncia al derecho que uno tiene sobre sí mismo como si fuera renunciar al derecho sobre una cosa. Esto trae una serie de dificultades, que agudamente ha visto Zarka<sup>36</sup>, quien las enumera del siguiente modo:

1. Se produce una incompatibilidad entre el derecho de resistencia inalienable del individuo y los derechos ligados a la soberanía. De este modo surge un conflicto entre lo privado y lo público.
2. Renunciar al derecho de resistencia no permite fundar una obediencia activa. De un compromiso de no resistencia no se puede deducir un compromiso positivo de obediencia (p. 206)<sup>37</sup>.
3. Así concebida, la convención social es una convención de enajenación (Zarka usa el término alienación). Esto implica una alteridad entre la voluntad del soberano y la de los súbditos. Es decir, la voluntad del soberano sigue siendo una voluntad privada. En virtud del acto de sumisión de los individuos la voluntad del soberano adquiere la condición de voluntad política única, pues no es una voluntad política pública.

Las falencias de la teoría jurídico-política expuesta en *Elements of Law* y *De Cive* son corregidas por Hobbes y subsanadas en la nueva propuesta del *Leviathan*. En esta obra cumbre de su pensamiento político, el filósofo inglés reformula enteramente la teoría del pacto social a partir de la introducción de dos conceptos básicos: la autorización y la representación.

Si bien el tema de la representación ya está planteado en el cap. XVI del *Leviathan*, la incorporación del concepto de autorización aparece propiamente en el cap. XVII "*Of the causes, generation, and definition of a Commonwealth*". Analicemos el texto en el que aparece por primera vez el término "*authorization*":

I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like

manner. This done, the multitude so united in one person, is called a COMMONWEALTH, in Latin CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather, to speak more reverently, of that mortal god, to which we owe under the immortal God our peace and defence. For by this authority, given him by every particular man in the commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him, that by terror thereof, he is enabled to perform the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad (Hobbes, 1969, p. 158)<sup>38</sup>.

Como puede observarse en el texto no aparece el sustantivo autorización, sino el verbo conjugado "*authorize*", que dentro del contexto significa entregarle a otro la propia representatividad, entregar al otro mi propia persona, darle el derecho de representarme, o entregarle a otro mi propia autoridad.

Lo que sin duda surge de la cita es que se trata de una traslación de derecho. No es una mera renuncia, ni una transferencia. Porque en la autorización yo habilito a la persona para que actúe en mi lugar y haga uso de *mi* derecho. Pues aunque el derecho de naturaleza es ilimitado, la autorización le confiere al actor un derecho que no poseía previamente. El derecho de un hombre es distinto del derecho de otro hombre; de ahí que el derecho de naturaleza no permite que un hombre actúe en lugar de otro, es decir, que realice acciones que le pertenecen a otro. Pues bien, la autorización es la que posibilita que un hombre actúe por otro. El derecho de un hombre se convierte así en el derecho de otro, en el sentido que el que actúa, desde ahora llamado *actor*, lo hace en uso pleno de los derechos de otro, desde ahora llamado *autor*. Podemos concluir definiendo la autorización como el procedimiento por el cual un hombre otorga el uso de una parte de su derecho a otro hombre para que lo represente.

La valoración hobbesiana de lo artificial o ficcional aparece ya en la Introducción del *Leviathan*, donde el filósofo inglés pone de manifiesto el arte del hombre, quien imitando a la Naturaleza, el arte de Dios, crea el gran Leviathan (*Commonwealth*, Estado o *Civitas*) que no es otra cosa que un *Magnus homo*, hombre artificial, animado y movido por un alma artificial: la soberanía. Los pactos y convenios, mediante los cuales fueron hechas las diversas

partes de este cuerpo político –sostiene Hobbes–, se asemejan a aquel *fiat o faciamus hominem*, pronunciado por Dios en la Creación<sup>39</sup>.

Finalmente, analizaremos el frontispicio del *Leviathan*, ese grabado de Abraham Bosse, que sintetiza gráficamente la doble función de la imaginación, la reproductiva y la productiva, en la presentación del proyecto político hobbesiano. Indudablemente, el *magnus homo* que aparece dominando la escena es manifestación de la imaginación compuesta o imaginación productiva, cuyo resultado es esta impresionante ficción denominada por Hobbes, *Leviathan*, la persona artificial cuyo cuerpo está constituido por los cuerpecillos de los pactantes<sup>40</sup>. El solo hecho de atribuir a este *magnus homo* el nombre de la bestia bíblica demuestra la incidencia de la imaginación compuesta en su proyecto político. Incluso habría que hablar de una doble incidencia. Por un lado, el despliegue de la actividad imaginativa del mismo filósofo al relacionar el poder del monstruo bíblico con el poder que él pretende otorgar al soberano. Por otro lado, la promoción de la actividad imaginativa productiva en aquellos que observen y analicen el grabado. En cuanto al resto de los símbolos que aparecen en el frontispicio, sea la espada y el báculo que sostiene en cada brazo el *Leviathan*, sean todas las imágenes que aparecen en columnadas bajo esos dos símbolos del poder civil y eclesiástico, remiten en principio a la imaginación simple o reproductiva, si bien por su condición simbólica pueden desencadenar en los observadores una actividad creativa que va más allá de lo sensorial, lindante con la imaginación productiva o ficcional.

A modo de conclusión, podemos afirmar, entonces, la transversalidad de la actividad imaginativa que actúa como un hilo conductor entre la antropología y la política hobbesiana, comprobando

la unidad e interdisciplinariedad de su sistema, tal como lo hemos defendido, desde otras perspectivas, en escritos anteriores. En este trabajo hemos destacado el aspecto ficcional de la propuesta política hobbesiana en tanto resultado de la actividad creativa de la imaginación. Si bien nos referimos a la transversalidad de esta actividad imaginativa esto no significa desplazar o disminuir el valor de otros elementos transversales en el sistema hobbesiano como pueden ser el cuerpo y el movimiento. A propósito de esto hacemos referencia al excelente trabajo de Luc Foisneau, *Elements of Fiction in Hobbes's System of Ideas*<sup>41</sup>, con quien, sin embargo, discrepamos en la conclusión. Para el filósofo francés el intento hobbesiano de atribuir la superioridad al movimiento sobre todo otro principio es una ficción. Foisneau argumenta que el movimiento provee un enlace entre el *De Corpore* y la primera parte del *De Homine*, pero no lo provee entre la segunda parte del *De Homine* y el *De Cive*, función que, para Foisneau, cumple más bien la ficción legal. La estructuración sistemática del pensamiento de Hobbes muestra su deseo de inventar un nuevo paradigma científico. Estaba fascinado con la idea de movimiento, pero también estaba atrapado por la riqueza intelectual de las ficciones legales medievales. Si Hobbes no estableció el acercamiento de la física a la política, su reclamo de haberlo hecho puede ser visto, según Foisneau, como su contribución al cambio de paradigma de la ciencia moderna. Y solo pudo hacerlo, según el intérprete francés, gracias a lo que puede llamarse la ficción de un sistema. Creemos acertada la interpretación que alude al deseo hobbesiano de contribuir al cambio del paradigma científico, pero no nos parece justa, aun cuando reconozcamos ciertos saltos metodológicos, la consideración de todo el sistema hobbesiano mismo como una ficción.

## Referencias

- Astorga, O. (2000). *La institución imaginaria del Leviathan, Hobbes como intérprete de la política moderna*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Bertman, M. (1985). El ciudadano de Hobbes como 'minima naturalis', *Ethos* 12-13, Buenos Aires: INFIP.
- Bobbio, N. (1995). *Thomas Hobbes*. México: F.C.E.
- Bredenkamp, H. (1999). *Hobbes Visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates*. Berlin: Akademie.
- (2007). Thomas Hobbes's Visual Strategies, en Sprinborg, P. (ed.). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. New York: Cambridge University Press.
- Foisneau, L. (2011). *Elements of Fiction in Hobbes's System of Philosophy, Fiction and the Frontiers of Knowledge in Europe, 1500-1800*. Oxon: Ashgate.
- Hobbes, Th. (1966). *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. Sir William Molesworth, 11 vol., London, 1839-1845. Aalen: Scientia Verlag. (Citado como *E.W.*).

--- (1966). *Opera philosophica quae latine scripsit*, ed. Sir William Molesworth, 5 vol., London, 1839-1845, Aalen: Scientia Verlag. (Citado como *O.L.*).

--- (1969). *The Elements of Law natural and politic*, New York: ed. Ferdinand Tönnies, 2ª ed, (Citada como *Elements of Law*).

Macpherson, C.B. (1970). *La teoría del individualismo posesivo*, Barcelona: Ed. Fontanella.

Ruiz Rico, J.J. (1974). Sobre una lectura posible del capítulo XIII de *Leviathan*. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (14), 96-173.

Zarka, Y. C. (1998). *Philosophie et politique à l'âge classique*. Paris: PUF.

--- (1995). *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF.

## Notas

<sup>1</sup> *Leviathan*, E.W. III, c.6.

<sup>2</sup> E.W. III, c.2, p. 6.

<sup>3</sup> Astorga, O. (2000), *La institución imaginaria del Leviathan, Hobbes como intérprete de la política moderna*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 67-68.

<sup>4</sup> E.W.III, c.2, p. 4.

<sup>5</sup> E.W.III, c.2, p. 6.

<sup>6</sup> *Elements of Law*, I, 3, sec.4.

<sup>7</sup> Cf. Bertman, M. (1985), El ciudadano de Hobbes como 'minima naturalis', *Ethos 12-13*, (pp. 223-229). Buenos Aires: INFIP.

<sup>8</sup> E.W. IV.

<sup>9</sup> *Elements*, E.W.IV.

<sup>10</sup> E.W.III, p. 110.

<sup>11</sup> E.W.III, p. 112: "So that in the nature of man we find three principal causes of quarrel First, competition; second, diffidence; thirdly, glory. The first, maketh man invade for gain; the second, for safety; and the third, for reputation".

<sup>12</sup> E.W.III, p. 115: "and thus much for the ill condition which man by mere nature is actually placed in, though with a possibility to come out of it".

<sup>13</sup> E.W.III, p. 113: "hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war, as is of every man, against every man. For war, consisteth not in battle only... so the nature of war, consisteth not in actual fighting, but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary".

<sup>14</sup> E.W.II.

<sup>15</sup> *De Cive*, E.W.II: "it cannot be denied but that the natural state of men, before they entered into society, was a mere war, and that not simply, but a war of all men against all men".

<sup>16</sup> Cf. Macpherson, C.B. (1970), *La teoría del individualismo posesivo*, Barcelona: Ed. Fontanella, (p. 33). (1ª ed. Oxford, 1962, original inglés *The Political Theory of Possessive Individualism*).

<sup>17</sup> Cfr. Ruiz y Rico, J.J. (1974). Sobre una lectura posible del cap. 13 del *Leviathan*, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, (14), 183. Granada: Universidad de Granada.

<sup>18</sup> *Leviathan*, E.W.III, p. 114.

<sup>19</sup> E.W.III, c.13, p. 116.

<sup>20</sup> E.W.III, c.14, pp. 116-117.

<sup>21</sup> Cf. *Leviathan*, E.W.III, c. 2.

<sup>22</sup> *Leviathan*, E.W. III, c.14, pp. 116-130.

<sup>23</sup> *Leviathan*, E.W. III, c.15, pp. 130-138.

<sup>24</sup> E.W.II, p. 91.

<sup>25</sup> E.W.III.

<sup>26</sup> Cf. *De Cive*, E.W.II, p. 72, ver nota.

<sup>27</sup> Cf. Bobbio, N. (1995). *Thomas Hobbes*, México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>28</sup> E.W.III, c.17, p. 158: *This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all, in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner; as if every man should say to every man: "I authorize and give up...."*.

<sup>29</sup> E.W.III.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *De Homine*, O.L.II.

<sup>32</sup> Cf. *Leviathan*, E.W.III, p. 148: "So that a person, is the same that an actor is, both on the stage and in common conversation; and to personate, is to act or represent himself, or another".

<sup>33</sup> *Leviathan*, E.W.III, p. 148: "Of persons artificial, some have their words and actions owned by those whom they represent. And then the person is the actor; and he that owneth his words and actions is the AUTHOR: in which case the actor acteth by authority".

<sup>34</sup> *Elements of Law I*, 19.

<sup>35</sup> E.W. II.

<sup>36</sup> Zarka, Y.C. (1998). *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris: PUF, cap. VI: "La république selon Hobbes: la volonté politique publique".

<sup>37</sup> Cf. Zarka, Y.C. (1995). *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris: PUF. En referencia a este mismo tema, Zarka ejemplifica afirmando que no es lo mismo decir: "Yo te doy el derecho de ordenarme no importa que", que decir: "Yo haré todo lo que tu ordenes".

<sup>38</sup> E.W.III.

<sup>39</sup> E.W. III, ix-x.

<sup>40</sup> Para una explicación detallada de la iconografía hobbesiana véase Bredekamp, H. (1999). *Hobbes Visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates*, Berlin: Akademie. También hay traducción francesa: *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes. Le Léviathan, archétype de l'État modernes. Illustrations des oeuvres et portraits*, Paris, 2003. Del mismo autor puede verse su artículo: *Thomas Hobbes's Visual Strategies*, en Sprinborg, P. (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. (pp. 29-60). New York: Cambridge University Press.

<sup>41</sup> Foisneau, L. (2011). *Elements of Fiction in Hobbes's System of Philosophy, Fiction and the Frontiers of Knowledge in Europe, 1500-1800*. (pp. 71-85). Oxon: Ashgate.