

Omar Astorga*

Hobbes y Foucault: locura, razón y poder en el siglo xvii

Existen varios temas a partir de los cuales nos interesa leer conjuntamente a Hobbes y Foucault. Creemos que esa lectura se justifica si consideramos tres razones fundamentales: la primera tiene que ver con el contexto histórico-cultural del cual se ocupa Foucault en varios libros, en este caso, de la época moderna, comprendida entre los siglos xvi y xix¹. Nos interesa retomar algunas referencias que hace a la cultura del siglo xvii y específicamente al pensamiento de Hobbes².

En segundo lugar, existe una razón filosófica de primer orden, a saber, el hecho de que tanto para Foucault como para Hobbes, la filosofía sea pensada en estrechísima conexión con la política, hasta el punto de que se podría sostener que para ambos vale la célebre fórmula de la convergencia entre saber y poder. Se trata, precisamente, de una de las fórmulas que más pesó en la cultura filosófica del siglo xvii. El privilegio que ambos filósofos le atribuyen al poder y a las formas y contenidos de la política es, sin duda, una razón común que nos permitirá una lectura comparativa.

Y en tercer lugar, justamente desde el horizonte de lo político, es posible encontrar un conjunto de puntos comunes a ambos pensadores, aun cuando, en principio, se deban tener presentes las diferencias teóricas y culturales que los separan. Creemos que la imaginación, la

* Profesor de la Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

1 *Las palabras y las cosas*, México, Ed. Siglo xxi, 1986; *La historia de la locura en la época clásica*, Tomo I, México, FCE, 1986; *Vigilar y castigar*, México, Siglo xxi, 1991.

2 Con base al hecho de que Foucault ve a mediados del siglo xvii (la época de Descartes y Hobbes) un momento decisivo en la configuración del pensamiento moderno: «Esta investigación arqueológica muestra dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo xvii) y aquella que, a principios del xix, señala el umbral de nuestra modernidad». *Las palabras y las cosas*, cit., p. 7.

locura y el cálculo, si bien, en principio, son aspectos que ellos consideran desde distintos horizontes intelectuales, es posible reconocer algunas similitudes importantes en su modo de comprensión. Para reconocerlas y examinarlas (por ahora de modo preliminar), vamos a seguir un grupo de temas que se hallan en *Las palabras y las cosas*, teniendo a la vista algunos capítulos centrales del *Leviathan*. Trataremos de utilizar el guión que Foucault ofrece para acercarse a la cultura del siglo xvii, con el fin de averiguar entonces en qué sentido Hobbes se acercó a los temas y puntos de vista del filósofo francés.

Consideraremos específicamente dos aspectos que aparecen en los primeros capítulos de *Las palabras y las cosas*. Por un lado, la descripción del pensamiento que surge bajo la forma de la «semejanza», es decir, del tipo de mentalidad —o de episteme— que se desarrolla durante el Renacimiento y que se mantiene hasta el siglo xvi. Por otro lado, la descripción del pensamiento que surge bajo la forma de la «representación» y la «diferencia», cuyo desarrollo se advierte desde el siglo xvii. El paso de un siglo a otro es descrito como el tránsito de la semejanza a la diferencia, al expresar las formas y sentidos que adquiere la constitución del pensamiento moderno.

Nos interesa mostrar que, por el lado de Hobbes, es posible encontrar una experiencia intelectual que coincide con la descripción de Foucault. El filósofo inglés puede ser interpretado, ciertamente, como el fundador de la «ciencia política» que produjo la estructura racional para el diseño del Estado moderno. En esta dirección, su ciencia es una de las manifestaciones más representativas del pensamiento que hace uso de la representación, del cálculo y la diferencia en el estudio del fenómeno del poder. Existe una ya larga historiografía que ha hecho énfasis, con razón, en la centralidad de este aspecto de la obra de Hobbes. Foucault mismo lo ha considerado desde ese punto de vista.

No obstante, nos interesa destacar que Hobbes arriba a la formulación racional del Estado moderno desde una experiencia intelectual que no sólo tuvo que ver con su contacto con la ciencia moderna (galileana y cartesiana). Es posible mostrar que su pensamiento político no hubiera tenido lugar sin la sensibilidad (y la experiencia) historiográfica que mostró en diversos contextos interpretativos. Es decir, creemos

que Hobbes llega a sus célebres formulaciones políticas con base a su denso conocimiento de la cultura de su tiempo, en la cual si bien surgió y se arraigó el pensamiento científico (el así llamado «espíritu geométrico»), también se mantenía, con mucha fuerza, el pensamiento imaginativo y supersticioso, expresado a través de las pasiones y especialmente bajo la forma de la locura. Hobbes se interesó por este tipo de pensamiento —en el cual predomina la semejanza— en la medida en que se percató de sus efectos políticos. La ecuación que domina toda su obra puede ser formulada de este modo: el cálculo y la ciencia dan lugar a la paz, mientras que la imaginación y la experiencia conducen a la guerra. Esta dicotomía recorre las líneas principales de su discurso. Y en este sentido, hay que decir que su interés por el pensamiento de la semejanza, así como por la locura, fue un momento imprescindible en la configuración de su pensamiento político. Este es un aspecto sobre el cual no existe una bibliografía abundante y, creemos que Foucault sí lo advirtió en su acercamiento a la obra política de Hobbes. En cualquier caso, —y este es nuestro principal motivo para la elaboración de este papel de trabajo—, en *Las palabras y las cosas* se encuentran ángulos de interpretación de la cultura moderna que han sido descuidados por la tradición filosófica, incluyendo aquélla que se ha ocupado del pensamiento de Hobbes³. Nuestro trabajo consistirá entonces en mostrar, desde esos ángulos, el modo como el autor del *Leviathan* se plantea el tránsito y la ruptura entre la semejanza y la diferencia, cuando procuraba organizar las bases materiales y no sólo formales para la comprensión del poder.

I. La semejanza: de la fantasía a la guerra

Foucault afirma que la semejanza tuvo, hasta finales del siglo XVI, un papel decisivo en la configuración del pensamiento moderno. La característica fundamental de ese pensamiento se hallaba en su capacidad para descubrir y hacer valer fuertes similitudes en las que se

3 Véase el balance que hacemos de las principales interpretaciones de Hobbes en: *La fortuna del pensamiento de Hobbes. Reexamen del Leviathan*, Caracas, Fondo Editorial de Humanidades, UCV, 1993.

igualaban todos los elementos del mundo⁴. Ese modo de ver e interpretar el mundo se prolongó todavía con mucha fuerza en el siglo XVII, época en la cual coexisten la brujería y la ciencia, el culto a la magia y el desarrollo teórico del mecanicismo. Es el siglo en el que se funda la física y la filosofía modernas, de Galileo a Newton, o de Descartes a Leibniz, y es a la vez la época de la contrarreforma y de la crítica filosófica a la superstición.

Sería erróneo sostener que Hobbes fue partidario del tipo de descripción de la realidad, tal como la presenta Foucault al referirse a los diversos textos que aparecieron en el siglo XVI. Es cierto que la tercera y cuarta partes del *Leviathan* —como indicaremos más adelante— invitan a comprender el pensamiento de Hobbes desde los cánones tradicionales. Pero si consideramos las dos primeras partes del libro, debemos admitir que Hobbes fue adversario de la metáfora, del discurso equívoco, de las asociaciones casuísticas y de las confusas mezclas provenientes de la superstición. Su postulado principal consiste en plantear la claridad y la distinción, el orden y la medida, el análisis y la síntesis (y en esto utiliza el mismo léxico cartesiano), así como la univocidad del lenguaje, como criterios para el conocimiento verdadero de la realidad. Incluso el tipo de semejanza que se solía plantear entre el alma y el cuerpo durante el Renacimiento, fue modificado en el siglo XVII, a través de la célebre fórmula que invocaba el dominio de la razón sobre las pasiones del cuerpo. Hobbes fue un defensor sistemático de esa fórmula, ya que mediante ella fundamentaba adecuadamente las condiciones de posibilidad del súbdito⁵. Precisamente por haberse interesado por las condiciones mentales que hacen posible al súbdito, Hobbes se ocupó de describir aquéllos rasgos que iban en contra de la posibilidad de la obediencia. Aquí se encuentra la coherencia y la fecundidad de su

4 «El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba el espacio», *Las palabras y las cosas*, cit. p. 26.

5 Aunque fue especialmente con la obra de Descartes cuando se inaugura y eleva a la categoría de sistema la distinción alma-cuerpo. El dualismo metafísico del *Discurso de Método* fue complementado con el mecanicismo de *Las pasiones del alma*.

obra, ya que este filósofo no se limitó a ofrecer un plan de gobernabilidad y vigilancia desde el Estado surgido del modelo contractualista, sino que describió los estados mentales que justificaban y permitían comprender la necesidad del ejercicio del poder desde el Estado. Para referirnos a esos estados mentales vamos a tomar algunas indicaciones contenidas en el capítulo 8 de la primera parte del *Leviathan*, ya que allí encontramos descritos dos rasgos fundamentales que caracterizan el pensamiento de la semejanza, a saber, la fantasía y la locura.

Hobbes dice que el talento natural de los hombres consiste en rapidez para imaginar, es decir, para pasar de un pensamiento a otro, y en la dirección firme hacia un fin elegido. La diferencia de rapidez y sucesión imaginativa que existe entre los hombres, se halla determinada por las pasiones, las cuales hacen que los pensamientos vayan en una u otra dirección, buscando en qué se asemejan, en qué se diferencian, o a qué propósito sirven.

Aquellos que observan semejanzas que raras veces son observadas por otros, se dice que tienen *buen ingenio*, expresión que, en este caso, quiere decir *buena fantasía*. Pero aquellos que observan las *diferencias y desemejanzas*, lo cual llamamos *distinguir, discernir y juzgar* entre cosa y cosa, se dice que tienen —cuando ese discernimiento no es fácil— *buen juicio* ⁶

Es importante señalar que este pasaje, así como el contexto argumentativo donde se expone, no ha sido valorizado por muchos intérpretes de Hobbes. Probablemente la razón de ello se encuentre en el hecho de concebir su obra privilegiando la manera como se postula la racionalidad del poder, sin advertir que Hobbes expone esa racionalidad sólo después de haber descrito minuciosamente las condiciones de existencia del hombre. Y esas condiciones se expresaban, fundamentalmente, a través de la imaginación, bajo la forma de la fantasía o del juicio, aunque es cierto que Hobbes —movido al fin y al cabo por su

6 *Leviathan*, Madrid, Alianza, 1989, p. 65. Foucault: «La actividad del espíritu ... no consistirá ya en *relacionar* las cosas entre sí, a partir de la búsqueda de todo aquello que puede revelarse en ellas como un parentesco, una pertenencia y una naturaleza secretamente compartida, sino por el contrario en *discernir*», *Las palabras y las cosas*, cit p. 62.

programa racionalista— privilegia el juicio en menoscabo de la fantasía⁷. Por ello, a propósito de las virtudes afirma que:

La primera, es decir, la imaginación o fantasía, no es considerada como virtud si no va acompañada del juicio; pero la segunda, que es el juicio y discreción, es elogiada en sí misma, sin ayuda de la fantasía⁸

Si recordamos que para Hobbes el problema fundamental de la filosofía consistía en despejar el camino hacia la razón instrumental, es decir, hacia la verdad y la utilidad, no resulta entonces extraño que el acento sea puesto en el juicio y no en la fantasía⁹. Pero en el contexto que estamos considerando interesa destacar que el punto de vista permanente de referencia y contraste que se tiene en mente, es la existencia de la fantasía y las pasiones que devienen locura. El interés por ella no obedece solamente a la necesidad de mostrar el modo como el pensamiento de la semejanza se opone al desarrollo de la ciencia y la industria, sino, sobre todo, porque atenta contra la posibilidad de la paz, que es producto del juicio, del cálculo y, en suma, de la razón, la cual es capaz de distinguir entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto.

En este contexto Hobbes llama constantemente la atención sobre la existencia de las pasiones. Su argumentación es sólidamente dicotómica—o binaria, como dice Foucault. La distancia que hay entre el juicio y la paz es la misma distancia que existe entre la fantasía y la guerra. El juicio se constituye como razón, mientras que la fantasía se expresa

7 «La razón occidental entra en la edad del juicio», *Las palabras y las cosas*, cit., p. 67.

8 *Leviathan*, cit., p. 65.

9 A propósito de la verdad dice lo siguiente: «En la demostración, en el consejo y en toda rigurosa búsqueda de la verdad, el juicio lo hace todo ... Debe omitirse por completo, en casos así, el uso de las metáforas. Pues como éstas profesan abiertamente su función engañadora, sería una locura manifiesta admitirlas en el consejo o razonamiento», *Ibid*, cit., p.66. Cursivas nuestras.

A propósito de la utilidad agrega: «Sin una firmeza de propósito dirigida hacia algún fin determinado, una gran fantasía es una especie de locura, padecida por quienes, una vez embarcados en un discurso, son distraídos de su propósito por cada cosa que les viene al pensamiento», *Ibid.*, p. 65. Cursivas nuestras.

a través de las pasiones. Hobbes lleva a sus extremos los términos de esta dicotomía cuando, por el lado de la razón, exhibe su plan de construcción del Estado y, por el lado de la pasión, expone sus diversas manifestaciones a las cuales denomina «locura».

En suma, todas las pasiones que producen una conducta extraña y fuera de lo normal reciben el nombre general de locura. Pero si alguien se tomara el trabajo de contar todas las diferentes clases de locura, éstas serían legión ... Hay tantas clases de LOCURA como las hay de pasiones¹⁰.

¿Qué significa para Hobbes tener una conducta extraña y fuera de lo normal? Para responder esta pregunta vamos a hacer uso de ángulos fundamentales que aparecen en su caracterización de la locura. Por un lado, el que corresponde al mundo supersticioso sobre el cual Foucault llamó la atención¹¹. Y por otro lado, el que se refiere al mundo político, considerado a través de los efectos sediciosos que Hobbes le atribuye a la locura de la multitud. También aquí veremos que este fue un punto explícitamente considerado por Foucault en los comentarios que hizo en torno a la idea hobbesiana de la guerra.

Hobbes es explícito al referirse a la existencia sediciosa de la «multitud». Aquí la religión juega un papel decisivo, ya que «el efecto de la locura» se manifiesta claramente en aquéllos que actúan «poseídos por la opinión de que están inspirados». El así llamado fenómeno de la «inspiración» jugó, en efecto, un papel determinante en su capacidad para movilizar a la multitud. La experiencia personal de Cromwell, quien animaba a su tropa con ritos religiosos antes de ir a las batallas, es apenas un ejemplo de un fenómeno generalizado cuyos efectos inmediatos se expresaban a través de fanatizados movimientos anárquicos que, en nombre de la inspiración divina de cualquier líder, ponía en entredicho la existencia del poder real. Y es precisamente a esto a lo que Hobbes llama locura:

¹⁰ *Ibid.*, pp. 68-69.

¹¹ «El propósito de las «magias naturales» que ocupa una gran parte del fin del siglo XVI y se encuentra hasta mediados del siglo XVII, no es un efecto residual en la conciencia europea; ha sido resucitado —como dice expresamente Campanella— por motivos contemporáneos», *Las palabras y las cosas*, cit., p. 41.

Cuando muchos hombres conspiran juntos en un acto multitudinario, su rabia colectiva se hace bien visible. ¿Qué mayor prueba de locura puede haber que la de gritar, golpear y arrojar piedras a nuestros mejores amigos? ... aunque no percibamos ninguna perturbación considerable en uno o dos hombres, podemos estar bien seguros de que sus pasiones particulares son parte del rugido sedicioso de toda una nación perturbada¹².

El «rugir sedicioso de una multitud» es, ni más ni menos, que la situación de guerra civil que Hobbes pudo observar en su tiempo. Por ello, nos interesa hacer algunos señalamientos en torno a los comentarios que hace Foucault en torno al estado de guerra teorizado por Hobbes¹³. Se trata de algunos aspectos sobre los cuales creemos que Foucault ha acertado. Tal como hemos visto, él ha tratado de descifrar las líneas de constitución del pensamiento moderno al margen de los grandes filosofemas que ha consagrado la historiografía filosófica. En el caso específico de su acercamiento a Hobbes —al menos el más extenso que conocemos— encontramos que va más allá de la caracterización que suelen hacer los intérpretes, guiados solamente por el esquema que ofreció el propio Hobbes. En efecto, en el capítulo 13 de la primera parte del *Leviathan*, Hobbes se muestra implacable en el uso de fórmulas que llevan a demostrar que el estado de naturaleza conduce a la «guerra de todos contra todos». Para lograr esto considera conjuntamente dos situaciones decisivas: el deseo insaciable de poder que caracteriza a todo hombre y, por otro lado, la condición de igualdad. En relación a esta última Hobbes advierte que si bien es posible reconocer desigualdades en la posesión de bienes, de poder y de fuerza física entre los hombres, los más débiles son capaces de enfrentar con astucia a los más fuertes y, de ese modo, se igualan en su capacidad de destrucción. Asimismo, el hecho de que todos posean —por igual— el deseo o la esperanza de

12 *Leviathan*, cit, p. 69.

13 «Oggi vorrei tentare di vedere in che modo, tra la fine del xvi e l'inizio del xvii secolo, la guerra abbia iniziato a apparire come strumento d'analisi dei rapporti di potere. Naturalmente c'è un nome in cui ci si imbatte subito: è quello di Hobbes. A prima vista Hobbes appare come colui che ha posto il rapporto di guerra come fondamento e principio delle relazioni di potere», *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al'razzismo*, Firenze, Ponte Alle Grazie, 1983, p. 66.

dominar a los demás, hace que, por necesaria consecuencia, se produzca el enfrentamiento total.

Creemos que si bien este argumento de la igualdad puede ser útil para demostrar el carácter inevitable de la guerra, lo es sólo desde un punto de vista formal y excesivamente hipotético, especialmente si consideramos que la caracterización que Hobbes hace del hombre en estado de naturaleza se halla determinada, antes bien, por la necesidad de destacar la «diferencia de maneras» —tal como reza el capítulo 11 de la primera parte del *Leviathan*— a través de la cual se distinguen los diversos modos como se constituye el hombre, según su imaginación y sus pasiones, cuya consecuencia es la diferencia de comportamientos tan disímiles que conducen, unos a la guerra, y otros a la paz.

El argumento de Foucault en torno a la idea hobbesiana de la guerra también coloca en segundo plano la artificiosa idea de la igualdad, en la medida en que sólo viene entendida como causa de la guerra total; él pone de relieve, más bien, la diferencia de maneras. Su argumentación consiste en privilegiar el mundo de las ideas, antes que la guerra como hecho material y como enfrentamiento total y absoluto de fuerzas físicas. Foucault es uno de los pocos que ha considerado el problema de la guerra desde el punto de vista ideológico, al señalar que el estado de guerra es sobre todo una condición en la que se mezclan y antagonizan ideas, creencias y pasiones acerca del futuro de cada uno, y no necesariamente una situación que pueda representarse al modo de un enfrentamiento primitivo y sanguinario —tal como acertadamente lo vio Watkins¹⁴. Hay que tomar en cuenta, dice, que Hobbes habla de la guerra refiriéndose a situaciones que tienen que ver, más bien, con el estado civil y político y que, por tanto, remiten a la constitución del mundo moderno.¹⁵ Foucault llama la atención sobre el hecho de que Hobbes describe con mucha pericia las ideas que cada uno se hace se

14 *Hobbes's System of Ideas*, London, 1965. Foucault: «Tutto sommato, ciò significa che lo stato descritto da Hobbes non è affatto uno satato naturale e brutale, in cui le forze giungerebbero a affrontarsi direttamente ... Nella guerra primitiva di Hobbes non ci sono battaglie, non c'è sangue, non ci sono cadaveri», *Difendere la società*, cit., p. 68.

15 *Ibid.*, pp. 66-67

para destruir al otro o evitar la propia destrucción.

Io mi rappresento la forza dell'altro, mi rappresento il fatto che l'altro si rappresenta a sua volta la mia forza e così via. In secondo luogo, la serie delle manifestazioni contrassegnate dalla volontà: si fa vedere che si vuole la guerra, si mostra l'intenzione di non rinunciare alla guerra. In terzo luogo, infine, la serie delle tattiche d'intimidazione incrociata: temo a tal punto di fare la guerra che sarò tranquillo solo se anche tu arriverai a temerla almeno quanto me — e per quanto possibile anche un po' di più¹⁶.

Foucault, en efecto se refiere a aquel pasaje donde Hobbes habla de la guerra no como una situación actual y efectiva, sino, más bien, pensando en el tiempo de guerra (a la manera del «tiempo lluvioso» que no necesariamente significa lluvia), en tanto tiempo de «diplomacia infinita entre rivalidades» que utilizan como escenario de combate el mundo de las representaciones, a través del cual opera efectivamente el dominio dentro del estado civil. Parafraseando a Clausewitz podríamos decir que para Foucault el Estado hobbesiano es la continuación del estado de guerra por otros medios. En el Estado interviene, ciertamente, la espada del soberano — como bien advierte Hobbes — pero probablemente mucho más peso coercitivo tenga el dominio de las ideas — especialmente la del temor al adversario y al castigo¹⁷. La habilidad de Hobbes consiste en describir los mecanismos — el contrato — para eliminar la guerra como destrucción total, pero también para hacer prolongar la guerra a través de los pliegues de constitución de la sociedad civil, en la cual se prolonga el pensamiento de la semejanza. Esto es lo que Foucault observa con acierto: tal acercamiento al pensamiento de Hobbes se hallaba en sintonía con su manera de ver el pensamiento moderno como mundo de representaciones cuyo momento emblemático de inicio corresponde, precisamente, al siglo xvii.

Quizás no sea casual que Foucault haya establecido una equivalencia entre el estado de naturaleza y el estado de la peste cuando afirmaba que los juristas o los teóricos del derecho natural «se imagina-

¹⁶ *Ibid*, p. 68.

¹⁷ «Ciò che definisce lo stato di guerra è una sorta di diplomazia infinita tra rivalità che sono per natura allo stesso livello. Non ci si trova nella guerra, ma in ciò che Hobbes chiama, per l'appunto, lo stato di guerra», *Ibid*, p. 68.

ban en el estado de naturaleza ... para hacer funcionar de acuerdo con la teoría pura los derechos y las leyes», mientras que los gobernantes «soñaban con el estado de la peste ... para ver funcionar las disciplinas perfectas»¹⁸. Precisamente el modo como en el *Leviathan* se fundamentan la ley, el sistema de control de los súbditos y el castigo, es consecuencia de la descripción del estado de naturaleza, el cual, al igual que la peste, es sinónimo de las confusiones y mezclas que impiden el discernimiento y el juicio¹⁹. Creemos que este recurso le sirvió a Hobbes tanto para justificar las leyes como la sociedad disciplinaria en el interior del Estado moderno. Lo importante es que esa justificación emerge sólo después que el autor muestra los efectos sediciosos de la semejanza. El cálculo y el principio de representación se convertirán en la respuesta a través de la cual será posible alcanzar el orden y la paz.

II. La representación o las bases de la ciencia política

Creemos que es posible mostrar, tal como lo hicimos a propósito del pensamiento de la semejanza, que la interpretación que Foucault ofrece sobre el pensamiento de la «representación» coincide con el modo como Hobbes asume y elabora las condiciones de posibilidad de dicho pensamiento en función de la ciencia política. Nos interesa hacer énfasis, tal como lo hicimos en la sección anterior, en el hecho de que se trata de la coincidencia que existe entre uno de los principales fundadores del pensamiento moderno y uno de los principales intérpretes de dicho pensamiento. Foucault se sirve del *Quijote* con el fin de ilustrar el nacimiento del lenguaje que ha logrado desplazar y reemplazar la realidad en la medida en que el lenguaje, *per se*, es la realidad. Vamos a referirnos brevemente a ello, para luego intentar mostrar que Hobbes realizó una operación semejante con su teoría del lenguaje²⁰.

¹⁸ *Vigilar y castigar*, cit., p. 199 y ss.

¹⁹ Valga destacar de la segunda parte del libro los capítulos 26 («La ley civil»), 22 («De los sistemas de sujeción, políticos y privados») y 28 («De los castigos y recompensas»).

²⁰ Aunque es necesario advertir que Hobbes no vio en el *Quijote* sino locura, cuando decía: «Y la galante locura de Don Quijote no es más que una expre-

Foucault dice que en *El Quijote* todavía se siente —aunque de modo negativo— la prolongación de la cultura del renacimiento²¹. En la primera parte de la novela la realidad del lenguaje aparece como el resultado de la búsqueda infinita pero frágil de las semejanzas entre las palabras y las cosas. Esa búsqueda hace del libro la piedra de toque de la realidad. Por eso se dice que «Don Quijote lee el mundo para demostrar los libros»²². No obstante, la búsqueda de la semejanza «deja indefinidamente vacía la palabra de los libros». Y de ese modo la palabra se vuelve impotente; su vasta posibilidad discursiva es a la vez su límite: no va más allá de las posibilidades que ofrece el lenguaje y, por ese camino, el mundo queda perdido. Tan sólo existe el signo en el mundo del libro. No obstante, existe otra posibilidad: a saber, que el lenguaje se convierta en la realidad y cree entonces su propio mundo. Aparece aquí el sentido moderno del lenguaje como representación.

Cuando Foucault se refiere al cambio que se produce entre la primera y la segunda parte de *Don Quijote* indica, enfáticamente, el proceso mediante el cual aparece, definitivamente, el principio y el mecanismo de la representación. La primera parte muestra el modo como el encantamiento que procura hallar las similitudes entre las palabras y las cosas, se encierra, más bien, en el lenguaje (en las hojas) del libro. El delirio quijotesco es el alejamiento de la realidad pero, a la vez, la creación de una segunda realidad. Y, por ello, agrega Foucault, la segunda parte de la novela asume esa segunda realidad —todavía insegura de sí misma— como la realidad primera.

Entre la primera y la segunda parte de la novela, en el intersticio de estos dos volúmenes y por su solo poder, Don Quijote ha tomado su realidad. Realidad que sólo debe al lenguaje y que permanece por completo en el interior de las palabras²³.

sión de alta vanagloria como la que puede producir la lectura de novelas en un hombre pusilánime», *Elements of law*, Ed. Molesworth, I, cap. 10, p. 48.

21 «*Don Quijote* es la primera de las obras modernas, ya que se ve en ella la razón cruel de las identidades y de las diferencias jugar al infinito con los signos y las similitudes», *Las palabras y las cosas*, cit., pp. 55-56.

22 *Ibid.*, p. 54.

23 *Ibid.*, cit., p. 55.

Foucault habla del tránsito del lenguaje ternario al lenguaje binario para caracterizar el paso del siglo XVI al XVII, distinguiendo con ello el momento en que «las cosas y las palabras van a separarse»²⁴. Hobbes representa de un modo emblemático la fundamentación del lenguaje binario (en la medida en que es entendido como producto de las convenciones) a través del cual se postula el principio de que la verdad es asunto sólo del lenguaje y no de las cosas. Las cosas se separan del lenguaje en la estructuración de la ciencia²⁵. La verdad no se halla definida por la relación de las palabras con el mundo: no es el resultado de la *adecuatio* medieval entre las ideas y las cosas, sino de la coherencia intrínseca que artificialmente se establece a través del exclusivo mundo del lenguaje.

Pues *verdadero* y *falso* son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje, no hay ni *verdad* ni *falsedad*²⁶.

La idea de representación constituye aquí un aspecto sustantivo, ya que no es entendida como algo contingente, superable por una idea que se encuentre más allá de las características de ella, sino que es concebida como el instrumento fundamental de conocimiento. Hobbes no le atribuía al producto de la mente una naturaleza ulterior a la que

24 *Ibid.*, p. 50. Quizás no sea casual que al referirse a la manera como Hobbes analiza la situación política de su tiempo, utilice la idea de lo binario como modo de representación: «Si trattava –e per me si tratta ancora– di tentare di vedere in che modo, in occidente, sia apparsa un'analisi (critica, storica, politica) dello stato, delle istituzioni e dei suoi meccanismi di potere, consotta in termini binari. Secondo quest'analisi il corpo sociale non è composto da una piramide di ordini o da una gerarchia, non costituisce un organismo coerente e unitario, ma risulta composto da due insiemi, non solo perfettamente distinti, ma addirittura contrapposti. Il rapporto di opposizione esistente tra questi due insiemi che costituiscono il corpo sociale e travagliano lo stato è in realtà un rapporto di guerra, di guerra permanente.», *Difendere la società*, cit., p. 65

25 «Esta nueva disposición entraña la aparición de un nuevo problema, hasta entonces desconocido: en efecto, se había planteado la pregunta de cómo reconocer que un signo designa lo que significa; a partir del siglo XVII se preguntará cómo un signo puede estar ligado a lo que significa», *Las palabras y las cosas*, cit., p. 50.

26 *Leviathan*, cit., p. 37.

tiene la representación misma. Es decir, la naturaleza ulterior de ella sólo viene concebida en términos de manipulación lingüística que da lugar tanto a imaginaciones y supersticiones como a la ciencia. Lo importante es que constituye para Hobbes el núcleo y la sustancia del conocimiento interpretado a través del dualismo ontológico que inaugura²⁷. Por supuesto, la representación no es suficiente para el conocimiento científico hasta tanto no exista la rigurosidad que reporta el lenguaje y su organización a través del método. De allí que el instrumento metodológico fundamental que Hobbes propone sea la «definición», pues si la verdad no se halla en las cosas sino en el lenguaje, es necesario entonces:

Ordenar correctamente los nombres en nuestras afirmaciones» ya que «un hombre que busca la verdad estricta necesita recordar lo que significan todos los nombres que usa, y cómo situarlos correctamente, si no, se verá enredado en las palabras²⁸.

Es evidente el corte nominalista que tiene allí la reflexión en torno al conocimiento. Pero más nos interesa llamar la atención sobre el hecho de que ese nominalismo, si bien pone en evidencia el perfil básico de una teoría de la verdad y de la ciencia, también constituye el principio a través del cual Hobbes articula su reflexión y, por esa vía, ofrece un modelo de interpretación y desarrollo del pensamiento moderno, entendido, precisamente, bajo el mecanismo de la representación.

La teoría de la verdad fundada en el lenguaje no es solamente el modo como Hobbes concibe la *episteme*. De ese modo también concibe el marco general de la cultura y, especialmente, su expresión en la vida política. Más que ocuparse de los acontecimientos reales, de los episodios históricos, Hobbes lleva a primer plano el mundo de las representaciones. Más que los hechos que producen la guerra, pone de manifiesto las representaciones que los hombres se hacen de ella y cómo, precisamente por esas representaciones, van a la guerra. El hecho de que haya escogido este ángulo (es decir, aquél que privilegia las ideas, las

27 A propósito de la escisión que se produce con el convencionalismo de las representaciones al ser producto del lenguaje, cfr. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, México, FCE, 1979, II, p. 172 y ss.

28 *Leviathan*. cit., p. 37

creencias y los valores) es correlativo con su manera de aproximarse a él (es decir, el análisis de las formas lingüísticas que conducen a la verdad o a la falsedad). La convergencia de esos ángulos hace que el principio de representación constituya a la vez la *forma mentis* y la *forma epistémica* de la cual se valió este filósofo para interpretar la cultura de su tiempo. Es importante entonces recordar que el lenguaje no es sólo la forma de la verdad, sino también de la vida y de la historia. Hobbes es explícito:

Sin el *lenguaje* no hubiera habido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos y los lobos²⁹.

Sería equivocado pues creer que el interés por el lenguaje constituye apenas un eslabón gnoseológico de las preocupaciones de Hobbes³⁰. El nominalismo, especialmente en el *Leviathan*, queda desarrollado y toma sentido en el contexto de la política. Y el interés de Foucault por el lenguaje y la escritura del siglo xvi podría ser equivalente al interés que Hobbes tuvo por el lenguaje bíblico, el cual, en el siglo xvii, heredaba las formas de constitución que habían tenido lugar con la cultura del Renacimiento. En efecto, Hobbes no sólo le presta una considerable atención a la univocidad y especialmente al carácter convencional del lenguaje, pues allí reside su capacidad para hacer ciencia. También se interesa por el lenguaje equívoco, producto de la imaginación, asociado a comportamientos que suelen conducir a la desobediencia y la locura. Valga enfatizar entonces que su fuerte interés por la escritura de la semejanza, por la metáfora y las similitudes no sujetas al cálculo, respondía a su necesidad de describir el lenguaje de la desobediencia.

La importancia que le concede a la falsa interpretación de la Escritura, a la incorrecta interpretación de algunos conceptos decisivos de la vida social y al discurso de los filósofos escolásticos, es una muestra

²⁹ *Ibid*, p. 31.

³⁰ El nominalismo, concebido desde este punto de vista, del mismo modo como el absolutismo, entendido desde la actuación personal del soberano, han sido los dos ángulos que, unilateralmente, han servido para acercarse al pensamiento de Hobbes.

de su interés por describir las condiciones culturales de la desobediencia. Probablemente no sea casual que tanto Descartes como Hobbes rechacen el ejercicio de interpretación de textos como la fuente principal del saber. La necesidad de analizar directamente las cosas revela el propósito de proceder con instrumentos distintos a los que ofrece el ejercicio de interpretación.

No obstante, Hobbes —a diferencia de Descartes— intenta semejante ejercicio como una manera de comprobar —por una vía distinta al pensamiento científico— las verdades de su modelo político³¹. Precisamente, nos interesa señalar que existen algunas secciones o momentos fundamentales de su obra en los cuales el discurso tiende a acercarse a los viejos moldes del lenguaje anticientífico del siglo anterior que el autor, no obstante, siempre procuró rechazar. No queremos decir con ello que Hobbes haya utilizado la semejanza como principio constitutivo de su programa filosófico, sino que, a la manera quijotesca (precisamente en el sentido señalado por Foucault), hizo del lenguaje ordinario de la época un momento de flexión que apuntaba a hacer sólido culturalmente —y no sólo teóricamente— el principio de representación. Tenemos presente a este respecto el uso del lenguaje religioso (bíblico) para interpretar la existencia del Estado³². En este caso Hobbes se vale de un recurso de la cultura moderna cuyo origen ya se encontraba en la época medieval. La figura 'histórica' del hombre tomada como criterio o medida para comprender el cosmos, o el uso del lenguaje religioso para acercarse a la realidad terrenal, son ejercicios de comprensión propios de la cultura anticientífica que, sin embargo, este filósofo hizo valer en diversas ocasiones.

En el caso del uso de las Escrituras como instrumento de comprensión del Estado, encontramos una evidente manifestación de la

31 Algo semejante sucedió con Spinoza. Es cierto que este filósofo se mantuvo fiel a su precepto de exponer su sistema filosófico a la manera geométrica, a través de proposiciones que van de Dios al hombre. No obstante, a pesar del marcado interés que tuvo por refutar la superstición de su tiempo y —precisamente debido a que el gran instrumento de comunicación de la época eran las Escrituras— Spinoza le dedicó al estudio de éstas uno de sus más polémicos textos (el *Tratado teológico-político*).

32 Cfr. especialmente *Leviathan*, III.

persistencia y la fuerza de los cánones tradicionales³³. La pregunta que en este sentido ha formulado Pocock acerca del tipo de conocimiento que elabora Hobbes cuando se ocupa de la política desde el lenguaje bíblico y cuando hace historia desde la experiencia de la interpretación de textos (la hermenéutica), bien puede servirnos para apoyar nuestra preocupación por el problema del tipo de experiencia intelectual que tuvo³⁴. Basta recordar, como en efecto lo ha hecho Pocock, que un texto como el *Leviathan*, tomado como una de las principales producciones en la fundamentación racional del Estado moderno y, por ello, como modelo de la futura «ciencia política», especialmente en su versión contractualista, posea, no obstante, de las cuatro partes en las que está dividido, dos partes (la tercera y la cuarta) en las cuales se ocupa de las Escrituras y de la ideología supersticiosa (del «Reino de las Tinieblas») como fuentes importantes para comprender al Estado moderno. Lo importante es que Hobbes allí hace uso de la erudición como recurso fundamental para «demostrar» sus tesis en torno al poder político³⁵.

33 «Nos parece que los conocimientos del siglo XVI constaban de una mezcla inestable de saber racional, de nociones derivadas de prácticas mágicas y de toda una herencia cultural cuyo redescubrimiento en los textos antiguos había multiplicado los poderes de autoridad», *Las palabras y las cosas*, cit., p.40.

34 J. G. A. Pocock, («Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes», en *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, New York, Atheneum, 1971, pp. 148-201) ha preguntado, con justificados motivos, por el tipo de conocimiento que exhiben la tercera y cuarta partes del *Leviathan*. Creemos por ello que la interpretación de Foucault acerca de la hermenéutica que produjo la época moderna puede incluso aplicarse al caso de Hobbes intérprete de las Escrituras: «Llamamos hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos; llamamos semiología al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento: el siglo XVI superpuso la semiología y la hermenéutica en la forma de la similitud. Buscar el sentido es sacar a luz lo que se asemeja», *Las palabras y las cosas*, cit., p. 38.

35 El recurso a la erudición como instrumento fundamental de la hermenéutica es uno de los aspectos que caracteriza el pensamiento del siglo XVI. «E igualmente sucede con la erudición: ya que, en el tesoro que nos ha trasmi-

Es necesario entonces advertir que la coincidencia entre Foucault y Hobbes no se reduce al hecho de haberle atribuido un gran valor al pensamiento de la semejanza. A pesar de que lo hacen desde ángulos distintos —Foucault como arqueología y Hobbes como historiografía instrumental— hacen caracterizaciones y llegan a conclusiones similares en torno a la cultura precientífica y presistemática que se prolongó incluso hasta el siglo xvii. En este siglo, precisamente, se producen cambios decisivos en la configuración del pensamiento moderno. No es casual que Foucault cite a Descartes y a Bacon al plantear este punto. En efecto, las *Reglas para la dirección del espíritu* ofrecen uno de los testimonios más contundentes —incluso más que en el *Discurso del método*— en torno al orden y la medida como criterios fundamentales para alcanzar el conocimiento claro y distinto. Es allí donde más se hace visible la vena analítica del cartesianismo, no sólo por que se elogie la diferencia, sino porque, también, se critica la semejanza³⁶.

Herederio de Bacon y muy cercano a Descartes, Hobbes elabora un sistema filosófico en el cual se producen las mismas reacciones frente a la semejanza —tal como hemos visto— y llega a conclusiones equivalentes en torno a la centralidad del orden y la medida. Lo que Foucault dice en relación a Descartes vale exactamente para Hobbes. Se trataba de reducir la confusa experiencia de la semejanza, limpiándola a través de signos ordenados, de la misma manera como lo hace el geómetra cuando trabaja con las figuras³⁷. El orden y la medida cartesianos son equivalentes al cálculo hobbesiano. Es cierto que Descartes y Hobbes se distinguen en el orden metafísico y gnoseológico e incluso en la manera de hacer geometría. Pero eso no impide advertir que ambos coincidían

tido la antigüedad, el lenguaje vale como signo de las cosas. No existe diferencia alguna entre estas marcas visibles que Dios ha depositado sobre la superficie de la tierra, a fin de hacernos conocer sus secretos interiores, y las palabras legibles que la Escritura o los sabios de la Antigüedad, iluminados por una luz divina, han depositado en los libros salvados por la tradición», *Las palabras y las cosas*, cit., pp. 41-42.

36 *Ibid.*, pp. 57-58.

37 «El signo aparece porque el espíritu analiza. El análisis prosigue porque el espíritu dispone de signos», *Ibid.*, p. 67.

en una dominante manera analítica de interpretar el mundo y de privilegiar el «more geometrico» como forma del pensamiento filosófico³⁸.

Hobbes dice que el acto de razonar entendido como cálculo a través del lenguaje correctamente definido, no sólo se puede aplicar a los números sino a cualquier tipo de argumentación: a la geometría, a la física, así como a la teoría política. La modalidad que se siga en atención al método (analítico-sintético) dependerá del tipo de saber que se pretenda examinar. El *Leviathan* es coherente con los señalamientos hechos en *De Corpore* cuando se afirma que el uso del análisis o la síntesis depende de la materia a ser examinada, y que, en el caso de la filosofía civil, era necesario hacer énfasis en la fase sintética, a través de la cual la deducción ofrecía la posibilidad de construir la materia objeto de examen, tal como en la geometría. Pero la síntesis supone la persistencia de la razón analítica³⁹. La razón que se constituye en base al cálculo de los «elementos», es lo que se presupone como fundamento del programa de racionalización de la naturaleza humana y del Estado⁴⁰.

Todo esto ha tenido las mayores consecuencias para el pensamiento occidental. Lo semejante, que durante mucho tiempo había sido una categoría fundamental del saber —a la vez, forma y contenido del conocimiento— se ve disociado en un análisis hecho en términos de identidad y de diferencia, además ya sea indirectamente por intermedio de la medida o directamente y al mismo nivel, la comparación se remite al orden⁴¹.

38 «Porque la RAZÓN, en este sentido, no es otra cosa que un *calcular*, es decir, un sumar y restar» (*Leviathan*, cit., 5, p. 43). «Mas precisamente, existe una disposición necesaria y única que atraviesa toda la *episteme* clásica: es la pertenencia de un cálculo universal y de una búsqueda de lo elemental en un sistema artificial y que por ello mismo puede hacer aparecer la naturaleza desde sus elementos de origen hasta la simultaneidad de todas sus posibles combinaciones... es necesario fabricar una lengua y que esté bien hecha —es decir, que, siendo analizadora y combinatoria, sea realmente la lengua de los cálculos», *Las palabras y las cosas*, cit., pp. 68-69.

39 Foucault habla, con acierto, de la «sustitución de la jerarquía analógica por el análisis», *Ibid.*, p. 61

40 *Leviathan*, cit. p. 42

41 *Las palabras y las cosas*, cit., p. 61.

Precisamente, la argumentación de Hobbes en torno al proceso de constitución de la mente ya apuntaba en la dirección señalada por Foucault. La mente se constituye en atención a la existencia de deseos, es decir, en base a una relación instrumental, cuya constitución tiene sentido al expresarse como discurso, en cuyo «fin» o «resolución» se define su eficacia y alcance. El método conduce a buscar las causas de las cosas a través del análisis y conduce a los efectos de las cosas a través de la síntesis. Y el razonamiento (entendido como cálculo) no es más que ir a los efectos de las cosas, que sería una especie de sumatoria, o a las causas de las cosas, que sería producto de la resta. Se puede sostener por ello que Hobbes es coherente en la similitud que establece entre la razón instrumental y la razón entendida como cálculo: una se estructura en base a la otra. El principio metodológico que usa para dar cuenta de los sentidos, de la imaginación y las pasiones (es decir, el principio de la instrumentalidad de la mente), es el mismo que le sirve para exponer el origen y la necesidad del lenguaje y la razón que permite acordar (contratar) las condiciones para salir del estado de naturaleza y construir el Estado⁴².

La construcción del Estado es precisamente lo que justifica la ciencia política. Ciencia en sentido estricto, es decir, conocimiento razonado obtenido metódicamente, vale decir, como producto del cálculo, no como producto de la imaginación y la semejanza. Tampoco como producto de la *prudencia* y de la *praxis* que supone el actuar ético. Por este camino Hobbes se distingue radicalmente de la tradición clásica. No se trata solamente de advertir su rechazo a la vieja idea del *zoón politikón*, sino también de reconocer que al negar la socialidad y los presupuestos éticos que exigía la *Política* aristotélica, se produce un fuerte giro en el modo de fundamentación del Estado. El individuo

42 «Así, pues fue necesario que la teoría clásica del signo tuviera como fundamento y justificación filosófica una «ideología», es decir, un análisis general de todas las formas de representación, desde la sensación elemental hasta la idea abstracta y compleja», *Ibid*, p. 73. «En los dos extremos de la *episteme* clásica, se tiene pues una *mathesis* como ciencia del orden calculable y una *génesis* como análisis de la constitución de los órdenes a partir de series empíricas», *Ibid*, p. 79.

despolitizado y vuelto pieza de relojería se convierte así en cómodo «elemento» para la ficción hipotética y para concebir su actuación más como fabricación que como actuar ético⁴³.

En suma, a través de la idea de estado de naturaleza y de la antropología que ella supone, Hobbes logra dar cuenta tanto del pensamiento de la semejanza, como de la diferencia, tal como lo interpreta Foucault en *Las palabras y las cosas*. La semejanza, ilustrada especialmente a través de los ejemplos relativos a la fantasía y la locura, venía acompañada de la postulación del pensamiento de la diferencia, elaborado a través de la idea de la representación, cuya constitución era planteada a través del orden y la medida. Incluso la idea de la guerra, en la cual es posible percibir, en principio, los efectos de la confusión supersticiosa y del desorden de la multitud, es también utilizada artificiosamente por Hobbes —en plan analítico— para despolitizar y deshistorizar la interpretación del estado de naturaleza en función de la creación del Estado⁴⁴. A él le interesaba, ciertamente, poner de relieve los contenidos históricos del estado de naturaleza y el modo como, en el siglo xvii, se había prolongado el pensamiento fantasioso del siglo xvi, pero también le interesaba producir un giro radical en el uso de esa experiencia. Ahora se trataba de «reticularla» —como dice Foucault—, de pasar de la multitud al individuo, de la fantasía al juicio, de la experiencia histórica a una programa sin historia en el que fuera posible justificar el mecanicismo, ya que se trataba —precisamente— de organizar el dominio de los cuerpos. Llama la atención que el mecanicismo de Hobbes no sea especialmente fuerte en su teoría antropológica y que más bien cobre fuerza en la medida en que se

43 Esto ya lo hemos planteado en *La fortuna del pensamiento de Hobbes. Reexamen del Leviathan*, cit., p. 35 y ss. Foucault: «Un sistema arbitrario de signos debe permitir el análisis de las cosas en sus elementos más simples; debe descomponer hasta llegar al origen; pero debe mostrar también cómo son posibles las combinaciones de estos elementos y permitir la génesis ideal de la complejidad de las cosas», *Las palabras y las cosas*, cit., p. 68.

44 «Il discorso filosofico-giuridico di Hobbes è stato un modo per neutralizzare questo storicismo politico che costituiva il discorso e il sapere effettivamente attivo nelle lotte politiche del xvii secolo», *Difendere la società*, cit., p. 81.

aproxima a la teoría de la constitución del ciudadano, tal como viene expresada en la segunda parte del *Leviathan*, y justamente en esa medida puede observarse la progresiva deshistorización que el filósofo inglés realiza cuando pasa del estado de naturaleza al estado civil. Se trata, en suma, de uno de los más claros y fecundos testimonios de la constitución del pensamiento moderno, precisamente tal como lo vio Foucault.