

La relación entre imaginación y razón como binomio unificador del pensamiento hobbesiano.

Astorga, Omar. *La institución imaginaria del Leviatán. Hobbes como intérprete de la política.*

(Universidad Central de Venezuela, Caracas, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2000, 416 págs.)

María Inmaculada de la Puente-Herrera Macías
Universidad de Sevilla

Como es sabido, fue el propio Hobbes quien se atribuyó el haber fundado la Ciencia política, y precisamente éste ha sido un aspecto que ha suscitado una larga polémica en torno a su figura que perdura incluso hasta nuestros días. Tachado de absolutista, ateo e incluso incoherente, lo cierto es que su figura sigue suscitando bastante interés.

El profesor Astorga, tras haber examinado la vasta literatura exegética en torno a esta polémica, advierte que hasta el momento no existe un acuerdo sobre la unidad del pensamiento de Hobbes, y que las investigaciones en torno a este autor han seguido decantándose o bien por Strauss –que abogaba por la separación entre la filosofía natural y la filosofía política–, o bien por Taylor, quien situaba la escisión en el corazón mismo de la filosofía política.

Partiendo de la lectura de estas interpretaciones clásicas, Omar Astorga pretende aportar un nuevo instrumento de lectura del pensamiento hobbesiano y toma como referencia el concepto de imaginación, lo cual le permitiría mostrar la unidad de la obra de Hobbes, imposible de percibir si realizamos un estudio a partir del método deductivo propio del siglo XVII. Su investigación, por tanto, dirige su mirada hacia los supuestos que determinaron el modo en que fueron elaborados los fundamentos teóricos del Estado.

A partir del concepto de imaginación, y consecuentemente con el de imaginario social, estructura su obra en dos partes. La primera se titula *Imágenes y pasiones*, pero es en la segunda donde tratará las bases imaginativas de la política, que le permitirá fijar la conexión entre antropología y política. Precisamente, su exégesis parte de considerar que las conclusiones de los estudios de Strauss, Taylor y Warrender, que muestran rupturas en el pensamiento de Hobbes, se deben a que descuidaron la constitución social de las pasiones y la imaginación, así como la capacidad de éstas de dar cuenta de los fundamentos de la política.

Le interesa ante todo el estudio del *Leviatán* porque, por una parte, recoge los temas fundamentales de sus obras anteriores, como son la concepción pesimista de la naturaleza humana y la justificación del absolutismo, y a su vez añade una teoría del hombre que no aparece en *De Cive*, el estudio de la religión, así como el llamado “reino de la oscuridad”. Además de ello considera significativa la forma en que Hobbes expone el *Leviatán*, mezclando el lenguaje retórico y el espíritu geométrico, cosa que no ocurría en *De Cive* y en *The Elements*, donde el lenguaje era más sobriamente geométrico.

Es cierto que el *Leviatán* presenta este carácter especial frente al resto de sus obras, pero es necesario tener presente que hay que salir de esta obra para poder explicar algunas afirmaciones que en ella se realizan, y con ello no nos estamos refiriendo al resto de obras escritas por Hobbes, sino a fuentes que nos muestren el contexto donde se encuadra el pensamiento hobbesiano, si es que realmente queremos percibir en su plenitud el sentido de la vinculación de la retórica y la geometría.

El mero hecho de reconocer esta fusión justifica cierta prevención contra las interpretaciones que conciben el punto culminante del pensamiento de Hobbes, el Estado, como una respuesta racional a los conflictos humanos. Por este motivo resulta comprensible que Leo Strauss, en *The political Philosophy of Hobbes*, aprecie una clara escisión en el pensamiento del pensador inglés, concretamente entre su Filosofía científica y su Filosofía política. El método y los presupuestos de su filosofía natural no podían extrapolarse a la teoría de la justificación del Estado, ya que reconoce que en el ser humano existen resortes no racionales como son los apetitos.

En la misma línea, pero desde una perspectiva diferente, Taylor en *The Ethical Doctrine of Hobbes* manifiesta la imposibilidad de derivar la moral y la política desde los mecanismos naturales relacionados con la conservación. En ambos casos se presenta la filosofía de Hobbes como un intento no logrado de unificar el conocimiento de la realidad desde el método deductivo.

El profesor Astorga muestra, con su novedoso enfoque, cómo es posible comprobar que a través de la idea de imaginación se produce la articulación conceptual y temática que va desde la antropología a los fundamentos de la obligación política, y cómo, de ese modo, es posible encontrar las mediaciones que existen en ese tramo del pensamiento político de Hobbes.

Obviamente, el estudio comienza por mostrar cómo Hobbes explica la producción de imágenes mentales para pasar después a la reflexión sobre cómo se produce la imaginación y sus consiguientes repercusiones. La importancia reconocida a dicha explicación radica en el hecho de que Hobbes quería destacar que el sentido no es una cualidad que recibimos de los objetos, sino la manera en que nos representamos los accidentes de los objetos. De esta manera pone de relieve la subjetividad en el desarrollo de la teoría del hombre, en la formación de la conciencia individual, así como en el contexto de la relación intersubjetiva.

Reconoce que el tema de la subjetividad donde mejor se representa es en el concepto de memoria, ya que para Hobbes no es simplemente una acumulación de imágenes pasadas con una ubicación espacio-temporal de carácter pasado, sino que es la fuente del desarrollo de todas las capacidades cognoscitivas y la base de las pasiones. Es necesario que el objeto que produce la sensación haya sido experimentado para que su sola presencia despierte el apetito, y algo parecido ocurre con las aversiones, ya que o bien hemos tenido una experiencia negativa o la imaginamos. De esta forma Astorga reconoce y justifica que Hobbes considere que las diversas pasiones se clasifiquen en torno a la dicotomía del apetito y la aversión.

La subjetividad manifestada en la capacidad imaginativa, tanto en su forma productiva como en la reproductiva y la emanada por la teoría de las pasiones, ponen de manifiesto la naturaleza conflictiva del hombre en cuanto ser que se relaciona con los demás, y cuya forma de vida, tanto en el ámbito individual como colectivo, no está predeterminada de antemano, como ocurre con los animales cuya vida se encuentra anclada el orden de lo sensual.

Hasta ahora la explicación no pone en duda su carácter naturalista, pero Astorga manifiesta en su obra que no toda la filosofía de Hobbes puede explicarse a través de la razón, y que además hay niveles de pensamientos en el sujeto hobbesiano que no se explican a partir del naturalismo, sino que tienen un origen privilegiadamente socio-cultural, como es el hecho de que la idea incluso acumulada junto a otras en la memoria no responde a una explicación mecanicista, sino que supone una actividad retrospectiva que se determina como cocimiento factual o histórico.

Ahora bien, si se reconoce la riqueza de contenido expuesta en la obra, su rigor al investigar y las conclusiones a las que llega partiendo de su innovador enfo-

que, hay que admitir que el recurso interpretativo que supone la idea de imaginación, que posteriormente se plasma en mundo imaginativo e imaginario político, guardan una estrecha relación con el método racionalista, así como con las explicaciones de corte naturalista. El no reconocer esta vinculación supone el volver a incurrir en una visión reduccionista del pensamiento de Thomas Hobbes.

Al respecto, hemos de decir en primer lugar que el contexto socio-cultural que Astorga presenta como alternativa interpretativa al naturalismo tiene en Hobbes una base fisiológica. La cultura como aspecto exclusivamente humano parte de la invención del lenguaje. El lenguaje, según nos dice en la *Crítica al De mundo* parte, según Hobbes, de la invención de las notas como artificio para ayudar a la memoria en cuanto a la evocación de imágenes producida por la imaginación de una cosa asociada a la otra. Hobbes piensa que los animales no poseen esta capacidad al faltarles la curiosidad por el conocimiento de las causas, y no pueden establecer comparaciones que den lugar a nombres, puesto que dada la constitución de su cuerpo no es posible sentir más placer que el sensual. En el hombre se da, pues, el paso del cómputo de imágenes al de términos, lo cual supone la puesta en marcha de la capacidad racional, que opera según un orden geométrico. Y, por cierto, esta fusión imaginativo-geométrica, por una parte sienta las bases de la existencia del mundo socio-cultural, pero a la vez en esta explicación se ha utilizado la correlación imaginación-razón para introducir la hipótesis del imaginario social, que afirmaría que en ese estado "pre-cultural", llamado estado de guerra, tiene que existir una base social de corte no conflictivo para que el lenguaje sea posible.

El anclaje imaginación-razón es la base de la teoría mecanicista, ya que ésta es un instrumento de análisis y síntesis para explicar la realidad. Como bien afirma Rossi en *Los filósofos y las máquinas* analizar es el equivalente a desguzar una maquinaria, y sintetizar no es más que componerla. Este método es aplicado por Hobbes en el *Leviatán* desde el momento en que minuciosamente disecciona el sujeto en su mismidad para después estudiarlo en el ámbito de la alteridad, poniendo de manifiesto una situación hipotética de vida exenta de orden, y a partir de ello ofrecer la justificación de la necesidad de la construcción del único cuerpo artificial por parte del hombre que represente la armonía fisiológica-funcional que se da en el cuerpo de éste.

La aplicación del método racionalista en el pensamiento de Hobbes, en consonancia con su naturalismo y su teoría mecanicista, no tiene sólo una función puramente deductiva, ni pretende reducir al hombre y el universo de lo humano a un cuerpo más de los existentes en la naturaleza.

La teoría mecanicista tiene por finalidad el dar cuenta de lo real evitando cualquier tipo de perspectiva antropomórfica en la naturaleza y prescindiendo de la in-

tervención de supuestos teológicos. He aquí el sentido de la crítica a la escolástica y del grueso de páginas que Hobbes dedica a la religión. Como afirma Salvio Turró en *Descartes. Del Hermetismo a la Nueva Ciencia* el modo de proceder del filósofo moderno es ignorar qué es lo real y el modo en que se estructura, puesto que lo único que se puede predicar es que mediante las hipótesis podemos dar cuenta de ciertos fenómenos. De este modo, la intuición empírica no tiene por qué corresponderse con lo real. Lo real es el mero hecho de construir. Recuérdese que el ámbito de lo posible no es para Hobbes la opinión, sino incluso la ciencia que, en consonancia con lo anteriormente expuesto, posee carácter condicional y está impulsada por las pasiones.

El carácter hipotético no sólo es utilizado en Hobbes como recurso mental, como bien pone de manifiesto Astorga en “el estado de guerra”, sino también al describir cómo el hombre es un ser que construye su segunda naturaleza o cultura. Esto lo presenta Hobbes en *De Corpore* y lo denomina “hipótesis aniquiladora”. La hipótesis afirma que si el mundo se aniquilase a excepción de un solo hombre en que sobreviviese una memoria e imaginación de las magnitudes, movimientos, sonidos, colores, etc., les podría imponer nombres y a partir de ello, calculando ideas mediante el método resolutivo-compositivo, podría hacer ciencia. La hipótesis pone de manifiesto la importancia del lenguaje, en el cual radica la verdad y la falsedad, la función de la imaginación, así como una exaltación de la capacidad técnica humana que posibilita la construcción de un dios mortal cuya materia es el hombre, su artífice el hombre, cuya estructura analógica y funcional está basada en la fisiología de éste, pero dotado de un poder superior que de continuo escenifica en función del juego dialéctico de dos resortes fundamentalmente humanos: el miedo y la esperanza.

A pesar de todo, el pensamiento de Hobbes encierra tal riqueza que no tenemos más remedio que hacer nuestras las palabras de Cassirer: “Nos formaremos una imagen completamente falsa de su teoría si nos limitamos a recapitular los dogmas a que conduce su filosofía, sin fijarnos en los caminos por los cuales llegamos a ellos”.