

La Representación en el *Leviatán* de Hobbes: la metamorfosis del hombre natural en persona civil

Representation in Hobbes' Leviathan: the Metamorphosis of Natural Man in Civil Person

Núñez Prado, Christian David

 Christian David Núñez Prado [*]
christian.nunez@correounivalle.edu.co
Universidad Santiago de Cali, Colombia

Revista Filosofía UIS
Universidad Industrial de Santander, Colombia
ISSN: 1692-2484
ISSN-e: 2145-8529
Periodicidad: Semestral
vol. 21, núm. 1, 2022
revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 18 Enero 2021
Aprobación: 08 Abril 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/408/4082493013/>

DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n1-2022013>

Forma de citar (APA): Núñez-Prado, C. D. (2022). La Representación en el *Leviatán* de Hobbes: la metamorfosis del hombre natural en persona civil. *Revista Filosofía UIS*, 21(1). <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n1-2022013>

Resumen: El propósito de esta investigación radica en determinar el rol unificador entre estado de naturaleza y Estado civil de la representación desarrollado en el capítulo XVI del *Leviatán*. La representación es un momento de transición entre estado natural y Estado civil: donde lo simbólico toma el lugar de la racionalidad práctica y se sedimenta como lo real para los hombres. Es por la capacidad de crear personas artificiales que los hombres pueden atribuir libremente predicados a cosas que no los tienen realmente y, además de donar su cuerpo físico, pueden crear la persona del Estado, el *Leviatán*; asumir la soberanía y la sujeción y recrear la subjetividad humana políticamente.

Palabras clave: Hobbes, representación, estética y política, imaginación, soberanía.

Abstract: The purpose of this investigation is to determine the unifying role between natural state and civil state developed with the concept of representation in Chapter XVI of *Leviathan*. Representation is a transitional concept between the natural and civil state: where symbolism takes the place of practical rationality and settles as what's real for men. It is because of the ability to create artificial persons that men can freely attribute predicates to things they don't really have, and in addition to donating their physical body, they can create the person of the State, the *Leviathan*; Assume sovereignty and subjection and recreate human subjectivity politically.

Keywords: Hobbes, representation, aesthetics and politics, imagination, sovereignty.

1. INTRODUCCIÓN

Hobbes es el primero de los grandes teóricos políticos en trabajar a fondo el tema de la representación en el inicio de la modernidad. Sin embargo, el término aparece únicamente en su tercer y último gran tratado político: *El Leviatán* (1651). La representación se encuentra en el capítulo XVI, cerrando la descripción

NOTAS DE AUTOR

[*] Colombiano. Politólogo de la Pontificia Universidad Javeriana, magíster en Filosofía de la Universidad del Valle y docente de Teoría Política de la Universidad Santiago de Cali, Colombia.

antropológica y psicológica del hombre y abriendo la parte política, la explicación sobre el Estado. Según la posición en el *Leviatán*, se puede especular que Hobbes intenta alcanzar algo novedoso con este desarrollo teórico que le había pasado desapercibido en sus obras anteriores. Empero, no se va a seguir una línea de lectura que compare las diferentes obras de Hobbes y sus diversos acercamientos o faltas que podrían haber necesitado el desarrollo teórico de la noción de representación en el *Leviatán*.

Al contrario, se hará un análisis pormenorizado de la teoría de la representación para afirmar que la representación posibilita el paso del estado natural al civil. Se defenderá que la representación es un salto cualitativo que sintetiza tendencias opuestas: la realidad animal natural se transforma en realidad artificial donde el lenguaje precivilizado y nominal de las marcas, los signos y la prudencia se transforman en discurso civilizado (Altini, 2012), en una alegoría compuesta de metáforas destinadas a permitir la consecución de objetivos trascendentes que establecerán la particularidad de la existencia humana^[1] (Guisán, 1986).

¿Qué rol juega el concepto de representación en la metamorfosis civil de la epistemología del hombre natural? Mi tesis es que se trata de un concepto bisagra que desarrolla una potencia racional que domestica la parte animal, sin eliminar el deseo de poder como rasgo antropológico. Esta domesticación permite la organización jerárquica de los roles civiles y la aplicación moderada de la violencia, con vistas a la paz y al bien común. En lo siguiente, se desvelarán las implicaciones de esta especulación sobre el concepto de representación para la teoría política hobbesiana, a partir del debate generado entre varios comentaristas sobre el tema.

2. EL LUGAR DE LA REPRESENTACIÓN EN EL LEVIATÁN

Desde el capítulo I hasta el XVI, Hobbes explica la evolución desde un estado animal, prelingüístico y natural, hasta un estado en el que el hombre tiene las facultades mentales suficientes para crear parámetros lingüísticos y regirse por ellos como si los sintiera naturalmente. Por tanto, se infiere que esta evolución tiene tres fases:

Primera: la comunidad con las bestias. En este estado, el hombre natural solo posee una facultad mental: la imaginación. La imaginación individual refiere sus imágenes placenteras a los objetos de la sensibilidad de forma inmediata y, desde ella, se desarrolla una primitiva razón calculadora para asegurárselos de forma continua. Con una razón al servicio del placer/dolor, los hombres naturales no poseen ningún otro parámetro para reprimir sus deseos. Su mente es dominada por las visiones más impresionantes, provistas por la imaginación y consideran un obstáculo a quien tenga el poder de estorbarle la posesión de los objetos que reportan placer (Núñez-Prado, 2020). “El objeto deseado será considerado como placentero, *ergo* bueno [para mí]. [...] Es el propio hombre el que establece qué es lo bueno y qué es lo malo” (Branda, 2008, p. 70). “Esta es la razón por la cual, en el estado de naturaleza, no existe una moral universal y objetiva para establecer jerarquías de poder” (Núñez-Prado, 2020, p. 68). Este es un estado de guerra de todos contra todos, porque el apetito natural es ilimitado e indefinido y origina un deseo insaciable e irracional de poder (Altini, 2012, p. 151).

Segunda fase: la reunión de los hombres naturales en multitud, posibilitada gracias a la fuerza física y mental de un animal humano que sujeta a varios individuos. Gracias al deseo natural de autoconservación de cada uno, el hombre fuerte neutraliza el conflicto de todos contra todos. En esta etapa se encuentra el fundamento antropológico de la moral, pues el temor a la muerte violenta, al dolor, permite al hombre natural calcular sobre el deseo inmediato de cada uno y llegar a conclusiones que refrenen la libertad de los hombres reunidos, de poseerlo todo. Con esta evolución epistemológica se acrecienta la mediación de la racionalidad como facultad guía en la relación placentera con los objetos del mundo y los demás.

El valor moral, entonces, es dado a aquello que impide la lucha y la muerte (Altini, 2012): el ‘hombre fuerte’. Este valoriza los comportamientos buenos/malos y desarrolla una realidad semiótica, de signos y comportamientos comunes, que abre caminos prácticos, propios de la humanidad como especie animal. La imaginación inmediata se ve refrenada por una fuerza superior, a la vez simbólica y nacida de las

muestras concretas de superioridad, que complejiza la sensación inmediata de placer (Núñez Prado, 2020). La sensación de placer “adquiere formas mediatizadas de deseo [...] orientada hacia los signos propios del espacio fundado al interior de los hombres reunidos, parámetros comunes y estables de comportamiento” (p. 71) que “transforma las relaciones negativas, competitivas, discordantes y violentas de los hombres naturales en concordantes y positivas” (p. 70).

Este es un momento social débil donde empiezan a nacer los postulados racionales de las leyes de naturaleza, las cuales desarrollan paulatinamente una epistemología que incluye un parámetro racional como condición de las acciones^[2]. Sin embargo, ni el hombre fuerte ni los signos son tan poderosos y objetivos para obligar a mantener la paz, pues las leyes de naturaleza todavía no son tomadas como verdaderas como para impedir la violencia generada por el ejercicio de las distintas voluntades que tienen deseos similares (Altini, 2012). No todos los individuos respetarán estos ‘dictados de la razón’ en el estado de naturaleza, por eso, se hace necesario un Estado donde las leyes sean determinantes para la acción de las personas, bajo castigos y penas que obliguen a cumplirlas (Rutheford, 2015)^[3].

Todo depende de la astucia y fuerza del ‘hombre fuerte’ para brindar protección a uno frente a otro, a través de los signos que él defiende/castiga —a la vista de todos, como lo haría un macho alfa—, para crear relaciones de confianza entre los hombres. Sin embargo, el ‘hombre fuerte’ puede ser reemplazado dada su ineficacia al dominar otros machos poderosos (Núñez-Prado, 2020, p. 73).

Tercera fase: por la función epistemológica del ‘hombre fuerte’ cada uno se desarrolla para usar y producir signos lingüísticos como si fueran naturales, “para organizar el mundo, natural y humano, según reglas generales” (Núñez-Prado, 2020, p. 61). Esto “implica un uso productivo de la imaginación” (p. 75), es decir, la introducción de signos en la red semiológica que “no tienen que ver directamente con un objeto, sino con una ficción de la mente” (p. 75), que abarca sentimientos, pensamientos y las relaciones humanas. En otras palabras, cada uno desarrolla una disposición epistemológica que le permite actuar de acuerdo a los dictados racionales de las leyes de naturaleza sin que ellas sean todavía ley en el sentido positivo.

La preponderancia de la racionalidad sobre la imaginación aumenta gracias a la producción de demandas simbólicas de la realidad semiológica, la cual ensancha las demandas del significado de las palabras sobre las acciones de los hombres, pues los parámetros racionales son tomados como si fueran objetos naturales que condicionan el comportamiento. Aquí se da el salto cualitativo de la representación, la metamorfosis del animal humano en persona, para que pueda soportar epistemológicamente el Estado civil en donde existirán normas objetivas que determinarán artificialmente el comportamiento natural. Con la representación se pasa de una antropología ilimitada a una antropología con una concepción de justicia —¿ilimitada?— (Altini, 2012).

La imaginación es la raíz común del lenguaje, en cuanto compone y transforma las imágenes sensoriales en unidades lo suficientemente comprensivas para ser significativas y atribuir predicados a las cosas que no tienen realmente. Por eso, permite la apropiación de un sentido de realidad coherente y continuo, natural y semiológico, que asume forma y significado de acuerdo con las pautas construidas en la imaginación (Engell, 1981). Es con la imaginación que Hobbes logra la metamorfosis de un hombre natural bestial a un hombre que, equipado con el lenguaje, construye el Estado^[4].

La representación en *El Leviatán* es un momento de transición entre estado natural y civil. Con ella se conceptualiza el momento donde lo simbólico toma el lugar de la racionalidad primitiva y se sedimenta como lo real para los hombres. Es por la capacidad de la representación, de crear personas artificiales, que los hombres pueden atribuir libremente predicados a cosas que no los tienen realmente; es decir, que pueden ver lo mismo (el mundo y los hombres) de forma distinta y actuar sobre ello de diversas maneras.

La representación nace de la capacidad estética humana, de la imaginación productiva. Mas Hobbes, cuando desarrolla el concepto políticamente, pone límites jurídicos a lo que inicia estéticamente. Para develar este origen, su subsiguiente desarrollo y limitación, es necesario buscar la historia de la idea de representación desde la cual Hobbes forma su propia concepción.

3. HISTORIA DEL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN

El concepto de representación se vincula desde la antigüedad con la creación artística, lo jurídico y lo religioso, para finalmente sintetizarse en los tintes políticos usados por Hobbes. En términos artísticos, este concepto es “usado para referirse al acto de producir una imagen o similaridades de la apariencia externa de alguien o de algo. La implicación en este caso es que algo ausente es re-presentado a la mirada”^[5] [traducción propia]^[6] (Skinner, 2005, p. 160). Se trata de la producción de una imagen que imita lo real, para hacerla presente a los sentidos del espectador^[7]. En este caso, el uso de la idea de representación está “limitado casi por entero a objetos inanimados” (Pitkin, 1985, p. 269).

En lo jurídico, en un principio, el término aparece vinculado al pago de deudas, en donde “una suma de dinero presentada o prometida originalmente por parte de un grupo a otro es re-presentada al apropiado beneficiario”^[8] (Skinner, 2005, p. 160). No obstante, se desarrolla cuando su significado incluye expansiones provenientes del arte teatral, implicando la idea de un rol asumido para decir y actuar de formas diferentes a la cotidiana.

Según Skinner (2005), Cicerón expande el concepto cuando centra su análisis de la forma de actuar y hablar en la corte sobre el término *persona*, latín para máscara de actor: “la máscara que los actores usan en el teatro antiguo para indicar los roles que han asumido”^[9] (p. 161). El individuo sostiene sobre sí una persona ficticia; implica el hecho de ser visto y oído de forma consciente por espectadores, los cuales saben que la máscara no es él. Aquí se consolida la importancia del espectador que se verá más adelante, puesto que “toda representación se hace siempre ante un destinatario, ante un tercero” (Gallego García, 2017, p. 20).

En términos jurídico-teatrales, según Cicerón, él necesita saber la “verdad” del acusado para crear su defensa, pero no solo eso. Este argumento debe tomar en cuenta los posibles contrargumentos del abogado adversario y del juez. Así, representar incluye el desarrollo teatral en tanto, según las palabras de Cicerón “yo sostengo tres personas: la mía propia, mis adversarios y los jueces” (Cicerón, citado en Hobbes, 2005, p. 132).

Jurídicamente, la representación adquiere el significado de ‘hacer creer a través de la persuasión’ e incluye el de ‘hacer creer que la imagen de algo es real’, pues el abogado y el actor, aunque de diferentes maneras, deben explicar la realidad de una persona que no es él para convencer de su “verdad” a un auditorio. En el caso del abogado, esto lo hace teniendo en cuenta las diferentes posiciones discursivas en cuestión y haciéndolas ceder a la “verdad” creada por él, sin necesidad de eliminar los otros argumentos, sino a través de la persuasión. Los motivos personales del abogado deben quedar fuera en la representación del cliente, pues el éxito depende de crear una forma y un contenido discursivo objetivo para conjugar, de manera racional, los diferentes discursos contrapuestos en un discurso superior.

El desarrollo etimológico de la representación gana cualidades extrafísicas cuando es consumado por la reunión de ambos sentidos por parte del cristianismo, porque es pensada como una forma de incorporar una agencia sobrenatural, en las personas de los oficiales de la Iglesia. De esta manera se trae al presente la persona de Jesús y de los apóstoles. En otras palabras, los oficiales de la iglesia no son ellos mismos, sino Jesús y los apóstoles, como si se hubieran colocado sus máscaras y esto los convirtiera en sus herederos legítimos (Pitkin, 1985). Pues esto los faculta no solo para referirse a acciones o palabras provenientes de una autoridad y determinar lo debido hacia el interior de su comunidad religiosa, sino también hacia el exterior, en tanto el sacerdote de una localidad, como poseedor de una dignidad superior, representaba a sus feligreses en negociaciones de paz, es decir, contra entidades no religiosas.

En suma, los llamados ‘doctores de la Iglesia’ desarrollan el término “para referirse al acto de hablar o actuar en el nombre de alguien más, y más específicamente para hacerlo con permiso o autoridad”^[10] (Skinner, 2005, p. 161).

Entonces, la religión unifica ambas corrientes, jurídica y estética, sobre el significado de la representación para, por fin, usarlas en el ámbito político. Las personas públicas dejan de lado su individualidad para jugar

el papel de otros. Este rol les permite actuar y hablar con autoridad y encarnar los diferentes roles, propios de las cuestiones públicas. “Cicerón está muy interesado en la idea que, de la misma manera en como nosotros decimos que tenemos diversos oficios o deberes que cumplir, podemos considerarnos poseedores de varias *personas* o roles que cumplir^[11].” (Skinner, 2005, p. 162).

4. PERSONA NATURAL Y ARTIFICIAL EN HOBBS

Hobbes (2005) empieza su exposición de la representación con el análisis de la concepción de persona y la describe de la siguiente manera: “PERSONA es aquel *cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a las cuales son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción*”^[12] (p. 132). Esta descripción de la representación ligada a la persona en términos políticos es críptica y da paso a varias preguntas: ¿representar también puede ser hablar y actuar en vez de una cosa por ficción? Es decir, ¿es una capacidad que se da entre hombres, pero que los hombres pueden aplicar a las cosas, las cuales adquieren el status de *persona*? ¿Cómo así que un hombre puede actuar y hablar en vez de otra *persona* por ficción o con verdad?

Las personas se dividen en dos tipos generales: persona natural y artificial. Para Hobbes, persona natural es una categoría intersubjetiva y pública. Toda acción o palabra está referida hacia espectadores. Sus acciones y palabras son *consideradas* por otros como suyas propias. Ella nace de la creencia de los demás en lo que dice y hace, por eso es un fragmento abierto: mantiene la libertad de ser y puede *ser* distinta de su apariencia. Se representa a sí misma ante los demás, mientras su carácter privado puede permanecer oculto. “Una persona natural es ya un artificio”^[13] (Brito Vieira, 2009, p. 84).

Los hombres entran al pacto no en tanto seres humanos, sino transformados en personas. Solo una persona puede representar y ser representante y el dominio de las personas solo tiene lugar después del pacto, cuando se ha creado la institución política original con la cual se ordena lingüísticamente la realidad humana y las personas pueden atribuir(se) libremente predicados a cosas que no los tienen realmente, esto es, personificarlas. Así, todas las personas naturales son condicionadas por el contenido lingüístico del pacto, pero no abarca toda su libertad de ser.

Esta diferencia entre hombre y persona es muy importante, pues, para lo que interesa aquí, el hombre se refiere a la parte privada de la persona. Entonces:

[...] uno y el mismo hombre puede ser varias personas, de acuerdo con la variedad de roles sociales que cumple por sí mismo o, de hecho, de acuerdo con la diversidad de roles que él hace que otros cumplan en su nombre^[14]. (Brito Vieira, 2009, p. 82)

La personalidad es una recreación de la subjetividad humana que impide la vuelta al estado de naturaleza primigenio. La personificación es una característica ontológica añadida al ser del hombre una vez alcanzada, pues desarrolla una forma de racionalidad novedosa, con la habilidad de entender y sopesar las consecuencias de sus acciones y las de otros, “junto con una capacidad para asumir la responsabilidad legal y moral por él mismo”^[15] (Brito Vieira, 2009, p. 81).

Lo anterior muestra la importancia del aspecto teatral de la representación, de forma que, en Hobbes, la idea de actuación deja el teatro y traspasa al ámbito de la vida humana en general: “como un modo esencial de casi todas las formas de comportamiento humano”^[16] (Brito Vieira, 2009, p. 77). Esto porque, según Brito, si podemos aparentar nuestra propia individualidad para desarrollar públicamente diferentes roles sociales, se asegura el establecimiento y la duración de la sociedad civil.

Si los hombres fueran incapaces de apropiarse de las estrategias dramáticas del actor, estarían incapacitados de los medios para limitar la apariencia externa de sus pasiones más conflictivas en el proceso de transformarse a sí mismos en *personae* aptas para la interacción social, listas para comprometerse en relaciones sociales pacíficas con cada otro^[17]. (Brito Vieira, 2009, p. 85)

La habilidad para “colocarse máscaras” trae consigo la posibilidad de la civilidad, pues bloquea a la vista de los demás los verdaderos sentimientos, impulsos y pasiones del hombre natural y permite la (dis)simulación necesaria para llenar las expectativas, hacer nuestro comportamiento predecible ante los demás y colmar nuestros roles como ciudadanos, padres, comerciantes, religiosos, artistas, doctores, etc. Como actores, las personas naturales no existen para ser verdaderas para sí mismas, sino para ser verdaderas para sus roles (Brito Vieira, 2009). La importancia de la teatralidad de la vida, entonces, radica en que solo las personas, además de donar su cuerpo físico, pueden crear la persona del Estado, el Leviatán.

Revisado este aspecto, se pasará a la concepción de persona artificial, donde la construcción artística personal se fortalece moralmente con capas artificiales de naturaleza jurídica.

Una aclaración: para Hobbes, la existencia de personas artificiales está condicionada por la existencia de un aparato legal positivo, exclusivo del poder coercitivo de la sociedad civil. Sin embargo, como el desarrollo político de la representación incluye relaciones solidarias y contradictorias entre personas naturales y artificiales, es menester explicarlas primero y tener las herramientas de juicio para entender la persona política.

Las palabras y acciones de las personas artificiales son consideradas como pertenecientes a alguien más, ya sea esta una persona natural o una cosa personificada. Toda persona artificial supone un contenido lingüístico dado por una persona natural, cuando posee un cúmulo “sobresaliente” de libertad, propio de una posición eminente. Cuando la persona no puede estar de manera inmediata en todos los lugares donde llega su libertad, necesita comisionar a otro para que, de manera mediata, responda por su persona y lo personifique (Hobbes, 2005).

Aquí Hobbes diferencia el rol de autor y actor. El actor es quien realiza la acción, es decir, la persona quien tiene la licencia o comisión de utilizar la libertad de otra. El autor es quien crea un enunciado capaz de ser realizado con acciones y, por tanto, tiene la *autoría* de tal ruta de acción. Por esto, el autor retiene la *autoridad* de conferir la *autorización* de actuar su libertad personal a un cierto actor. La persona artificial es un constructo en sentido legal que no esconde su propia artificialidad, pues sus acciones no son menos reales que aquellas de la persona natural (Britto Vieira, 2009); aunque ambos, el actor y el autor, pueden representar *con verdad o por ficción*.

Representar las palabras y acciones de otro *con verdad* implica una relación autor/actor, reglamentada por los componentes teóricos de la justicia, es decir, “que los hombres cumplan los pactos que han celebrado” (Hobbes, 2005, p. 118); se trata de un actor dentro de los límites de la libertad del autor, sin añadir su libertad propia (Pitkin, 1985). La “abundancia” de libertad del autor habilita la *autoría* de palabras y acciones irrealizables inmediatamente, pero también lo responsabiliza de las consecuencias de sus acciones o palabras comisionadas.

Libertad y responsabilidad son las dos caras de la acción representativa reglamentada moralmente, en juego en el proceso de *autorización*: por un lado, está la libertad de conferir *autorización* y, por otro, el carácter obligante de tomar responsabilidad de la acción de alguien (Pitkin, 1985). “La plausibilidad de esta adjudicación depende de una concertación de la acción entre autor y actor, quienes deben, conjuntamente, comprometerse a proteger la ficción”^[18] (Britto Vieira, 2009, p. 153); es decir, actuar justamente. Esto consiste en que existe una demanda extra subjetiva que poseen las palabras por su significado intersubjetivo y su correspondencia con la realidad social para obligar su cumplimiento, aunque la libertad del actor lo pueda llevar en otra dirección. Por esto, Hobbes es cuidadoso en mantener una distancia entre personas naturales y artificiales, para evitar su equivalencia, y separa, así, dos realidades.

El autor no envía una comisión para decir o actuar su misma presencia, pues mandar una carta sería igual de efectivo. Por el contrario, dona su libertad personal a la persona del actor. Aquí el significado de la representación supone la analogía teatral e incorpora la jurídica. El autor, con la comisión, tiene la intención de realizar un contenido lingüístico, pero no estrictamente, sino con referencia a él.

La representación artificial *por verdad* o comisión no debe ser entendida, entonces, como algo puramente transaccional, de ‘estar en vez de’ o de hacer ‘visible empíricamente lo invisible’, como un mensajero, un comprador o un artista. Por el contrario, debe ser entendida como el deseo creativo de, con palabras y acciones, establecer relaciones con personas alejadas espacialmente o con ideas y necesidades diferentes, las cuales es menester conocer en su particularidad. Por eso, se hace necesaria una comisión con la *autorización* para ampliar o hacer más estable y duradera la libertad del autor a través de la sujeción con otras personas en promesas.

De la misma manera, las leyes de naturaleza no deben de ser entendidas como leyes positivas en el estado de naturaleza, pero esto no elimina el hecho de que ellas tengan el efecto práctico de desarrollar epistemológicamente al hombre natural, a través de la subordinación de su acción y deseos, a modelos racionales que permiten una consideración mental medios-fines respecto a los principios racionales de la paz y la autopreservación. Las leyes de naturaleza operan como principios de prudencia que toman en cuenta los apetitos e implican cálculo sobre ellos (Rutheford, 2015).

Hobbes (2005) afirma que en el estado de naturaleza “se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar” (p. 104). Entonces, ¿cómo se podría disponer a los hombres naturales a la racionalidad que implica la representación y el Estado civil?

Hobbes distingue dos formas de justicia: una de las acciones y otra de los hombres. La primera solo toma lugar después del pacto, en tanto se refiere a la propiedad de los hombres. La segunda es transversal a los dos momentos y tiene que ver con los hombres exclusivamente. La justicia de los hombres forma el trazo de carácter necesario para impulsar la transición entre naturaleza y sociedad civil, que a su vez todos deben poseer, incluyendo al “mejor hombre”, el soberano.

En cuanto a la justicia de las acciones, Hobbes (2005) se refiere de forma importante a la propiedad privada, cuestión inexistente antes del pacto donde “todos los hombres tienen derecho a todas las cosas” (p. 118). En consecuencia, en el estado de naturaleza no cabe hablar de este tipo de justicia, pues, al no haberse estipulado ninguna ley, no puede haber una violación o injuria de la propiedad.

Un caso totalmente diferente es defendido por Hobbes (2005), cuando los nombres de justicia e injusticia se atribuyen a los hombres: “Un hombre justo no perderá este título porque realice una o unas pocas acciones injustas que procedan de pasiones repentinas, o de errores respecto a las cosas y las personas” (p. 122). En este caso, la justicia no se refiere a una acción particular de algún individuo, sino a la forma general de su carácter (Rutheford, 2015). Entonces, uno puede poseer la virtud de la justicia en el estado de naturaleza en la medida que existan promesas que cumplir cuando todavía no se ha celebrado el pacto.

La representación artificial reglamentada implica la responsabilidad respecto del contexto social. Por esta diferencia de grado es que las acciones justas no existen en el estado de naturaleza, mas un hombre justo, sí, pues aquí, el hecho de errar no implica un castigo fáctico, a lo sumo semiológico, en el sentido explicado anteriormente.

Lo que se ve en la representación artificial reglamentada es “la imagen de un hombre desplegándose en múltiples, aunque idealmente relacionados, personajes que prefiguran la autoconsciente aplicación de términos teatrales con la cual Hobbes concibe el ser en su relación con la sociedad”^[19] (Britto Vieira, 2009, p. 82).

La representación *por ficción* corresponde a la capacidad natural humana de inventar personas artificiales a voluntad e imponerlas a las cosas, a sí mismo y a otras personas, y personificarlas. Cuando Hobbes habla de “cosas” se refiere también a conceptos o ideas. Las personas naturales crean personas artificiales como instrumentos para instituir rutas de acción sobre las cosas, por ejemplo: un edificio cualquiera, al ser personificado *por ficción*, se convierte en un hospital, una iglesia o una cárcel y solo así se vuelve animado y puede ser concebido como algo con voluntad, intereses y acciones que permiten la producción y la reproducción de la acción humana en el tiempo. Esto, a su vez, permite la creación de una estructura de

personas artificiales que desarrollan actividades en su interior. La cosa adquiere la forma de una persona artificial al superponerle una mera ficción de la mente.

Hobbes (2005) advierte el peligro perenne de la preponderancia estética sobre la jurídica en la representación de personas artificiales. Una persona puede representarse *por ficción* a sí misma, es decir, ser un actor que se erige a sí mismo en autor. Se trata de una persona artificial autorizada por sí misma, al *pretender* estar autorizada por otra. “El ejemplo más obvio y más simple de una persona artificial desautorizada de este tipo es el impostor o estafador” (Pitkin, 1985, p. 24). Aquí la relación autor/actor pierde su reglamentación de acuerdo con los parámetros teóricos de la justicia posible en el estado de naturaleza y se aleja de los usos compartidos del lenguaje. Con ella, las palabras y las cosas dejan su significado ordinario, se ensanchan a todo lo que la inventiva del hombre pueda proveer y abre la puerta para acciones individuales arbitrarias, el caos y la violencia.

Hobbes establece el ‘conocimiento de causa’ como forma de evitar la trasgresión estética de la legalidad, que instituye promesas fraudulentas sin fundamentos autorizados e intenta circunscribir la creación al infinito de personas artificiales, las cuales irían en detrimento del cumplimiento de las promesas. Quien hace una promesa con un actor debe tener certeza de la *autorización* y de su margen, “tomar la máscara como que valiera por una cara puede ser una empresa peligrosa”^[20] (Brito Vieira, 2009, p. 153). Hobbes es enfático: nunca se debe creer a alguien por su palabra. La autorización debe ser manifestada al ser requerida, de lo contrario, el autor no queda obligado por ninguna promesa y el contratante negocia a riesgo suyo.

La obligación nace del conocimiento de la autorización del actor y demuestra la correspondencia entre los contenidos lingüísticos realizados en las promesas; cuando son proporcionales, la relación autor/actor está en regla. La relación sigue estando en regla cuando se crea una persona artificial para instituir rutas de acción humanas sobre una cosa inanimada, la cual es dotada, *por ficción*, de un contenido lingüístico que determina su funcionamiento hacia el interior y exterior. Ambas representaciones *por ficción* están en regla solo en tanto la persona artificial creada es reconocida en su artificialidad por diversos espectadores que sostienen la ficción.

Hasta aquí se ha argumentado el logro hobbesiano en *El Leviatán* con la representación y cómo Hobbes explica la transición entre estado natural y Estado civil. Además, a partir de la reconstrucción de la historia del concepto, se pueden ver sus raíces estéticas, legales y religiosas, para, en el siguiente apartado, ver más claramente su uso político, el cual limita jurídicamente la capacidad creativa humana con una verdad compartida por todos.

5. LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA

En Hobbes, la institución política es la ‘persona artificial’ esencial. Ella abre el espacio lingüístico de donde emanan todas las demás. Por eso, solo ella conserva el poder creador esencial del cual toda otra persona artificial es solo una expresión: *Deus mortalis*. En la representación política se le otorga a una persona natural una persona artificial cuando personifica una ficción de la mente, considerada verdadera por la totalidad de un grupo de hombres. “Se trata de una noción abstracta que requiere ser personificada, porque sólo de este modo se puede conceptualizar” (Rodríguez, 2008, p. 203).

Con la institución política empieza una relación autor/actor, reglamentada artificialmente, con todos los peligros mencionados anteriormente. Cuando una persona representa a otra *por ficción* de forma política, se complejiza la relación autor/actor, expuesta anteriormente, pues deja de tener un efecto unívocamente práctico y pasa a tener un rol fundamental y compuesto.

La transferencia a una persona natural de una personalidad artificial *por ficción* de manera reglamentada —es decir, representando una verdad considerada como tal por cada otra persona— es la causa eficiente por la cual una multitud se constituye en comunidad política (Gallego García, 2017). Con la representación política “Hobbes toma ventaja de aquellos aspectos de la representación que su definición omite” (Pitkin, 1985, p. 29).

Por su carácter fundante y supremo, la representación política se compone de formas contradictorias y solidarias de la relación actor/autor, expuesta anteriormente.

Desde una lectura personal, no hay una contradicción esencial en la relación autor/actor de la persona ficticia, sin embargo, no es una relación de solidaridad ni maniquea simple, sino una mezcla mando/obediencia, a veces sutil, a veces concreta que, en todos los casos, intensifica la autonomía de la política. El soberano es autónomo porque en él se unen la libertad del actor, como persona natural, y la creación y la responsabilidad del autor, en tanto representa *por ficción*.

En lo siguiente, se explicará en tres pasos, de forma analítica, la complejidad de la formación de la relación autor/actor en el soberano.

Primero, es importante resaltar de pasada la importancia que Hobbes confiere a la ley de naturaleza. En ella Hobbes resalta el rol de autor de los hombres en el fundamento del orden político. Hobbes (2005) entiende esta como:

un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. (p. 106)

En el argumento que se está desarrollando, basta decir que las leyes de naturaleza son contenidos discursivos que emergen del trato continuado entre los hombres en el estado de naturaleza. Esto desarrolla humanamente sus facultades mentales por la presencia de un ‘hombre fuerte’ que instaura un sentido de lo bueno/malo que cada uno debe de obedecer mientras no pueda derrotar su magnífica fuerza.

Con este sentido moral incipiente, la racionalidad toma preponderancia sobre la imaginación y cada uno puede calcular racionalmente la consecución de sus deseos individuales, cada vez más complejos, y mantenerse reunidos. La razón, con el lenguaje, desplaza la inmediatez de las ficciones imaginativas individuales a lo mediato de los signos, y la proyección del deseo de uno logra tomar en cuenta, idealmente, los deseos de los demás. De esta forma, hay una evolución desde la bestialidad hacia la civilización dentro del estado de naturaleza y, paulatinamente, el lenguaje logra la horizontalidad que integra los poderes de varios hombres, unidos por un bien aparente futuro: el bien común.

Solo en la antesala de la institución del pacto original, la convención, la voz de la multitud de personas naturales reunida decide el contenido lingüístico del futuro pacto y constituye la única vez donde todos son autores y, por tanto, creadores de palabras que determinan rutas de acción conjuntas, lo que Hobbes describe en su exposición de las leyes de naturaleza. Después de la convención, cada hombre dona por voluntad propia todas sus libertades naturales positivas y consiente su recreación en libertades negativas: un lenguaje compartido que funciona como “cadenas artificiales” que delimitan todas las acciones posibles sin molestar ni ser molestado.

Una multitud de personas no es todavía *una* persona. En ella los hombres, aunque consideran idealmente los deseos de los demás, propenden a su beneficio privado porque no se han puesto de acuerdo sobre lo adecuado para el beneficio común y no han autorizado a nadie para que encarne ese contenido lingüístico y los una personalmente. Con el pacto, el soberano logra soldar la multitud en una comunidad en un todo singular, coherente y duradero, de significados y conductas. Él es “alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero” (Hobbes, 2005, p. 3) de ese Leviatán o Estado, compuesto de súbditos con significados compartidos, de tal forma que son como “hileras de escudos cerrados y duros como la piedra. Tan apretados están unos contra otros que ni el aire puede pasar entre ellos. Tan unidos están que nadie puede separarlos” (Job, 41:15-17).

El soberano nace cuando es otorgado por la comunidad, el contenido convencional del pacto, pero tiene libertad de acción y de creación (autoría) discursiva, siempre y cuando estén orientados hacia el mantenimiento de la paz y la seguridad de la comunidad, hacia el resultado de la convención. Así, se cumple una de las condiciones de la representación reglamentada, el conocimiento de causa, en tanto las condiciones

generales son creadas y consideradas verdaderas por los hombres. Por eso, como se verá más adelante, se trata de una verdad condicionante para la acción del soberano.

Segundo, el momento de la convención finaliza cuando la multitud se convierte en comunidad y concede al soberano, mediante el pacto, “el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante)” (Hobbes, 2005, p. 142). Esto es, de actuar y crear conceptos en referencia a los preceptos generales convenidos. El soberano adquiere la suma de las libertades positivas y negativas de cada uno, contenidas en la convención, los cuales autorizan las acciones y palabras de este hombre como si fueran las suyas propias.

Es, en efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados lo que hace la persona una, y es el representante quien sustenta la persona, pero una sola persona; y la unidad no puede comprenderse de otro modo en la multitud. (Hobbes, 2005, p. 135)

De la anterior cita, se puede concluir que Hobbes sitúa al soberano en una posición suprema después del pacto, al margen de la comunidad que representa. Sin embargo, esta exclusión no es simple. Al parecer, existen dos fases de estas dos realidades, una natural y otra política, que coexisten de manera latente, permanentemente: los hombres reunidos y la comunidad y el hombre “fuerte” y el soberano tienen una relación de continuidad semiológica, así su presencia física cambie. De esta forma, Hobbes justifica la separación de dos realidades en todo momento. El ‘hombre fuerte’ no pertenece a la convención ni el soberano al pacto. Su libertad de acción y palabra se sustenta en ser la categoría de posibilidad de la multitud reunida y de la comunidad política, respectivamente.

El soberano incorpora, después del pacto, la red de convenciones de “*cada uno con cada uno*” y da movimiento al Leviatán. Este es la realización de todos los contratos entre hombres razonantes y libres que concuerdan *un* uso común del lenguaje y, por ende, en rutas de acción determinadas para vivir en comunidad; pero, al cobrar vida, se vuelve un ser autónomo, y adquiere la facultad de crear palabras y acciones para proteger y defender a sus súbditos, fin para el cual fue instituido.

La autonomía del Leviatán recae en un argumento antropológico. Para Hobbes, el hombre es naturalmente un animal hostil, pues se guía en el mundo primordialmente por una capacidad imaginativa amoral, que funciona como “una suerte de estructura subjetiva general de pensamiento, sentido e imaginación, con la cual” cada uno se enfrenta “a *un* mundo cambiante y diverso” (Núñez-Prado, 2020, p. 66). No obstante, toda posibilidad de civilización parte del disciplinamiento racional de la parte animal, pero lo humano nunca deja de ser, al menos en potencia, el imperio de la voracidad (Rosello, 2014). “Puesto que los humanos son ellos mismos también animales, nunca dejan de llevar consigo la dimensión de lo no político” (p. 21).

Las palabras son incapaces de agotar la capacidad creativa de los hombres empíricos y de personas naturales y artificiales. Por eso, la fuerza física y la imposición violenta, orientadas hacia el fin de la paz y la seguridad, son formas de mantener la unidad política. Hobbes presupone la imposibilidad de regular todas las acciones y palabras de los hombres mediante leyes y compromisos. Por esta razón, dota al soberano y arrebatada a la comunidad la libertad de disponer sobre la vida de los hombres con la autoría de palabras y acciones y de darles muerte violenta cuando atenten contra la paz instituida por todos. Solo el soberano es superior al discurso común —las leyes— y mantiene la positividad de su libertad de acción.

Tercero, la obligación ante los contenidos discursivos convenidos y los creados de ahí en adelante por el soberano como autor aparecen exclusivamente después del pacto. Cuando la multitud adquiere una personalidad capaz de ser representada, se implica su ausencia como ‘multitud reunida’ y como autor, y se articula la red de convenciones con la libertad personal del poder soberano. La comunidad es la multitud cuando sale del estado de naturaleza, pero el soberano, al no efectuar pacto alguno, permanece en él.

Hobbes parece incrementar ilimitadamente la autonomía de la política al colocar al soberano por fuera del pacto, al mantenerlo en el estado de naturaleza y darle libertad positiva sobre el cuerpo de sus súbditos y libertad negativa de crear contenidos lingüísticos que determinen las rutas de acción de la unidad política.

Sin embargo, Hobbes condiciona esa autonomía al no eliminar, sino subordinar abstractamente la condición de autor de la comunidad —la convención— al poder creador del soberano. La multitud es autora de la convención, pero, después del pacto, la autoría, como una cualidad concreta de la multitud, se vuelve abstracta en la comunidad y funciona como una referencia axiomática del consentimiento de cada uno con cada otro de ser representados por el soberano que, a la vez, legitima la relación mando/obediencia.

En apoyo de la anterior tesis, Hobbes afirma: “como la unidad naturalmente no es uno sino muchos, no puede ser considerada como uno, sino como varios autores de cada cosa que su representante dice o hace en su nombre” (Hobbes, 2005, p. 135). Esta separación de realidades demuestra la concepción hobbesiana de la unidad política como una realidad compuesta de fuerzas contrarias, y no como una dictadura soberana.

El soberano, y no la comunidad, detenta la capacidad necesaria de ser autor de las palabras o acciones para afrontar cualquier tipo situación *particular*, de novedad o irregularidad que amenace la paz y la seguridad, así como de lo necesario para dirimir las disputas entre súbditos, al establecer positivamente el sentido moral primitivo de lo bueno y malo, justo e injusto en leyes.

Entonces, según lo dicho anteriormente, la representación no implica un contenido discursivo que deba ser realizado exactamente, por ende, la convención creada por la multitud no determina la acción del soberano. En este sentido, el soberano es *libre* de crear sobre y al interior de esta creación; sin embargo, el contenido lingüístico de la convención es una referencia para la capacidad de creación soberana.

Según Rutheford (2015), lo que Hobbes necesita para establecer un Estado no son individuos que cumplan las leyes, sino una disposición estable para actuar de la manera expresada por la ley de naturaleza, la convención. El soberano se destaca porque desea promover otro tipo de fines que los hombres en general son incapaces de representarse: la experiencia de la justicia. Por eso, el soberano no tiene una relación instrumental con las diferentes leyes de naturaleza, sino una relación esencial, es decir, como algo que vale la pena encarnar para que tenga una validez ejemplar respecto a los demás, para que sus espectadores también transformen su relación instrumental con el lenguaje en esencial.

En conclusión, el soberano es el único que mantiene el poder de creación estética, condicionado en sentido jurídico por el contenido del pacto. Entonces, la estructura de la soberanía obedece a un modelo de racionalidad capaz de sintetizar los contrarios y darles un sentido, pues su carácter personal tiene una esencia discursiva a la que se subordina en tiempos de normalidad.

El soberano se convierte en actor del contenido lingüístico de la convención y opera de forma personal ante el mandato de un autor lejano y abstracto, pero, si quiere ser representativo, debe actuar con referencia a ese consentimiento original transferido a él. Sin embargo, en tiempos anómalos la legalidad instituida debe ser puesta en alto, pues el poder de las palabras es incompetente para administrar el orden, y el poder soberano debe intervenir directamente y utilizar el orden institucional creado para las situaciones de normalidad para hacer cumplir sus nuevas leyes, esto para reconducir el orden político a la finalidad que ha sido planteada de antemano: proteger y defender la vida de sus súbditos.

La autonomía de la política representativa es condicionada por un contenido lingüístico anterior a la unidad política. Este contenido proporciona legitimidad al gobernante para mantener unida a la comunidad y reclamar autoridad y obediencia; pero, aún más, demuestra la libertad del soberano respecto de sus súbditos, en términos de creación de contenidos discursivos y de acción después del pacto, condicionado racionalmente por la justicia hacia los hombres.

Si los rasgos estéticos de la representación no fueran limitados jurídicamente, por un lado, los conceptos constitutivos de la sociedad se abrirían al escrutinio de la capacidad creativa de las personas naturales y el orden social perdería su carácter nomológico y autoritativo y abriría la puerta a la violencia desintegradora de la comunidad. El orden político depende de que cada uno hable de una forma compartida y objetiva. “Confusión conceptual y caos político son una y la misma cosa^[21]” (Ball, 1985, p. 746).

Por otro lado, el soberano sería ilimitado y toda convención sería una creación disponible para ser destruida y recreada a capricho. El pacto sería una transacción en donde se limita la voluntad positiva de creación de la

humanidad sobre sí misma a la voluntad creativa que configuraría toda la realidad política: la libertad natural (privada) del soberano. En otras palabras, se trataría de una persona artificial autorizada por sí misma, al *pretender* estar autorizada por otra. Así, el criterio de verdad necesario para una acción reglamentada, bajo la cual se rige el ser en común de las personas, es creado por una persona natural cuando personifica las propias ficciones de su mente y su libertad de palabra y acción no está orientada hacia el bien común, sino hacia la satisfacción de sus pasiones naturales.

Si las palabras cambian, las acciones también y el soberano gana la libertad de actuar arbitrariamente sobre el orden común. La realidad política no sería entonces comprendida como compuesta de fuerzas contrarias, sino como una, donde hay una sola realidad, creada por solo un agente, y donde todos los demás son pacientes ante su magnífica fuerza. Ambas consecuencias implicarían una disolución estética de las jerarquías sociales que establece Hobbes con su teoría de la representación y llevaría a una interpretación dictatorial y despótica de la teoría política hobbesiana.

REFERENCIAS

- Altini, C. (2012). *Entre el cielo y la tierra: Hobbes y el problema teológico-político*. Brujas.
- Branda, C. I. (2008). Razón natural y racionalidad política en el Leviatán de Thomas Hobbes. *Res publica*, 20, 67-94. <https://revistas.um.es/respublica/article/view/62811>
- 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.
- Engell, J. (1981). *The Creative Imagination: Enlightenment to Romanticism*. Harvard University Press.
- Foucault, M. (2008). *Defender la sociedad*. (H. Pons, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gallego García, E. A. (2017). *Representación y Poder. Un Intento de Clarificación*. Dykinson, S.L.
- Guisán, E. (1986). Ética y Política en Hobbes. *Revista de Estudios Políticos*, 50, 143-178. <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=3&IDN=208&IDA=16313>
- Hobbes, T. (2005). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez Castaño, D. (2012). La prioridad del placer sobre el deseo en la teoría de las pasiones de Thomas Hobbes: una explicación, materialista, mecanicista y fisiológica. *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, 7, 271-280. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4235406.pdf>
- Negro Pavón, D. (1977) Thomas Hobbes. De la Razón Estética a la Razón Política. *Revista de Estudios Políticos*, 212, 11-57.
- Núñez-Prado, C. (2020). La imaginación: el principio, medio y fin del estado de naturaleza hobbesiano. *Revista Filosofía UIS*, 19(1), 59-79. <https://doi.org/10.18273/revfil.v19n1-2020001>
- Núñez-Prado, C. (2021) Leyes de naturaleza o ¿cómo las personas preparan su carácter para soportar el Estado civil? *Revista Eidos*, 35, 349-373. <https://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/12476>
- Pitkin, H. F. (1985). *The Concept of Representation*. University of California Press.
- Skinner, Q. (2005). Hobbes on Representation. *European Journal of Philosophy*, 13(2), 155-184. <https://doi.org/10.1111/j.0966-8373.2005.00226.x>
- Rodríguez Rodríguez, C. (2008). *Epistemología y lenguaje en Thomas Hobbes. Construcción de conceptos y unidad epistémica*. Universidad de La Salle.
- Rosello, D. (2014). Hobbes y el hombre lobo: devenir animal en (y ante) la soberanía. En M. Figueroa (Ed.), *Poder y ciudadanía. Estudios sobre Hobbes, Foucault, Habermas y Arendt* (pp. 11-36). RIL editores.
- Rutheford, D. (2015). Hobbes in Moral Virtue and the Laws of Nature. En P. Easton y K. Smith (Eds.), *The Battle of the Gods and Giants Redux: Papers Presented to Thomas M. Lennon*. Brill.

NOTAS

[1] Para Negro Pavón (1977), la situación del equilibrio se construye entre tendencias opuestas de oposiciones radicales, sin embargo, las sintetiza ambas y por ello produce un régimen simbólico autónomo respecto de ellas, fundado en la imaginación productiva que guía y toma el lugar de la razón práctica. Se trata de una metáfora destinada a configurar la existencia humana. Por ello, hace a los hombres ver lo mismo (el mundo) de forma distinta. Sin embargo, la línea de lectura de Negro es refutada por Guisán (1986) al ver en el régimen simbólico autónomo una alegoría en donde las metáforas tendrían un lugar secundario y meramente pedagógico. La diferencia de estas dos lecturas es determinante para entender la representación como un concepto en donde el soberano es liberado de constricciones morales o determinado por ellas. Me atengo a la segunda.

[2] Para una profundización en la forma como las leyes naturales desarrollan epistemológicamente al hombre natural ver Núñez-Prado (2021).

[3]“La ley no escrita de naturaleza, aunque sea fácil de reconocer para aquellos que, sin parcialidad ni pasión, hacen uso de su razón natural, y, por tanto, priva de toda excusa a quienes la violan, si se tiene en cuenta que son pocos, acaso ninguno, quienes en tales ocasiones no están cegados por su egoísmo o por otra pasión, la ley de naturaleza se convierte en la más oscura de todas las leyes” (Hobbes, 2005, p. 226).

[4] Para una profundización de la imaginación como concepto clave en la evolución epistemológica del hombre natural ver Núñez-Prado (2020); también, Foucault (2008), en donde las relaciones violentas entre los hombres en el estado de naturaleza son tratadas primordialmente como un juego imaginativo. Jiménez Castaño (2012) enfatiza en el carácter pictórico y volitivo de la imaginación como necesario para producir el encadenamiento del discurso mental, para que posteriormente pueda ser usado de manera lingüística. En todo caso, la preponderancia de la imaginación es una interpretación propia de la filosofía hobbesiana.

[5]“[...] used to refer to the act of producing an image or likeness [...] of the external bodily appearance of someone or something. The implication in this case is that something absent is being re-presented to the gaze”.

[6] En adelante se entenderá que todas las traducciones del inglés del texto son hechas por el autor del artículo. Los originales en inglés estarán siempre al pie de página.

[7]“This [...] brings us close to the heart of classical and neo-classical aesthetics, and to the almost magical potency [...] that was held to attach to successful acts of representation in painting and sculpture” (Skinner, 2005, p. 161).

[8]a sum of money originally presented or promised by one party to another is re-presented to the appropriate beneficiary.

[9] The mask that actors wore in the ancient theatre to indicate what roles they had assumed.

[10]to refer to the act of speaking or acting in the name of someone else, and more specifically to doing so with permission or authority.

[11] Cicero is also much interested in the idea that, just as we may be said to have many *official* or duties to perform, so we may be said to have many *personae* or roles to play.

[12] En cursiva en el original.

[13] That is, the natural [person] is already an artifice.

[14]one and the same man can be many different persons, according to the various social roles he plays for himself or indeed according to the various roles he has others to play on his behalf.

[15] together with the resultant capacity for assuming legal and moral responsibility for oneself.

[16]as an essential mode of almost all forms of human behavior.

[17]Were men incapable of drawing on the dramatic strategies of the actor, they would be deprived of the means to constrain the external appearance of their most troublesome passions in the process of refashioning themselves as conversable *personae*, ready to engage in peaceable social relations with one another.

[18]The plausibility of this assumption depends on the concerted actions of owner and actor, who must jointly commit to upholding the fiction.

[19] [t]he resulting image of one man unfolding himself in multiple, albeit ideally related, personages foreshadow the self-conscious theatrical terms in which Hobbes conceives the self in its relation to society.

[20] taking the mask at face value may prove a perilous business.

[21] Conceptual confusion and political chaos are one and the same.