

El propósito de esta Asociación es establecer contacto con todos los estudiosos de la filosofía hobbesiana en el ámbito de habla española, publicar trabajos breves sobre

Hobbes o temas relacionados, difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones.



NOTICIAS

Los días 11 y 12 de agosto de 1999 tuvo lugar en la Universidad Torcuato Di Tella (Buenos Aires), la Conferencia «Hobbes en su entorno», organizada por dicha Universidad y la Asociación de Estudios Hobbesianos. El Comité Académico estuvo constituido por los profesores Margarita Costa (UBA), Jorge Dotti (UBA-CONICET), María Liliana Lukac (UCA-CONICET), Leiser Madanes (UBA) y Alberto Guillermo Ranea (UTDT-CONICET).

Las palabras de apertura fueron pronunciadas por el Vicerrector de la Universidad Torcuato Di Tella, Doctor José María Ghio, y la Profesora Margarita Costa, Presidenta de la Asociación de Estudios

Hobbesianos. Participaron como expositores los profesores Claudio Amor (UBA-Universidad de Quilmes), José Luis Galimidi (UBA), Jorge Dotti (UBA), Víctor Palacios (UBA), Martín Unzué (UBA), Yamile Sokolovsky (UNLP), María Cristina Spadaro (UBA), Javier Flax (UBA), Marcos Novaro (UBA), Leiser Madanes, Margarita Costa, María Liliana Lukac, Alberto Guillermo Ranea y, como invitado especial, Renato Janine Ribeiro, de la Universidad de São Paulo (Brasil). Actuaron como coordinadores los Profesores María Liliana Lukac, Leiser Madanes, Renée Girardi, José Luis Galimidi y Margarita Costa. Pronunció las palabras de clausura Alberto Guillermo Ranea.

1



Para informes y colaboraciones, dirigirse a la Presidenta (Margarita Costa) o a la Secretaria (María L. Lucak de Stier) C.C. 226, Sucursal 12, Av. Pueyrredón 1352 (1412), Buenos Aires, Argentina.
E-mails: <cosbel@navigo.com.ar> ó <mstier@canopus.com.ar>



LA OBRA POLÍTICA DE HOBBS EN LA REVOLUCIÓN INGLESA DE 1640

Eunice Ostrensky*

Entre las posibilidades de lectura que encierra el Leviatán de Thomas Hobbes, la más ortodoxa es la que sigue el itinerario que el propio autor propone en la Introducción de la obra. Dejándose conducir por la mano de Hobbes, el lector atraviesa en primer lugar los capítulos que definen la naturaleza del hombre y se enfrenta después, en los que tratan sobre la puesta en relación de unos hombres con otros, con la evidencia de

la insociabilidad natural entre los individuos, quienes, en ausencia de leyes, entran necesariamente en conflicto. Al final de la primera parte, con el examen de las leyes de naturaleza y de la forma en que se lleva a cabo el contrato, ya se insinúa el nacimiento del Estado, de ese Leviatán que promueve la paz y el bienestar de la humanidad. La segunda parte está en gran medida dedicada a describir el círculo de la construcción y la

*Doctoranda en Ética y Filosofía Política en el Departamento de Filosofía de la Universidad de San Pablo (USP) y becaria de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Este texto es un resumen de la Tesis de Maestría defendida en ese Departamento en agosto de 1997.

destrucción del Estado: los derechos de la soberanía, las diferentes especies de soberanía, las partes que componen ese Estado, sus leyes, su muerte, el oficio del soberano. Esa reflexión sobre el ciclo natural de vida y muerte del Estado de algún modo conduce a la consideración del principal responsable de su extinción: el clero.

No es sin dificultad que el lector es introducido en los meandros de la religión. La tercera parte de la obra es la mayor y la más impenetrable, ya que, preocupado por denunciar la ilegítima pretensión del clero de detentar un poder temporal, el autor se pone a interpretar minuciosamente las palabras de las Escrituras. Quien supera ese obstáculo comprende con claridad por qué Hobbes eligió al clero como enemigo del Leviatán. Por supuesto, el autor no esperó que el lector llegara hasta más allá de la mitad del libro para sugerir quiénes son los hombres contra los que escribe: Ya en la Carta al Sr. Francis Godolphin decía que sus enemigos son los que usan las Sagradas Escrituras como fortificaciones avanzadas¹. Pero lo que de entrada podía haber pasado desapercibido adquiere ahora una dimensión que ya no es posible despreciar. Con esa impresión, el lector llega a la última parte del libro, la más corta y tal vez la más divertida —probablemente sólo entonces se haya dado cuenta de que el *Leviatán* es también un libro gracioso, y esa sonrisa que el lector aún conserva no condice bien con la imagen que se tiene de Hobbes como un autor sombrío. Y Hobbes no resiste la tentación del juego de palabras: los crédulos que siguen la voluntad del clero —dice— no alcanzan el reino de los cielos y la salvación, tal como les prometen, sino un reino de tinieblas, perdición e ignorancia. Por eso siguen siendo violentos, en esa parte, los ataques a los teólogos, que alcanzan incluso a los autores paganos y los escolásticos, más allá de toda esa suerte de superstición que sirve de apoyo al clero. Finalmente, el lector llega a la “Revisión y conclusión” de la obra, en cuyo último párrafo encuentra la siguiente frase: “y así llegué al final de mi discurso sobre el gobierno civil y eclesiástico, motivado por los desórdenes de los tiempos presentes.”²

Ése es, en líneas muy breves, el recorrido de lectura propuesto por Hobbes. Pero, después de realizarlo, el lector puede sentirse tentado a rediseñar el trazado de la obra. Si nos detenemos en esa frase final, percibimos que el *Leviatán* nos invita a subvertir levemente el orden en que fue escrito. En una lectura a contrapelo, en que “los desórdenes de los tiempos presentes” hacen las veces de prefacio y principio orientador, los

capítulos 29 (“De las cosas que debilitan o llevan a la disolución de un Estado”) y 30 (“Del cargo del soberano representante”) parecen entonces exigir mayor cuidado. Pero cuando los examinamos y los comparamos con los capítulos análogos contenidos en *De Corpore Politico* y *De Cive*, observamos que en ninguno de ellos son nombrados los hombres o grupos que defienden opiniones sediciosas. Hobbes describe las doctrinas, aunque no las atribuye a ningún grupo político en particular. Para saber realmente quiénes son, deberemos recurrir al *Behemoth*, obra en que Hobbes los cita, pero en la que, en contrapartida, no sigue la costumbre geométrica adoptada a partir de la década del 40.

Éste es el primero de una serie de desajustes entre el discurso filosófico y el discurso histórico, y quien los examine tenderá a recorrer una vía accidentada. Incluso el más incauto de los lectores es capaz de percibir ciertas paradojas, por así decir, entre algunos conceptos-clave desarrollados en las obras filosóficas y algunas opiniones expuestas en el diálogo histórico. No es posible negar que el filósofo de la nueva ciencia en cierta manera rechaza al humanista, al traductor de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, alegando que la historia actúa en el dominio de las creencias y no en el de la razón. ¿Cómo explicar esas contradicciones? Una salida simple sería considerar que historia y filosofía son registros diferentes y por lo tanto incompatibles. Pero denunciar la diferencia, claro, no es explicarla. Por eso una solución en esa clave no puede ser satisfactoria. Tal vez lo más adecuado sea observar el proceso mediante el cual la historia y la filosofía se contraponen en un primer momento para enseguida complementarse.

El Hobbes del *Behemoth* es un autor híbrido. Sus concepciones sobre la historia son análogas a las que defendía en 1628, tal como nos permite afirmar el cotejo entre la estructura formal del libro de 1668 y el examen del “Prefacio” a la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, que constituye un verdadero ensayo sobre el estatuto y la función de la historia para Hobbes. Al mismo tiempo, sería falso afirmar que el *Behemoth* es apenas la producción de un historiador, ya que muchos de los argumentos que marcaron la filosofía política del autor están allí reproducidos. Por su parte, el *Human Nature*, el *De Corpore Politico* y el *De Cive* expulsan por completo la historia de la esfera de la ciencia, mientras que el *Leviatán* atribuye alguna importancia a la historia, sin perjuicio de considerarla un conocimiento inferior a la filosofía, en la medida en

que en ella se admiten incluso incoherencias y paradojas. En las cuatro obras políticas citadas, el único lenguaje verdadero es el filosófico, de modo que no se equivocaría quien juzgase al *Behemoth* una producción menor del conjunto de las grandes obras de Hobbes. Pero ese juicio sería todavía apresurado.

Por un lado, que Hobbes vuelva a hacer historia en 1668, cuando ya tiene ochenta años, puede indicar su impresión de que el género filosófico tiene un límite para la comprensión de ciertos fenómenos. También puede significar que Hobbes nunca abandonó del todo la perspectiva histórica. Ambas hipótesis parecen correctas, pues, a pesar de las intenciones del programa de la década del 40 y de las apariencias en contrario, Hobbes nunca disoció totalmente su filosofía de la historia, sea que se considere ésta el escenario en que incide el texto filosófico, sea que se la piense como un instrumento de concientización de los deberes del súbdito. Aunque en muchos aspectos el *Leviatán* sea el reverso del *Behemoth*, no podemos dejarnos seducir por la fácil solución del conflicto entre los registros filosófico e histórico. Si hay un antagonismo, éste es superficial y se sostiene en el estrato de la lectura más inmediata. En el estrato más profundo esos términos mantienen una articulación precisa que se produce bajo el signo de la alternancia y de la complementariedad. Cuando se tienen en cuenta esos dos niveles de lectura, se desvanece el antagonismo entre el conocimiento histórico y el filosófico indicado por el título de las obras: *Behemoth*, símbolo bíblico de la impiedad, la ingratitud, el asesinato, la violencia y la injusticia, opuesto al *Leviatán*, monstruo también bíblico que representa la victoria de la autoridad sobre el orgullo.

Como se ve, la consideración de la "historia" como género de conocimiento no basta para dar cuenta de las relaciones entre discurso filosófico y discurso histórico. Porque cada uno de esos tipos de conocimiento apunta a intervenir en el curso de la revolución, sea para impedir su avance cuando la desintegración todavía no es completa, sea para ayudar a instituir un nuevo Estado cuando la muerte del viejo reclama el restablecimiento de otro orden, sea, en fin, para evitar que sobrevengan nuevas revoluciones del poder. Igual que la filosofía, la historia es el escenario donde incide el texto político y, en general, todo discurso, que precisamente por eso es considerado una acción política. Por lo tanto, la historia remite a dos significados distintos, pero convergentes: por un lado, a la forma y al carácter de los que se reviste el discurso

político; por otro, al espacio donde actúan los lectores, a la esfera en la que se verifica el conflicto por la soberanía (la guerra civil).

Obviamente, no se trata de considerar el texto filosófico o el histórico como uno entre los varios "reflejos" de la época, ni de despreciar la estructura interna de la obra en favor del mero relato histórico. "No se debe confundir la ciudad", dice Ítalo Calvino, "con el discurso que la describe". Sin embargo, destaca Calvino, nadie duda de que existe una relación entre ellos.³ Esa indicación puede servirnos de advertencia: el discurso de Hobbes sobre la guerra civil no debe ser tomado por la guerra civil en sí misma, pero las relaciones dinámicas entre ellos pueden ser trazadas. En el caso presente, el discurso nos lleva a la ciudad, o sea, la lectura minuciosa del texto exige que entendamos mínimamente las guerras civiles inglesas y el potencial revolucionario de las religiones. De lo contrario, quedarían casi sin sentido —y resultarían estériles— los capítulos relativos a las causas de la rebelión y al oficio del soberano, y las partes de los tratados políticos de Hobbes destinadas a la interpretación de las Escrituras.

En lo que se refiere a las doctrinas sediciosas, Hobbes trata en cuatro lugares sobre las causas de la guerra civil en Inglaterra: en el capítulo XXVII de *De Corpore Politico*, en el XII de la segunda parte de *De Cive*, en el XXIX del *Leviatán*, y en el *Behemoth*. Nótese, sin embargo, que en las tres primeras obras, que son obras consideradas "filosóficas", el autor no cita nominalmente a los rebeldes, limitándose a describir y a criticar las doctrinas sediciosas que ellos defienden. Es sólo en el *Behemoth* donde llegamos a saber, de hecho, a qué grupo político está asociada cada doctrina, ya que, por tratarse de un libro histórico, Hobbes ya puede, por fin, abordar directamente la guerra civil y a sus protagonistas. En ese sentido, el *Behemoth* ayuda a iluminar, retrospectivamente, aquellas obras anteriores.

Pero, por otro lado, cuando se examinan esas cuatro formulaciones se observa que son considerablemente distintas, ya que sucesivamente el autor atribuye pesos diferentes al contenido de aquellas doctrinas. Mejor dicho: en cada una de las formulaciones, las doctrinas son clasificadas en función de sus grados de seducción, o, mejor, en función de la capacidad que tienen para seducir, y esa clasificación diverge entre las diferentes obras. Así, por ejemplo, si en 1640 Hobbes considera a los demócratas y a los demás lectores de los antiguos el grupo político más peligroso, en 1668 encuentra a los seductores más terribles entre

Distinto
Tratamiento
de los
seductores
1640

1668

los papistas, a los que siguen de cerca los presbiterianos, después los sectarios y, finalmente, los demócratas y parlamentarios.

Más allá de eso, las distintas interpretaciones sobre la fábula de Medea y las hijas de Peleas indican el valor de cada doctrina en la economía del correspondiente texto: en el *De Corpore Politico* las hijas de Peleas representan el deseo de cambio, la ignorancia y la pasividad de los seducidos, en oposición a la mala fe y a la elocuencia de Medea, personaje central de la fábula. De ese encuentro resulta la muerte de Peleas, símbolo del Estado, del Rey, del Padre. En el *De Cive*, las hijas de Peleas no tienen ya nada de pasivas; representan a la "turba insana"⁴, ignorantes de su deber hacia el soberano. Tampoco su locura constituye un error menos grave que la felonía de Medea, pues conspiran junto con ella.⁵ De modo que el deseo de reforma se presenta tan nocivo como la capacidad de conquistar a los ciudadanos por medio de discursos retóricos. En el *Leviatán*, con la revalorización de la retórica y de los elementos constitutivos del humanismo⁶, el orador deja de representar el pésimo papel que tenía en las obras anteriores: Medea, de hecho, sedujo a las hijas de Peleas, pero su poder de daño residía menos en su habilidad retórica que en su falta de escrúpulos. Por su parte, las hijas de Peleas son, de tan locas, inimputables. Hobbes usa todavía una vez más la fábula en el *Leviatán*, aunque la saque del capítulo sobre las doctrinas sediciosas para alojarla, sintomáticamente, en el capítulo sobre el oficio del soberano representante.⁷ Con eso, indica que un personaje hasta entonces considerado como víctima del proceso revolucionario (el rey) tal vez haya sido parcialmente responsable por el mal que después vino a sufrir. Ese, por lo demás, es el tenor de la crítica velada de Hobbes a Carlos I en el *Behemoth*, libro éste que no recurre a la fábula, sea porque prescinde de artificios para exponer la guerra civil, sea porque en él la culpa por la rebelión está difusa por todo el reino.

El comentario de las llamadas "doctrinas sediciosas" permite, al mismo tiempo, acompañar el procedimiento empleado por Hobbes para atacarlas. La eficacia del poder de convicción de la filosofía es inversamente proporcional al uso de la retórica: cuanto más se recurre al discurso elocuente, menos poder se reconoce al discurso científico. Y es por medio de la retórica que el esfuerzo de Hobbes por racionalizar el Estado y la religión parecerá más evidente. Eso porque, de acuerdo con Hobbes, la religión, sea católica, presbiteriana o anglicana, había echado sus raíces en la zona más

turbia del alma humana: el miedo a la muerte y al Más Allá. ¿Y si no existiera el infierno, y los hombres aprendieran a respetar las leyes? Acabaría la manipulación muchas veces grosera del hombre común, que pasa su vida aterrorizado tratando de salvarse, no de la cárcel o de los suplicios impuestos por el soberano, sino de los tormentos infernales, infinitos y eternos. Para Hobbes, no pasan de una falacia los pretextos de la "guerra santa", el "pueblo elegido" y otras palabrerías. El reino de Dios no es de este mundo, pero aquello a lo que aspira el clero es bien mundano y doméstico: el poder. Según el autor, en la ansiedad por conquistar la soberanía el clero oculta sus verdaderos intereses bajo el manto de la santidad y de las intenciones piadosas. Cabe al autor desnudarlos, proponiendo el fin del infierno y una nueva interpretación para la palabra "alma".

Aunque eran los mayores responsables de la guerra, los religiosos no eran los únicos. El desgarramiento del Estado se acentúa cuando entran en escena los intereses laicos. Así como el clero había vuelto subversivas las palabras de las Escrituras, también los parlamentarios habían interpretado los textos clásicos sobre la democracia según era más conveniente a sus propósitos. Al mismo tiempo, abogados interesados habían desenterrado de la noche de los tiempos leyes ancestrales que favorecían la regulación particular de la propiedad, la limitación de los derechos de la soberanía, etcétera. Es interesante notar en este punto que Hobbes establece el nexo, que más tarde hará escuela con Weber y Tawney, entre la religión protestante y las actividades comerciales. Para él, los discursos religiosos habían "encantado" —además de a los propietarios de tierras y a los comerciantes— a los parlamentarios y a los abogados, quienes se habían aliado entonces al clero y, acto seguido, se habían puesto a "encantar", por su parte, a los que estaban a su lado, produciendo una suerte de "efecto-dominó": la muerte del rey, la soberanía del parlamento, la confiscación de tierras, la formación del Ejército, la ampliación del comercio colonial, en fin, todo estaba previsto por la Biblia o por la *common-law*, cuando no por ambas simultáneamente.

Pero, como queda dicho, es necesario dejar un poco de lado el mote de la desobediencia civil como causa de la guerra, ya que fue la actuación ineficaz del soberano la que abrió espacio para el predominio de las doctrinas sediciosas. Por un lado, Hobbes no deja de registrar hasta qué punto el soberano fue traicionado y victimizado por un proceso difamatorio; por otro, tal

vez quepa a él la culpa de que Inglaterra se haya vuelto un país enfermo por la sedición. Hobbes, a pesar de su intención racionalista e iluminadora, constata que la verdad no es autónoma, o sea, que también ella debe someterse a la voluntad y a la opinión del gobernante, pues el juzgamiento de las doctrinas que pueden ser profesadas en público es un derecho inalienable de la soberanía. Aun cuando el conocimiento científico examine la veracidad de ciertas proposiciones, no está a su alcance estipular la verdad que debe orientar la constitución del Estado, cuya esencia se define en el momento en que el soberano instituye las leyes civiles. Todo lo que sea contrario al mantenimiento del Estado deberá ser juzgado falso.

El hombre es una criatura voluble e inconstante, y por eso son inevitables las ilusiones y la dominación. Podríamos intentar comprender ese fenómeno recurriendo a la vieja y tediosa explicación, tan recurrida, de que somos víctimas de nuestra propia carne, y no nos estaríamos equivocando. Sin embargo, culpar a las pasiones por todas las incertezas en que puede incurrir el hombre es poco más que lamentar el hecho mismo de haber nacido humanos y no ángeles. El problema serio con el que hay que lidiar es el de la profunda ignorancia que envuelve a los individuos y que puede destruirlos. Hobbes juzga necesario, por lo tanto, que el soberano se ocupe de dominar el imaginario de sus súbditos, lo más fuerte y rápidamente posible, con doctrinas que garanticen la estabilidad política, antes de que sus enemigos lo hagan, evitando así lo peor.

Ahora bien: ¿cuál es el semillero de la rebelión si no las universidades? De allí surgen los obispos, admiradores de la indiscernible e insensata escolástica; los predicadores, lectores de las Escrituras; los demócratas seducidos por la retórica clásica, hidalgos ociosos y apasionados por la historia antigua. Por eso, lo primero que debe encarar un soberano conciente de la

vulnerabilidad de sus súbditos es la reforma de las universidades, que crearán a los educadores del Estado hobbesiano. Eso significa que la predicación no es en sí misma dañina; por el contrario, es necesaria al gobernante que desee el mantenimiento de su poder y la seguridad de su pueblo. En eso, Carlos I actuó mal. Se anuló, o incluso permitió que consejeros corruptos dominaran la corte. Su muerte era de cierto modo previsible.

Así, cuando nos aventuramos a leer la obra política de Hobbes adoptando como tema no sus libros iniciales de filosofía sino el punto final de su doctrina —el *Behemoth*—, la imperfección se destaca como problema recurrente: imperfección de los conocimientos histórico y filosófico; imperfección de los hombres; imperfección del soberano. Esquematisando un poco, primero se evidencia la fragilidad de los discursos ante la irracionalidad humana; después, la atención se dirige a los mecanismos de engaño y autoengaño a los que los ciudadanos están sujetos, y, por último, el soberano se revela como conciencia pública impura y como mal orador. Más allá de eso, estas dos últimas consideraciones parecen indicar resultados diametralmente opuestos: la crítica de Hobbes a los seductores acaba por ilustrar el mundo desencantado del siglo XVII, el mundo del racionalismo; pero, cuando se busca en el texto la crítica al gobernante, es posible percibir cómo el mundo del filósofo de Malmesbury también es el de los dogmas, que él mismo en alguna medida había ayudado a derrumbar, y cómo en ellos se estructura un proyecto particular de reforma de los Estados.

Humanista y filósofo de la nueva ciencia, demoleedor y creador de creencias: esos son opuestos que se complementan en la obra política de Hobbes y dejan entrever un autor situado como a caballo, como “suspendido entre dos mundos”⁸.

(Traducción: Eduardo Rinesi)

Notas

1. *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Penguin Classics, 1985; p. 75.

2. *Ibid.*, p. 728.

3. *As Cidades Invisíveis*, São Paulo, Cia. das Letras, 1990, p. 59.

4. *Do Cidadão*, “Epístola Dedicatória”, São Paulo, Martins Fontes, 1992, p. 5.

5. “... las hijas de Peleas, rey de Tesalia, *conspiran* con Medea contra su padre” (*De Cive*, II, XII, 13, bastardillas mías). Compárese con: “las hijas de Peleas *consintieron*, a causa de la elocuencia, que

es la hechicería de Medea, en cortar la República en pedazos..." (*De Corpore Politico*, XXVII, 15, en *Human Nature and De Corpore Politico*, ed. J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, 1994, bastardillas mías).

6. Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the philosophy of*

Hobbes, Cambridge University Press, 1997, pp. 356-369.

7. *Leviathan*, XXX, p. 202.

8. C. Hill, "Thomas Hobbes and the Revolution in political thought", en *Puritanism and Revolution*, Penguin Books, 1990, p. 268.



LA IDEA DE IMAGINACIÓN EN ALGUNOS TEXTOS DE LA LITERATURA CRÍTICA HOBBSIANA. NOTA BIBLIOGRÁFICA

Omar Astorga¹

6 Son escasos los estudios dedicados especialmente a examinar la imaginación en la obra de Hobbes, y más escasos aún son los que intentan mostrar las conexiones que existen entre imaginación y política. En la mayoría de los casos, el tema de la imaginación aparece tratado de modo rutinario en un capítulo o sección de algún libro, sin que se le haya prestado la atención que merece. Con esta nota vamos a reseñar cuatro textos en los cuales sí se le ha atribuido algún valor a la idea de imaginación. Mostraremos los ángulos fundamentales a través de los cuales se ha revalorizado esa idea².

Clarence DeWitt Thorpe ha mostrado extensamente el valor de la idea de imaginación en el pensamiento de Hobbes, especialmente al considerar el valor de las bases psicológicas de la crítica literaria³. Después de exponer los antecedentes de la idea de imaginación, desde Platón y Aristóteles hasta la época moderna, Thorpe afirma que el nombre de Thomas Hobbes suele asociarse a su obra política, sin que se tenga en cuenta que este filósofo se ocupó de aspectos de la cultura distintos a la «materia, forma y poder del Estado» (*Leviathan*), así como a la historia de la guerra civil (*Behemoth*). Hobbes también se ocupó de la literatura clásica y mostró preocupación por la literatura de su tiempo, no sólo desde el punto de vista político, sino considerando también la dimensión estética. Esta experiencia no fue incidental, ya que su interés por la literatura se inició desde su carrera de estudiante en Oxford hasta el final de sus días, cuando tradujo a Homero.

Uno de los aspectos fundamentales que Thorpe destaca en relación con el interés crítico de Hobbes por la literatura, es el hecho de haber llamado la atención sobre la importancia de la imaginación productiva como parte vital de la experiencia estética. Específicamente se destaca el interés de Hobbes por los términos «talento», «fantasía», «gusto», donde se pone de relieve la relación entre la mente creativa y el trabajo propio de la obra de arte. El aporte fundamental del filósofo inglés en el contexto de la crítica literaria que se hacía en Europa en el siglo XVII, consistió, según Thorpe, en haber examinado la literatura no como algo independiente de la experiencia mental, sino como algo explicable a partir de esa experiencia. El aporte de Hobbes en ese contexto se halla en el interés por mostrar el carácter material de la constitución de la mente. A este respecto, las sensaciones jugaron un rol determinante como criterios primarios a partir de los cuales se podía elaborar una aproximación psicológica a la experiencia humana. Es por ello que este intérprete, para intentar comprender los intereses estéticos de Hobbes, se dedica a mostrar las descripciones materialistas que le sirvieron de base para explicar el proceso que va de la formación de la mente hasta las pasiones. Dice que Hobbes, al igual que Gassendi, consideró el placer como algo positivo, y, por tanto, consideró como bueno aquello que era deseable. Se trataba de una psicología que no jerarquizaba los placeres, sino que los consideraba como fuerzas fundamentales en el proceso de satisfacción del organismo. En este sentido, Thorpe señala la notable influencia que el epicureísmo tuvo en el siglo XVII,

pues se trataba de una doctrina que podía estar en consonancia con las tendencias mecanicistas que imponía la ciencia de la época y que llevaba a concebir al hombre en un proceso de permanente lucha para la satisfacción de sus deseos. De tal modo que los placeres estéticos eran vistos como funciones de la mente que debían ser investigadas como parte de la naturaleza humana. Y, por ello, era necesario mostrar las causas y la naturaleza de esos placeres, y con ello, las fuerzas de la vida. Pero sin que esto significara que Hobbes se haya ocupado sola o principalmente del lado fisiológico de la búsqueda de los placeres, sino que, más bien, su exploración estuvo sesgada por el peso de lo mental, dado que el hombre busca siempre, para ser feliz, el «bien aparente», es decir, aquel que se le aparece o le parece que puede satisfacer sus deseos. Y este es, precisamente, según Thorpe, el camino que toma su explicación de la imaginación y de la fantasía.

Según Thorpe, la imaginación hobbesiana es, como las pasiones, un fenómeno natural e inalienable de la naturaleza humana. De allí que, acertadamente, este intérprete diga que Hobbes no intentó legislar en contra de la imaginación y sus frutos, sino, más bien, aprender qué es y cómo funciona la imaginación en el desarrollo individual y social. En esta medida, la imaginación se convirtió en tema de la investigación antropológica. Coincidimos con este punto de vista, pues consideramos que Hobbes desarrolla su antropología sobre la base de la descripción de los elementos imaginativos que la constituyen. De tal modo que si bien el filósofo inglés se preocupó intensamente de los peligrosos efectos de la imaginación en el ámbito social, mostró, en el *Leviathan*, que una tarea fundamental del intérprete de la política consiste precisamente en conocer los resortes que mueven la naturaleza humana. Thorpe dice que esta manera de explorar la mente humana, hizo que Hobbes encontrara en la imaginación y las pasiones un rema central. Y agrega que el amplio espacio que se le dedica a estas materias en el *Leviathan* y en *Elements of Law*, muestran su importancia.

Thorpe acierta cuando dice entonces que Hobbes le dedica un gran espacio al tema de la imaginación. Y al decir esto, tiene presente que el concepto de imaginación no se agota en la definición mecanicista, sino que se va desplegando y ampliando en diversos usos, uno de los cuales tiene que ver con la actividad de la fantasía. Thorpe, en este sentido, se refiere a la fantasía como una de las expresiones fundamentales de la exploración hobbesiana de la

imaginación; y dice que la imaginación «bajo el nombre de fantasía» fue vista por Hobbes como responsable no sólo de la poesía, sino de todas las artes e instituciones que han alejado al hombre de la barbarie. En el fondo, para Hobbes, no existía divorcio entre las pasiones, la imaginación y el entendimiento, entre el juicio y la fantasía.

Este intérprete llega incluso a decir que Hobbes tuvo a menudo una actitud tolerante con las pasiones, con la facultad de imaginar y con los placeres asociados a ellos, al tratarse de cualidades que nacen con el hombre y que deben ser consideradas como idóneas para su realización. De este modo, según este intérprete, Hobbes, en contra de una larga tradición, dejó de lado las inhibiciones sobre los placeres naturales y la desconfianza en la imaginación. Este fue su servicio a la interpretación de la poesía, porque ésta es un producto natural de la facultad de imaginar en la que el hombre exhibe su placer. Como él dice, si la poesía lleva al hombre más cerca del campo de la experiencia ordinaria, Hobbes habría dignificado las emociones y la imaginación como funciones estéticas de la mente.

El libro de Charles Cantalupo⁴ es, junto con el de Thorpe, uno de los ensayos donde se ha puesto de relieve *in extenso* el valor de la idea de imaginación. En este caso, el autor, a través de un detallado comentario del *Leviathan*, desde la epístola dedicatoria, pasando por la tabla de contenidos, la introducción, hasta las cuatro partes que componen el libro, junto a la respectiva conclusión, se ocupa de la estructura y del estilo literario de Hobbes, bajo la premisa de que si bien se trata de un texto de filosofía política, puede ser leído, por sí mismo, como una muestra de trabajo literario. Con este ensayo Cantalupo no trata el complejo problema de la relación entre filosofía y literatura; tampoco examina teórica o sistemáticamente el pensamiento filosófico de Hobbes, sino que se ocupa de lo que él llama «la acción literaria» del texto, es decir, de la retórica de Hobbes y del estilo que desarrolla. El propio Cantalupo advierte que el interés por el estilo literario de Hobbes no sólo está presente en Strauss o Oakeshott, sino que se remonta a su primer biógrafo, John Aubrey y a Harrington, su férreo adversario en el plano ético-político, pero admirador del estilo expositivo del *Leviathan*.

El aporte de Cantalupo se halla en el intento de mostrar lo que diversos intérpretes tan sólo han elogiado. Incluso, distinguiéndose de Oakeshott y de otros que han planteado la necesidad de leer a Hobbes

en su contexto o desde la perspectiva de su Sistema (introduciendo diversos elementos y ángulos temáticos), este intérprete plantea la posibilidad de estudiar al *Leviathan* en sí mismo, como pieza literaria. Curiosamente, dice Cantalupo, se trata de uno de los aspectos más descuidados en la historiografía hobbesiana. Y si bien son muchos los aportes que se han logrado estudiando a Hobbes desde la perspectiva filosófica, política, teológica o científica, no se le ha prestado atención a ese «gigante dormido» contenido en la retórica del *Leviathan*.

Esto no significa que Cantalupo se desentienda de los temas básicos del libro, sino que los considera o pasa por ellos al analizar la estructura, los giros del discurso de Hobbes y especialmente sus metáforas. Pero ya este trabajo es por sí mismo importante si consideramos que el lenguaje fue para Hobbes un asunto fundamental para el desarrollo del conocimiento y para la adecuada comunicación entre los hombres. Es cierto que el pensamiento de Hobbes surge, en principio, de las definiciones y del espíritu sistemático que le imprime a su investigación. Pero no es menos cierto que buena parte de la claridad y contundencia de la exposición se encuentra apoyada en metáforas. Cantalupo afirma que Hobbes utiliza un arsenal de metáforas y que el «infame» «estado de naturaleza» es una invención personal, una elaboración retórica basada en su conocimiento de las descripciones de Tucídides, Lucrecio y Horacio, a lo cual habría que añadir los relatos de los viajeros. En este sentido, plantea revisar la lectura ilustrada de Hobbes, pues este filósofo ha de ser leído no sólo según los términos que expresan sus intenciones explícitas, sino también considerando el movimiento retórico de su propio texto.

No queremos decir que Cantalupo haya intentado interpretar el *Leviathan* desde la retórica del libro, independientemente de las declaraciones explícitas. Este intérprete hace valer los conceptos que el propio Hobbes utiliza para el desarrollo de su doctrina. Y no deja de advertir aquello que se halla implícito o sugerido, sino también las modificaciones que evidencia el discurso de Hobbes. Cantalupo admite que llegó incluso a plantearse el dilema de acusarlo de incoherente o de escritor versátil. En definitiva, los aspectos sobre los cuales llama la atención no son meramente expositivos ni extrínsecos al curso de la argumentación del libro, sino que se encuentran anudados con el desarrollo de los diversos y cambiantes matices a través de los cuales se expresa el significado de muchos términos. Cantalupo llama precisamente la atención

sobre la importancia de la retórica en su función predominantemente persuasiva, tal como la vio y practicó Hobbes en el *Leviathan*. Y, en este sentido, recuerda las palabras conclusivas del *Leviathan*, donde se plantea la necesidad de que la razón esté acompañada de la elocuencia.

Es sobre la base de este contexto argumentativo que Cantalupo llama la atención sobre la constante referencia de Hobbes a la conexión entre juicio y fantasía, que son las formas mentales como se expresa el talento, es decir, la imaginación. Cantalupo se refiere específicamente a la conexión que existe entre esas «virtudes intelectuales» a propósito de la coexistencia en el *Leviathan* de la lógica y la retórica; de un discurso que intenta ser metodológicamente riguroso y un discurso elocuente, cargado de metáforas. Este, ciertamente, es un aspecto fundamental de su exégesis del *Leviathan*, donde se pone de manifiesto la habilidad argumentativa y la imaginación de Hobbes como escritor. Pero Cantalupo no se ocupa del hecho mismo de que Hobbes considere el juicio y la fantasía como elementos claves en el contexto de su descripción antropológica. Y si bien no lo hace, su reflexión da pie para corroborar la centralidad de esas virtudes en la obra de Hobbes. Cantalupo, en suma, con su bello y minucioso libro, pone de manifiesto aspectos estéticos de la obra de Hobbes que permiten apreciar que el lado imaginativo de la literatura contenida en el *Leviathan* no sólo lleva a considerar la vía imaginativa seguida por su autor para la exposición, sino también para la investigación de los principios fundamentales del hombre y de la política.

Gayne Nerney³ se ocupa explícitamente de la importancia de la imaginación para comprender la explicación que ofrece Hobbes de la naturaleza humana. Su artículo muestra acertadamente el modo como el filósofo inglés, al tomar como base la condición material-sensible del hombre, expone el lado artificial y racional que surge con esos «artefactos» representados por las marcas y los signos que constituyen el lenguaje. De allí que este intérprete hable del *homo notans* para explicar la peculiaridad de la antropología hobbesiana.

El acierto de Nerney al seguir la explicación que da Hobbes sobre el paso de la imaginación al lenguaje, consiste en colocar la imaginación en un plano decisivo (existencial), al resaltar el lenguaje como la gran «invención» del género humano. Nerney no se separa del tradicional punto de vista que hace aparecer a Hobbes como el «gramático» del poder, pero advierte

que el hombre concebido por Hobbes debe ser considerado a partir de su naturaleza sensitiva-apetitiva, semejante a la de las bestias. Siguiendo la explicación que da Hobbes sobre el movimiento del cuerpo a partir de su reacción a los movimientos de los cuerpos exteriores, este intérprete dice que las reacciones primarias del cuerpo, esto es, acercarse o alejarse de otro cuerpo, son acompañadas de placer o dolor, siendo ello posible a partir de las imágenes y de la memoria. De tal modo, advierte, que el hombre no está determinado en sus movimientos por el mero impacto de los cuerpos exteriores, sino también por la acción mediata de la imaginación o «representación» de cuerpos externos. Además, como el movimiento es continuo, está determinado por secuencias imaginativas, es decir, por el pensamiento o «discurso mental». Más precisamente, está determinado por secuencias «reguladas» de la imaginación, es decir, por pensamientos a los que el deseo da celeridad, fuerza y dirección.

Ahora bien, según Nerney, lo que hace que el hombre se levante de su mera condición sensitivo-pasional, es el acto de marcar las cosas que siente e imagina. El *homo notans* se transforma en el creador de la cultura civilizada. Las marcas siguen siendo cosas sensibles, pero expresan la capacidad de recordar ya no a través de imágenes, sino de un artefacto que registra o impone secuencias en el pensamiento. La memoria aparece entonces como producto de esa capacidad, a través de la cual se da el primer paso para desarrollar el raciocinio. Las marcas son, entonces, los primeros artefactos que despegan al hombre de la mera secuencia de la naturaleza y expresan, a su vez, la existencia de la comunicación humana. Las marcas se convierten en signos en el momento en que un hombre le comunica sus pensamientos a otro. Se pasa así de lo privado a lo público.

El aporte fundamental de Nerney consiste en plantear la cuestión del uso de un instrumento material como artificio a través del cual la cosa percibida se marca. La pregunta que surge entonces es cómo el materialismo mecánico puede dar cuenta de la posibilidad de las marcas o signos. La respuesta se halla en la capacidad del hombre de llevar el hábito de las relaciones entre imágenes antecedentes y consecuentes, al hábito de juntar las respectivas marcas. Y al explicar el origen del lenguaje de ese modo, Nerney destaca un aspecto que será desarrollado ampliamente por Hume, a saber, el principio asociativo de la causalidad, basada en el hábito, a través del cual se forma la imaginación. El signo artificial se convierte en un in-

dicador tan cierto de un antecedente o consecuente como los signos establecidos por causación natural; de tal modo que la relación entre signos queda atada a la contigüidad de las imágenes. Por ello, significar no es sólo una operación intelectual, sino también una relación existencial. Los signos establecen conexiones reales entre cosas, son objetos o hechos específicos de cuya realidad alguien tiene conocimiento actual, y que le indica a él la realidad de ciertos otros objetos o hechos, en el sentido de que su creencia en la realidad de uno lo motiva a creer en la realidad del otro. De este modo, el lenguaje (al menos el lenguaje natural) no resulta distinto a la formación de la secuencia entre las imágenes. Nerney dice que a Hobbes le resultó imposible hacer uso de este esquema para explicar la formación del lenguaje científico. Pero podemos decir que, al menos en el contexto de las relaciones que conciernen a la vida en común, a las pasiones y a la necesidad de construir un orden pacífico, la base imaginativa del lenguaje posee un rol decisivo.

La interpretación de James Willson Quayle⁶ es una de las más estimulantes que hemos encontrado, ya que, al plantearse resolver el problema de la metáfora en Hobbes, pone de relieve la importancia que tiene la imaginación en el lenguaje político. Willson dice que el hombre habla con metáforas y, recordando a Nietzsche, nos dice que también pensamos metafóricamente. No obstante, él recuerda que el lenguaje metafórico ha tenido una posición problemática en el discurso político, desde la crítica de Platón hasta hoy. Y, como se sabe, a Hobbes no le fue ajeno el mundo metafórico. Willson señala que, precisamente ese fue un tópico permanente de atención y crítica por parte del filósofo inglés. Sin embargo, Willson advierte, tal como lo han advertido diversos intérpretes, que Hobbes fue, precisamente, uno de los grandes practicantes de la prosa metafórica. El término «Leviathan», la idea de «hombre artificial», la de «estado de naturaleza» e incluso, la del razonamiento geométrico, son muestras de una intención metafórica.

No obstante, Willson advierte que, de ese modo, se pone de relieve una contradicción, desde el momento en que Hobbes rechaza en algunos momentos el uso del lenguaje metafórico, mientras que en otros lo practica. Con ello, habría puesto en evidencia la inconsistencia de su pensamiento político. De ese modo, haciendo gala de su estilo retórico, fue víctima de sus propias acusaciones. De allí que se pueda decir que la metáfora socavó la pureza metodológica de su empresa intelectual y puso en peligro su coherencia

filosófica. Por ello Willson justifica, en principio, a aquellos intérpretes que han destacado la contradicción de Hobbes en el caso de las metáforas. Pero este intérprete le da un giro de gran interés a su argumentación cuando señala que hay también problemas en la crítica a Hobbes, si no se tienen presentes los matices retóricos con los cuales redactó su principal obra política. A este respecto, señala que lo más importante es que la resolución de la «contradicción» en la que Hobbes cayó a propósito de las metáforas, puede llevarnos a advertir un componente esencial de su pensamiento, aunque, a menudo, descuidado: se trata de la centralidad de las imágenes o «concepciones». A partir de este señalamiento Willson plantea que en la construcción del estado político hobbesiano, estaba la prescripción de una bien regulada imaginación para unir a los súbditos del Leviathan bajo concepciones comunes: y lo más indispensable de esto fueron las imágenes metafóricas.

Como se sabe, el tópico de las metáforas estuvo presente a lo largo de la obra de Hobbes, desde su aristotélica *Art of Rhetorique* (1637) hasta su traducción de la *Ilíada* unos cuarenta años más tarde. Willson recuerda que a comienzos de los años cuarenta, en *The Elements of Law*, Hobbes criticó el lenguaje metafórico por ser un obstáculo para la ciencia debido a su carácter equívoco. Sin embargo, en *De Corpore* modifica sus primeros ataques a las palabras metafóricas. Allí sostiene que si bien el razonamiento silogístico puede conducir al error si el significado de los nombres no es establecido, las metáforas no son tan peligrosas como otras formas de equivocación porque ellas tienden a ostentar por sí mismas su carácter equívoco. Willson recuerda que fue precisamente un célebre personaje cercano a Hobbes, Francis Bacon, quien planteó que si alguien desea arrojar nueva luz sobre alguna materia dentro de la mente de los hombres, debe buscar la ayuda de las similitudes. Por ello, Willson dice que si Hobbes mostró ambivalencia en atención a la equivocación de los nombres en la ciencia, estuvo seguramente en buena compañía.

En este contexto, el aporte del artículo de Willson se halla en haber llamado la atención sobre el «giro metafórico» (*metaphoric turn*) que da Hobbes desde los años cuarenta, pues si bien en *The Elements of Law* se muestra severo con las metáforas, en el *Leviathan*, mantiene su crítica, pero hace un uso abundante de ellas, y, lo más significativo, las hace valer en el contexto del lenguaje de la política. Ahora bien, el sentido fundamental del giro que da Hobbes,

especialmente con el *Leviathan*, consiste no sólo, para Willson, en reconocer su inocuidad cuando esta es profesada, sino especialmente en el hecho de que las metáforas son capaces de despertar imágenes a través de las cuales se hace accesible a la mente lo que se desea transmitir. De allí que este intérprete se ocupe de mostrar la «centralidad de la imagen» en el pensamiento de Hobbes. Para mostrar entonces la importancia que tiene para Hobbes la imaginación en el uso de las metáforas, Willson recuerda que ya en su resumen de la *Retórica* de Aristóteles, Hobbes describe la metáfora, a la manera aristotélica, como: «Translation of a name from one signification to another». Willson recuerda que Hobbes advierte que la metáfora debe ser usada con prudencia, y, para que sea grata, debe estar adaptada a la materia del asunto. Pero existe otra característica distintiva respecto a la metáfora, a saber, que una metáfora puede convertir un objeto inanimado en otro animado y, a partir de esta animación, nos permite «to see the thing before our eyes». De aquí, concluye Willson, que la transferencia de nombres, para Hobbes, tenga el poder de crear un cuadro o imagen mental.

Otro aspecto de la contribución de Willson consiste en haber destacado el encuentro de Hobbes con Tucídides, no tanto en relación con la idea de la guerra, tal como lo han hecho otros intérpretes, sino en atención a la importancia de la imaginación. Willson dice que dado el entusiasmo de Hobbes por la forma como la capacidad oratoria puede instigar la mente del auditorio en cuadros mentales instructivamente vívidos, celebra el gran valor pedagógico de las imágenes mentales. Willson recuerda que Hobbes se había referido a las limitaciones que las traducciones francesas e italianas de la *Historia de la guerra del Peloponeso* habían tenido para permitir al lector ver los hechos continuamente ante él y convertirse en espectador. De allí que en la versión inglesa este defecto fue corregido: Hobbes insertó mapas de Sicilia y Grecia («convenient pictures of the countries involved») para ayudar al lector a visualizar los eventos narrados. La lectura hobbesiana de Tucídides lleva entonces a Willson a decir que el genio del historiador griego estuvo en su magistral creación de imágenes cerebrales para ayudar a formar nuestro entendimiento de los eventos históricos, del mismo modo como las metáforas son empleadas en el discurso histórico para darle forma a la mente de los lectores. De allí que Willson, frente a los que acusan a Hobbes de contradictorio por hacer uso de metáforas (tal como las que aparecen en la Introducción del

Leviathan), advierte que es Hobbes quien tiene la última palabra, pues, literalmente, en la última página del *Leviathan*, se dice que la única intención del libro fue presentar una instructiva imagen mental a partir de la cual el lector pudiera aprender la relación entre protección y obediencia

Finalmente, Willson ofrece una sugerente reinterpretación de Hobbes como «geómetra del poder». Hobbes, como se sabe no sólo elogió la geometría como modelo para hacer ciencia, sino que trató de hacer valer ese modelo, especialmente en atención al nexo que existe entre deducción y construcción, entendidos como principios metódicos que pueden dar lugar, con la misma exactitud, a la imagen de un círculo, así como a la imagen del Estado. Pero además de eso -y aquí aparece la sugerencia de Willson- la geometría, convertida en el modelo expositivo del saber, tal como lo mostraron Descartes o Spinoza, constituyó para Hobbes una referencia ineludible en la teoría política, pero no tanto porque adoptara el método euclideo de exposición que tanto admiró, sino por considerar la importancia de las imágenes tanto en la política como en la geometría. La clave del método geométrico sostenido por Hobbes consistió en plantear que si los hombres pudieran ver formas y figuras que ellos mismos han creado, y pudieran aprender a razonar a partir de ellas, entonces el conocimiento y el juicio correcto estaría a su disposición. Esto vale para la geometría y para la filosofía civil, donde opera el principio de que se conoce adecuadamente lo que se conoce. Como dice Hobbes: «Geometry is therefore demonstrable, for the lines and figures from which we reason are drawn and described by ourselves; and civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealths ourselves» (*English Works*, VII, p.184). Desde esa misma perspectiva, Willson señala que Hobbes se valió de ese lenguaje no sólo en sus escritos de geometría, sino que también dio a entender que estaba usando y, en todo caso, estaba inspirado por el espíritu geométrico. Aquí puede apreciarse claramente el uso metafórico de la geometría para apuntalar la persuasión que requiere el lenguaje político. Willson dice que se ha demostrado que Hobbes no sólo usó la geometría como la analogía para la construcción del estado *Leviathan*, sino que también empleó el razonamiento geométrico como una estrategia retórica. Por ello este intérprete llega incluso a plantear la centralidad de la imaginación colocando en una misma posición a la ciencia y a la retórica, indicando la reciprocidad que existe entre el lenguaje y

la formación de las imágenes. Willson, en suma, dice que la teoría política de Hobbes no está en oposición a la práctica de la oratoria y la retórica, sino que más bien aparece constantemente dirigida, esforzándose para controlarlas. No es que no se pueda usar la metáfora al hablar sobre política, sólo que al usar metáforas *qua* imágenes uno debe tener cuidado de que ellas sean aptas para el discurso. Willson plantea que lo que conecta los dos opuestos de ciencia y retórica en la filosofía política de Hobbes, es decir, lo que comparten en común, es la «bien ordenada imaginación». La ciencia, que es para Hobbes el cálculo geométrico de proposiciones, requiere imaginación para ensamblar «las causas, generación y construcción» de las cosas. Los elementos retóricos de la teoría política también descansan en nuestra imaginación colectiva. El lenguaje sin la correspondiente imagen no produce la persuasión. Por ello, según Willson, Hobbes requirió una retórica visual para persuadir a su audiencia, es decir, se planteó la necesidad de acudir a concepciones metafóricas tal como las que se encuentran en el *Leviathan*. Se trata de un libro que combina juicio y fantasía, es decir, el énfasis en la rigurosidad del lenguaje junto a la versatilidad y la fuerza persuasiva de la imaginación.

Quentin Skinner ha dicho que en el *Leviathan* Hobbes abandonó la rigidez que había exhibido inicialmente (en *The Elements* y *De Cive*) al distinguir entre ciencia y prudencia, o entre ciencia y elocuencia⁷. Y en efecto, el filósofo inglés comprendió que la tarea de convencer no se podía emprender privilegiadamente con la exposición de un rígido programa racionalista (pues ese era el proyecto que tenía en 1640 y en 1642), sino haciendo uso de la elocuencia y de la capacidad de persuasión que ella envuelve. De ese modo su discurso político se volvía más coherente, en la medida en que la actividad de imaginar, de ser tan sólo una premisa antropológica, se convierte en un recurso indispensable de la interpretación de la política. La razón de ello se fue convirtiendo para Hobbes, especialmente en la medida en que avanzaba la guerra civil, en algo cada vez más claro: los hombres han sido movidos (llevados por sus pasiones) a partir de discursos elocuentes que les conducían a la desobediencia y a la sedición. Entonces era necesario ofrecer un discurso también elocuente, esta vez dirigido a la obediencia y la legitimación del poder común. Hobbes se percató entonces del rol decisivo de las imágenes en la consolidación del poder político, pues así como pueden producir movimientos

hacia la desobediencia y la disgregación, también pueden producirlos hacia la obediencia y la unidad, esto es hacia la paz.

Skinner se ha preguntado por qué Hobbes cambió su pensamiento entre 1640 (cuando le daba un peso notable a la racionalidad) y 1651 (cuando le da paso a las bondades de la retórica), y su respuesta consiste en advertir que el propio Hobbes había comprendido la necesidad de combinar la razón con la elocuencia. Este es el acierto de Skinner y de otros intérpretes que habían llamado

la atención sobre la retórica en Hobbes. Pero creemos que este acierto no puede entenderse cabalmente si no se tiene presente que la revalorización de la elocuencia y la fantasía, tal como se plantea al final del *Leviathan*, hunde sus raíces en la revalorización de la actividad de imaginar, ya que sólo las imágenes pueden producir las pasiones y mover al hombre en una u otra dirección. Este es precisamente el sustrato que pone de manifiesto la unidad y la coherencia del pensamiento político de Hobbes.

Notas

12

1. Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela. Email: oastorga@reacciun.ve

2. Una bibliografía amplia aparecerá en nuestro estudio *La imaginación en el Leviathan. Hobbes como intérprete de la política*, Caracas, CDCH-UCV, 1999 (en prensa).

3. *The Aesthetic Theory of Thomas Hobbes*. With Special Reference to his Contribution to the Psychological Approach in English Literary Criticism, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1940.

4. *A Literary Leviathan. Thomas Hobbes's Masterpiece of Language*, London and

Toronto, Associated University Press, 1991.

5. Gayne Nerney, «Homo Notans: Marks, Signs, and Imagination in Hobbes's Conception of Human Nature», en *Hobbes Studies*, cit.

6. «Resolving Hobbes's Metaphorical Contradiction: The Role of the Image in the Language of Politics», en *Philosophy and Rhetoric*, V.29, 1996, pp.15-32.

7. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.