

Gobierno subliminal: lecciones secretas de la teoría hobbesiana de las imágenes, la representación y la política

Subliminal Government: Secret Lessons from Hobbes's Theory of Images, Representations and Politics

Johan Tralau
Universidad de Uppsala, Suecia

Trad. Javier Vázquez Prieto

RESUMEN Los estudios recientes sobre Hobbes han puesto una gran atención en el uso de las imágenes. Permanece, sin embargo, una objeción seria y factible: se podría argumentar que Hobbes no relaciona su producción de imágenes, ni a su política, ni a su teoría de la percepción y que, por tanto, no tenemos razón para creer que sus imágenes son una aplicación de esta doctrina. El propósito de este trabajo es mostrar que Hobbes de hecho sí vincula —de un modo implícito— la construcción de imágenes y su teoría psicológica al orden político. Primero, el artículo reconstruye la teoría hobbesiana de la percepción y sus implicaciones. Segundo, se muestra que el *Leviathan* establece encubiertamente el vínculo entre la teoría de las imágenes y las imágenes políticas, incluyendo, por consiguiente, las creadas por el propio Hobbes. Tercero, se muestra que el *Leviatán* de Hobbes rara vez descubre su rol como dispositivo para ver, para hacer que el lector vea imágenes que él considera necesarias. Finalmente, se discuten las consecuencias de este descubrimiento para nuestra comprensión de Hobbes y de la visualidad y las imágenes en el pensamiento político.

PALABRAS CLAVE Thomas Hobbes; imágenes; percepción; tolerancia; paganismo.

ABSTRACT *Recent research on Hobbes has paid great attention to his use of images. Yet a serious possible objection remains: it could be argued that Hobbes relates his own production of imagery neither to politics nor to his theory of perception, and that we have hence no reason to believe that his*

images are an application of such a doctrine. The purpose of this paper is to show that Hobbes does indeed—in an implicit way—link his image-making and his psychological theory to political order. First, the paper reconstructs Hobbes’s theory of perception and its implications. Second, it is shown that Leviathan covertly establishes the link between the theory of images and political images, by implication including the ones created by Hobbes himself. Third, it is shown that Hobbes’s Leviathan on rare occasions uncovers its role as a device for seeing, for making the reader see the images that Hobbes considers necessary. Finally, we discuss the implications of this discovery for our understanding of Hobbes and for the understanding of visuality and images in political thought.

KEY WORDS *Thomas Hobbes; images; perception; toleration; paganism.*

RECIBIDO RECEIVED 05-03-2016

APROBADO APPROVED 01-12-2016

PUBLICADO PUBLISHED 20-12-2016

62

NOTAS DEL AUTOR Y TRADUCTOR

Johan Tralau, Departamento de Gobierno, Universidad de Uppsala, Suecia.

El autor agradece a Jens Bartelson, Ludvig Beckman, Horst Bredekamp, Mónica Brito Vieira, Jeffrey Collins, Eva Marlene Hausteiner, Sebastian Huhnholz, Ulf Mörkenstam, Quentin Skinner, tricia Springborg and Alexander Weiß por sus comentarios constructivos.

Este artículo se ha enriquecido por las discusiones de la conferencia *Hobbes, Schmitt, and the Concept of Representation* en el Wissenschaftskolleg de Berlin en octubre de 2015, y de la reunión anual de la Asociación de Ciencia Política en la Universidad de Estocolmo en 2013.

Correo electrónico: johan.tralau@statsvet.uu.se

Javier Vázquez Prieto, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: javiervazpri@hotmail.com

Desde un principio, las imágenes fueron una parte integral del pensamiento político. Podríamos considerar sin temor a equivocarnos que la filosofía política consiste en la justificación racional tanto de principios normativos como de su aplicación a problemas específicos; y, sin embargo, afirmar que las imágenes siempre han jugado un rol importante en los argumentos teóricos. De este modo, el estudio de la metáfora en la filosofía y la teoría política se ha vuelto un campo de investigación por derecho propio (e.g. Konersmann, 2007). Pero quizás en ningún lado el rol de las imágenes sea más interesante que en Thomas Hobbes. Esto se debe a que el autor de *Leviatán*, por una parte, desprecia y censura el uso de dispositivos visuales en la argumentación política y, por la otra, usa imágenes de un modo exuberante. Estudios recientes han argumentado, como veremos, que cabe reconstruir la teoría hobbesiana a partir de la importancia que adquieren las imágenes en relación con sus propósitos normativos. Más aún, se ha mostrado que las imágenes abundan en la propia obra filosófica de Hobbes, sugiriendo que las emplea de acuerdo con su teoría de cómo ellas influyen los pensamientos de los ciudadanos. Podría objetarse, no obstante, que el vínculo entre la teoría sobre el rol político de las imágenes y las propias representaciones visuales de Hobbes es, en el mejor de los casos, implícito, y que no disponemos de razones para suponer que las imágenes que emplea han sido creadas en realidad con ese propósito. Después de todo, Hobbes no conecta explícitamente su teoría de las imágenes con sus propias imágenes físicas¹ y literarias, ni les adscribe importancia política a ninguna de ellas.

A continuación se sostendrá que Hobbes demuestra implícitamente cómo su teoría de la importancia política de las imágenes se aplica a su propia práctica de la escritura —probando, de hecho, que su texto desvela el rol que juega la representación física y mental en su filosofía, tanto en la inculcación de una conducta respetuosa de las leyes, como en el mismo acto de escritura y lectura de *Leviatán*—. El argumento

¹ Nota del traductor: el autor contrapone las imágenes *literarias* con aquellas otras con un soporte físico (*physical*). De acuerdo con el léxico hobbesiano restituido en el artículo todas las imágenes tienen, de hecho, un origen en el mundo corpóreo (i.e. físico). La distinción, por tanto, se refiere a aquellas imágenes *en* un soporte material concreto —por ejemplo, la ilustración de la portada de *Leviatán*— y otras imágenes metafóricas como cuando Hobbes afirma al final del capítulo quinto de *Leviatán* que “la luz de la mente son las palabras claras”.

se desplegará como sigue. Después de discutir la literatura previa, intentaremos, primero, una reconstrucción de la teoría hobbesiana de la percepción y la imaginación y, luego, exploraremos sus implicaciones —i.e. conclusiones que el propio Hobbes no extrae explícitamente—. Segundo, sugeriremos que el *Leviatán* establece de forma encubierta el vínculo entre la teoría de las imágenes y las (manipuladoras, quizás) imágenes políticas, incluyendo, en consecuencia, aquellas creadas por el propio Hobbes. Se argumentará que la conexión se realiza en el contexto de la discusión de la imaginería empleada en las sociedades paganas antiguas y por los teólogos católicos con el propósito de inducir a la obediencia o a la desobediencia. Tercero, se mostrará que el *Leviatán* descubre, en algunas raras ocasiones, su deliberado empleo como dispositivo para *ver*, para hacer que el lector, espectador y ciudadano *vean* las imágenes que Hobbes considera necesarias. Finalmente, discutiremos las implicancias de este descubrimiento para nuestra comprensión de Hobbes —en particular, socavará un gran número de influyentes intentos por interpretarlo como un defensor de la libertad de pensamiento (o de las perspectivas liberales en general)— y para la comprensión de la visualidad y las imágenes en el pensamiento político. Carl Schmitt se lamentaba por “*die kaum sichtbare Bruchstelle*”, “la ruptura apenas visible”, entre el pensamiento privado y la confesión pública que habilita a la subversiva libertad de conciencia (1938/1995, p. 86). Intentaré mostrar que Hobbes es un hombre con un plan —un plan para cerrar cualquiera de esas rupturas, un plan que contempla el uso de las imágenes y las representaciones mentales con el propósito de controlar las mentes de los ciudadanos—.

Qué se ha dicho y qué no

Las imágenes se han vuelto un tema crucial en la literatura sobre Hobbes. Una línea de investigación concierne a sus teorías de la óptica, de la cognición y de las imágenes en el contexto científico del siglo XVII (e.g. Bernhardt, 1990, pp. 245-68). Los especialistas, por ejemplo, han discutido la originalidad de la contribución de Hobbes en esos campos.² Sin embargo, también han surgido discusiones

2 Jean Bernhardt concluye que la óptica de Hobbes ha sido “*mixte assez rare de traditions moribondes et de conceptions neuves*” [una rara mixtura de tradiciones moribundas y de

sobre la aplicación *política* de las imágenes en la psicología sensitiva de Hobbes. Patricia Springborg ha argumentado que las imágenes adquieren una tremenda importancia política como manera de encuadrar los pensamientos de los ciudadanos e inducirles una conducta obediente de las leyes (2000, p. 58). Quentin Skinner, por su parte, ha señalado que *Leviatán* constituye una rehabilitación de la retórica, y que las metáforas son fundamentales en ese libro (1996, p. 188). Horst Bredekamp ha planteado que Hobbes sistemáticamente utiliza imágenes físicas y literarias con propósitos específicos —del mismo modo que el soberano debe recurrir a imágenes con fines políticos en el Estado leviatánico, esto es, creando y haciendo proliferar representaciones visuales que induzcan a las personas a cumplir la ley (2006, pp. 18, 71ss, 131; ver también Malcolm, 2002, pp. 200-229)—. En efecto, se ha dado un renacimiento del interés en la teoría de Hobbes y el uso de las imágenes, cuya línea más influyente es quizás el estudio de las metáforas hobbesianas (Springborg, 1995, p. 366; Malcolm, 2002, p. 150; Briguglia, 2006, pp. 119-154). Por supuesto, se pueden hallar distintas perspectivas. Davide Panagia (2006, p. 38ss), por citar un caso reciente, ha sostenido que, mientras que las imágenes son importantes en Hobbes, el objetivo de su proyecto radica en el pluralismo con respecto a las opiniones. En otro lugar, he argumentado que, de acuerdo con Hobbes, las metáforas influyen de forma solapada las mentes de las personas, y esto permite comprender las propias metáforas hobbesianas, cuyo propósito estriba en condicionar y formar los pensamientos de los ciudadanos de una manera arcana (Tralau, 2014, pp. 112-129). No sorprende que haya escaso consenso entre los especialistas; sin embargo vale la pena notar que varios han sostenido que entender el rol de las imágenes resulta esencial para la comprensión de la filosofía política de Hobbes. De hecho, algunos han afirmado que las imágenes valen precisamente para controlar las acciones y el comportamiento de las personas —“control de la multitud” en palabras de Springborg (2000, p. 59, 2009, pp. 676-688; Butler, 2006, pp. 465-487)—.

concepciones nuevas] (1977, p. 24); Franco Giudice argumenta que a pesar de la apariencia como pensador político el interés originario de Hobbes era la óptica (1999, p. 11).

En suma, aunque haya desacuerdo sobre si cabe considerar como manipuladoras a las imágenes hobbesianas, pareciera haber buenas razones para creer que fueron creadas consiente y sistemáticamente con fines políticos. Después del trabajo de Bredekamp, ha dicho Skinner, “ninguna interpretación de Hobbes [...] puede darse el lujo de negar esta presentación visual de sus argumentos” (2008, p. 13). Por mucho tiempo se sostuvo que Hobbes se empeñó solo en el desarrollo de una filosofía política que siga el modelo de la geometría, donde se supone que cada paso del argumento debe ser transparente para el lector —una teoría *antivisual* o *antimetafórica*—. En esta línea, Jean Hampton ha sostenido que “Hobbes trabajó duro para dejar la arquitectura [de su teoría] clara” y que uno debería tomar la “analogía geométrica de Hobbes seriamente” (1986, p. 1). Esta concepción de un Hobbes hipergeométrico ya no representa la ortodoxia académica en los estudios hobbesianos, pero ello no implica que el interés reciente en las imágenes sea incontrovertido. En efecto, para explorar el universo secreto de las imágenes de Hobbes tenemos que considerar el mejor argumento posible contra la visión de que es un pensador más o menos esotérico creando imágenes para lograr una persuasión encubierta. Es más, necesitamos mostrar que nuestra forma de interpretar a Hobbes lo hace más preciso, y restituye —más aún que aquellos que creen que Hobbes opera de acuerdo con la analogía geométrica— el sentido de lo que parecía inconsistente.

Contra esta línea de interpretación, se ha sostenido que cuando se leen los análisis de las imágenes hobbesianas “uno se pregunta si el crítico no se ha dejado llevar por su juguete nuevo”, o sea, que el reciente interés por las imágenes en los estudios hobbesianos está mal encaminado, ya que *Leviatán* es un “libro con cerca de doscientas mil palabras y una [sola] imagen” (Dienstag, 2009, p. 696). En el presente artículo, se sugerirá que si hay un juguete aquí, es el juguete del propio Hobbes y, lo que es más, que se lo emplea por razones muy serias. Podría, sin embargo, sugerirse que mientras que la literatura previa ha sido capaz de descubrir las implicancias de la teoría de las imágenes de Hobbes, no ha mostrado que el propio pensador *tematice su importancia en relación con su teoría*. En esta tesitura, se ha afirmado que la crítica que Hobbes realiza a las imágenes literarias y el empleo

que, sin embargo, hace de ellas sugiere que su pensamiento era meramente inconsistente y “simplemente confundido” (Forrester, 2010, p. 620). Frente a este enfoque, vamos a recabar evidencia para probar que las imágenes hobbesianas no son mera coincidencia o una simple ornamentación, sino una extraordinaria herramienta de persuasión política —evidencia, i.e., de que el autor las construye como una aplicación directa de su teoría de las imágenes—. En esto consiste lo que el presente artículo se propone demostrar.

Más aún, esa evidencia probará su relevancia en relación con nuestra comprensión de la obra Hobbes como un todo. En particular, conducirá a una revisión masiva de la corriente principal de interpretación de Hobbes como defensor de la libertad de conciencia y la tolerancia—en el sentido de tratar de no castigar a las personas por los pensamientos que mantienen secretamente—. Esta tesis se asocia con frecuencia a Carl Schmitt (1938/1995, pp. 84s y 117s). Interpretación que, usualmente, se defiende haciendo referencia, primero, a la crítica de Hobbes a los intentos del gobierno de inmiscuirse en los pensamientos clandestinos de los ciudadanos y, segundo, a su afirmación de que el “pensamiento es libre” (Hobbes, 1651/2012, 37.13, p. 696). Reinhart Koselleck siguió la interpretación de Schmitt sobre la concepción hobbesiana de la conciencia y la tolerancia (1973, p. 30). Isaiah Berlin, del mismo modo, sostuvo que, de acuerdo con Hobbes “invadir ese espacio íntimo [de la conciencia privada], por más pequeño que sea, sería despotismo” (1969, p. 126). De hecho, se han presentado muchos argumentos similares (Tuck, 1990, pp. 153-171; Panagia, 2006, p. 38ss; Slomp, 2010, pp. 357-379; Fischer, 2010, pp. 399-416; Strauss, 2001, p. 365). Para nuestros propósitos, la afirmación más importante es la supuesta defensa que Hobbes haría de la libertad del pensamiento privado contra toda interferencia gubernamental. De acuerdo a Lucien Jaume, la religión civil proyectada por Hobbes solo “*requiert les marques extérieures d’adhésion*” [requiere las marcas exteriores de adhesión] (2000, p. 76). Esta es, en términos de Alan Ryan, la interpretación “más usual” de Hobbes que Ryan mismo suscribe y desea radicalizar (1983, p. 200s). Del mismo modo, J. Judd Owen sostiene que Hobbes defiende “nuestro derecho al juicio privado” (2005, p. 136). Podemos continuar citando un gran número de autores y diferentes, pero

relacionadas, interpretaciones sobre Hobbes, como la muy poderosa hipótesis de James Martel según la cual el argumento hobbesiano sobre la lectura “modela un acto de desobediencia textual (y política)” (2007, p. 3). Pero alcanza, finalmente, con mencionar a Gary Remer, quien sostiene la postura de que Hobbes “salvaguarda una región interna [...] del Estado” (1992, p. 30).

Como veremos, todas estas afirmaciones son incompatibles con la tesis elaborada en este trabajo. Para decirlo de forma más audaz: este artículo mostrará que no pueden ser correctas. En suma, revisitando la teoría política hobbesiana y su teoría de las imágenes se conmoverán muchas de las opiniones recibidas sobre el filósofo de Malmesbury.

El mejor argumento contra el giro visual en la literatura sobre Hobbes probablemente podría ser que él mismo nunca vincula explícitamente la teoría de las imágenes, la cognición y la acción con la política, mucho menos con su proyecto filosófico y político en *Leviatán*. En otras palabras, podría objetarse que Hobbes y su texto no discuten ni su teoría psicológica ni el uso que allí hace de las imágenes en términos políticos, y que no estamos por tanto autorizados a atribuirles un propósito, una función o una intención política a las imágenes creadas y usadas por Hobbes. Más aún, quienes en los estudios hobbesianos tienden a creer en la analogía geométrica (Hampton, 1986, p. 1), o a burlarse del juguete nuevo (Dienstag, 2009, p. 696), podrían verse tentados a argumentar que, incluso los representantes de esta clase de lecturas de Hobbes, de hecho, no establecen un vínculo tal entre su teoría de las imágenes y su producción de imágenes.³ En lo que sigue, veremos que la construcción y el uso de imágenes son, en efecto, tematizados —de una manera semioculta, implícita— no solo como políticos en general, sino también como parte integral del proyecto

3 Tampoco lo establezco en mi artículo “Deception, Politics and Aesthetics”, donde trato de mostrar que la ambigüedad del concepto hobbesiano de metáfora puede ser leído como una aplicación de su teoría de placer estético. En otro texto, he argumentado que el mismo Hobbes deja ver la imposibilidad que conllevan sus promesas de libertad de conciencia —especialmente, por las maniobras conceptuales por las cuales Hobbes termina por desactivar la conciencia (Tralau, 2011, pp. 58-84)—. Ese argumento es, sin embargo, diferente (y más débil) al que persigo a continuación: pretendo evidenciar que la teoría hobbesiana de las imágenes está pensada como un instrumento político con el propósito de controlar la mente de los ciudadanos, haciendo del tema de la libertad de conciencia cualquier otra cosa menos convertirlo en algo superfluo.

de Hobbes. Las imágenes —imágenes literarias, como las metáforas; imágenes físicas, como el frontispicio de *Leviatán*; y las concomitantes imágenes mentales producidas principalmente por esos medios— todas sirven al mismo fin. Y ellas se probarán como el más importante instrumento político.

Imágenes, sensaciones y el cerebro de Hobbes

La tesis subyacente en la mayoría de los estudios sobre Hobbes y las imágenes —aquellas en concreto que se presume influncian a las personas de un modo particular y sirven propósitos específicos— presupone una teoría de cómo diferentes imágenes afectan la mente humana. No podemos ahondar aquí sobre este tema.⁴ Pero hay buenas razones para creer que la teoría de Hobbes asume la posibilidad de politizar las imágenes y emplearlas con un propósito y de una manera no azarosa. Como primer paso, lo que necesitamos recuperar es la teoría hobbesiana de las imágenes y, más específicamente, su efecto en el cerebro humano. Permítasenos comenzar desde el principio: retornando al primer capítulo de *Leviatán*, encontramos a Hobbes exponiendo su teoría de la percepción. No del estado de naturaleza, no de la naturaleza humana, no de Dios, ni de ninguna de las ideas por las cuales Hobbes se volvió tan famoso, sino de la doctrina psicológica de la nueva ciencia hobbesiana. Para Hobbes la sensación y la percepción son centrales: “no hay concepción en la mente de un hombre que no haya sido, al principio, totalmente, o por partes, engendrada en los órganos de los sentidos” (1651/2012, 1.2, p. 22). Esta psicología sensitiva no es innovadora: para la posteridad está mucho más asociada con la epistemología de John Locke, pero se pueden encontrar formulaciones similares en santo Tomás de Aquino y Aristóteles.⁵ Sin embargo, en su innovadora teoría de la cognición, Hobbes se desvía de la tradición y de la ciencia aristotélica de su tiempo. La concepción de la antigüedad griega había sido que el ojo emite un *haz* de visión que abarca el objeto percibido (Svenbro, 2007, p. 71; cf. Frontisi-Ducroux, 2012, p. 52). Este modelo de la visión probablemente fue prefigurado antes de la ciencia

⁴ Para una identificación en Hobbes de los tropos conducentes al miedo ver Tralau, 2012, pp. 79-98.

⁵ e.g. Aquino, *De veritate*, q. 2 a. 3 ad 19.

y la filosofía griega. En el himno homérico a Deméter, se le dice a Helios que “miráis hacia abajo con tus rayos”, καταδέρκεαι ἀκτίναςσι, esto es, que el sol emite rayos o haz de luz y visión (el segundo de los *Himnos homéricos* a Deméter, v. 70). Sin embargo, para Aristóteles y los aristotélicos en el tiempo de Hobbes, la visión *comenzaba* en el objeto: este transfiere las *especies* —esto es, la característica distintiva de un fenómeno— hacia el ojo humano. La forma de la cosa percibida, como opuesta a la materia, se vuelve así presente en el ojo del espectador. En suma, de acuerdo con el léxico de Aristóteles, un fenómeno inmaterial, esto es, la forma, emana de una cosa con ambas, forma y materia, alcanza al ojo, e incluso lo modifica temporalmente (Leijenhorst, 2007, p. 84s). Pero Hobbes no puede recurrir a cosas inmatrimales como las formas aristotélicas. Tal como Cees Leijenhorst señala, Hobbes reduce “toda psicología humana a la mecánica” (2007, p. 86). Para Hobbes la visión supone de hecho una suerte de impresión: la visión es física. Es movimiento. Más específicamente, es una presión sobre el ojo que es transmitida hasta el cerebro.

Por consiguiente, uno lee que:

La causa de la sensación es el cuerpo externo, u objeto, el cual presiona sobre el órgano propio de cada sentido, ya sea inmediatamente, como en el gusto o el tacto, o mediatamente, como en la vista, el oído y el olfato; presión que, por mediación de los nervios y otras cuerdas y membranas del cuerpo, continua hacia adentro hasta llegar al cerebro y al corazón. (Hobbes, 1651/2012, 1.4, p. 22).

Ahora, la forma más común de entender *presión* sería como *tacto*. Pero, para Hobbes, todos los otros sentidos también implican sentir presión. La visión es, entonces, presión: un objeto ejerce presión sobre el ojo humano a través del aire, y esta presión es transmitida hasta el cerebro, que la percibe como una imagen del objeto. Para los lectores modernos, la teoría hobbesiana de la visión puede parecer peculiar e implausible. No obstante, configuraba un intento serio por resolver algunos problemas en la ciencia contemporánea (Leijenhorst, 2007).

¿Qué razones hay para creer que esta forma de concebir la sensación es verdad? Hobbes construye un interesante argumento

empírico para sustentar su lectura: “presionar, frotar o golpear el ojo nos hace imaginar [*fancy*] una luz” (Hobbes, 1651/2012, 1.4, p. 24). Cuando uno se presiona el ojo con el pulgar ve una luz, lo cual prueba, según Hobbes, que la *luz* es presión. Leijenhorst señala que así Hobbes hace de “este excepcional ejemplo [el de frotarse el ojo] el modelo general de la visión” (2007, p. 91). Hobbes expone este argumento más largamente en otro lugar y sostiene que la percepción del color se debe a la superficie áspera del objeto, mientras que la luz blanca es el efecto de un cuerpo cuya superficie es lisa (Hobbes, 1640/1999, 2.8, p. 25). Todas las concepciones mentales de las personas derivan de los sentidos y cada percepción sensorial resulta de la presión de un cuerpo —i.e. de alguna clase de objeto físico—.⁶ Cuando se ve algo, es el movimiento de una cosa que pasa a través de los ojos al interior del cerebro, dejando una suerte de impresión como memoria y provocando una contrareacción, una emoción, o un pensamiento; es decir, en el lenguaje de la psicología hobbesiana, una moción invisible que se llama *esfuerzo*, y en latín, *conatus* (Hobbes, 1655/1999, 25.2, p. 318). Más aún, semejante impresión puede ser durable o casi permanente, como en el caso de las cosas que uno puede visualizar o recordar. Visualizar algo depende del continuo movimiento de la percepción; la cosa que uno ha visto continúa ejerciendo presión en el cerebro, aunque sea de forma decreciente: “la IMAGINACIÓN es, por tanto, nada más que *sentido debilitado* [*decaying sense*]” (Hobbes, 1651/2012, 2.2, p. 25). Es más, debido a los movimientos internos del cerebro, las impresiones transmitidas a través de la retina e impresas en el cerebro pueden evocarse en formas no vistas y uno puede, entonces, imaginar fantasmagorías. Esta clase de imaginación es “*compuesta*, como cuando, después de ver en una ocasión a un hombre, y en otra un caballo, concebimos en nuestra mente un centauro” (Hobbes, 1651/2012, 2.4, p. 28). Por tanto, el cerebro humano no es un mero receptor pasivo de las impresiones sensuales, sino que las reacondiciona en formas novedosas. La explicación es igualmente física: los sueños, dice Hobbes, se deben a “la agitación de las partes internas del cuerpo de un hombre [...] y, por eso, las imaginaciones que allí se forman, se nos aparecen

6 Joel Leshen sostiene de forma convincente que la concepción hobbesiana de conocimiento no resulta capaz de dar cuenta de dos categorías imprescindibles: el tiempo y el espacio (1985, p. 433s).

como si estuviéramos despiertos” (1651/2012, 2.5, p. 30). Así es como Hobbes explica la visión y las demás percepciones; aunque también da cuenta de la operatoria de la imaginación —ellas son “los movimientos que ocurren dentro nuestro, reliquias de aquellas engendradas en el sentido” (1651/2012, 3.2, p. 38)—.

¿Qué tendrá que ver todo esto con la política? Hasta aquí hemos discutido ilustraciones y ejemplos, como la del centauro, que parecerían no tener ningún sentido político. Pero quizás, a estas alturas, el lector ya haya comenzado a percibir la importancia política de las imágenes y la percepción en tanto Hobbes no cree que las imágenes y la imaginación necesariamente se originen de una forma casual, oscura o desconocida para nosotros (Pécharman, 2009, p. 283). Por el contrario, uno puede explicar las imaginaciones por causas externas con gran precisión:

Y viendo que los sueños son causados porque alguna parte del cuerpo se halla destemplada, diversas destemplanzas deben causar sueños diferentes. Y así es que dormir con frío engendra sueños que causan miedo, y hace surgir la imagen y el pensamiento de algún objeto atemorizante (siendo recíproco el movimiento del cerebro a las partes internas y de las partes internas al cerebro). Y como la ira causa calor en algunas partes del cuerpo cuando estamos despiertos y también cuando dormimos, el recalentamiento de esas mismas partes causa ira y hace surgir en la mente la imaginación de un enemigo. (Hobbes, 1651/2012, 2.6, p. 32).

De nuevo, estos argumentos quizás no parezcan en una primer mirada de naturaleza política. Pero sí muestran que, de acuerdo con la psicología sensitiva de Hobbes, uno puede *predecir* ciertas imaginaciones dadas ciertas condiciones externas: “dormir con frío engendra sueños que causan miedo”. No obstante, esto implica que uno puede, a la inversa, *crear* imaginaciones en las mentes del pueblo al someterlos a esas condiciones —en este caso incluso cuando no son conscientes de ellas—. “El recalentamiento” de algunas partes del cuerpo creará, entonces, “la imaginación de un enemigo” e “ira”. El mismo Hobbes no señala la importancia política de este pensamiento —no en este punto—. Pero el miedo y la ira son fenómenos

eminentemente políticos en Hobbes. El miedo, el *terror*, son la razón por la cual la mayoría de las personas obedecen la ley (1651/2012, 17.2, p. 260). Y el Estado es necesario precisamente para “refrenar la *ira* en los hombres” (1651/2012, 14.18, p. 210, el énfasis es añadido). El soberano necesita controlar el miedo, la ira y la enemistad —del mismo modo que las imágenes de los enemigos—. Una vez que uno ve esto, la teoría hobbesiana de la percepción y la presión sobre los órganos del sentido adquiere una importancia política fundamental.

¿Cuál es el resultado del argumento hobbesiano sobre la percepción de las imágenes? Las imágenes influyen los pensamientos de las personas y son decisivas en la creación de la motivación moral. Usando las imágenes adecuadas, uno puede cambiar la forma en la que las personas piensan. Ahora, tal como Hobbes cautelosamente señala en una serie de ocasiones, nadie puede controlar o forzar los pensamientos de otros. “El pensamiento es libre”, dice Hobbes (1651/2012, 37.13, p. 696). Pero que el pensamiento sea libre no es completamente correcto —no de acuerdo al léxico hobbesiano—. No hay nada *inmediato* forzando el pensamiento, como sería el caso de una persona que entorpece el movimiento de los miembros de otra. Pero, como dice Hobbes, los movimientos del cerebro pueden ser influenciados “mediatamente” (1651/2012, 1.4, p. 22). “Viendo, oyendo y oliendo” son los casos de estos forzamientos mediados, porque las imágenes fuerzan el pensamiento en ciertas direcciones.

Las implicancias políticas de la teoría de Hobbes han sido mayoritariamente desentrañadas de otros modos por la literatura previa. Una parte de ella se centra sobre la aversión de Hobbes al uso de las imágenes que ha llevado a cabo la doctrina y política católica. Tal como lo argumentó Leijenhorst, el impulso polémico de la teoría de Hobbes se desarrolla contra la teoría aristotélica de las *esencias separadas* y, por consiguiente, tanto contra la superstición *papista* respecto de los fantasmas como contra las entusiastas nociones puritanas de la fe (2007, p. 98-102).

Hay, no obstante, un rol más positivo, un rol activo, de las imágenes en Hobbes. Porque si tomamos seriamente su psicología sensitiva, entonces podemos entrever al soberano o a otros formando y condicionando los pensamientos de los ciudadanos, los lectores, los

espectadores por medio de las imágenes e impresiones sensoriales. Debemos, entonces, atender a las imágenes hobbesianas—incluyendo, por supuesto, el famoso frontispicio de *Leviatán* y otras obras de Hobbes—. En palabras de Bredekamp, el soberano “*muß für Hobbes sowohl über das Gewaltmonopol wie über einprägsame Bilder verfügen*” [debe disponer, para Hobbes, tanto del monopolio de la violencia como de imágenes plenas de emotividad] (2006, p. 18). Es decir, las imágenes son necesarias para mantener la autoridad política. De acuerdo con Bredekamp, la teoría de Hobbes le otorga un rol especial al frontispicio de *Leviatán*. Es un signo visible que forma y guía el pensamiento de las personas; su función radica en convertirse en una imagen dominante que “*jederzeit von Innen her die Handlungen steuert* [en todo momento, desde el interior, controla las acciones]” (Bredekamp, 2006, p. 72). En un línea similar, pero orientada hacia las imágenes literarias antes que a las físicas, Spingborg afirma que Hobbes “mantuvo un rol para la alegoría [...] al servicio del Estado” (1997, p. 296, cf. pp. 271, 276, 289). Las imágenes son, entonces, fenómenos intensamente políticos y deben ser manipuladas como tales. “La psicología científica hobbesiana estaba destinada tanto a sintetizar sus tempranos estudios sobre óptica, como a proveer al Estado un instrumento para controlar la multitud” (Springborg, 1997, p. 273). Springborg argumenta que puede apreciarse en Hobbes el origen de la concepción del laureado poeta William Davenant según el cual las imágenes políticas, las máscaras, las ceremonias y la poesía pública conforman medios para inducir temor y obediencia en los ciudadanos —y que este programas es, implícitamente, el programa del mismo Hobbes—.

Hemos mostrado que la teoría de Hobbes le otorga a las imágenes una importancia política fundamental en la creación de la clase de motivación moral necesaria para que la autoridad política prevalezca. Del mismo modo, hemos mostrado que el propio Hobbes crea imágenes que pueden ser interpretadas plausiblemente como instrumentos políticos. Algunos especialistas que enfatizan el rol de las imágenes en Hobbes niegan que esté proponiendo algo clandestino, esotérico o incluso manipulador —esto puede ser, por supuesto, discutido (Skinner, 1996, p. 363; Malcolm, 2002, p. 227 n97)—. Pero dada su influencia debemos considerar el mejor argumento posible contra

la visión que enfatiza la analogía geométrica (Hampton, 1986, p. 1) o se burla de las imágenes por ser el juguete nuevo de los especialistas (Dienstag, 2009, p. 696). Como dijimos al comienzo, debemos analizar el argumento según el cual el propio Hobbes nunca conecta su psicología sensitiva tanto con las imágenes políticas en general como con sus propias imágenes. Esto es lo que haremos a continuación.

Los usos políticos de la metáfora: lecciones de los católicos, demonios y paganos

Entonces, lo que queda por mostrar es si, de acuerdo con la teoría de Hobbes, las imágenes pueden ser, y han sido, politizadas y usadas en una forma propositiva y no azarosa. Para reconstruir este argumento necesitamos mirar una serie de pasajes que los intérpretes de Hobbes han descuidado. Ellos muestran claramente que, de acuerdo con su doctrina, las imágenes pueden, de hecho, utilizarse con gran efecto y habilidad con propósitos de manipulación política. De hecho, esto es lo que Hobbes afirma que los teólogos católicos manipuladores han hecho con éxito, “los doctores [...] operando sobre la mente de los hombres, con palabras y distinciones, que en sí mismas no significan nada, pero que, en su oscuridad, divulgan que otro Reino deambula (como algunos piensan) [...] en las tinieblas” (1651/2012, 19.15, p. 510). Ahora, que estamos familiarizados con la teoría hobbesiana de la percepción, no debería sorprender que es posible operar sobre la mente de los hombres con palabras e imágenes. Y los doctores—esto es, de forma inconfundible en este contexto, los maestros católicos de la fe— han creado fantasmas en la mente de los hombres en orden a controlarlos.

Hobbes pronto atiende al pretendido rol político de esas imaginaciones. Dado que cuando discute las nociones de espíritus, hombres muertos, fantasmas errantes en los cementerios de las iglesias, dice que estas son meras *fantasías*, o “fraudes de ciertas personas que, abusando del miedo supersticioso de otros, se pasean disfrazadas, por la noche, por lugares que desean frecuentar sin ser reconocidas” (Hobbes, 1651/2012, 2.7, p. 34). Hobbes detecta, por tanto, no solo la intención tendiente a engañar, sino también una razón para hacerlo. Las fuerzas subversivas del catolicismo mantienen e instrumentalizan

75

las creencias sobre los fantasmas para moverse sin ser detectados en la oscuridad. ¿Cuáles son esos lugares “lugares que desean frecuentar sin ser reconocidas”? ¿Está Hobbes presagiando que los católicos rondan los cementerios debido a sus oscuras creencias en el poder de los demonios o porque ellos son lugares de encuentro apropiados para los conspiradores?

La intención detrás de la creación católica de las imágenes espectrales está, en cualquier caso, clara: es subversión y desobediencia. La imaginería no es, por tanto, un espectáculo ni marginal para el Estado. Para aquellos interesados en la *política* de Hobbes —ya sean sus contemporáneos o los nuestros— el propio autor responde a las posibles objeciones sobre el tiempo y la energía dedicada a las imágenes en *Leviatán*:

¿Pero qué propósito (podrán preguntarse algunos hombres) tiene esta sutileza en un trabajo de esta naturaleza, en el que pretendo nada más que lo que es necesario para la doctrina del gobierno y la obediencia? Es con este propósito, que los hombres no sufran más el abuso de aquellos que, por medio de esta doctrina de las *esencias separadas* construida sobre la vana filosofía de Aristóteles, los atemorizan con nombres vacíos para apartarlos de la obediencia a las leyes de su país [...]. (Hobbes, 1651/2012, 46.18, p. 1082).

Leviatán es la *magnum opus* de la filosofía política hobbesiana. Más aún, de acuerdo con el propio Hobbes, es *solo* eso: ella lidia con “nada más que lo necesario para la doctrina del gobierno”. Y una de estas necesarias discusiones es la refutación de la concepción escolástica de las esencias separadas. Ellas son fantasmagóricas, o al menos así lo entiende Hobbes, porque al igual que los demonios y los espíritus son *nombres vacíos* puestos al servicio de la subversión del orden político. “Los atemorizan [a los hombres] con nombres vacíos para apartarlos de la obediencia a las leyes de su país”. El propósito de esas ficciones es la creación de la desobediencia. El Estado hobbesiano, donde el soberano decide sobre los milagros y la interpretación de la escritura, no puede sufrir esa superstición no-gubernamental, particularmente

si es instrumentalizada para subvertir el Estado.⁷ Para el Estado esto entraña la necesidad de moderar y erradicar, en general, las metáforas y las imágenes no controladas por él, algunas de las cuales son específicamente censuradas por Hobbes. Esto es cierto respecto de la idea según la cual la

Fe, la sabiduría y otras virtudes son, a veces, *investidas* en un hombre, a veces, *insufladas* en él desde el cielo; como si los virtuosos y sus virtudes pudieran separarse; y muchas otras cosas por el estilo que sirven para disminuir la dependencia de los sujetos respecto del poder soberano de su país. ¿Quién se esforzará por obedecer las leyes si espera que la obediencia sea investida o insuflada en él? ¿O quién no obedecerá a un sacerdote que puede hacer un Dios mejor que su soberano y mejor aún que Dios mismo? ¿O quién, temeroso de los fantasmas, no tendrá un gran respeto por aquellos que pueden hacer el agua bendita que los aleja de él? (Hobbes, 1651/2012, 46.18, p. 1082).

En este pasaje, Hobbes critica la imagen de la fe siendo *investida* o *insuflada* en el individuo. En el caso de la última, Leijenhorst afirma que Hobbes tiene en mira una noción exclusivamente puritana (2007, p. 101). Esto no es plausible, porque en Aquino, por ejemplo, a quien no se puede acusar de puritano, encontramos la idea de que la fe es “infundida”, *infusa*, por Dios (*Suma teológica*, 2-2, q.6, a.1). Sin embargo, la historia de esta imagen comienza en la antigua épica, y se puede encontrar en Hesíodo (*Teogonía*, p. 31). Pero Hobbes parece desaprobador la imagen de la infusión de la fe por razón de que puede ser usada como pretexto para que la gente no se considere a sí misma como obligada a obedecer la ley. Debe notarse cuán fácilmente sustituye la obediencia por la fe. Es interesante, porque esto es lo que dice también sobre la idea de que la fe y la obediencia puedan ser *investidas* en los ciudadanos. Si las personas esperan que así se haga, ellos no se “esforzaran por obedecer las leyes”. Esta es una asombrosa crítica a la noción —encontrada, por ejemplo, en Francisco Suárez— de que las personas pueden ser *forzadas* a creer las cosas correctas (*De fide*, 20.3, §17). Y, de nuevo, Hobbes detecta una agenda política

⁷ “Y en esto debemos tener también recurso al lugarteniente de Dios, al cual, en todos los casos dudosos, hemos de subordinar nuestro juicio personal” (Hobbes, 1651/2012, 37.13, p. 694).

detrás de la propagación de esta clase de visión. Las personas que le temen a los espectros son más fácilmente controladas por aquellos que son considerados aptos para tener acceso a los remedios contra esos fantasmas. El propósito de esas imágenes es la destrucción de la clase de Estado soberano protestante —libre de las ataduras de la Iglesia transnacional— que Hobbes defendía.

Hasta aquí hemos visto a las imágenes discutidas en términos de abuso, esto es, como una crítica a esta poderosa forma de imaginaria. En referencia a cierta literatura sobre Hobbes, uno podría conjeturar que estas imágenes pertenecen al tipo de superstición que, a veces, Hobbes tiende a creer que está desapareciendo gradualmente (Johnston, 1986). ¿Pero si las imágenes son tan importantes como haría presuponer la teoría de la percepción de Hobbes, cómo puede ser que alguna vez se desvanezcan? ¿Cómo pueden dejar de ser de fundamental importancia para la política? ¿Y cómo su feroz crítica de las imágenes puede ser consistente con la aparente inevitabilidad de las imágenes en la creación no solo de conocimiento sino también de la motivación moral? Hobbes, en efecto, insinúa que las imágenes pueden ser usadas de maneras que él no necesariamente desaprobaba, y da un ejemplo positivo: la política pagana.

Específicamente, esto es lo que dice del uso de la religión pagana en las sociedades antiguas: los líderes políticos usaron “esa DEMONOLOGÍA (en la cual los poetas eran especialmente empleados o reverenciados, como los principales predicadores de la religión pagana)” por el bien de la “paz pública y para la obediencia de los súbditos”. Específicamente, ellos utilizaban “fantasmas”, “y hacían de algunos de ellos demonios buenos y de otros demonios malos; unos para estimularlos a la observancia y los otros como frenos para apartarlos de la violación de las leyes” (Hobbes, 1651/2012, 45.2, p. 1014). Esta es, claramente, una indicación de que las imágenes pueden ser medios muy potentes para inducir cierto comportamiento, medios para hacer actuar a las personas de una manera determinada. Como tal, esto no difiere de lo que Hobbes ya ha dicho del uso católico de los fantasmas y los demonios imaginarios. Sin embargo, en este caso, Hobbes discute cara a cara con la autoridad política sobre el uso de las imágenes mentales por el bien de la

obediencia, un fenómeno que es indiscutiblemente un desiderátum en el universo normativo hobbesiano.

El contraste entre cómo las comunidades paganas usaron las imágenes de los demonios y los fantasmas, y la forma en que los católicos supuestamente los emplearon es muy reveladora. Hobbes garantiza implícitamente a las religiones y las sociedades paganas una forma de superioridad política. Esto no es sorprendente; ya se ha argumentado que Hobbes está de hecho bastante cerca de la tradición antigua y temprano moderna consistente en la exaltación de las sociedades paganas por su habilidad en crear órdenes políticos estables a través de la apoteosis del poder político. En el tiempo de Hobbes este era el modo en que los humanistas temprano modernos leían, por ejemplo, a Tácito y Polibio (Springborg, 1997; Collins, 2005, pp. 44-54). Nuevamente, lo que merece ser destacado es la forma en la cual Hobbes habla de las ficciones y los mitos de los paganos —como algo que aprobaría sobre la base de principios expuestos en *Leviatán*—. En un libro donde el autor “pretende nada más que lo necesario para la doctrina del gobierno y la obediencia”, también habla de la “DEMONOLOGÍA” creada y mantenida con el propósito de la “obediencia de los súbditos necesaria [para la paz]” (Hobbes, 1651/2012, 45.2, p. 1014).

Seguramente esto es indicativo, no solo de lo que Hobbes piensa de la religión pagana y de la cristiandad, sino también—y más importante para nuestros propósitos— de cómo esta teoría lidia con las imágenes mentales y físicas. Ellas no solo pueden ser explotadas en aras de la subversión; sino también pueden ser y han sido instrumentalizadas en aras de los propósitos—*el* propósito, de hecho—expuesto por la filosofía política hobbesiana. Los pasajes arriba citados muestran que Hobbes no suscribe a una teoría de la imagen de acuerdo a la cual las imágenes producidas en la mente humana no pueden ser controladas. Antes bien, las imágenes han sido utilizadas muy eficientemente, de acuerdo con Hobbes, por los paganos y por los católicos en orden a hacer que las personas creen y hagan ciertas cosas; y puede razonablemente argüirse que el propio Hobbes usa ese arma para sus propios propósitos.

Qué es lo que Hobbes nos deja ver: imágenes para ver en *Leviatán*

En este punto, ya debería tenerse como probable que Hobbes emplea las imágenes sistemáticamente, y de acuerdo con su teoría de la percepción, para sus propósitos. Como argumento final para esta interpretación, vamos a observar la forma en la cual el propio Hobbes emplea metáforas relativas a la visión cuando se refiere a su propia empresa —o sea, insinuando el rol de su texto como un instrumento óptico—. *Leviatán* fue compuesto como un trabajo pensado para una audiencia amplia: tiene un propósito didáctico. Volviendo al principio nuevamente, al primer capítulo de *Leviatán*, encontramos a Hobbes hablando de las universidades: “como posteriormente voy a referirme a su misión en un Estado, debo *haceros ver* en todas ocasiones, qué cosas deben ser enmendadas en ellas” (1651/2012, 1.5, p. 24, énfasis añadido). La noción de hacer del lector un espectador no es nueva, Aristóteles habla de poner las cosas “adelante de los ojos” (πρὸ ὀμμάτων) por medio de tropos (*Retórica*, 1411a28). Pero la expresión *haceros ver* de Hobbes es un gesto extraordinariamente ostentoso de volverse hacia los lectores como espectadores y estudiantes, procurando que *vean* lo que se necesita hacer.

Y, continuando este imaginario de una visualidad pedagógica, esta forma correcta —de hecho, corregida— de *ver* es creada por la propia doctrina de Hobbes:

Todos los hombres están provistos por naturaleza de unos lentes amplificadores notables (esto es, sus pasiones y amor propio) a través de los cuales, cada pequeño pago aparece como una gran agravio, pero están desprovistos de lentes prospectivos (esto es, los de la ciencia moral y civil) para ver las miserias que a lo lejos penden sobre ellos y no pueden ser evitadas sin esas contribuciones. (1651/2012, 18.20, p. 282).

Este pasaje deja una cosa clara: el propósito de *Leviatán* es hacer que las personas *vean* las cosas de cierto modo. Y, en este caso, Hobbes nos hace ver su trabajo de volver visibles a las cosas a través de una metáfora óptica. Las personas naturalmente tienen *lentes*, formas de ver derivadas de sus pasiones antipolíticas, que conducen al conflicto;

lo que necesitamos, sin embargo, es una ciencia moral y civil, que no es simplemente una forma diferente, mejor, una forma hobbesiana de ver, es la forma correcta. La monumental pretensión hobbesiana de verdad y originalidad es bien conocida —en *De Corpore*, escribe aquella famosa frase según la cual “*philosophia civilis [...] antiquior non sit [...] libro quem De Cive scripsi* (“la filosofía civil no es más antigua que el libro que escribí sobre el ciudadano [*De Cive*]”) (Hobbes, 1655/1839, prefacio)—. La filosofía política se origina en —y es lo mismo que— la doctrina hobbesiana. Y *Leviatán*, puesto adelante de los ojos de los lectores y los espectadores constituye la herramienta visual, los *lentes*, a través de los cuales los lectores y los ciudadanos verán el mundo de la manera adecuada.⁸

Hobbes muestra, entonces, de una manera indirecta, de imprevisto, discreta, su propia producción de imágenes como instrumentos de visión y persuasión; siendo él mismo quien tematiza su obra como una de hacer y ver imágenes.

Conclusiones, implicaciones

Más arriba hemos reconstruido la teoría hobbesiana de las imágenes. Las lecturas previas de especialistas han mostrado que, de acuerdo a esta doctrina, las imágenes deben adquirir un rol fundamental en la política; del mismo modo se ha mostrado que él mismo es quien crea imágenes. Pero en orden a contestar la posible objeción de que no se supone que la teoría de Hobbes opere con esas imágenes sino que simplemente las construye, hemos mostrado que liga implícitamente su teoría de la cognición a su política y a sus propias imágenes. Una lectura atenta de la teoría de la cognición deja suficientemente claro que tiene implicancias políticas abrumadoras. Más aún, se ha mostrado más arriba que, tanto en el caso de la subversión católica del Estado como en la apoteosis pagana de la política, Hobbes explícitamente hace la conexión entre las imágenes y el uso de esas imágenes con propósitos políticos. Finalmente, descubrimos que en algunas ocasiones él muestra su propia obra como consistente en hacer que el lector *vea*

⁸ Una actualización de la metáfora podría ser, quizás, un *prisma* en lugar de *lentes*.

cosas y, por tanto, muestra a su obra creando imágenes de cómo él como autor crea imágenes.

Lo que se descubre aquí es, entonces, un filósofo que trabaja sistemáticamente con imágenes en orden a condicionar, con un propósito político, el pensamiento de los lectores, ciudadanos y espectadores. Esta interpretación suscribe el giro visual en los estudios hobbesianos, corrobora tesis elaboradas en relación con ese giro, pero muestra de forma novedosa que, de acuerdo con su propia teoría, Hobbes opera con imágenes —mentales, literarias y físicas— como percepciones subliminales. Este es el gran *arcanum imperii* del pensamiento de Hobbes.

La interpretación sugerida arriba debería, no obstante, someter al mundo de las interpretaciones sobre Hobbes a cambios profundos. Déjensenos mencionar brevemente una implicancia de más largo alcance. De acuerdo con una vieja ortodoxia en los estudios hobbesianos, como hemos visto, Hobbes es un campeón de la libertad de conciencia y de pensamiento. Mientras que busca regular el comportamiento de los ciudadanos —sigue el argumento— se muestra firme en no regular o tratar de influenciar el pensamiento de las personas (Schmitt, 1938/1995, pp. 84 y 117; Koselleck, 1973, p. 30; Tuck, 1990; Panagia, 2006, p. 38; Slomp, 2010; Fischer, 2010; Berlin, 1969, p. 126; Owen, 2005, p. 136; Jaume, 2000, p. 76; Ryan, 1983, p. 200). El componente más importante de este argumento es la afirmación hobbesiana según la cual “el pensamiento es libre” (Hobbes, 1651/2012, 37.13, p. 696). Esta interpretación de Hobbes como un defensor de la libertad de conciencia ha sido discutida.⁹ Sin embargo, de acuerdo a una interpretación aún dominante, para Hobbes “el control del pensamiento es fútil” porque “la región interior es como una caja herméticamente cerrada cuyos contenidos no pueden ser afectados o expuestos” (Remer, 1992, p. 31). Pero nuestro argumento ha mostrado que esa caja no es tal cosa. Es cierto, el pensamiento no es inmediatamente accesible a la prohibición legal. Pero la afirmación hobbesiana según la cual “el pensamiento es libre” resulta inconsistente con su propia teoría psicológica de acuerdo a la cual el pensamiento puede cambiarse y modelarse “mediatamente” —por medio de imágenes—. La conexión entre la teoría de las imágenes,

9 Para razones muy diferentes de las ofrecidas en el presente artículo ver Tralau (2011).

la instrumentalización política de las imágenes y la propia producción hobbesiana de imágenes que hemos establecido en este artículo se revela como algo bastante radical. La teoría de las imágenes y la teoría del pensamiento de Hobbes prevén la posibilidad de condicionar y controlar el pensamiento de los ciudadanos y, por tanto, de minimizar el potencial subversivo de la conciencia y del pensamiento. Uno no puede, entonces, seguir argumentando que el pensamiento de los ciudadanos es “una caja herméticamente cerrada”. De acuerdo con la propia doctrina hobbesiana, la caja no está sellada en absoluto, está abierta si uno aplica el tipo correcto de seña visual. El soberano no puede interferir con el pensamiento *inmediatamente*, ni puede hacerlo Hobbes, pero el primero puede ostentar una autoridad absoluta sobre el uso de las imágenes en política, y él último puede usar las armas de la metáfora y el frontispicio. De acuerdo a la propia teoría de Hobbes, las imágenes son agentes potentes —el mejor instrumento político que se puede encontrar—.

Referencias bibliográficas

- Berlin, I. (1969). Two concepts of liberty [Dos conceptos de libertad]. En *Four Essays on Liberty* (pp. 118-172). Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Bernhardt, J. (1977). Hobbes et le mouvement de la lumière [Hobbes y el movimiento de las luces]. *Revue d'histoire et des sciences*, 30(1), 1-24. <https://doi.org/10.3406/rhs.1977.1454>
- Bernhardt, J. (1990) L'œuvre de Hobbes en optique et en théorie de la vision [La obra de Hobbes en óptica y teoría de la visión]. En A. Napoli (Ed.), *Hobbes oggi* (pp. 245-68). Milan, Italia: Franco Angeli.
- Briguglia, G. (2006). *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica* [El cuerpo viviente del Estado. Una metáfora política]. Milan, Italia: Mondadori.
- Bredenkamp, H. (2006). *Thomas Hobbes Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder 1651-2001* [El Leviatán de Tomás Hobbes. El arquetipo del Estado Moderno y sus homólogos 1651-2001]. Berlin, Alemania: Akademie.

- Butler, T. W. (2006). Image, rhetoric, and politics in the early Thomas Hobbes [Imagen, retórica y política en el temprano Tomás Hobbes]. *Journal of the History of Ideas*, 67(3), 465-487. <https://doi.org/10.1353/jhi.2006.0023>
- Collins, J. (2005). *The allegiance of Thomas Hobbes* [La lealtad de Tomás Hobbes]. Oxford, Reino Unido: Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199237647.001.0001>
- Dienstag, J. F. (2009). Man of peace: Hobbes between politics and science [Un hombre de paz: Hobbes entre la política y la ciencia]. *Political Theory*, 37(5), 694-705. <https://doi.org/10.1177/0090591709340135>
- Fischer, K. (2010). Hobbes, Schmitt, and the Paradox of Religious Liberality [Hobbes, Schmitt y la paradoja de la libertad religiosa]. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13(2-3), 399-416. <https://doi.org/10.1080/13698231003787828>
- Frontisi-Ducroux, F. (2012). *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne* [La máscara para el rostro. Aspectos de la identidad en la Grecia antigua]. París, Francia: Flammarion.
- Giudice, F. (1999). *Luce e visione. Thomas Hobbes e la scienza dell'ottica* [Luz y visión. Tomás Hobbes y la ciencia de la óptica]. Florence, Italia: Leo S. Olschki.
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition* [Hobbes y la tradición del contrato social]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Hobbes, T. (1839). *Elementorum philosophiæ sectio prima de corpore*. En W. Molesworth (Ed.), *Opera philosophica quae latine scripsit omnia* (Vol. 1). Londres, Reino Unido: Bohn. (Trabajo original publicado en 1655). Citado por capítulo, párrafo y página.
- Hobbes, T. (2012). *Leviathan* (Vol. 1-3). Oxford, Reino Unido: Oxford University. (Trabajo original publicado en 1651). Citado por número de capítulo, número de párrafo y página de la presente edición.
- Jaume, L. (2000). *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme* [La libertad y la ley. Los orígenes filosóficos del liberalismo]. París, Francia: Fayard.

- Johnston, D. (1986). *The rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the politics of cultural transformation* [La retórica del Leviatán. Tomás Hobbes y la política de la transformación cultural]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Konersmann, R. (Ed.). (2007). *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* [Diccionario de metáforas filosóficas]. Darmstadt, Alemania: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Koselleck, R. (1973). *Kritik und krise. Eine studie zur pathogenese der bürgerlichen welt* [Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués]. Frankfurt, Alemania: Suhrkamp.
- Leijenhorst, C. Sense and nonsense about sense: Hobbes and the aristotelians on sense perception and imagination [Sentido y sinsentido del sentido: Hobbes y los aristotélicos sobre la percepción sensorial y la imaginación]. P. Springborg (Ed.), *Cambridge companion to Hobbes's Leviathan* (pp. 82-108). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Leshen, J. (1985). Reason and perception in Hobbes: An inconsistency [Razón y percepción en Hobbes: una inconsistencia]. *Noûs*, 19(3), 429-437. <https://doi.org/10.2307/2214951>
- Malcolm, N. (2002). *Aspects of Hobbes* [Aspectos de Hobbes]. Oxford, Reino Unido: Oxford University. <https://doi.org/10.1093/0199247145.001.0001>
- Martel, J. (2007). *Subverting the Leviathan. Reading Thomas Hobbes as a radical democrat* [Subvirtiendo al Leviatán. Leyendo a Tomás Hobbes como un demócrata radical]. Nueva York: Columbia University. <https://doi.org/10.7312/mart13984>
- Owen, J. J. (2005). The tolerant Leviathan: Hobbes and the paradox of liberalism [El Leviatán tolerante: Hobbes y la paradoja del liberalismo]. *Polity*, 37(1), 130-148. <https://doi.org/10.1057/palgrave.polity.2300004>
- Panagia, D. (2006). *The poetics of political thinking* [La poética del pensamiento político]. Durham, Estados Unidos de América: Duke University. <https://doi.org/10.1215/9780822387909>
- Pécharman, M. (2009). De quel langage intérieur Hobbes est-il le théoricien? [¿Sobre qué lenguaje interior teoriza Hobbes?]. En

J. Biard (Ed.), *Le langage mental du moyen âge à l'âge classique* (pp. 265-291). Lovaina, Bélgica: Peeters.

Remer, G. (1992). Hobbes, the rhetorical tradition, and toleration [Hobbes, la tradición retórica y la tolerancia]. *Review of Politics*, 54(1), 5-33. <https://doi.org/10.1017/S0034670500017162>

Ryan, A. (1983). Hobbes, toleration, and the inner life [Hobbes, tolerancia y vida interna]. En D. Miller y L. Siedentop (Eds.), *The Nature of Political Theory* (pp. 197-218). Oxford, Reino Unido: Clarendon.

Schmitt, C. (1995). *Der Leviathan in der staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und fehlschlag eines politischen symbols* [El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político]. Stuttgart, Alemania: Klett-Cotta. (Trabajo original publicado en 1938).

Skinner, Q. (1996). *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes* [Razón y retórica en la filosofía de Hobbes]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511598579>

Skinner, Q. (2008). *Hobbes and republican liberty* [Hobbes y la libertad republicana]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

Slomp, G. (2010). The liberal slip of Thomas Hobbes's authoritarian pen [El desliz liberal de la pluma autoritaria de Thomas Hobbes]. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13(2-3), 357-379. <https://doi.org/10.1080/13698231003787794>

Springborg, P. (1995). Hobbes's biblical beasts. Leviathan and Behemoth [Monstruos bíblicos de Hobbes. Leviatán y Behemoth]. *Political Theory*, 23(2), 353-375. <https://doi.org/10.1177/0090591795023002008>

Springborg, P. (1997). Leviathan, mythic history, and national historiography [Leviatán, historia mítica e historiografía nacional]. En D. R. Kelley y D. Harris Sacks (Eds.), *The historical imagination in Early Modern Britain. History, rhetoric, and fiction, 1500-1800* (pp. 267-297). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

Springborg, P. (2000). Hobbes and historiography: Why the future, he

- says, does not exist [Hobbes y la historiografía: por qué dice que el futuro no existe]. En G. A. J. Rogers y T. Sorell (Ed.), *Hobbes and History* (pp. 44-72). Londres, Reino Unido: Routledge.
- Springborg, P. (2009). The paradoxical Hobbes [El paradójico Hobbes]. *Political Theory*, 37(5), 676-688. <https://doi.org/10.1177/0090591709340140>
- Strauss, L. (2001). Die Religionskritik des Hobbes. Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung [La crítica de la religión de Hobbes. Una contribución a la comprensión de la Ilustración]. En Heinrich & Wiebke Meier (Ed.), *Gesammelte Schriften* (Vol. 3, pp. 262-373). Stuttgart & Weimar, Alemania: Metzler.
- Svenbro, J. (2007). Att seende se. Den visuella perceptionen hos Empedokles [Para ver la visión. La percepción visual en Empédocles]. En *Försokratikern Sappho och andra studier i antikt tänkande* (pp. 66-87). Gotenburgo, Suecia: Glänta.
- Tralau, J. (Ed.). (2010). *Thomas Hobbes and Carl Schmitt: The politics of order and myth* [Tomás Hobbes y Carl Schmitt: la política del orden y el mito]. Londres, Reino Unido: Routledge.
- Tralau, J. (2011). Hobbes contra liberty of conscience [Hobbes contra la libertad de conciencia]. *Political Theory*, 39(1), 58-84. <https://doi.org/10.1177/0090591710386698>
- Tralau, J. (2012). Skräck, stat och suveränitet. Carl Schmitt, Demetrios från Faleron och den felande länken mellan Thomas Hobbes och hans monster Leviathan [Horror, estado y soberanía. Carl Schmitt, Demetrio de Faleron y el eslabón perdido entre Thomas Hobbes y su monstruo Leviatán]. En H. Falk y J. Wittrock (Ed.), *Vän eller fiende? En antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*. Gotenburgo, Suecia: Daidalos.
- Tralau, J. (2014). Deception, politics and aesthetics. The importance of Hobbes's concept of metaphor [Engaño, política y estética. La importancia del concepto de metáfora de Hobbes]. *Contemporary Political Theory*, 13(2), 112-129. <https://doi.org/10.1057/cpt.2013.18>
- Tuck, R. (1990). Hobbes and Locke on toleration [Hobbes y Locke sobre la tolerancia]. En M. Dietz (Ed.), *Thomas Hobbes and Political*

Theory (pp. 153-171). Kansas, Estados Unidos de América:
Kansas University.

~

88

~