

BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Publicación anual

Nº 32-INVIERNO 2012

Directora del Boletín: *María Liliana Lukac*

Consejo de Redacción:

Margarita Costa- Jorge Dotti-

Andrés Di Leo Razuk-

Andrés Jiménez Colodrero

Comité Científico Internacional

Timo Airaksinen (Finlandia)- Jorge Alfonso Vargas (Chile)-

Omar Astorga (Venezuela)-Luc Foisneau (Francia)-

Renato Janine Ribeiro (Brasil)-Pino Sorgi (Italia)

*

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

con su doctrina, difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones

*

NOTICIAS

La Asociación de Estudios Hobbesianos, conjuntamente con la Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación, de la Pontificia Universidad Católica Argentina, organizaron la conferencia del Prof. Dr. Luc Foisneau, director de investigaciones del CNRS, miembro del Centre d'Etudes Sociologiques et Politiques Raymond Aron, profesor de L'Ecole

des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS-Francia) y miembro del Comité Científico Internacional de este Boletín. La misma tuvo lugar en Buenos Aires, el 15 de marzo de 2012 en el Edificio Santo Tomás Moro, de la UCA, bajo el título: "Elements of Fiction in Hobbes's Political Philosophy".

Para informes y colaboraciones dirigirse a María Liliana Lukac (Presidenta) o a Andrés Di Leo Razuk (Secretario)

Editor: *Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina*

Carabobo 550, 6º A, C1406DGS, Buenos Aires, Argentina, (5411) 4631-6335

E-mails: mstier@fibertel.com.ar o andresdile@hotmail.com

DIÁLOGO CON LUC FOISNEAU

Por Andrés Di Leo Razuk

Durante el mes de marzo, Luc Foisneau estuvo en Buenos Aires a propósito de la defensa de una tesis doctoral de uno de nuestros miembros, Luciano Venezia. En su estadía, además de cumplir con su doctorando, impartió conferencias sobre Hobbes y sobre temas vinculados a la filosofía política en diversas universidades, una de ellas organizada por nuestra Asociación. A continuación presentamos un breve pero sustancial diálogo entre él y uno de nuestros miembros.

Di Leo Razuk: En su paso por nuestro país, ¿cómo ha encontrado los estudios hobbesianos en la Argentina?

Foisneau: He valorado mucho mi encuentro con los especialistas argentinos en Hobbes, a los cuales leo desde hace tiempo, principalmente gracias al *Bulletin Hobbes des Archives de Philosophie*, del cual soy el responsable hace ya diez años. De hecho, ha sido la posibilidad de trabajar en este boletín (al que se puede consultar *on line*) lo que me ha permitido conocer -aunque sea a distancia- a María Liliana Lukac de Stier, quien me informaba sobre las publicaciones aparecidas anualmente en América Latina. A su vez, Andrés Rosler tuvo la muy buena idea, luego de nuestro encuentro en un coloquio organizado en Porto Alegre, de proponerme que reciba a Luciano Venezia en el marco de una co-dirección para una tesis en mi centro parisino (Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron) de l'*Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*. Fue la defensa de esta tesis, el 9 de marzo de 2012, la que me condujo a encontrarme personalmente con mis colegas argentinos.

Por otro lado, la discusión que también tuvimos el 15 de marzo sobre mi propio artículo ("Elements of fiction in Hobbes's System of Philosophy") ha sido extremadamente estimulante.

DLR: ¿Cuáles cree que han sido los factores a comienzos del siglo XX que han generado un frondoso campo de estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes que va desde ubicarla como pro-totalitarista (Vialotoux/Arendt), pasando por considerarla una fuerte defensora de la estatalidad moderna pero con fundamentos teológico-políticos (Schmitt) hasta

interpretarla como precursora del liberalismo (Strauss)?

F: El punto de partida de la relectura de Hobbes en el siglo XX está vinculado con las transformaciones generales de la función del Estado en el interior de un sistema mundial en plena reconfiguración hacia fines del siglo XIX: el fenómeno de la intensificación colonialista luego de 1875 provocó modificaciones en los equilibrios internos de los Estados europeos y esto condujo a los intelectuales, ya sean sociólogos, psicólogos o filósofos a interrogarse sobre la pertinencia de la primera y más importante justificación del Estado, a saber, aquella que se encuentra en la obra de Hobbes. No parece asombroso, en este contexto, que un sociólogo como Ferdinand Tönnies, quien editó en 1889 los *Elements of Law*, sea igualmente el autor de una obra de Hobbes y de una relectura de las organizaciones sociales a partir de la oposición, devenida luego paradigmática, entre comunidad y sociedad. Las crisis a las cuales se enfrentaron las diferentes sociedades europeas parecían indicar los límites de un modelo liberal fundado sobre un pensamiento de lo social, en donde la sociedad no es otra cosa más que el resultado de las convenciones establecidas entre los individuos en busca de maximizar cada uno su propio interés. En un momento de afirmación de las ideas socialistas, el retorno a Hobbes aparece a la vez como un gesto crítico con respecto a una concepción contractualista de lo social y como una interrogación sobre el lugar del individuo en un Estado que se afirma en tanto que Estado social -tal como sucedió notablemente en la Alemania de Bismark.

El gran interés de estas relecturas de Hobbes en el cambio de siglo reside también en el hecho de que reflejan una gran incertidumbre sobre la función del Estado soberano, cuyo fundamento aparece por lo menos ambiguo: por un lado, en la obra de Leo Strauss, el fundamento por excelencia de la modernidad política, a través de un Estado preocupado por la afirmación y por la protección de los derechos individuales; por el otro, en el pensamiento de Carl Schmitt, la defensa de una forma de soberanía no muy vinculada con el proyecto inicial de Jean Bodin en sus *Six livres de la République*. Se puede decir que la lectura de Strauss apunta a reafirmar la característica esencial de la cuestión

del derecho natural en la construcción hobbessiana del Estado. La potencia de esta última no tendría otra significación que la de aportar la fuerza necesaria para el respeto de los derechos y del Derecho. Frente a la afirmación schmittiana de la soberanía como la capacidad de decretar el estado de excepción, es decir, la suspensión de los derechos individuales, Strauss ratifica la significación *liberal* del pensamiento político hobbessiano. Liberalismo paradójico, juzgarán algunos, ya que se presupone que no se podrían tener derechos individuales sin respetar los derechos del soberano; pero liberalismo al fin y al cabo, porque la finalidad del poder del Estado no es otro que la protección de los derechos individuales. Se puede pensar que la definición schmittiana sobre la soberanía expresa a su manera el desmoronamiento de los fundamentos del Estado de derecho europeo, redefiniendo la esencia del Estado contrariamente al objetivo establecido por los primeros teóricos modernos, Bodin y Hobbes notablemente.

La tesis de Vialatoux, según la cual el *Leviatán* sería una anticipación del Estado nacionalsocialista, debe ser interpretada en el contexto de la percepción francesa del fenómeno totalitario emergente del otro lado del Rin. Es interesante notar que esta interpretación concierne menos a Hobbes que a la Alemania post-weimariana; o, más precisamente, es una curiosa mezcla entre la crítica del mecanicismo hobbessiano dentro del marco del pensamiento católico –recordemos que Joseph Vialatoux ha sido profesor en la Universidad Católica de Lyon- y una crítica, vía Hobbes, del totalitarismo nazi.

La dimensión teológico-política del pensamiento de Schmitt coincide sólo imperfectamente con la cuestión de la transformación de la noción de soberanía, desde un concepto identificado con la actividad legislativa hacia un concepto que permite pensar el Estado de excepción. La analogía estructural entre lo político y lo teológico nos sitúa en otras cuestiones y nos introduce en otros problemas, de los cuales yo no tengo tiempo de hablar aquí.

DLR: En su texto “Le dieu tout-puissant de Hobbes est-il tyran” en la compilación al cuidado de Canziani, Granada y Zarka, *Potentia Dei. L’onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, usted impugna la traspolación que intenta hacer Bramhall de la noción de Dios al Estado o dios mortal. Sin embargo, parecería que usted acepta las conclusiones extraídas por

Bramhall quien sostiene que el Dios de Hobbes al hacer depender todo atributo divino del poder no hace más que destruir aquéllos y convertir a Dios mismo en un tirano. ¿Es esto así?

F: La observación de Bramhall a propósito del hecho de que Hobbes habría traspolado, en el *De Cive*, ciertos atributos de Dios al Estado es interesante en un doble nivel: por un lado, porque ésta muestra que el tipo de señalamiento de Schmitt, en su *Teología política*, no es en absoluto una invención del siglo XX, y, por otro lado, porque es posible que las críticas de Bramhall hayan jugado un rol en las observaciones que se encuentran en la edición de 1647 del *De Cive*.

En el artículo al que usted hace referencia, yo no retomo la crítica de Bramhall integralmente en mi análisis, sosteniendo que el Dios de Hobbes “destruye” todos los atributos de Dios excepto la omnipotencia, pero en verdad retomo de su texto el hecho de que una tal destrucción transformaría a Dios en un “tirano”. Con todo rigor, utilizar el término de tirano para designar el Dios de la omnipotencia supone, lo que Hobbes no acepta, que se puede continuar haciendo la distinción clásica entre el tirano y el rey de la monarquía real. El uso de este término es, en este sentido, una licencia que me he tomado: lo he conservado por su valor como imagen más que por su valor conceptual, pero sin duda podría pensarlo mejor a través del Dios omnipotente.

DLR: Por otro lado, si, como dice Bramhall, antepone el poder destruye los demás atributos ¿cómo hay que leer la posición hobbessiana -que ha inspirado tan profundamente la interpretación de Schmitt- sobre la potestad soberana que tiene el Leviatán de juzgar lo bueno y lo malo? Con otras palabras: en el Estado Leviatán, ¿se antepone lo bueno o lo malo antes del juicio estatal o el juicio estatal sobre lo bueno y lo malo es un resultado del poder? En definitiva: ¿es posible aceptar la crítica de Bramhall y no aplicarla al Leviatán?

F: Esta cuestión prolonga la anterior y me permite precisar un punto muy importante: si bien es verdad que la distinción entre lo justo y lo injusto no antecede la institución del Leviatán, no es justo considerar que la distinción entre el bien y el mal dependa enteramente del soberano. Sin duda es éste, como se dice en el capítulo XXVI, el intérprete de la ley natural, pero uno se podría interrogar sobre la versión radical de Schmitt. Yo quisiera hacer una observación que desplaza ligeramente

el ángulo de acercamiento a la cuestión: me parece que es importante preguntarse sobre la función del juicio en la teoría hobbesiana, es decir, si la distinción entre el bien y el mal supone en el individuo una capacidad de juzgar. Esto último es explícito en el capítulo VIII del *Leviatán* consagrado a las virtudes intelectuales. Allí, Hobbes insiste en el hecho de que el juicio que procede de las distinciones debe prevalecer, en un espíritu sano, sobre la imaginación que establece las analogías. Esta facultad de juzgar conducirá en efecto al ciudadano a obedecer la ley, pues la obediencia -y ésta es la gran paradoja y la fuerza de la teoría de Hobbes- descansa sobre una capacidad de juzgar.

DLR: En la conferencia por usted impartida en Buenos Aires, “Elements of fiction in Hobbes’s System of Philosophy”, sostiene que la ficción es una noción clave para poder dar unidad al sistema hobbesiano. Tal noción está asociada a la idea de representación política, la cual también juega un rol central en la propuesta de Hobbes. Actualmente, asistimos a una llamada “crisis de representación política”, la cual intenta poner en jaque la categoría misma de representación tanto desde el punto de vista metafísico (Deleuze/Derrida) como desde el punto de vista estrictamente político, debido a la situación individualista imperante en la sociedad la cual imposibilita generar consensos desconociendo la autoridad pública (Huntington). Por esto, ¿cree que aún hoy es posible seguir construyendo lazos políticos mediante esta categoría que en la teoría hobbesiana es central? ¿Cómo cree viable actualizar la propuesta filosófico-política hobbesiana moderna en esta “modernidad líquida” (Bauman)?

F: En la conferencia dada en Buenos Aires, quise insistir en el hecho de que la noción de sistema permitiría establecer un lazo entre la parte política y la parte física del pensamiento de Hobbes, pero que en última instancia este lazo reposa sobre una representación mecánica del mundo de naturaleza ficticia. En efecto, el mecanicismo informa nuestra representación del mundo, y puede ser aplicado igualmente a la política, pero la verdad del funcionamiento político es que se basa sobre una teoría del gobierno representativo que es menos de naturaleza democrática que aristocrática, como lo ha demostrado Bernard Manin en su *Théorie du gouvernement représentatif*. Que el individualismo y el liberalismo modernos hayan tenido que redefinir este modo de justificación de la autoridad política se comprende fácilmente: ¿por qué aceptarían los individuos que las decisiones sean tomadas por representantes, quienes han tenido muy poco en cuenta sus demandas? En el éxito de la representación política, seguramente hay un enigma que la relectura regular del capítulo XVI del *Leviatán* no nos permite olvidar: ¿cuáles son los elementos teatrales de esta representación? ¿En qué medida la representación política implica no solo una dimensión estética, sino una dimensión metafísica? Creo que la noción de representación es pertinente también en nuestros días, pero que es conveniente interrogarla de otra manera que la que brinda la articulación entre la democracia representativa y la democracia deliberativa.

* * *

FICCIONES HOBBSIANAS

Resumen: *Fiction* es un concepto de fundamental importancia a la hora de interpretar las obras políticas de Hobbes. Si bien el filósofo analiza el término en sus aspectos psicológicos, su utilización se extiende claramente al ámbito político al considerar que las ficciones pueden intervenir en el proceso psicológico y determinar acciones de adhesión o de resistencia al poder. Las características del monstruo *Leviatán*, del estado de naturaleza y del Estado por institución dan cuenta de la utilización, por parte de Hobbes, de ficciones para presentar ideas políticas. Las mismas podrían utilizarse como contenidos de un programa de instrucción estatal.

En el *Leviatán* el término *fiction* se presenta desde un punto de vista subjetivo y psicológico, pero su aplicación se extiende al análisis de las

relaciones intersubjetivas y prácticas ligadas a la religión y superstición, la política, la filosofía, el arte y el sentido común. Esta ampliación del campo de referencia, respeta, en líneas generales,

dos aspectos fundamentales de la caracterización psicológica:

1) la ficción es una imagen compuesta por imágenes simples (obtenidas por medio de la sensación);

2) esa imagen compuesta no se corresponde con una sensación,¹ razón por la cual el compuesto podría resultar inexistente.²

Los ejemplos más claros de ficciones son los utilizados por la literatura fantástica: fantasmas, centauros y monstruos, que hacen referencia a objetos inexistentes. Pero también son caracterizadas como ficticias imágenes compuestas que remiten a objetos reales: "...cuando un hombre combina la imagen de su propia persona con la imagen de las acciones de otro hombre; como por ejemplo cuando un hombre se imagina a sí mismo ser un Hércules o un Alejandro (cosa que ocurre con frecuencia a quienes leen novelas en abundancia)...".³

En este caso, que ilustra el concepto de ficción en el *Leviatán*, hay un cuerpo real (el del hombre en cuestión) a cuya imagen se le unen características de un personaje (real o ficticio) de un texto (relato histórico o "novela"). Esa conjunción involucra directamente a quien la imagina combinando la imagen de su cuerpo real con características fantásticas de un relato producido por otro. Algo similar ocurre con las "sustancias incorpóreas" y todas las imágenes asociadas a ellas (como la del "alma inmaterial" y su posible destino, el "infierno"): en estos casos, a diferencia de las hadas y de los centauros, la sola percepción no permite evaluar fácilmente el carácter ficticio del constructo (los sentidos aportarían la misma información si existiese o no realmente un alma incorpórea ligada a ese cuerpo). Si un grupo de hombres creyera esas ficciones adjudicándoles realidad y actuando en consecuencia, parte de la realidad sería un teatro con un libreto basado en ellas. Según Hobbes esto es perfectamente posible y sucede frecuentemente con varias ficciones. Al tratarse de creencias en ficciones que inciden en el comportamiento concreto de muchas personas y en la adjudicación de poder, el tema resulta ser muy relevante desde el punto de vista político.

Las relaciones entre ficción e imaginación son ambiguas. Por un lado, la ficción comparte con la imaginación la ausencia de objeto presente en el acto de percepción, lo que, sumado al hecho de que el producto es una imagen, justificaría su inclusión como caso de imaginación. Pero, por otra parte, la imaginación es sensación debilitada

(el objeto percibido existe o ha existido) mientras que la ficción no posee objeto propio correspondiente en la sensación, sino que es producto de una composición de imágenes. A esto debemos agregar que Hobbes no define exactamente *fiction* (como sucede con otros conceptos) sino que se exponen ejemplos de ficciones a los que luego se les da la denominación de tales, de forma tal que no se determina con exactitud su significación ni su relación conceptual con otras denominaciones como *imagination* o *memory*. Esto es realmente llamativo teniendo en cuenta la importancia que le asigna el filósofo a la definición de todo término que se utiliza en el ámbito de producción científica. Todo esto implica que la ficción es, para Hobbes, un tema problemático.

A pesar de lo dicho, la distinción sugerida por Hobbes en el capítulo 2 del *Leviatán* entre *imagination* y *fiction* se encuentra ampliamente justificada,⁴ porque si bien el contenido de los elementos primarios de las ficciones provienen de la imaginación (y en definitiva de la sensación, como ocurre, según el filósofo, con toda concepción), existe una diferencia cualitativa entre los productos de ambas: en un caso son reflejo de la sensación y en otro hay una "invención" humana. Esta diferencia no puede establecerse, por ejemplo, entre "imaginación" y "memoria": la distinción en este caso es cuantitativa, depende del grado de decaimiento respecto del original causado por la sensación. La ficción, en cambio, agrega algo más a la sensación: la unión entre dos o más reproducciones de la sensación cuyo producto no procede de ésta, razón por la cual ese producto no podría definirse como "sensación debilitada" (a la que refiere la definición de imaginación). Existe una intervención humana que impide una continuidad cualitativa con la serie natural sensación – fantasía – imaginación – memoria – experiencia.

Resulta importante advertir que las imágenes ficticias pueden tener el mismo estatus mental que las adquiridas por sensación e intervenir psicológicamente de forma semejante, en especial en personas no plenamente racionales. La serie natural sensación-imagen-pasión-deliberación-acción puede ser modificada por la intervención de una ficción de forma tal que la sensación como fuente de información quede relegada a un segundo plano y sea una ficción la que condicione la pasión y la acción correspondiente.

Muchas son las referencias de Hobbes a esta posible confusión de imágenes según su origen y a la incidencia semejante a nivel psicológico. Por ejemplo, en el capítulo 2 del *Leviatán* se menciona

“...la ignorancia [de muchos] para distinguir los ensueños y otras fantasías, de la visión y de las sensaciones...”; esta ignorancia es utilizada por la Iglesia para “...acreditar el uso de exorcismos, cruces, agua bendita y otras parecidas *invenciones* de personas supersticiosas”.⁵ En el mismo sentido en *The Elements of Law* tratando del uso del lenguaje correspondiente a la instigación el filósofo afirma: “Cuando de una opinión surge una pasión que se agranda cada vez más, no importa si la opinión es verdadera o falsa, ni si la narración es histórica o fabulada. Porque lo que hace que crezca una pasión no es la verdad sino la imagen y una tragedia real afecta menos que un asesinato bien teatralizado.”⁶ La generación de pasiones (y acciones correspondientes) no depende del carácter racional ni verdadero o real (vinculado en última instancia a la reproducción de percepciones), sino que existen otros modos de generar pasiones, uno de los cuales es el correspondiente a la comunicación de ficciones.

En otras palabras, si bien la sensación es el comienzo de toda imagen de la fantasía, no toda imagen de la fantasía se corresponde con una sensación. Y esto es así no sólo porque se puedan combinar imágenes de la sensación, sino también porque existen ciertas imágenes que poseen las mismas características de las imágenes simples producidas por la sensación y que no se generan directamente a partir de ella.⁷ Es más, las imágenes involucradas en la ficción “sustancias incorpóreas” presentan la particularidad de que, aunque no puedan corroborarse por un acto de percepción, dominan la percepción misma: un loco es un poseído por el demonio; un virtuoso, un hombre a quien se le ha introducido (insuflado) la virtud; un hombre con mala suerte o fortuna, un desobediente a los mandatos divinos “traducidos” por un sacerdote.⁸ El poder de la ficción, en tanto sea creída, se basa fundamentalmente en esta posibilidad de intervenir en los procesos psicológicos. Y esto puede utilizarse políticamente. Tal es el caso de la aludida ficción “sustancias incorpóreas”, la conjunción de la imagen del cuerpo propio con un “espíritu invisible” que lo domina, remite a una esfera sobrenatural que excede los conocimientos de los creyentes. Estos últimos confían en las autoridades religiosas por su supuesto poder de comprensión en esa materia, restándole poder a las autoridades civiles.

La crítica hobbesiana de ésta y otras ficciones no se centra principalmente en su carácter ficticio, sino más bien en su irracionalidad y en sus consecuencias políticas. Por ejemplo, en el *Leviatán*, sin apartarse del discurso religioso

ligado al poder, hay una caracterización positiva de las ficciones promovidas por los primeros legisladores, ficciones semejantes en muchos aspectos a la de las “sustancias incorpóreas”. En este caso se verifica también una utilización de ficciones creídas y la creación de otras compatibles con ellas para generar o acrecentar un poder político existente.

La creencia en demonios o espíritus y el temor que infunden “...dieron ocasión a los gobernantes de los Estados paganos para regular ese temor suyo, estableciendo aquella demonología [...] como algo necesario para la paz pública y la obediencia de los súbditos; y para establecer, entre ellos, unos demonios buenos y otros malos; unos para compelerles a la observancia, otros para disuadirles de la violación de leyes”.⁹

Lo importante desde el punto de vista político es que, históricamente, las autoridades terrenales utilizaron estas ficciones para justificar y reforzar relaciones de poder, lograr la obediencia de sus súbditos y mantener la sociedad civil: “[Los legisladores de los Estados] de conformidad con su propósito (que era la tranquilidad del Estado) lograron que el vulgo considerara que la causa de sus infortunios fincaba en la negligencia o error en las ceremonias o en su propia desobediencia a las leyes, haciéndolo, así, lo menos capaz posible de amotinarse contra sus gobernantes. Y entretenidos con la pompa y pasatiempos de los festivales públicos, hechos en honor de los dioses, no necesitaban otra cosa sino alimentos para abstenerse del descontento, la murmuración y la protesta contra el Estado.”¹⁰

Así la religión es una parte importante de la política humana porque “...enseña parte de los deberes que los reyes requieren de sus súbditos”.¹¹ Tanto quienes ordenaron las creencias religiosas del pueblo de acuerdo con su propia invención (los gobiernos paganos) como aquéllos que lo han hecho bajo el mando y la dirección de Dios mismo “...se propusieron que quienes confiaban en ellas fuesen más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad civil”.¹² Se observa en la tematización que el filósofo realiza de la religión, en tanto comienzo de la actividad política, la función positiva de las ficciones¹³ en cuanto a la instauración o mantenimiento de un poder humano (de una jerarquía política) y a la generación de la obediencia necesaria para garantizar la paz.

Teniendo en cuenta que los hombres no son plenamente racionales y que, por consiguiente, la racionalidad científica no posee la fuerza necesaria para provocar acciones compatibles con ella, la promoción de la creencia en ficciones

acordes a la racionalidad resulta ser un camino posible para lograr lo que sería casi imposible apelando sólo a discursos científicos y verdaderos. Esta posibilidad de lograr paz social y progreso humano recurriendo a imágenes no puede ser descartada de una acción política filosóficamente fundamentada: el soberano debe apelar a una educación de los súbditos a base de imágenes que el mismo filósofo comunica y fundamenta.

Hobbes utiliza procedimientos similares a los descriptos más arriba para la producción de ficciones basadas en criterios racionales que, de ser creídas por soberanos y súbditos, podrían inclinar a los hombres hacia la paz, la seguridad y la conservación de la vida. El Leviatán como dios mortal (imagen plasmada en la Introducción), el estado de naturaleza y el Estado instituido son ejemplos de conceptos que, basados en ficciones, apuntan a cumplir ese objetivo. A continuación se mencionan algunos indicios que fundamentan brevemente esta afirmación.

La Introducción del *Leviatán* es un claro ejemplo de ficción, una conjunción de imágenes de distintos individuos unidos por la realización de pactos mutuos que dan lugar al gran dios mortal: el Leviatán, un monstruo bíblico. Cada uno está invitado a verse a sí mismo formando parte de esa ficción, acrecentando el poder de la soberanía, "...el alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero...".¹⁴

Los mismos individuos, antes de la realización del pacto, estaban dispersos y enfrentados unos contra otros en un estado de naturaleza. Este estado es reconocido por Hobbes como ficticio "Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero..."¹⁵.

Algo similar se registra con el Estado instituido: "...apenas si existe un Estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia".¹⁶ Si no hay justificación válida del comienzo de los Estados que pueda ser conjuntamente comprendida o compartida (a esto se refiere el concepto de conciencia),¹⁷ esto implica que, desde el punto de vista histórico, el poder se adquiere por la fuerza, no por la "conciencia" de su necesidad por parte de los individuos involucrados. La verdad histórica se corresponde con el Estado adquirido. El Estado instituido es ficticio pero, sin embargo es utilizado en el *Leviatán* como modelo de Estado político.¹⁸

El poder de las ficciones no puede ser dejado de lado por la improbable eficacia de un discurso racional. La disputa cultural no puede darse por perdida a favor del "reino de las tinieblas": a las

ficciones asociadas a las "sustancias incorpóreas" que acrecientan el poder religioso y la desobediencia al Soberano hay que oponer otras ficciones igualmente comprensibles y basadas en la racionalidad humana que alienten la obediencia al poder político y la adhesión al mismo.

La referencia a las ficciones en el marco del análisis de las relaciones de poder va acompañada de observaciones relacionadas con la intervención política en procesos de tipo psicológico. Así, por ejemplo, en el mencionado caso de los primeros jefes políticos:

"...los primeros fundadores y legisladores de los Estados entre los gentiles, cuya finalidad era, simplemente, mantener al pueblo en obediencia y paz, se preocuparon en todos lugares: primero de *imprimir en sus mentes* [to imprint in their minds] [la de los súbditos] que los preceptos promulgados concernían a la religión, y no podían considerarse como inspirados por su propia conveniencia, sino dictados por algún Dios u otro espíritu [...] En segundo lugar, tuvieron buen cuidado de *hacer creer* que las cosas prohibidas por las leyes eran, igualmente desagradables a los dioses [...] En tercer lugar de prescribir ceremonias, plegarias, sacrificios y festividades, *haciendo creer* [to make it believed] que la cólera de los dioses podía ser apaciguada por tales medios..."¹⁹

Los actos de "hacer creer" (*to make it believed*) y de "imprimir en sus mentes una creencia" ("*to imprint in their minds a belief*")²⁰ se refieren directamente a que la ficción funcione como una realidad a partir de alguna estrategia por parte de quien ejerce el poder. Además es importante observar que los verbos *impress* y *to imprint* poseen significados equivalentes y que los sustantivos correspondientes (*impression* e *imprint*) se refieren a marcas que quedan grabadas (por ejemplo en la memoria). Así el acto de "imprimir en la mente" tiene como correlato una "impresión"; tal es el vocablo utilizado para expresar el efecto que causa un objeto en la mente humana: "...any object being removed from our eyes, though the *impression* it made in us".²¹ En este caso, la impresión es causada por un objeto natural mientras que en el acto de "imprimir en la mente de otro", el proceso necesita de un tercero con poder suficiente para generar la impresión. Si este último procedimiento (que podríamos calificar como "artificial") tuviera éxito, la impresión se convertiría en imagen de la memoria, pudiendo suceder que no pueda diferenciarse, en la práctica de aquella causada naturalmente por la sensación.²²

Esta posibilidad de "hacer creer" podrá también ser utilizada por los soberanos políticos. Para

poder enfrentar con éxito las ficciones religiosas que alientan la desobediencia no basta con escribir un libro de Filosofía: las ficciones hobbesianas tienen que tener un ejecutor político que las comunique, promocióne su creencia y les dé realidad.

“...yo recobro cierta esperanza de que más pronto o más tarde, *estos escritos caerán en manos de un soberano* que los examine por sí mismo (ya que son cortos, y a juicio mío claros) sin la ayuda de ningún intérprete interesado o envidioso; que ejercitando la plena soberanía, y protegiendo la *enseñanza pública* de tales principios, convertirá esta verdad de la especulación en utilidad de la práctica”.²³

Hobbes espera ser leído por un soberano y apuesta a que éste promueva la enseñanza pública de sus principios. La exposición de los mismos es clara y esta claridad es, en parte posible, por la traducción de esos principios a imágenes, a ficciones.

En el capítulo 30 del *Leviatán*, “De la Misión del Representante Soberano”, se establece un programa de instrucción pública estatal que merece destacarse. En principio se enuncia que la instrucción es a los efectos de comunicar a los súbditos cuáles son sus deberes, pero inmediatamente se advierte que el propósito real avanza mucho más allá de lo que podría significar una simple “información” o “lectura” de las leyes y obligaciones tendientes a asegurar su conocimiento: se pretende penetrar en la conciencia de los súbditos para garantizar la “internalización” de las “reglas del juego” y avanzar sobre la estimulación de pasiones de adhesión al soberano que alienten las acciones correspondientes.

De forma semejante a la descrita para los primeros legisladores se trata de promover una educación pública que “haga creer”, que “imprima”, que genere “impresiones” que puedan intervenir eficazmente en los procesos psicológicos de los súbditos, dominados en gran parte por los enemigos del Estado. Una educación efectiva debe no sólo controlar y censurar las opiniones que se difundan²⁴ sino también tratar de conformar la voluntad de los súbditos para la obediencia, orientando sus intenciones, sentimientos y deseos:

“Descendiendo a los detalles, se enseñará al pueblo, primeramente que *no debe entusiasmarse* con ninguna forma de gobierno que vea en naciones vecinas, más que con la suya propia; *ni desear* ningún cambio...”.²⁵

“...debe enseñárseles que no han de *sentir* admiración hacia las virtudes de ninguno de sus conciudadanos [...] ni de ninguna asamblea...”.²⁶

“...interesa enseñarles que no sólo los hechos injustos sino los *designios e intenciones* de hacerlos son injusticia puesto que ésta consiste tanto en la *depravación* de la voluntad como en la irregularidad del acto”.²⁷

Lo que Hobbes sugiere es una intervención en la conciencia de los súbditos, que no estaría permitida en materia de derecho penal y que se propone que tenga lugar en la práctica educativa.²⁸

Si quedara librada al ámbito religioso la educación del “alma” (de las intenciones y voluntad), el Estado se quedaría sin posible formación en lo que a pasiones y ficciones se refiere, dejando ese poder, el de la formación de las conciencias (que incluso podría ser mayor que el de la espada), en manos de un posible enemigo de la soberanía: el clero. Es de prever que esas reuniones especiales sean ámbitos en los que se pueda transmitir una verdadera “religión de Estado”: aquella que consiste en “aleccionar” correctamente a los súbditos.

Ahora bien, ¿cuál podría ser el contenido de enseñanza de esta “pública instrucción de doctrina”? Y la respuesta no puede ser otra que las ficciones hobbesianas, comprendidas por el lector soberano: el estado de naturaleza, el pacto social, la soberanía instituida. Ellas son las que, de forma clara y comprensible, comunican los principios racionales por medio de imágenes.

Las ficciones hobbesianas establecen las relaciones adecuadas para el logro del principio (filosófico) de la conservación de la vida, teniendo en cuenta (en el proceso de composición) las características propias de la naturaleza humana (que describe la psicología) y las instituciones políticas existentes, orientando la percepción y la acción de los hombres hacia el objetivo (político) de la sumisión hacia aquel que detenta el poder. Se trata de ejercer un poder por medio del cual se intervenga en el proceso psicológico interno del súbdito para poder controlar su accionar y establecer un dominio (no violento, en términos físicos) sobre él. Si el procedimiento fuera exitoso, las imágenes podrían intervenir en la conformación de pasiones y en la determinación de la voluntad y de la acción correspondiente.

Por medio de las ficciones se unen imágenes; algunas de ellas (como las que componen la ficción del dios mortal de la Introducción del *Leviatán*) representan a los propios hombres (soberano y súbditos); así, al igual que en aquella

novela a partir de la cual un hombre puede imaginarse ser Hércules, la ficción incluye a las personas por medio de esas imágenes que las representan y, si la ficción es creída cada uno actúa acorde a ella; de forma tal que la ficción se realiza, es la realidad misma. Las ficciones establecen jerarquías entre imágenes y, consecuentemente, en virtud de una relación de representación, jerarquías reales entre los hombres representados por aquellas. Se establecen relaciones de subordinación que, lejos de quedar reducidas a meras narraciones, se materializan en prácticas concretas. Así las ficciones propician una dominación política real. El estado de naturaleza y el estado civil instituido apuntan a que soberano y súbditos se comporten realmente como si hubieran superado una situación primitiva, caótica, de violencia generalizada y inseguridad permanente por medio de la racionalidad que supone la realización voluntaria de pactos que concentran el poder en el representante político. Que la verdad histórica (tal como Hobbes afirma) no se corresponda con esas imágenes resulta ser secundario; lo importante, desde la óptica política, es que las relaciones humanas sean acordes a la racionalidad que hubiera tenido lugar si esas imágenes se correspondieran con el pasado real.

En el marco de esta interpretación las ficciones hobbessianas permiten resolver un problema político fundamental: el que tiene lugar por la necesidad del soberano de limitar pasiones y, al mismo tiempo, utilizarlas para el bien del Estado. Hobbes contempla dos formas fundamentales de intervenir políticamente (desde el poder) para realizar la convivencia pacífica que la razón exige: la primera es el ejercicio de la violencia hacia los súbditos, la segunda la comunicación de ficciones y generación de creencias para lograr una actuación generalizada basada en ellas. En ambas se busca la conformación de la voluntad de los súbditos: en un caso de forma negativa, por medio del temor a los castigos; en el otro por medio de la educación. Si esta última estrategia fuera totalmente eficaz, no sería necesaria la primera.

El ejercicio de la violencia estatal supone la limitación de las pasiones de los súbditos, algo que resulta necesario cuando se registra una acción contraria a la prescripta por el soberano. Pero el Estado necesita de la pasión de sus súbditos para la realización de las acciones que determine el soberano. Lo ideal sería que las pasiones que surgieran en los súbditos fueran las que el soberano necesitara, algo que no suele darse naturalmente por la diversidad de deseos, intereses, etc. He aquí el problema político: la

necesidad de pasiones y de su represión cuando no son las que corresponden (según, claro está, el criterio de quien ejerza el poder político).

Las ficciones hobbessianas aportan una solución a este problema. Ese ideal puede lograrse, en principio, si el soberano conforma voluntades, no sólo ni principalmente por el temor a los castigos, sino por medio de la generación de creencias en ficciones acordes a la obediencia. El camino más efectivo es la educación como instrumento de generación de creencias y opiniones que conformen voluntades que acompañen la voluntad del soberano. Las ficciones pueden cumplir ese objetivo generando las pasiones que respalden el accionar político-estatal y tiendan hacia una mayor armonización del deseo individual con la prescripción de la autoridad.²⁹ Así, se lograría una utilización de lo pasional para fines políticos-racionales y se aumentaría el poder del Estado del cual los individuos forman parte.

Andrés Castello

Universidad Nacional de La Patagonia

¹Esta es la diferencia fundamental con la imaginación cuya definición remite a “sensación decadente” (Cf. *Leviatán*, cap 2). Astorga utiliza el término “imaginación productiva” para referirse a la ficción (Cf. Astorga, Omar, *La institución imaginaria del Leviathan. Hobbes como intérprete de la política moderna*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, pp. 68-69). En líneas generales este trabajo se enmarca en la línea interpretativa de Astorga: la valorización de las imágenes como componentes fundamentales de las relaciones políticas en las obras hobbessianas; aunque se propone a la ficción como concepto central de análisis.

²Más adelante se mencionan ejemplos de ficciones de difícil o imposible contrastación con la sensación.

³Hobbes, Thomas. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil*, Fondo de cultura económica, México, 2001, I, 2, p. 11. En adelante se hará referencia a esta edición como *Leviatán*. Se cita cada parte en romano seguida del capítulo y la página en arábigo.

⁴Al exponer el mencionado ejemplo del hombre que se imagina ser Hércules, Hobbes dice que “...se trata de una imaginación compuesta, pero propiamente de una ficción mental” (*Leviatán*, I, 2, p. 11). El uso apropiado del lenguaje en estos casos exige la utilización de *fiction* y no de *imagination*. Este último concepto se utilizaría para facilitar la presentación del primero aunque no sería el apropiado. Así la ficción podría interpretarse como una facultad distinta de la imaginación que consiste en la capacidad para producir imágenes que toman como material de composición aquellos elementos de la imaginación pero cuyos productos (compuestos) no son adquiridos por sensación alguna.

⁵ *Leviatán*, I, 2, pp. 13-14). El énfasis es mío.

⁶ Hobbes, Thomas. *The Elements of Law, natural and politic*. Ed. Tönnies, London, Frank Cass, 1984, I, 13, 7, p. 68. Traducción propia. En adelante se hará referencia a esta edición como *EL*. Se cita cada parte en romano seguido de la sección y el número de página en arábigo.

⁷ Cf. *EL*, I, 3, 2, p. 8. En este párrafo Hobbes afirma que existen imágenes (como las producidas en el sueño) que son tan fuertes y claras como las correspondientes a la sensación aunque no sean producto de ella (ya que el objeto está ausente).

⁸ Cf. *Leviatán*, IV, 46, p. 555.

⁹ *Leviatán*, IV, 45, p. 527.

¹⁰ *Leviatán*, I, 12, p. 95.

¹¹ *Leviatán*, I, 12, p. 91.

¹² *Leviatán*, I, 12, p. 91.

¹³ La adjudicación del carácter ficticio a la producción religiosa de imágenes realizada por los gobernadores de los primeros Estados se hace explícita en la utilización de *feigning* (*Leviathan*, I, 12, p. 57), *feign* (*Leviathan*, I, 12, p. 57), *invent* (*Leviathan*, I, 12, p. 56) e *invention* (*Leviathan*, I, 12, p. 56), traducidas en la versión castellana por “fingir” (*Leviatán*, I, 12, p. 88), “ficción” (*Leviatán*, I, 12, p. 88), “inventar” (*Leviatán*, I, 12, p. 85) e “invención” (*Leviatán*, I, 12, p. 86). *Leviathan* hace referencia a la siguiente edición: Hobbes, Thomas. *Leviathan or The matter, form and power or a commonwealth, ecclesiastical and civil*. London, George Routledge and Sons, New York, 1885.

¹⁴ Cf., *Leviatán*, Introducción, p.3.

¹⁵ *Leviatán*, I, 13, p. 103.

¹⁶ *Leviatán*, Resumen y conclusión, p. 581.

¹⁷ El término “conciencia” refiere a “conocer conjuntamente” Cf. *Leviatán*, I, 7, p. 52. El mismo es definido por Hobbes en *The Elements of Law* como opinión de evidencia (Cf. *EL*, I, 6, 8, p. 27), o sea, opinión del propio conocimiento (compartido por dos o más hombres) sobre una proposición determinada, opinión sobre la concomitancia o correspondencia entre las concepciones (del discurso mental) y las palabras que significan esas concepciones (del discurso verbal) (véase definición de evidencia en *EL*, I, 6, 3, p. 25.). Este “conocer conjuntamente” se refiere a la relación entre dos sujetos con respecto a una misma frase o a un mismo discurso o en relación a un mismo hecho.

¹⁸ Por ejemplo, la definición de Estado supone operante un pacto que da lugar a un Estado instituido en el que los pactos son mutuos y realizados entre los individuos que adquieren en ese acto el papel de súbditos y no por pacto del vencedor con el vencido (como corresponde al Estado adquirido). Cf. *Leviatán*, II, 17, p. 141.

¹⁹ *Leviatán*, I, 12, p. 94. El énfasis es mío.

²⁰ *Leviathan*, I, 12, p. 60.

²¹ *Leviathan*, I, 2, p. 17.

²² El verbo *imprinted* es utilizado también para describir la influencia de una tragedia (156) (o sea de una ficción “actuada”) sobre las pasiones de los espectadores: “... and this madness was thought to proceed from the passion imprinted by the tragedy” (*Leviathan*, I, 8, p. 42. El subrayado es mío).

²³ *Leviathan*, I, 2, p. 17.

²⁴ Cf. *Leviatán*, II, 18, pp. 145-6.

²⁵ *Leviatán*, II, 30, p. 278. El énfasis es mío.

²⁶ *Leviatán*, II, 30, p. 279. El énfasis es mío.

²⁷ *Leviatán*, II, 30, p. 281. El énfasis es mío.

²⁸ Desde la óptica del derecho penal se establece que, como la intención no es exterior, no puede ser objeto de juicio para establecer una acusación humana que pudiera culminar en una condena (Cf. *Leviatán*, II, 27, p. 239). Pero, desde el punto de vista psicológico, la intención es parte integrante del proceso deliberativo que culmina en la determinación de la voluntad y en la ejecución de una acción (Cf. *EL*, I, 12, 9, p. 63). La indicación concreta para el soberano es que tienda a producir un cambio de intenciones por medio de la educación del individuo, que intervenga en los procesos psicológicos de cada uno. Las referencias hobbesianas a sentimientos, intenciones y deseos en el marco de una propuesta de instrucción pública podrían sugerir que se trata de un planteo proto-totalitario; aunque habría que determinar qué es “educación” y si toda educación no implica algún grado de intervención en procesos psicológicos. Estas temáticas exceden los límites de este trabajo.

²⁹ Esta “armonización” entre individuo y estructura político-social, si se interpreta ésta última como expresión de la necesidad individual de hacer realidad la prescripción racional de esforzarse por la paz (tal cual ordenaría la ley fundamental de naturaleza) podría interpretarse como “armonización” del individuo mismo. En este sentido resulta interesante la interpretación de Bernard Gert sobre el paralelismo entre algunas concepciones hobbesianas y freudianas. Gert propone la distinción entre *rational desires* y *emotional desires* distanciándose de la interpretación tradicional que opone radicalmente racionalidad y pasiones. La interpretación postula un paralelismo entre la razón / pasión hobbesianas y las instancias yo / ello del aparato psíquico freudiano; a la “razón” y al “yo” les corresponde el control sobre las “pasiones” y sobre el “ello”; éstas últimas tienen mayor poder de motivación que las primeras y exigen satisfacción inmediata (principio de placer), mientras que la razón y el yo tienen en cuenta las consecuencias de las acciones a largo plazo (principio de realidad). (Cf. Gert, Bernard. “Hobbes’s account of reason and the passions”, En: *Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique*, Actes du Colloque Franco-américain de Nantes édités par Martin Bertman et Michel Malherbe, Paris, 1989, p. 92). En el marco de este paralelismo podríamos agregar que la ficción favorece el proceso de sublimación de lo instintivo-pasional desviándolo de sus fines propios y dirigiéndolos hacia fines más elevados desde la perspectiva social. Así la sociedad (el Estado) cuenta con mayor posibilidad de realizar sus fines sin la necesidad de la represión del individuo.