

IMAGEN Y DEMOCRACIA EN THOMAS HOBBS¹

Julián A. Ramírez Beltrán

Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina.

Resumen

El objetivo del presente trabajo es identificar el uso político de la imagen al servicio del Estado y la función del régimen democrático al interior del sistema filosófico de Thomas Hobbes. Tal propósito se aborda en dos momentos: I. se propone un análisis iconográfico, con lo cual se destaca una lógica de la presencia/ausencia de la multitud como un cuerpo político (i.e. problema de la dispersión); II. se retoman las discusiones en torno a la función de la democracia, y se expone el problema de la dispersión como el paso de la multitud disuelta al pueblo junto a la consolidación del cuerpo soberano (i.e. régimen democrático). Se concluye que el uso político de la imagen, descrita a partir de la distinción entre la adoración civil y la adoración divina, por parte del poder soberano, es una exhortación hobbesiana a la regulación del miedo (ciu bono del sostenimiento del poder soberano). En consecuencia, el gobierno de la imagen implica el problema del régimen democrático.

Palabras clave: *imagen; democracia; potentiae; potestas; representación.*

¹ El presente trabajo se basa en una ponencia presentada en las *X Jornadas de Jóvenes Investigadores* del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Ponencia titulada *Imagen y representación: anotaciones metodológicas sobre Hobbes*. No obstante, las conclusiones y el análisis iconográfico son totalmente inéditos. Agradezco los comentarios de Eugenia Mattei Pawliw, Diego Fernández Peychaux, e igualmente, las críticas de aquellos o aquellas que han evaluado el texto; tales aportes me permitieron hacer más precisos los argumentos expuestos.

Cómo citar este artículo: Ramírez Beltrán, J. A. (2023). Imagen y democracia en Thomas Hobbes. *Praxis Filosófica*, (56), 181-210. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i56.12154>

Recibido: 2 de mayo de 2022. Aprobado: 9 de agosto de 2022.

Image and Democracy in Thomas Hobbes

*Julián A. Ramírez Beltrán*²

Abstract

This essay assesses that Hobbes the use of the image and the function of the democratic regime inside the philosophical system of Thomas Hobbes. This purpose is addressed in two moments. I. I would like to propose an iconographic analysis that will underlines the logic of the presence/absence of the crowd as a political body (i.e. the dispersion issue). On the other hand, II. I will discuss about the role of the democratic regime, and the transition from the multitude dissoluta to the populus and the consolidation of the sovereign body are problematized (i.e. democratic regime). Thus, the political use of the image by the sovereign power, described from the distinction between civil adoration and divine adoration, is a Hobbesian exhortation to the regulation of the fear of sustaining commonwealth, cui bono of the sovereign power. Consequently, the government of the image implies the problem of the democratic regime.

Keywords: *Image; Democracy; Potentiae; Potestas; Representation.*

²En la actualidad es doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es magíster en Teoría Política y Social, especialista en Estudios Políticos por la misma casa de estudios, así mismo, es licenciado en Humanidades y Lengua Castellana por la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Se especializa en la filosofía materialista del siglo XVII, en la recepción epicureísta en el pensamiento político de la temprana modernidad europea y en el pensamiento de Thomas Hobbes.

ORCID: 0000-0003-2954-889X **E-mail:** ramirez.julian@conicet.gov.ar

IMAGEN Y DEMOCRACIA EN THOMAS HOBBS

Julián A. Ramírez Beltrán

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

I. Introducción

Como tal, la distinción entre *representación* y *re-presentación* no sólo declara los múltiples sentidos que evoca el acto de representar, sino que añade un vínculo problemático con el régimen democrático desde la temprana modernidad hasta la actualidad: ¿Cómo vincular la representación de un cuerpo multitudinario y abigarrado en la imagen unitaria del poder soberano en un régimen democrático? Es necesario especificar que el acto de representar puede implicar, en términos semánticos y pragmáticos. Pitkin (1967) afirma, al respecto, que representar implica (1) la presencia icónica, (e.g. un lugar en un mapa); (2) representar el papel de un personaje dramático en una obra de teatro; (3) representar a un acusado ante el estrado; (4) representar la pluralidad de voluntades, deseos y cuerpos en la voluntad unitaria de un poder soberano; a partir de lo cual podemos concluir que la representación es “hacer presente algo que, sin embargo, no está literalmente presente” (Pitkin, 1967, p. 143).

Esta lógica de *presencia/ausencia* es posibilitada en el modelo hobbesiano, primero, mediante el vínculo la multitud/soberano donde parece elidirse la imagen del pueblo: “Una multitud de hombres se vuelve *una* persona cuando es representada por un hombre o una persona, de manera que sus actos sean hechos con el consentimiento de cada miembro de esa multitud en particular” (*L. XVI. 13*, p. 156; énfasis original).³ Segundo,

³Para el *corpus* hobbesiano se usará el siguiente sistema de citación: los números romanos indican capítulo, los números arábigos que preceden a la página indican los párrafos en la

cuando la multitud no es considerada sino como un cuerpo disperso: “Y como naturalmente la multitud no es uno, sino muchos, sus miembros no pueden ser entendidos como uno sólo de todo lo que el representante dice o hace en su nombre” (L. XVI. 14, p. 156). No obstante, el mismo Hobbes nos advertirá, más adelante, que para evitar las rebeliones y/o desórdenes internos que llevan a la disolución al Estado, no debemos olvidar que *son los hombres* quienes son a la vez: *creadores* y *ordenadores* de sus instituciones, al tiempo que, su *materia* (L. XXIX. 1, p. 302). De lo cual es posible deducir que los hombres, en el paso que permite a las *multitudes dispersas nombrar un soberano*, no dejan de ser materia y, en simultáneo, siguen siendo ordenadores de sus instituciones. De la misma manera, el pueblo, como cuerpo colectivo de un régimen instituido, tampoco desaparece (CV. VII-5, p. 73). A lo mucho, duerme (cf. Tuck, 2016). En cualquier caso, parece que la pregunta no cesa de existir ¿Dónde están las multitudes, los pueblos o el cuerpo colectivo que sostiene al soberano? La imagen del frontispicio, una composición latente en el pensamiento político moderno, siempre nos ha insinuado una parte de la respuesta.

184

Empero, no podemos olvidar que con el acto de *re-presentación* también podemos evocar un sentido significativo adicional a la referencia más común a nuestras ideas políticas modernas (aquesta idea que, explícitamente, indica un tipo de acción humana que es realizada por un agente a nombre de otro, i.e. el representante, el gobernante, el apoderado, entre otros), la comprensión de una experiencia sensible y estética; experiencia en la que al interior del sujeto sensible se establece la representación de su mundo. Esta última evocación del concepto se puede relacionar, en principio, con las clásicas estrategias discursivas de Quintiliano (Skinner, 1996; 2018), o sea, la habilidad “para referirse a algo que claramente se presenta a la mente, a saber, las imágenes vívidas que el orador evoca cuando pinta una situación en palabras, recurriendo a los poderes únicos de la exhibición retórica” (Brito Vieira, 2009, p. 3). Y, adicionalmente, también podemos vincularla a la teoría política a partir de la centralidad de la potencia de la imagen para la obtención de la obediencia. Obtención producida a partir de los posibles usos políticos de la metáfora y la imagen (Kristiansson y Tralau, 2013; Schmitt, 1990; Tralau, 2013). Así pues, si la acción de representar es, en suma, que algo se presente a pesar de que en realidad no lo esté, su vínculo con el régimen democrático es, de por sí, problemático y conflictivo: tanto en el siglo XVII como en la actualidad. Asunto sobre el cual deseo profundizar, a propósito de la teoría política de Thomas Hobbes.

edición de Carlos Balzi (para *Leviatán*, L) o de Joaquín Rodríguez Feo (para *De Cive*, DC), lo mismo para los *English Works* (EW) y para *Critique du De mundo de Thomas White* (DM).

A partir de lo anterior, podemos sintetizar lo siguiente: el carácter de la representación no se limita, ni reduce, a la lógica de la representación jurídica. Incluso, en su origen histórico y latino, la acción de representar (*repraesentare*) antecede a su lógica estrictamente política o jurídica, e implicaba, en un inicio; o bien traer un objeto del mundo –ausente para el sujeto– a la mente, o bien la creación de una semejanza de la naturaleza –un artificio, como el engaño que ejerció Parrasio⁴ sobre Zeuxis, para que este último *se viera obligado a reconocer su superioridad*, o el frontispicio del Leviatán–. Para Hobbes, la función de las imágenes no sólo se manifiesta en sus descripciones materialistas sobre la composición de la imaginación de la naturaleza humana (cf. *L. I-III*, pp. 13-30), sino también, en la notable influencia del papel de la imagen en la conducta de los siervos en la religión de los gentiles, cuyo uso perverso será sustento del poder papal (cf. *L. XLV. 12-29*, pp. 599-608, especialmente *L. XLVII*, pp. 640-642). En palabras del filósofo inglés, las virtudes representadas incluso en las imágenes de un poema heroico pueden quedar: “tan profundamente impresas, como para quedarse para siempre allí, y gobernar todo el resto de mis pensamientos y afectos”⁵ (*EW*, pp. 457-458, traducción propia). Así pues, es innegable la centralidad de la imagen y de su naturaleza representativa en la teoría política hobbesiana, por lo menos en tres instancias; como teoría sensible sobre la naturaleza humana, descripciones materialistas de la cognición que permiten entender la voluntad como acto (*L. II. 1-5*, pp. 16-19), pues, como indica Hobbes:

Si este miedo supersticioso [y como tal, cualquier temor a la imagen creada] a los espíritus fuera eliminado, y con él los pronósticos a partir de sueños, las falsas profecías y muchas otras cosas que dependen de él, por medio de las cuales hombres diestros y ambiciosos abusan de la gente simple, los hombres estarían mucho mejor dispuestos de lo que está para la obediencia civil (*L. II-8*, p. 23).

⁴De acuerdo con Plinio la imagen como artificio implica la excelencia de la ilusión, y por extensión, del engaño. Ver su *Historia Natural*, Libro XXXV-65 “Esto, dicen, que competía con Zeuxis. Este trajo las uvas pintadas con tanta verdad, que las aves llegaron a picotear. El otro trajo una cortina tan natural representada, que Zeuxis, orgulloso de la adjudicación por las aves, pidió que retirase el telón de una vez, para ver la imagen. A continuación, reconociendo su ilusión, admitió la derrota con hidalguía, ya que él había engañado a los pájaros, pero Parrasio había engañado a un artista como fue Zeuxis.”

⁵*The virtue you distribute there amongst so many noble persons, represent, in the reading, the image but of one man’s virtue to my fancy, which is your own; and that so deeply imprinted, as to stay for ever there, and govern all the rest of my thoughts and affections.*

En segunda instancia, su centralidad radica, en vínculo con lo anterior, en ser la *segunda las causas de la tinieblas espiritual* (L. XLIV-3, pp. 562-563), análisis causal que critica la influencia del paganismo en el poder papal y la manera en que una imagen permitiría a los jerarcas sostener supersticiones y una *soberanía espiritual* para “mantene[r] (o creer que mantienen) el pueblo atemorizado por su poder [y] por su demonología” (L. XLVII-15, pp. 640); y, tercero, a manera de síntesis con las dos anteriores instancias, como uso posible que puede hacer el *poder soberano y materialista* para *subvertir* la inmaterialidad e influencias de un poder temporal y eclesiástico. Este último uso radica en los consejos de Hobbes a la *summa potestas*, pues si bien son fundamentales las denuncias del filósofo inglés sobre el reino de las tinieblas, también lo son las exhortaciones al uso de estas herramientas: ya que “así como se enredan las invenciones de los hombres, así también se desenredan: [y] el procedimiento es el mismo, pero se invierte el orden” (L. XLVII-19, pp. 642). Esta exhortación a invertir el orden en que el papado o los poderes religiosos generan superstición, no será otra cosa que analizar cómo las imágenes paganas –las mismas que producen vanas filosofías e imágenes fantásticas de espíritus y demonios– que sostuvieron la soberanía espiritual, pueden ser aplicadas para la generación de una *adoración civil*. Aspecto clave en las lógicas de gobierno de Hobbes, puesto que “los emperadores y el resto de soberanos cristianos [...] deben ser con todo considerados corresponsables de su propio daño y el daño público: pues sin su autorización, ninguna doctrina sediciosa pudo enseñarse en principio” (L. XLVII-18, pp. 641).

Sin perder de vista la anterior exposición, es posible formular lo siguiente: ¿En qué medida el uso político de la imagen consolida un medio para provocar una acción colectiva, e incluso, la generación o disolución del Estado? El objetivo del presente trabajo es abordar e identificar tal uso como un mecanismo que permite intervenir en la realidad del sujeto sensible en términos colectivos. O sea, exponer en términos de *representación e imagen* las consecuencias del materialismo hobbesiano. Concluiré que el filósofo inglés relacionó los efectos políticos de la imagen con la conformación del régimen democrático –ora para poder formular el surgimiento de otro régimen, ora para alejar al Estado de su disolución mediante la generación de obediencia–. Tal objetivo se aborda en dos momentos: I. adelanto una exposición sobre los usos políticos de la imagen al interior de la teoría política de Thomas Hobbes insistiendo en la lógica de la *presencia/ausencia* de la multitud a partir de un análisis iconográfico del frontispicio; II. retomo las discusiones en torno a la función del régimen democrático para demostrar las implicaciones de la presencia ineludible del cuerpo colectivo y la cuestión

de la generación de obediencia y del consentimiento. Busco concluir que la función de la representación política implica la construcción de una imagen, de un mecanismo que permita, de esta forma, intervenir en la realidad del sujeto sensible.

II. Usos políticos de la imagen en Hobbes: percepción sensible, demonología e iconografía política

Resaltar la función cognitiva de la imagen en la consolidación de una forma de gobierno en el sistema hobbesiano —especificar el uso político de la imagen para la obtención de obediencia o la generación de consentimiento— no es ni un anacronismo ni una vana estetización de su teoría política. Puesto que tal uso se evidencia en las instancias antes señaladas: a. como descripción de la naturaleza humana; b. en la regulación del miedo en las repúblicas paganas (i.e. institución de una demonología al interior del poder papal y eclesiástico); e igualmente, b. la generación de una *adoración civil*, aspecto latente en su iconografía política. Ahora bien, la finalidad del apartado no es proponer una historia de los conceptos (i.e. imágenes de la democracia o la representación) partiendo del uso de fuentes iconográficas (Champion, 2016). De forma diferente, y mucho más modesta, el propósito de las siguientes líneas es señalar el uso de la imagen *monstruosa* de la multitud/pueblo, en términos de la lógica de la *ausencia/presencia*; núcleo central de la representación política. A partir del desplazamiento que Hobbes opera desde la presencia del *monstri faciem* [rostro del monstruo] en las pasiones y diversidad de opiniones en la multitud hasta la consolidación de una imagen unitaria, componente fundamental de la representación política en el Soberano.

En una primera instancia, es necesario mencionar el uso de la imagen en términos de percepción y sensibilidad. En este uso encontramos la función de la potencia cognitiva en la descripción materialista de la naturaleza humana en los siguientes términos: la memoria y la imaginación sólo son posibles a partir del estímulo o movimiento exterior de los objetos que impactan en el sujeto sensible. Tal impacto o movimiento permite explicar la formación de la imaginación. De allí que, para Hobbes: “*El sentido no es*, en ningún caso, otra cosa que una *imagen originaria, causada* (como dijimos) *por la presión*, esto es, el movimiento, de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos, y demás órganos predispuestos para este fin” (L. I-4, p. 15, énfasis propio). Esta descripción, estrictamente materialista del sujeto sintiente, no sólo se presenta en *Leviatán*, sino, a su vez, en sus obras de filosofía natural, e influye en su teoría política. Sin la capacidad sensible del cuerpo no sólo el conocimiento sería imposible, sino que tampoco sería sostenible

la persuasión necesaria para la generación del consentimiento. Como señala el filósofo inglés, gracias a la sensibilidad: “*The mind of man is a mirror capable of receiving the representation and image of all the world* [La mente del hombre es un espejo capaz de recibir la representación e imagen de todo el mundo]” (DM. p. 449). Esta es pues la importancia de la imagen en la consolidación de una potencia cognitiva (i.e. *power cognitive*).

En una segunda instancia, podríamos resaltar la cuarta parte del Leviatán, *Sobre el reino de las tinieblas*, apartado en el que la imagen funge como un mecanismo de veneración que consolida el reino de las tinieblas. Dice Hobbes, “el enemigo ha estado aquí, en la noche de nuestra ignorancia natural, sembrando las taras de nuestros errores espirituales” y dentro de las causas de estas tinieblas se encuentran: “las fabulosas doctrinas sobre demonios, que no son sino fantasmas del cerebro, sin ninguna naturaleza real propia distinta de la fantasía humana” (L. XLIV-3, p. 562). Ahora bien, es necesario insistir el horizonte histórico sobre el que se despliegan las partes tercera y cuarta del *Leviatán*: la función de la iglesia y de los altos jerarcas en el reino natural y el reino civil, en lo referente a las tensiones que subyacen entre la expresión de la voluntad divina (i.e. pensemos en los casos de las profecías, milagros y la interpretación de las escrituras) y la exposición hobbesiana sobre las manifestaciones del gobierno civil. Definir este vínculo como consistente o continuo sería engañoso, no por ello contradictorio. Como indica Springborg, definir el papel de la iglesia en la comunidad cristiana como “consistente con lo que exigirían los requisitos de la soberanía era apropiado o no de acuerdo con la verdad o falsedad de la afirmación principal de Hobbes de que la erección y la defensa del poder soberano son moralmente requeridas por las leyes” (Springborg, 1975, p. 295). Un cuidadoso análisis, que excede los límites que aquí nos planteamos, se requeriría para analizar a mayor profundidad el movimiento que va desde el despliegue del argumento teológico de corte materialista, con su respectiva crítica radical a los grupos religiosos (cf. Collins, 2005; Fernández Psychaux, 2018a; Martel, 2007), hasta el uso de herramientas que el mismo Hobbes está criticando a los grupos de poder eclesiásticos. La cuestión no parece ser tan sencilla como formula Plata Pineda (2006), quien indica que: “al teísmo cristiano de Hobbes se encuentra en perfecta consonancia con el realismo político que atraviesa a su Leviatán” (2016, p. 76), puesto que la noción hobbesiana de *poder* [*potestas*] no sólo le corresponde una lectura desde una antropología negativa, sino también, la dimensión de *potentia* de los grupos de poder que se constituyen al interior del Leviatán: grupos eclesiásticos o grupos de poder ajenos al Soberano (multitud, pueblo, facciones). De allí que el vínculo teología y política, suela ser tan complicado. No obstante,

sigo en parte el consejo de Arrigo Pacchi, quien señala que Hobbes, en no pocos escritos desestima y refuta: “*cierto tipo de teología*, manteniendo el discurso a un nivel que, según sus propias definiciones, no puede sino decirse teológico, así como en otro lugar critica *cierto tipo de retórica*, haciendo un amplio y ostentoso uso de técnicas retóricas” (Pacchi, 2022, p. 113, énfasis original), ante lo cual habría que sumar: existe *cierto tipo de uso de la imagen* como herramienta de gobierno de las almas y de lo inmaterial, que Hobbes rechaza, refuta y ataca. Esto no impide que, acto seguido, aplique y recomiende un uso similar, aunque, con propósitos diferentes: la generación de obediencia y el sostenimiento del consentimiento en el gobierno civil e independiente de cualquier soberanía espiritual.

De allí que la importancia de la imagen, no se reduzca a que esta, junto a la adoración, consolide la Idolatría, sino que, adicionalmente, explica el establecimiento de la obediencia a partir del temor:

Y es así como [los hombres] les han temido como a cosas de un poder desconocido [formas sin materia y cuerpos aéreos, DEMONIOS] y, por tanto, ilimitado para hacerles bien o hacerles daño; con lo cual dieron, en consecuencia, *ocasión a los gobernantes de las repúblicas paganas de regular este miedo suyo, estableciendo aquella DEMONOLOGÍA* (en la cual los poetas, como sacerdotes principales de la religión pagana, fueron especialmente empleados y reverenciados) *para la paz pública y la obediencia de los súbditos* (L. XLV-2, pp. 591-592, énfasis propio).

Es fundamental señalar el vínculo que se tiende entre la primera instancia (i.e. la descripción materialista de la naturaleza humana) y la segunda instancia (i.e. la regulación del miedo en la república pagana), puesto que la primera sustenta el hecho de que la adoración es un artificio y en la importancia de gobernar tal experiencia sensible. A partir de lo cual es legítimo preguntar sobre cómo derivar la fuente de tal experiencia. La demonología proviene, entonces, del hecho de que una imagen es la representación de una cosa visible (un cuerpo) y de que tan sólo a partir de fantasmas y ficciones el gobernante del reino de las tinieblas pueda regular el miedo con intenciones políticas claras: incentivar la obediencia y refrenar al sujeto sensible de violar las leyes papales. El movimiento conceptual de Hobbes (i.e. un movimiento sensible desata una imagen o ficción, tal imagen en la memoria no es más que una *imagen material*) permite entender que las imágenes –junto a la adoración– consolidan el reino de las tinieblas. Un reino que, como tal, “no es más que una *confederación de engañadores que, para obtener el dominio sobre los hombres en este mundo, intentan, a*

través de doctrinas oscuras y erróneas, extinguir en ellos tanto la luz de la naturaleza como la del evangelio” (L. XLIV-1, p. 561). Como vemos, Hobbes critica esta *impostorum confoederatio* (i.e. confederación de engañadores), pues en ellos radica parte de las causas que llevan al Estado a su disolución. Ya que obtienen tal dominio a partir de la enseñanza de doctrinas erróneas espirituales e inmateriales, además de la imposición de prácticas sacrílegas, e igualmente, por la idolatría (sea esta simple *adoración de imágenes* o *adoración escandalosa*).

En tercera instancia, es imprescindible insistir en que el uso de las imágenes se extiende en Hobbes a la creación de una iconología política. Como se sabe, el filósofo inglés tuvo un papel activo en el diseño de las imágenes de sus frontispicios (Bredenkamp, 2007 y 2003). A partir de lo cual se deduce la intención de acudir a una retórica de la imagen como un argumento político que permite inducir a una determinada conducta o una interpretación adecuada (i.e. *Compelling means*, cf. Skinner, 2018). En términos históricos y contextuales, la creación de imágenes verbales –en obras tales como los *emblematas* o libros de emblemas, populares durante el siglo XVI– era un medio eficaz para la producción de un efecto persuasivo de premisas morales y religiosas. Esta tradición, denominada por Quentin Skinner, como un humanismo de la elocuencia visual, implicaba un marcado “interés por combinar palabra e imagen”, interés basado en una influencia clave de la tesis de Quintiliano, “según la cual el medio más eficaz para conmover y persuadir a una audiencia es siempre ofrecer a sus miembros una *imago* o ilustración de lo que sea que se quiere plasmar en sus mentes” (Skinner, 2010, p. 25). En efecto, el frontispicio del Leviatán (Figura 1) no es un simple adorno, sino un resumen visual del argumento político materialista y un potente medio para conducir tanto al lector como al súbdito a la aprobación de un poder soberano unitario. No obstante, cualquiera podría preguntarse ¿Qué valor persuasivo tendría una estrategia visual que se oculta o que no es perceptible a primera vista y que “permaneció oculta” por más de tres siglos?

Habría que indicar, en primer lugar, que las lecturas iconográficas de los frontispicios hobbesianos son, al igual que las interpretaciones sobre la función del régimen democrático, relativamente recientes. Siempre han estado ahí: régimen democrático, como fuente de legitimidad de toda soberanía; al igual que el frontispicio. En ocasiones, lo patente a la existencia es aquello mismo que la constituye, y por esto mismo, no accedemos a tal estructura de forma inmediata, sino tan sólo por medio de análisis específicos. Pensemos en que uno de los primeros análisis iconológicos no hace uso de imágenes: la clásica exposición schmittiana, si bien aplica

un pormenorizado análisis filológico no aborda su iconología en términos de sus posibles influencias. Aspecto que cambia con las investigaciones de Skinner sobre los mencionados *emblematas* y el surgimiento del humanismo de la elocuencia visual (i.e. proliferación europea de los frontispicios), junto a los análisis iconográficos de Bredekamp. Como vemos, el frontispicio siempre fue una imagen latente que sostuvo la imagen sacrílega de quien sería, de acuerdo al pensamiento teológico ortodoxo y escolástico, uno de los más altos heresiarcas materialistas. Tan sólo los cambios de paradigma en el campo de investigaciones hobbesianas permitió que accediéramos a la patente existencia de una imagen que se constituye como ajena y cercana, e igualmente, extraña e inadecuada aunque precisa y perturbadora a las ideas políticas en la modernidad. En especial al momento de pensar al Estado: un monstruo de múltiples cabezas que sostiene una espada y un báculo pastoral.

Ahora bien, al interior de los estudios hobbesianos surgen diversas lecturas sobre el sentido iconográfico del frontispicio del *Leviatán* (Agamben, 2017; Brandt, 1982; Cardoso dos Santos, 2021; Champion, 2016; Ginzburg, 2018; Kristiansson y Tralau, 2013; Malcolm, 2002; Tralau, 2013) entre las cuales deseo resaltar dos en particular. Por un lado, la alegoría estudiada por Agamben, según la cual el frontispicio expresa una premisa fundamental de la teoría política hobbesiana: la diferencia fundamental entre el pueblo (δῆμος / *populus*) y la multitud (πλῆθος / *multitudo*) –aspecto sobre el cual me centraré en el siguiente apartado–. Y, por otro lado, el análisis iconográfico que revela la supuesta presencia *oculta* de un cuerpo monstruoso en el frontispicio del *Leviatán*.

Según Kristiansson y Tralau (2013), es posible descubrir, en un sentido ignorado hasta la actualidad, un cuerpo monstruoso en el frontispicio del *Leviatán*. El soberano, cuyo cuerpo se compone por un número indefinido de súbditos, es de hecho un monstruo acuático⁶ que emerge del agua compuesto por escamas; sus extremidades inferiores son, en realidad, las de un dragón o un gran pez. Tales conclusiones son posibles a partir de un conjunto “objetos enigmáticos más allá de las colinas [que] solo pueden tenerse en cuenta si otorgamos que el *Leviatán* tenga el cuerpo inferior de un pez o dragón” (Kristiansson y Tralau, 2013, p. 312, énfasis propio). El supuesto enigma propuesto implicaría la presencia ausente –valga la antinomia– de una imagen *monstruosa* (Figura 2) en el cuerpo inferior soberano, cuya expresión involucraría el condicionamiento de “las mentes de los ciudadanos y lectores como para hacerles temer al soberano y obedecer la ley” (Kristiansson y Tralau, 2013, p. 315). En otras palabras, la

⁶ Las referencias bíblicas textuales de tal *monstrum* fueron señaladas en principio por Schmitt (1990). Para una discusión actualizada cf. Springborg (1995).

representación soberana del frontispicio es, explícitamente, un monstruo; el soberano produce un miedo latente al ser, él mismo, una bestia antinatural, artificial. Por lo tanto, de acuerdo a los comentaristas, uno de las interpretaciones posibles del frontispicio radica en la *presencia/ausencia*, o en sus palabras, en la *presencia oculta* de un “monstruo marino [que] tiene el propósito de inducir el ‘terror’” (Kristiansson y Tralau, 2013, p. 315).

Por otro lado, y en una línea teológico-política, Agamben (2017) busca profundizar en las connotaciones demoníacas y en las razones que llevaron a Hobbes a titular su *opus magnum* como Leviatán. En un inicio, aquello que Agamben resalta es, precisamente, el *corpus* que está *oculto* a la mirada (i.e. la lógica de la *re-presentación*, la presencia de una ausencia). Y, para ello, acude al estudio de Brandt (1982), quien esquematiza la necesidad de un cuerpo ausente (Figura 3) a partir de las proporciones del canon de Marco Vitruvio. El filósofo italiano, basado en estas proporciones y en una analogía entre el anticristo y el soberano —representado en una imagen miniatura del *Liber Floridus* realizada alrededor de 1120 (Figura 4)—, señala el argumento cefálico del *Leviatán*: la imagen del frontispicio representaría el vínculo entre el soberano y los súbditos como una contracara profana y diabólica de la relación entre Cristo y la *ekklesia*. De allí el vínculo entre el Gigante-Leviatán y el *Liber Floridus* de de Saint-Omer y el frontispicio:

El Anticristo, con una corona regia en la cabeza, mantiene en la mano derecha una lanza (como el Leviatán de Hobbes una espada), mientras que la mano izquierda realiza el gesto de la bendición (que corresponde de algún modo como símbolo del poder espiritual al báculo del frontispicio). Sus pies tocan el dorso del Leviatán, representado como un dragón de cola larga parcialmente inmerso en el agua. Arriba, la inscripción subraya el significado escatológico tanto del Anticristo como del monstruo: El anticristo sentándose por sobre *Leviathan* quien señala una serpiente diablo, cruel bestia hacia el final (Agamben, 2017, pp. 64-66).

Considero que la relevancia del frontispicio —junto a la insistencia en su análisis iconográfico— no radica tanto en la presencia o no de un dragón, de un gran pez o de un enigma escondido, sino en el vínculo o relación que se teje entre los cuerpos (i.e. el vínculo entre el soberano y los súbditos), e igualmente, en quién es productor y receptor del miedo que consolida el cuerpo político. Por ahora, podemos insistir en que la reposición del argumento escatológico schmittiano, llevado a cabo por Agamben, lo lleva a profundizar en el problema de la disolución del Estado, pues el Leviatán parece implicar que “es literalmente la ‘cabeza’ de un *body politic* que se

forma por *el pueblo de los súbditos que, como hemos visto, no poseen un cuerpo propio, sino que existen puntualmente sólo en el cuerpo del soberano*” (Agamben, 2017, p. 71, énfasis propio).

Ahora bien, la lectura que propongo, sin desmeritar el valor de las anteriores interpretaciones, se establece en línea con la elocuencia visual (i.e. la inspiración de la función retórica de los *emblematas* para la exposición de un concepto político) y con la relevancia del régimen democrático en la generación del cuerpo político al interior de la teoría hobbesiana. En primer lugar, señalo que, en efecto, puede demostrarse la ausencia de un cuerpo monstruoso que se hace explícita en la imagen soberana, en concordancia con el juego de *presencia/ausencia* propio de la *repraesentatio*. La pregunta es qué tipo de *monstrum* le interesa a Hobbes y cuál sería su relación con el soberano. Propongo entender la imagen monstruosa como la actualización y mixtión icónica de los emblemas de Sebastián de Covarruvias (Figura 5) y de Andrea Alciato (Figura 6). Tal mixtión sería un desplazamiento proteico: un monstruo biforme que denota el carácter conflictivo de las pasiones de la multitud y de las facciones (i.e. *confoederatio*). Entendido de esta forma, el soberano no sería más que aquella bestia biforme que, gracias a la convergencia de múltiples cuerpos, lograría ejercer el poder y el gobierno. En segundo lugar, busco demostrar, en el siguiente apartado, que esta lógica de la *presencia/ausencia* de la imagen monstruosa de un cuerpo multitudinario, y en especial el régimen democrático, son fundamentales para pensar la teoría política en Hobbes.

Para comprender el desplazamiento proteico (i.e. mixtión iconológica) sencillamente habría que indicar la superposición de imágenes y conceptos que permiten la consolidación de una nueva imagen. De allí surge, por ejemplo, la importancia del monstruo biforme (Figura 6); posible antecedente –al que tuvo acceso Hobbes– para la representación de la naturaleza monstruosa de la diversidad (Figura 7) en el soberano. Antecedente que no sólo está oculto, como indican Kristiansson y Tralau, sino insinuado en el frontispicio –la parte inferior no expuesta de forma explícita (Figura 5)–, de donde surge la necesidad de dar cuenta de la lógica de la presencia/ausencia de la representación –la parte superior que re-presenta la anterior ausencia (Figura 1)–. La consolidación de este desplazamiento proteico en una nueva imagen –o sea, la consideración de los antecedentes históricos que dan origen al frontispicio del Leviatán– expresaría parte del problema político de la teoría política hobbesiana (cf. Limongi, 2013; Field, 2020). Como tal, la presencia de múltiples cuerpos; alianzas y facciones, a partir de las cuales es necesario consolidar una voluntad unitaria. Problema político que es expresado por Hobbes en la conformación de una *potentia* soberana,

cuya tarea implica no sólo la producción del miedo, sino la generación de una unidad de gobierno, de una *potestas* (i.e. poder soberano). De no cumplirse tal generación, diferentes *confoederatio* (i.e. alianzas o facciones, la multiplicidad de cuerpos que se vinculan de forma conflictiva con la *potestas*) llevarían a la disolución al cuerpo político.

Este problema político, en palabras de Hobbes, surge de la presencia simultánea entre múltiples *potentiae* y la necesidad de una *potestas*. De esta forma, el mayor de los poderes humanos (*summa potestas*) sería aquel que está compuesto por los poderes de la mayoría de los hombres, unidos por consenso en una persona (i.e. la imagen soberana). No obstante, podrían surgir nuevas composiciones colectivas de poder, descritas en el Leviatán como la posibilidad “del poder [*Potentia*] de una facción o de diversas facciones agrupadas”, lo que implica, para Hobbes, que: “De este modo: tener siervos es poder [*Potentia*]; tener amigos es poder [*Potentia*]: pues son fuerzas unidas” (L. X-3, pp. 82-83). Anteriormente señalamos como una *impostorum confoederatio* (i.e. confederación de engañadores) buscan regular y producir el miedo a partir del uso político de una *imagen material* (i.e. adoración e idolatría); el vínculo problemático entre *potentiae* y *potestas* no es más que la expresión de este escollo en el gobierno civil. De aquí en adelante mi interés se concentra en exponer este problema político en la iconología del frontispicio. O, en otras palabras, señalar cómo la relación conflictiva entre *potentia* y *potestas* ha sido expuesta en un conjunto de imágenes a las que estuvo expuesto el filósofo inglés. A continuación, expongo los antecedentes iconográficos sobre los que sustento esta lectura.

Como señala Skinner (2010, p. 26), está comprobado que Hobbes tuvo acceso a libros de emblemas, de amplia difusión entre mediados del siglo XVI y XVII, tales como los *Emblemas morales* (1610) de Sebastián de Covarrubias (Figura 7). Obra en la que, precisamente, se enuncia el problema político de las facciones –i.e. ayuntamiento (sic), las juntas de sabios y los cabildos eclesiásticos (sic)– las cuales no hacen sino conformar un monstruo de múltiples cabezas, “Horredo monstruo, bestia prodigiosa, / es la comunidad, y ayuntamiento, / de la barbara gente reboltosa, / sin orden, sin razón, ni entendimiento (sic)” (de Covarrubias Orozco, 1610, Descripción emblema 74, sin paginación). El problema político de las facciones que interesa a Hobbes también se manifiesta en la multiplicidad opiniones con respecto a un *summum bonum*, pues de diversas opiniones se genera un sinfín de juicios. Aspecto también expresado en la cita del emblema “*tot sententiae*”, el cual hace referencia al *locus* latino “*quot capita, tot sensus, quot homines, tot sententiae*” [a cuantas cabezas, tantos discernimientos; a cuantos hombres, tantos juicios]. La proliferación de juicios –propiciada

por grupos eclesiásticos o por facciones republicanas o de cualquier índole (*L. X*, pp. 82-93)— no es otra que la imagen de la multitud representada por una hidra (Figura 7) o serpiente de muchas cabezas.

La hidra de Sebastián de Covarrubias sería análoga a la multitud hobbesiana. Un cuerpo monstruoso compuesto por sujetos guiados por juicios propios y apetitos particulares —sin contar la insistencia, en ambas propuestas, sobre el problema de las juntas, los cabildos y la imposibilidad de formar un juicio o voluntad unitarias—. De esta forma, aquella figura hídrica y serpentina se desplaza, en términos iconográficos, a la figura de aquellos que ostentan el gobierno del poder soberano (Figura 5). Un gobierno representado con el cuerpo femenino de una *Escila*, y cuyas partes inferiores son compuestas por perros, en este caso, la disposición del cuerpo en el emblema suscita la imagen del cuerpo soberano del Leviatán. Parte de los versos del emblema indican, “Ay muchos juezes buenos, y aprovados/ Sin pasión, ni malicia justicieros /empero sus ministros depravados, Como hambrientos lobos carnizeros (Sic)”. De lo cual se deriva que la imagen de aquel que gobierna se compone de una naturaleza dual: “De medio cuerpo arriba es la justicia/ una Scyla, y del resto, es avaricia” (de Covarrubias Orozco, 1610, centuria III, emblema 41, sin paginación). En este caso, la convergencia entre de Covarrubias y Hobbes se da en la imagen, pues surge una insólita relación entre el cuerpo de la *Scyla* (Figura 5) y la imagen del soberano en el frontispicio (Figura 1). Aunque, por otro lado, se declara que la parte inferior del cuerpo —aquella que esta oculta en el frontispicio— representa la avaricia y la corrupción del cuerpo político (i.e. facciones o alianzas).

Ahora, como indica Hobbes, la importancia de distinguir entre el estado de naturaleza y el orden civil —o sea, entre la justicia y los conflictos propiciados por la avaricia de las *impostorum confoederatio*— radica en la consolidación de una figura unitaria:

Una multitud de hombres se vuelve *una* persona cuando es representada por un hombre o una persona, de manera que sus actos sean hechos con el consentimiento de cada miembro de esa multitud en particular. Pues es la *unidad* del representante, no la *unidad* de los representados, la que hace a la persona *una*. Y es el representante quien sostiene a la persona y sólo a ella: y no hay otra manera de entender la *unidad* en las multitudes (*L. XVI-13*, p. 156).

Tal *unidad* en las multitudes me lleva a la descripción del último emblema: la imagen del monstruo biforme de Alciato. Si es cierto que ocurre

este desplazamiento proteico (desplazamiento descrito como un movimiento metodológico y conceptual en el que una imagen política se superpone o yuxtapone a otras), encontraríamos que la imagen del emblema de Sebastián de Covarrubias (Figura 7) se superpone al de Andrea Alciato (Figura 6) para brindar inspiración a la imagen del gigante soberano del frontispicio del Leviatán. A partir de este desplazamiento proteico se podría formular una hipótesis: aquello que se oculta detrás de las colinas –partes inferiores que mantienen en pie al soberano, y que aún, así permanecen ausentes u ocultas en la imagen– no es otra cosa que la hidra de la multitud, de las facciones y del conflicto, aquello que mantiene el pie al soberano, y que por esto mismo se oculta, no es más que el monstruoso conflicto de las multitudes.

Señalo, entonces, que la imagen de la hidra de de Covarrubias se sobrepone a aquella del monstruo biforme de Alciato; monstruo que no es ni hombre, ni bestia. En analogía con Cécrope –rey con cuerpo biforme– el soberano hobbesiano presenta una naturaleza en la que converge el monstruo de lo multitudinario y la unidad del pueblo. Esta superposición de imágenes, o convergencia de íconos para erigir la imagen moderna del Leviatán, indicaría que el cuerpo hídrico o serpentino está oculto tras las colinas del frontispicio. Ahora bien, considero que lo relevante no está en señalar el tipo de monstruo –no hay que perder de vista que, de forma curiosa, *Draco, draconis*, puede ser dragón o serpiente o una enorme creatura marina– sino en el desplazamiento de la imagen de la hidra, de la imagen de las alianzas y juntas de gobierno, en aquella de la multitud; y con ello, en el ocultamiento de la fuerza y potencia de lo diverso en la consolidación del poder soberano.

En otras palabras, los *ayuntamientos, juntas de sabios y cabildos eclesiásticos* (sic) de de Covarrubias (i.e. problema político hobbesiano de las facciones) muta de hidra al monstruo biforme de Alciato. A partir de sendas imágenes llegamos al ocultamiento del conflicto constitutivo del cuerpo soberano, las extremidades inferiores que se ocultan en el frontispicio representan la ausencia del monstruo de la multitud. La superposición de las imágenes, sumado a los conceptos encontrados en los epígrafes y descripciones de las mismas, nos permitiría pensar la intención metodológica y la operación política de Hobbes. Mientras la imagen de la multitud se oculta y aquella del pueblo no desaparece en el frontispicio. Empero, y como vengo insistiendo, la ausencia de la multitud no implica su aniquilación o su desaparición, por el contrario, delata la lógica de presencia/ausencia que da sentido a la teoría de la representación política.

Anteriormente señalamos que, en las lecturas de Brandt, Kristiansson, Tralau y Agamben, la parte inferior y ausente del cuerpo soberano (en términos icónicos, pero también en términos políticos) busca ser representada

por una bestia acuática—ora, hidra; ora, dragón; ora, gran animal marino—. No obstante, suele descuidarse que el problema político en Hobbes es aquel de la diversidad y la multiplicidad que se encarna en la unidad del poder soberano. Sin desmeritar las lecturas teológico-políticas (cuyas premisas y conclusiones se encuentran sólidamente formuladas), ni las lecturas teratológicas (sobre las cuales a su vez me apoyo en parte, pero reformulando el cuerpo político que encarna tal imagen monstruosa), deseo señalar que el cuerpo del soberano no puede desprenderse de la multitud. Tal representación implicaría que la multitud no se disuelve, ni desaparece, y, por el contrario, es aquella parte la que soberano busca ocultar o ausentar, a pesar de que ella misma se haga presente en sus extremidades superiores. Allí subyace un antecedente clave de las ideas políticas modernas.

III. El momento democrático en la teoría política de Thomas Hobbes: de la cuestión del régimen político a la dispersión de la experiencia sensible

En el anterior apartado comprobamos la centralidad del uso político de la imagen al interior de la propuesta hobbesiana. Allí fue ineludible especificar tal uso en términos del sujeto sensible (i.e. el cuerpo en tanto individuo) y en términos del cuerpo colectivo (i.e. la generación de obediencia a partir de la regulación colectiva del miedo en la doctrina de la demonología). Asimismo, encontramos que para la obtención de la obediencia ciudadana y la comprensión correcta del argumento política no habría mejor camino, para Hobbes, que la iconología política y un gobierno de las imágenes. Considero haber expuesto con claridad la influencia de los *emblematas* de de Covarrubias y de Alciato en la representación del cuerpo político del frontispicio del Leviatán. Sin embargo, la idea política con mayor relevancia no es, exclusivamente, el desplazamiento proteico (i.e. superposición de imágenes y conceptos) que comprobamos en la representación del soberano. Puesto que, justificamos la necesidad de problematizar la lógica de la *presencia/ausencia* en la re-presentación del cuerpo político, y, además, la cuestión de la multitud y el pueblo en la imagen del Leviatán. A partir de esto, en el presente apartado me propongo retomar el vínculo problemático y conflictivo de la representación y la democracia a partir de la imagen de lo múltiple. En otras palabras, pondré a consideración el momento democrático en la institución del Estado en la teoría hobbesiana, con el fin de analizar la injerencia del uso político de la imagen en el proceso de la representación política.

En primer lugar, es necesario erradicar el escepticismo del lector contemporáneo frente a la importancia del régimen democrático en la teoría política hobbesiana. Ante lo cual es inevitable cuestionarnos: ¿Es

posible fundamentar un pensamiento democrático en Thomas Hobbes? O ¿la relación entre la teoría política hobbesiana y el régimen democrático se reduce únicamente a las acérrimas críticas que lanza a los *democratical gentleman*? Aunque Hobbes, al igual que Rousseau, hace del consentimiento un prerequisite esencial de la legitimidad de cualquier forma de gobierno, la excepcionalidad del fenómeno democrático en su pensamiento, y en especial la función que cumple en su teoría política, es por lo general pasado por alto. Y, por esta razón, nos vemos obligados, con el debido cuidado, a pensar el momento democrático en Hobbes. Puesto que, las lecturas más comunes cierran los flancos de interpretación acusando al filósofo inglés de un exceso de absolutismo que, además, se encuentra a pocos pasos del totalitarismo (cf. Pitkin, 1967).

198 En segundo lugar, y teniendo presente el doble vínculo que se ha propuesto como problematización (i.e. por un lado, la imagen hobbesiana de la multitud y el pueblo; y por otro, la cuestión de la representación y lo democrático), propongo discutir la alegoría estudiada por Agamben, según la cual el frontispicio expresa una premisa fundamental de la teoría política hobbesiana: la diferencia fundamental entre el pueblo (δῆμος / populus) y la multitud (πλῆθος / multitud). Como tal, el deseo es analizar las consecuencias de una composición multitudinaria de la imagen soberana.

En contra de una primera intuición, podríamos hablar de un consenso general, al interior de los estudios hobbesianos, sobre la relevancia histórica de la democracia en la teoría política del filósofo inglés. Empero, las interpretaciones suelen tener propósitos diversos y pueden categorizarse de la siguiente manera: aquellas que proponen un desarrollo histórico y/o contextual (cf. Matheron, 1997; y, Tuck, 2006), aquellas que se inclinan hacia una propuesta de democracia radical substrayendo y deduciendo consecuencias disímiles (cf. Field, 2020, y Martel, 2007), y, aquellas que insisten en la función simbólica en la composición de cuerpos colectivos (cf. Fernández Psychaux, 2018a y 2018b; Limongi, 2009, pp. 189-192).

Así pues, en primera instancia, debemos resaltar que Hobbes erige su teoría sobre los regímenes de gobierno basándose en el régimen democrático. Tal movimiento es exactamente el mismo tanto en *The Elements* (Part. II-2.1) y en *De Cive*: “Los que se reúnen para formar un Estado, casi por el mero hecho de reunirse, son una democracia. Porque por el hecho de haberse reunido voluntariamente, se entiende que quedan obligados a lo que determine el acuerdo de la mayoría” (CV. VII-5, p. 71). Si una asamblea, determinada así por el encuentro de los ciudadanos, determina espacial y temporalmente la convergencia de las múltiples voluntades configurará un *poder supremo* (i.e. *summum imperium*). No obstante, si bien podemos

afirmar que Hobbes postula un momento democrático –como fuente de legitimidad de todos los regímenes de gobierno, lo que implicaría que hasta la monarquía absoluta mantendría un momento democrático– acto seguido el filósofo inglés afirma: “El *pueblo* no conserva el *poder supremo* si no determina y publica un día y un lugar, fijos en los que puedan reunirse los que así lo deseen” (CV. VII-5, p. 73). Ante lo cual vale la pena insistir ¿la producción de una imagen multitudinaria podría consolidar un momento democrático que iría más allá de la determinación espacial y temporal? En esta instancia es necesario resaltar el carácter de la experiencia sensible y singular del sujeto sintiente en Hobbes. Puesto que allí surge el problema político de la dispersión. En otras palabras, o bien el poder supremo (i.e. *potestas* soberana) consolida una imagen que brinde unidad al conjunto abigarrado y diverso de experiencias sensibles; o bien puede disolverse, resultado del enfrentamiento de alianzas, facciones o confederaciones en pugna (i.e. *potentiae*). De la convergencia que surge de tal conjunto diverso y disperso de experiencias sensibles emergería la imagen unitaria, razón por la cual es necesario pensar el sentido político del momento democrático en Hobbes. Puesto que, si se tienen presentes las premisas de una filosofía materialista (cf. Fernández Psychaux, 2018a; Frost, 2008; Martel, 2007), se hace demandante pensar la capacidad de un cuerpo para afectar a otros, de donde se deriva que la unidad del soberano y el ejercicio de su poder y gobierno, tan sólo es posible por la configuración de un cuerpo colectivo (i.e. pueblo). En palabras sencillas, el uso político de la imagen en Hobbes resalta la importancia generar el poder supremo a partir de la dispersión de las experiencias sensibles, y, por tanto, de la relevancia del momento democrático más allá de su determinación espacial y temporal.

Ahora, luego de la formulación de la hipótesis de la democracia originaria (cf. Matheron, 1997, i.e. la necesidad de partir del régimen democrático para de allí derivar la legitimidad de otros regímenes políticos) Hobbes propone, en *Leviatán*, una teoría de la representación (cf. L. XVI, pp. 153-158). Allí, el momento democrático se consolida en la explicación moderna del Estado, o sea, en *cómo se convierte una multitud de hombres en una persona* (i.e. teoría de la autorización y de la persona). El paso de la multitud al pueblo suele comprenderse como un lazo soberano reificado y clausurado (i.e. una relación de mando y obediencia), un movimiento en que la única fuente posible de movimiento sería el soberano. La experiencia sensible de múltiples cuerpos presenta, en contra de esta interpretación, la dispersión imágenes sobre las que debe operar el soberano.

Ejemplo de las repercusiones que surgen del paso de la multitud al pueblo surge en la exégesis del *De Cive* de Agamben, quien evidencia,

la irrepresentatividad de la multitud. El filósofo italiano, a partir de la paradoja *rex est populus*, señala la cesura *multitudo/populus*, lo que implica, sencillamente, que la multitud de los ciudadanos no es el pueblo:

El cuerpo político es un concepto imposible, que vive sólo en la tensión entre la multitud y el *populus-rex*: siempre está ya en acto de disolverse en la constitución del soberano; este, por otra parte, es únicamente una *artificial person*, cuya unidad es el efecto de un mecanismo óptico o de una máscara (Agamben, 2017, p. 53).

Retoma, de esta forma, la clásica transferencia del derecho en la teoría de la autorización: “En el instante mismo en que el pueblo transfiere su derecho al soberano, el primero se disgrega en una multitud confusa” (Agamben, 2017, p. 52). El problema de la *multitudo dissoluta*, de acuerdo con Agamben, sustentaría que la multitud no tenga un significado político, pues esta “es el elemento impolítico sobre cuya exclusión se sustenta la ciudad; y, sin embargo, en la ciudad hay únicamente multitud, porque el pueblo está siempre fundido en el Soberano” (2017, pp. 55-56). Sobre lo cual hay que mencionar dos elementos clave. Primero, efectivamente la *multitudo dissoluta* carece de representación política, aunque –como evidenciamos en el anterior apartado– la monstruosidad está siempre latente, y es, por tanto, una potencia política pensar esta carencia: las *potentiae* no sólo pueden disolver la *potestas* soberana, sino que también podrían configurar un nuevo cuerpo político. En virtud de tal posibilidad es que sería prolífica la experiencia sensible del sujeto en Hobbes, la regulación colectiva del miedo y la creación de una imagen que afecte al cuerpo político.

En otras palabras, es necesario pensar, a partir de Hobbes, en el constante movimiento y uso político de las imágenes. Y, en especial, en reflexionar sobre el rasgo de irrepresentatividad de los cuerpos colectivos que se hayan *ausentes* de la imagen soberana, pero que, gracias a un vínculo de representación, podrían hacerse *presentes*: tanto en las extremidades inferiores (i.e. generando una base y fundamento que permite mantener en pie a la *potestas*) como en las extremidades superiores (i.e. un *pueblo* que reclama el poder soberano, más allá de espacios y temporalidades asignadas). Este rasgo de irrepresentatividad implicaría dos cosas. Primero, el problema político en Hobbes –la necesidad de que múltiples *potentiae* no disuelvan a la *potestas* soberana–. Segundo, la posibilidad de pensar el régimen democrático en la temprana modernidad como una dispersión de experiencias sensibles que podrían configurar y afectar la legitimidad del poder soberano. Y, por extensión, una dispersión que obliga a pensar constantemente el problema

de la representación política. La simple presencia del soberano no hace directo el paso del *pueblo* a la *multitud disuelta*. La generación del miedo, la producción constante de una imagen que brinde unidad al cuerpo político sí permite tal paso de la multitud al pueblo. Ahora bien, señalar los usos políticos de la imagen y la función del régimen democrático en Hobbes no basta, sigue siendo necesario cuestionarnos sobre lo siguiente: ¿De qué manera la creación artificial de una imagen puede generar el consentimiento necesario para la obtención de la obediencia? ¿La generación del miedo es de autoría exclusiva del soberano, o, por el contrario, es una posibilidad en ciernes de diversas composiciones colectivas que pueden llevar a la disolución o generación de la unidad? Por lo pronto, considero demandante resaltar la naturaleza artificial de la potencia de la imagen. Ya sea para la generación del miedo o para la generación de obediencia, el uso político de la imagen nos obliga a cuestionarnos sobre el carácter democrático de la experiencia sensible del sujeto.

IV. Conclusiones sobre la representación política y el uso político de la imagen

Al iniciar el presente texto resaltamos la distinción entre la representación jurídica y aquella que constituye al sujeto a partir de la representación sensible del mundo. Tanto la una como la otra son expuestas por Thomas Hobbes en su teoría política. Es por ello que no es de extrañar que el uso de la imagen implique la convergencia de ambas instancias: la necesidad política de que una imagen se convierta en un argumento que induzca a la obediencia –por parte del súbdito– y a la interpretación adecuada –por parte de un lector–. Por otro lado, observamos, a partir de las premisas de Hanna Pitkin y Brito Vieira, que la representación implica una lógica de *presencia/ ausencia* que afecta a la representación política y a la experiencia del sujeto sensible en el mundo.

Tales ideas nos permitirían poner a consideración una nueva lectura iconológica del frontispicio del *Leviatán* (Figura 1). Una interpretación que hiciera explícita la presencia de un *monstruo*. No como la realización de un catálogo o colección *teratológica*, sino como un problema político en la temprana modernidad. Lectura patente en los emblemas de Sebastián de Covarrubias y de Andrea Alciato –posibles fuentes de inspiración de Hobbes al momento de diseñar su iconología política–. De la misma forma, se profundizó en el vínculo del uso político de la imagen con la representación política. Tomando este vínculo no sólo como el ejercicio del voto (una práctica con instancias temporales y espaciales que determinarían el ejercicio democrático legítimo, tal y como lo pensó Hobbes en el *De Cive*), sino

como una cuestión que trata sobre la regulación del miedo, la generación de la obediencia y el sostenimiento del poder soberano. Estos elementos, por un lado, nos recuerdan que la imagen es un medio para provocar la acción política e incluso posibilitar la generación o disolución del Estado. Pero, por otro lado, nos exhortan a pensar que la imagen es un mecanismo que permite intervenir en la realidad del sujeto sensible. Y, por tanto, un mecanismo que puede ser consolidado o afectado en términos colectivos, por alianzas, facciones o *confederaciones de impostores*. En síntesis, el vínculo entre diversas *potentiae* y una *potestas* se ve inmerso en tal lógica, razón por la cual sería difícil imaginar al cuerpo del soberano como única fuente de origen de una imagen de gobierno.

Afirmar un vínculo entre el uso político de la imagen y la representación política al interior de la teoría política de Thomas Hobbes no iría en menoscabo de la función del gobernante, quien debe regular el miedo con intenciones políticas claras: incentivar la obediencia y refrenar al sujeto sensible de violar las leyes. De manera diferente, obliga a pensar en la dispersión de experiencias sensibles y en cómo la configuración de nuevos cuerpos colectivos afecta la necesidad de obediencia y el sostenimiento de un sistema de gobierno. Pienso, para finalizar, que se presentan evidencias claras de un desplazamiento proteico de los emblemas, desplazamiento que permite pensar en los antecedentes iconográficos del Leviatán, premisa que resalta, precisamente, este problema político en Hobbes (i.e vínculo *potentiae* y *potestas*). Y, finalmente, que el régimen democrático y su relación con la representación política nos arroja a investigar el uso político de la imagen como un mecanismo que permite intervenir en la realidad del sujeto sensible, tanto en la temprana modernidad como en las democracias contemporáneas.

V. Imágenes



Figura 1. *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, 1651 de Thomas Hobbes diseñado por Abraham Bosse. Tomada de The British Museum, disponible en línea: https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1858-0417-283



Figura 2 *Monstrorum historia*, 1642 de Ulisse Aldrovandi. Tomada de Kristiansson y Tralau (2013, p. 312).

204

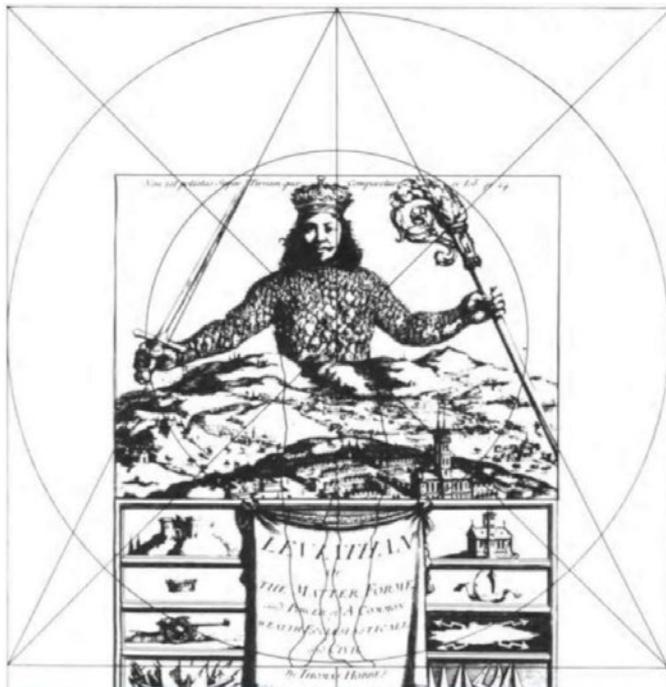


Figura 3 El Gigante-Leviatán. A partir de las proporciones de Vitruvio se esquematiza que la cabeza corresponde a un octavo de todo el cuerpo señalando una ausencia patente. Tomado de Brandt (1982, pp. 211-212).



Figura 4. El anticristo sentado sobre el Leviatán en el *Liber Floridus* de Lamberto de Saint-Omer. Tomado de Agamben (2017, p. 65)

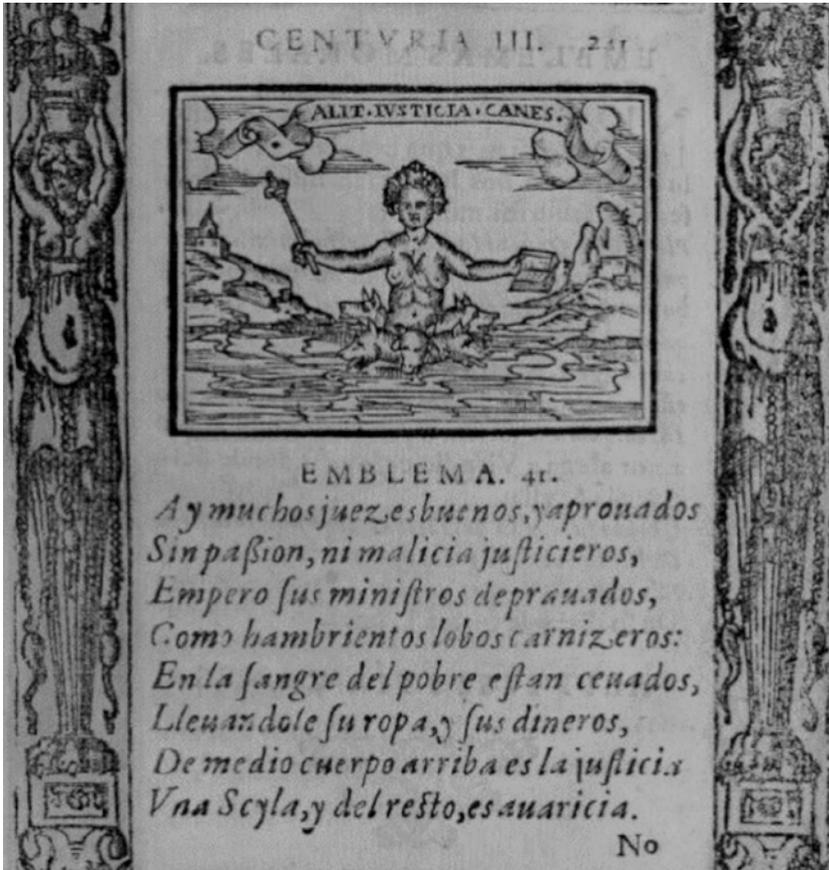
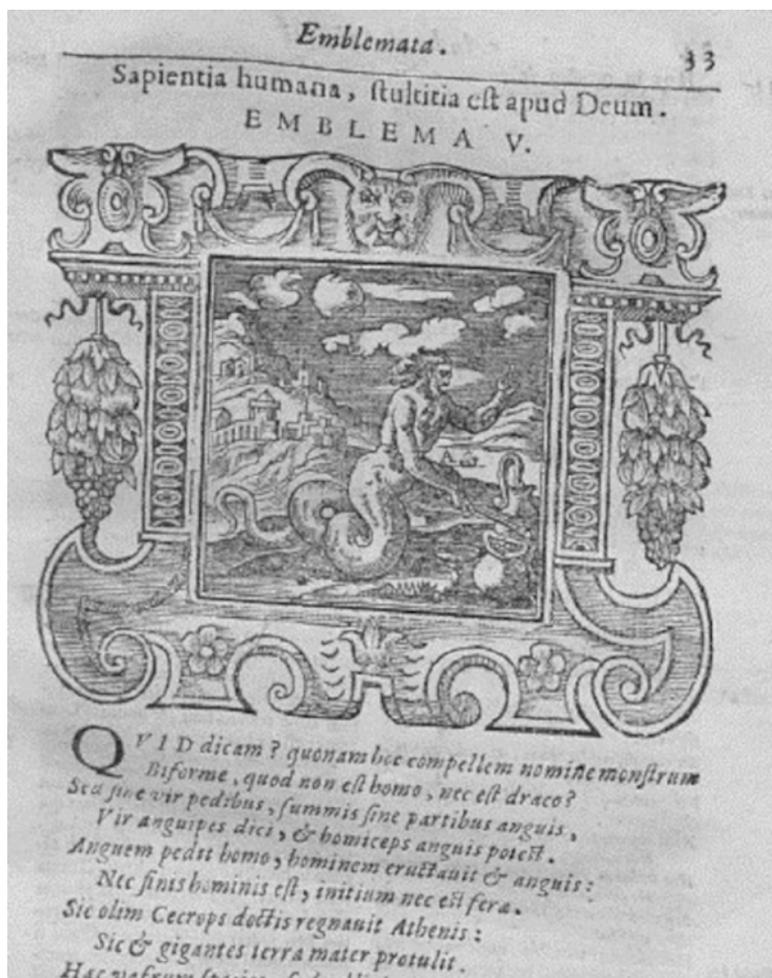


Figura 5 Tomado de *Emblemas morales* de Don Sebastian de Covarrubias Orozco (1610). Emblema 41, Centuria III.



207

Figura 6. Tomado de *Andreae Alciati Emblemata cum Commentariis amplissimis*. 1621 Emblema V, p. 33. *Sapientia humana, stultitia est apud Deum* [La sabiduría humana, al lado de Dios, es locura]



Figura 7. Tomado de *Emblemas morales* de Don Sebastián de Covarrubias Orozco (1610). Emblema 74, Centuria I. Para Hobbes es fundamental la distinción entre Multitud y Pueblo: Mientras un cuerpo se gobierna a sí mismo por medio de un soberano, el otro no mantiene orden alguno pues sería análogo a una hidra con cien cabezas. Razón por la cual una multitud no es una persona natural.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2017). *Stasis. La guerra civil como paradigma político. Homo sacer, II*. Adriana Hidalgo editora.
- Brandt, R. (1982). Das Titelblatt des Leviathan und Goyas El Gigante. En U. Bernmbach y K. M. Kodalle (Eds.), *Furcht und Freiheit. LEVIATHAN-Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes* (pp. 203-231). Westdeutscher Verlag. https://doi.org/10.1007/978-3-322-94334-7_15
- Bredenkamp, H. (2003). *Stratégies visuelles de Thomas Hobbes: Le Léviathan, archétype de l'État moderne: Illustrations des oeuvres et portraits*. Les Editions de la MSH.
- Bredenkamp, H. (2007). Thomas Hobbes's Visual Strategies. En P. Springborg (Ed.), *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan* (pp. 29-60). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521836670.002>
- Brito Vieira, M. (2009). *The Elements of Representation in Hobbes. Aesthetics, Theatre, Law, and Theology in the Construction of Hobbes's Theory of the State*. Brill.
- Cardoso dos Santos, A. G. (2021). *O dilema da escolástica: A crítica hobbesiana à teoria escolástica e à fundamentação do poder papal no frontispício do Leviatã*. Ponencia presentada en el VII Congresso Internacional Thomas Hobbes.
- Champion, J. (2016). Decoding the Leviathan: Doing the History of Ideas through Images, 1651–1714. En M. Hunter (Ed.), *Printed Images in Early Modern Britain: Essays in Interpretation* (pp. 255-275). Routledge.
- Collins, J. R. (2005). *The Allegiance of Thomas Hobbes*. Oxford University Press.
- de Covarrubias Orozco, S. (1610). *Emblemas morales*. Biblioteca Nacional de España. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000108144&page=1>
- Fernández Psychaux, D. (2018a). Un campanario que sostenga el cielo. En C. Abdo Férrez, D. Fernández Psychaux y G. Rodríguez Rial (Comps.), *Hobbes, el hereje: teología, política y materialismo* (pp. 37-60). Eudeba.
- Fernández Psychaux, D. (2018b). The Multitude in the Mirror: Hobbes on Power, Rhetoric, and Materialism. *Theory & Event*, 21(3), 652-672.
- Field, S. L. (2020). *Potentia: Hobbes and Spinoza on power and popular politics*. Oxford University Press.
- Frost, S. (2008). *Lessons From a Materialist Thinker: Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.1515/9781503626836>
- Ginzburg, C. (2018). *Miedo, Reverencia, Terror: Releer a Hobbes hoy. Cinco Ensayos de Iconografía Política*. Contrahistorias.
- Hobbes, T. [EW]. (1845). Answer to Sir William Davenant's Preface before "Gondibert" [1651]. En J. Bohn, H. Street, y C. Garden (Eds.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, [Vol. 4]. C. Richards, Printer, St. Martin's Lane.
- Hobbes, T. (1928). *The Elements of Natural Law, Natural and Politic* (F. Tönnie, Ed.). Cambridge University Press.
- Hobbes, T. [DM]. (1973). *Critique du De mundo de Thomas White*. Vrin-Cnrs.
- Hobbes, T. [CV]. (1993). *El ciudadano*. (J. Rodríguez Feo, Ed.). Debate.

- Hobbes, T. [L]. (2019). *Leviatán*. (C. Balzi, Ed.). Colihue Clásica.
- Kristiansson, M. y Tralau, J. (2013). Hobbes's hidden monster: A new interpretation of the frontispiece of Leviathan. *European Journal of Political Theory*, 13(3), 299-320. <https://doi.org/10.1177/1474885113491954>
- Limongi, M. I. (2009). Direito e Poder: Hobbes e a dissolução do Estado. *DoisPontos*, 6(3), 181-193. <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v6i3.14675>
- Limongi, M. I. (2013). Potentia e potestas no Leviathan de Hobbes. *DoisPontos* 10(1), 143-166. <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v10i1.32128>
- Malcolm, N. (2002). *Aspects of Hobbes*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0199247145.001.0001>
- Martel, J. (2007). *Subverting the Leviathan: Reading Thomas Hobbes as a Radical Democrat*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/mart13984>
- Matheron, A. (1997). The theoretical function of democracy in Spinoza and Hobbes. En W. Montag, y T. Stolze (Eds.), *The New Spinoza (Theory Out of Bounds)* (pp. 207-218). University of Minnesota Montag.
- Pacchi, A. (2022). *Escritos hobbesianos (1978-1990)*. Eudeba.
- Pitkin, H. (1967). *The Concept of Representation*. University of California Press.
- Plata Pineda, O. (2006). Religión y política en el Leviatán de Thomas Hobbes. *Praxis Filosófica*, (23), 57-80. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i23.3124>
- Schmitt, C. (1990). *El Leviathan: en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Struhart & Cía.
- Skinner, Q. (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511598579>
- Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Universidad de Quilmes/Prometeo.
- Skinner, Q. (2018). *From Humanism to Hobbes. Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316415559>
- Springborg, P. (1975). Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority. *Political Theory*, 3(3), 289-303. <https://doi.org/10.1177/009059177500300305>
- Springborg, P. (1995). Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth. *Political Theory*, 23(2), 353-375. <https://doi.org/10.1177/0090591795023002008>
- Tralau, J. (2013). Deception, politics and aesthetics. The importance of Hobbes's concept of metaphor. *Contemporary Political Theory*, 13(2), 112-129. <https://doi.org/10.1057/cpt.2013.18>
- Tuck, R. (2006). Hobbes and Democracy. En A. Brett, J. Tully, y H. Hamilton-Bleakley (Eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought* (pp. 171-190). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511618376.011>
- Tuck, R. (2016). *The Sleeping Sovereign. The Invention of Modern Democracy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316417782>