

Hobbes y el problema del realismo metafísico

Antoni DEFEZ I MARTÍN
(Universitat de Girona)

Resumen

En este artículo se propone una interpretación no paradójica de la defensa que hiciera Hobbes del realismo científico de corte materialista. Se trata de explicar cómo este autor pudo defender la verdad del materialismo y, a la vez, negar que ello pudiera ser demostrado metafísicamente. La clave de su posición depende del uso metafórico del concepto de 'imitación' y del tratamiento del poder infinito e irresistible de dios como su atributo filosóficamente relevante. Así, la intención de Hobbes consistiría en decir que la explicación, que no demostración, de la verdad del materialismo depende de la paridad y continuidad ontológica entre el mundo y el ser humano, tal y como éstas son explicadas por la ciencia empírica. En este sentido el proyecto de Hobbes, bien distinto al de Descartes, sería un intento de naturalizar la epistemología que, no obstante, es consciente de los límites metafísicos que afectan a las propuestas naturalizadoras de la filosofía.

Palabras clave: Hobbes, Descartes, realismo metafísico, materialismo, imitación, naturalización de la filosofía.

Abstract

In this paper a non-paradoxical interpretation of Hobbes's defence of scientific realism of materialistic type is proposed. It attempts to explain how this author was able to defend the truth of materialism and at the same time to deny that it could be demonstrated in a metaphysical way. The key to his

position depends on the metaphorical use of the concept of 'imitation' and the treatment of the infinite and irresistible power as the philosophically relevant attribute of God. So Hobbes's intention would consist of saying that the explanation, but not the demonstration, of the truth of materialism depends on the ontological parity and continuity between the world and the human being, in the way in which they are explained by empirical science. In this sense Hobbes's project, very different to Descartes's one, would be an attempt to naturalise the epistemology that yet is conscious of the metaphysical limits affecting the naturalistic proposals of philosophy.

Keywords: Hobbes, Descartes, metaphysical realism, materialism, imitation, naturalisation of philosophy.

Hobbes y Descartes compartieron gran cantidad de tesis propias de la modernidad: por ejemplo, hacer del sujeto el punto de partida de la reflexión epistemológica, considerar que los contenidos mentales son el origen del conocimiento, la aceptación de las matemáticas como modelo de la filosofía y la aceptación de un ideal arquitectónico para el conocimiento, la lucha contra la filosofía escolástica, o la defensa, aunque con diferentes matices, del realismo científico. Sin embargo no es posible colocar la epistemología de Hobbes en el horizonte filosófico creado por Descartes. Y el problema no reside solamente en el empirismo del primero ante el innatismo del segundo; tampoco en la simple disputa materialismo-dualismo. La cesura se encuentra también, y sobre todo, en la distinta manera como ambos autores concibieron la filosofía y los poderes de la razón. De hecho esta diferencia hace que la modernidad de Hobbes –porque Hobbes también era un moderno– sea otra modernidad distinta a la de Descartes: otra modernidad que los modernos posteriores transitaron poco o nada, pero que en las últimas décadas ha ido ganando terreno.

Por un lado, Hobbes, sirviéndose de la ciencia galileana, tuvo el propósito de naturalizar la filosofía y, en concreto, la epistemología. Y no hace falta decir que este proyecto, que se adelantaba a la ciencia de la naturaleza humana de Hume construida bajo el ejemplo de la física newtoniana –donde Hobbes habla de inercia, Hume habla de gravitación–, era algo bien extraño a las intenciones de Descartes. En segundo lugar, hay que destacar igualmente su actitud ante el escéptico. A diferencia de Descartes, Hobbes en ningún momento se sintió interesado por el problema del escepticismo: no lo consideró como algo filosóficamente relevante y, por tanto, ni como una

amenaza ni tampoco como un recurso metodológico. Hobbes ni dedica espacio a su formulación, ni construye ningún argumento para neutralizarlo: digamos que ni veía ni tenía la necesidad. Y ello a pesar de que muchas de sus tesis, vistas desde una perspectiva cartesiana, darían carnaza precisamente a los retos escépticos. En concreto: la concepción de Hobbes sobre la percepción, el lenguaje y el conocimiento conduce, como él mismo reconoce, a la tesis de que no hay manera de demostrar que el mundo sea tal y como lo conocemos o, si se quiere, que no hay demostración posible de la verdad del realismo metafísico de corte materialista que él de una manera irrestricta y apologetica defiende¹. Como escribe en 1655 en el *De corpore*: “Si con exactitud ponemos atención en lo que hacemos en todas nuestras conclusiones, vemos que, aun presuponiendo la existencia de las cosas, nunca calculamos sino con nuestros propios fantasmas” (Dc, II, VII, §1). A pesar de ello, como decimos, Hobbes no consideró que esto tuviese nada que ver con el escepticismo, ni tampoco que pusiese en peligro su materialismo².

Esta posición, también presente en el *Leviatán* (1651), había sido manifestada abiertamente por Hobbes ya en 1641 en las objeciones que realizara, vía el padre Mersenne, a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes. Allí, podemos leer:

¿Qué diríamos ahora, si acaso el razonamiento no fuese otra cosa que una unión

¹ No sólo la vida sería un mero movimiento de miembros, sino que todo lo existente, incluyendo a dios y a los espíritus, sería cuerpo (*Leviatán* (L), IV, LXVI, 371): de hecho, la expresión ‘sustancia incorpórea’ (cuerpo incorpóreo) no es otra cosa que un abuso del lenguaje, pues se trataría, a diferencia de lo que piensa Descartes sobre la *res cogitans*, de una *contradictio in terminis* que cancela su significación (L, I, IV, 17; y III, XXXIV, 207-215). Obviamente, la mente, así como sus contenidos y las operaciones de la imaginación son también materiales (L, I, I-VII, 3-30). Y ello tiene como consecuencia que la perspectiva de primera persona, así como la apelación a la introspección, tengan para Hobbes una significación epistemológica diferente a la del proyecto cartesiano: no se trata de buscar las primeras certezas o verdades metafísicas, sino de establecer, en el marco de la filosofía natural, las definiciones de los primeros conceptos del conocimiento y descubrir los mecanismos mentales que explicarían el conocimiento y la acción política. Y aquí no hay peligro escéptico: no existen retos basados en la supuesta privacidad de la primera persona; por el contrario, la objetividad de la empresa está garantizada porque todos los seres humanos comparten una misma naturaleza y la ciencia es ya el punto de partida de toda reflexión filosófica. (Comparto, así, la interpretación de V. Sanfélix (Universidad de Valencia) en su inédito: “Razón y pasión. Un apunte acerca de ciertos aspectos epistemológicos de la filosofía de Hobbes”).

² Para sugerencias de este tipo vid.: Malcolm, N., “A summary biography of Hobbes”, en Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, pág: 26; y Copleston, F., *Historia de la Filosofía*, Vol. V: *De Hobbes a Hume*, (1959), Ariel, Barcelona, 1986, pág: 25.

y concatenación de nombres mediante la palabra es? De ahí se seguiría que, mediante la razón no concluimos nada referido a la naturaleza de las cosas, sino sólo tocante a sus denominaciones. Es decir: que, por la razón, sólo vemos si unimos bien o mal los nombres de las cosas, según las convenciones que hemos establecido a capricho respecto del significado de estas últimas. Si ello es así, como en efecto puede ser, el razonamiento dependerá de los nombres, éstos de la imaginación, y la imaginación acaso dependa (según pienso) del movimiento de los órganos del cuerpo.

Estas observaciones suscitaron la siguiente respuesta de Descartes:

... la unión en que el razonamiento consiste no es la de los nombres, sino la de las cosas que los nombres significan, y me resulta extraño que pueda ocurrírsele a alguien lo contrario. Pues ¿quién duda de si un francés y un alemán pueden tener los mismos pensamientos o razonamientos tocantes a las mismas cosas, aunque las palabras que conciben sean completamente distintas? ¿No se condena a sí mismo nuestro filósofo, cuando habla de convenciones a capricho respecto del significado de las palabras? Pues, si admite que las palabras significan algo, ¿por qué se resiste a reconocer que nuestros razonamientos versen sobre la cosa significada, más bien que sobre las palabras solas?³

Este intercambio de opiniones, a pesar de que Hobbes no se exprese muy felizmente al propugnar una concepción arbitrarista del lenguaje, y Descartes construya, aprovechándose de esta debilidad expositiva, una respuesta demasiado fácil, no obstante, es iluminador, ya que contiene las claves del problema. Hobbes no negaría que usuarios de distintos idiomas pudiesen hablar de lo mismo, ni tampoco que nuestros pensamientos normalmente versen sobre el mundo. Por el contrario, lo que no acepta es que pueda ser demostrado que el funcionamiento de la mente humana y sus productos sean una reproducción isomórfica de la realidad. Según Hobbes, no está garantizado que nuestros razonamientos y conocimientos representen la naturaleza de las cosas, porque nuestros juicios son resultado únicamente de unir palabras a partir de nuestra actividad mental. Quizás lo hagan, y seguramente lo hacen, pero no hay manera de demostrarlo, ya que lo único de lo que podemos ser conscientes es del hecho de que las palabras tienen la significación que tienen en función de definiciones que nosotros acordamos a partir de los datos aportados por los sentidos y de la actividad de la imaginación. La razón, así, sólo puede decidir si ciertas combinaciones de nombres son o no correctas en fun-

³ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, 1977, págs: 144-145.

ción de las definiciones establecidas, pero no puede hacer lo que Descartes pretendía: demostrar que el conocimiento es la representación fiel de la realidad.

Como vemos, el problema no es la cuestión escéptica de la existencia de un mundo externo a la mente, sino la cuestión de la verdad del materialismo. Dicho en términos cartesianos: el problema no es el de la hipótesis de sueño, según la cual no sabríamos si hay un mundo externo, sino el problema que plantea la hipótesis del genio maligno: cómo saber, si es que lo podemos saber –y Hobbes dirá que no– que nuestro conocimiento es verdadero, pues podría haber algo –alguna insuficiencia intrínseca a nuestras facultades o una insalvable heterogeneidad entre mundo y mente– que distorsionase sistemáticamente el conocimiento de la realidad. Para Hobbes, la posibilidad de que todo sea sueño no sería un problema, ya que presenta como posible algo que es inconcebible. En su opinión, los contenidos mentales, como los objetos que los causan, son materia en movimiento –la materia en movimiento únicamente puede dar lugar a materia en movimiento–, y por ello es inconcebible la existencia de contenidos mentales sin mundo externo que los cause, es decir, que todo pueda ser sueño.

Con otras palabras: la intención de Hobbes parece ser, coherentemente con su proyecto de naturalizar la filosofía, que no pueden haber dudas externas al cuerpo del conocimiento –dudas metafísicas– que pongan entre paréntesis dicho conocimiento y que, como en el caso cartesiano, pretendan fundamentarlo. Por el contrario, las dudas han de ser internas al conocimiento y, por ello, sólo podrán tener respuestas empíricas. En este sentido, no sorprende que Hobbes lleve el problema que plantea la hipótesis cartesiana del sueño al interior de la ciencia, lo reconvierta en problema empírico y le dé una solución científica. Así, después de presentar su teoría causal de la percepción y su teoría representacionista de la mente, Hobbes aborda el problema de la exterioridad que parecen tener algunos de nuestros contenidos mentales, en concreto, aquellos causados por los objetos externos, y ofrece la siguiente explicación: “Esta presión [de los objetos externos], mediante los nervios y otras fibras y membranas del cuerpo, continúa hasta el cerebro y el corazón donde provoca una resistencia, contrapresión o esfuerzo del corazón para liberarse, esfuerzo que al dirigirse hacia fuera parece que es algo externo” (L, I, I, 3; vid., también Dc, IV, XXV, §2-§6).

Ahora bien, de esta manera –podría decir un defensor de la hipótesis del sueño– sólo se habría explicado la apariencia de exterioridad, pero no la exterioridad de los objetos. Pero a esto, como ya hemos visto, Hobbes respondería que el problema metafísico de la exterioridad de los objetos es incon-

cebible, porque lo concebible no coincide con lo lógicamente posible, sino con lo científicamente posible. Sin duda, la raíz de ambos problemas es el mismo: combinar la teoría causal de la percepción con la noción de contenido mental obliga a aceptar, dado que lo directamente conocido son sólo los contenidos mentales, que tanto los objetos que causan estos contenidos, como los procesos causales que intervienen, son desconocidos o conocidos indirectamente por la razón. Aquí, sin embargo, es donde se separan Hobbes y el defensor de la hipótesis cartesiana del sueño. Mientras que para este último, los contenidos mentales podrían ser los mismos tanto si hay mundo externo como si no y, por tanto, no hay manera de saber que haya mundo externo, para Hobbes, no se sigue la problematicidad del mundo externo, porque en realidad todo, incluido lo mental, es mundo externo. En su opinión, no es concebible que los contenidos mentales puedan ser los mismos tanto si hay como si no hay mundo externo, porque si no hay mundo externo tampoco habrán contenidos mentales⁴.

⁴ En el Cap. VII del *De corpore* Hobbes presenta, como un experimento mental, la posibilidad de que en un momento dado la totalidad del mundo desaparezca quedando únicamente un sujeto receptor, y se pregunta cómo sería su vida mental y qué sería aquello sobre lo que este hombre podría razonar, es decir, qué es aquello que en nuestras representaciones pertenece a la esfera de la subjetividad y qué al ámbito objetivo. Pues bien, lo que en ese caso tendríamos es: una sucesión de contenidos mentales presentándose como si fueran externos, el lenguaje, la geometría, el conocimiento de sí mismo como una sucesión de contenidos mentales, las ideas de espacio y tiempo entendidos respectivamente como construcciones imaginarias (fantasmas) del lugar que ocupan los cuerpos y de su movimiento, y por último el conocimiento de la naturaleza cambiante de los contenidos mentales. Ahora bien, lo que no quedaría es el concepto de cuerpo: los cuerpos no se distinguen de su representación espacial por ninguna característica mental: la independencia del cuerpo no puede provenir de la sensación –un objeto real y un objeto imaginado pueden ser cualitativamente idénticos. La solución, por el contrario, hay que buscarla en la razón, pero no como un postulado que satisfaga la exigencia de aglutinar en una unidad la variedad de las sensaciones, sino como algo con lo que ya estamos comprometidos desde el principio en tanto que la ciencia –el materialismo– es ya el punto de partida de todo conocimiento. De hecho, Hobbes, rechazando la posición que posteriormente defenderán Berkeley y Hume de que no ha lugar a distinguir entre cualidades primarias y secundarias, invierte los términos del problema, y son los cuerpos –la extensión y el movimiento (las cualidades primarias)– lo primero, mientras que los contenidos mentales y el espacio imaginario (las ideas de las cualidades primarias y secundarias) lo que se ha de explicar. Efectivamente, los contenidos mentales y su sucesión (su movimiento), que es lo que queda en la mente tras la aniquilación del mundo, sólo son concebibles si están causados por el movimiento: Hobbes, de la mano de la física galileana con su principio de inercia y en contra de la tradicional teoría del reposo y del lugar natural, nos viene a decir que la existencia del mundo externo está garantizada, y no ha lugar a dudas como la cartesiana, porque la propia filosofía natural hace inconcebible la existencia de algo que no sea movimiento, que algo pueda moverse a sí mismo, que algo distinto a los cuerpos en el espacio pueda ser objeto de movimiento, y que algo distinto a los cuerpos pueda imprimir movimiento a los cuerpos (vid., *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 278 Vol. 35 (2002): 273-296

Así, lo que parece que quiere decir Hobbes con su indiferencia hacia el problema del mundo externo es que éste sólo surge cuando, de la mano del dualismo, caracterizamos inmaterialmente los contenidos mentales, ya que entonces tenemos el problema de ir de representaciones no-materiales a realidades materiales, cosa que exigiría una demostración a la cartesiana. Sin embargo, cuando lo que hay es continuidad ontológica el problema es sólo si determinadas representaciones o determinadas secuencias de representaciones son verídicas o no, es decir, estamos ante un problema empírico que tiene una solución científica. Por ejemplo, que algunos contenidos mentales incluyan la apariencia de exterioridad y tengan causas exteriores tiene una explicación mecánica; a su vez, que algunos contenidos mentales sean representación de cualidades de los objetos y otros no vendría explicado por la distinción galileana entre cualidades primarias y secundarias: siendo ambas materia en movimiento, unas –las primarias– producen en nosotros representaciones fieles, mientras que otras –las secundarias– producen representaciones que no lo son. Asimismo, lo que diferencia los sueños, que son también imaginación (materia en movimiento), de la percepción de la realidad es la mayor constancia y coherencia de ésta última en contra de la absurdidad e inconstancia de la primera (L, I, II, 6; y Dc, IV, XXV, §9).

En suma, sería equívoco e insuficiente afirmar que, según Hobbes, conocemos el mundo a través de lo que nos presenta en los sentidos; mejor sería decir que conocemos el mundo a través de lo que nos presentan los sentidos tal y como es explicado dentro de la investigación científica; o dicho de una manera quineana: que la epistemología es un capítulo de la ciencia. Y por ello su epistemología no estaría pensada para responder a los problemas del escepticismo, sino para desdenarlos como inconcebibles o, en su caso, para reconvertirlos en problemas empíricos susceptibles de respuesta empírica⁵.

Dc, II, VIII, §11 y §19, IX, §7, XV, §3 y §7; y III, XXII, §14 y §17). Así pues, la hipótesis de la aniquilación del mundo tiene una significación distinta a la hipótesis del sueño: por un lado, no cuestiona la existencia del mundo externo, sino que presupone su existencia pasada antes su destrucción o, mejor, hace desaparecer una parte del mundo material –el mundo externo– dejando otra parte intacta –el mundo mental; por otro lado, el sujeto que resiste la aniquilación no es un sujeto solipsista, sino alguien que ha quedado en la soledad absoluta de un exilio cósmico; por último, es una hipótesis que no busca certezas metafísicas, sino clarificar la estructura y el contenido de nuestras representaciones, y respecto a ello la tesis de Hobbes, no de una manera trascendental sino usando el materialismo como criterio de lo concebible, es que no habría representaciones mentales si no hubiese objetos materiales que las causasen.

⁵ Para una interpretación contraria: Peters, R. S., “Thomas Hobbes”, en Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. IV, MacMillan-The Free Press, London/New York, 1972, pág: 35; y Tuck, R., *Hobbes*, Oxford University Press, 1989, págs: 11-27, y “Hobbes and Descartes”, en Rogers, G.A.J. & Ryan, A. (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon

Pero volvamos al problema de la verdad del materialismo. A diferencia del problema del mundo externo, Hobbes aborda esta cuestión sin naturalizarla, cosa comprensible ya que la ciencia no puede demostrar que ella misma es verdadera. Hobbes, como veremos más adelante, era consciente de los límites de toda naturalización: como mínimo, siempre hay cuestiones conceptuales y normativas que no son tratables científicamente. Ahora bien, el problema de la verdad del materialismo no es normativo ni conceptual, sino metafísico, y Hobbes ofrece o, mejor, insinúa una explicación basada en el concepto de imitación y en el carácter infinito e irresistible del poder de dios⁶. Sin duda, alguna explicación era necesaria porque no deja de ser chocante que se diga que la razón no puede demostrar la verdad del materialismo y, no obstante, afirme que el materialismo es verdadero. Pero no avancemos demasiado rápido, y analicemos ahora cómo surge el problema. Para ello nos ocuparemos de la concepción que Hobbes mantuvo sobre la mente, el lenguaje y la ciencia.

*

Como hemos dicho, el materialismo de Hobbes es irrestricto y abarca tanto a los contenidos mentales, como al mecanismo básico de la mente: la imaginación. A diferencia de lo que harán después Hume y Kant, Hobbes no sólo cree posible determinar los efectos y el funcionamiento de la imaginación, sino también su naturaleza. La imaginación no es otra cosa que movimiento de las partes internas del cuerpo –del cerebro–, y aquello por lo cual los contenidos mentales, procedentes del sentido, se nos presentan ordenados en series o sucesiones. No es algo exclusivo de los humanos: también los animales la poseen. Y lo mismo cabe decir del entendimiento, pues el entendimiento es sólo imaginación que surge mediante palabras u otros signos voluntarios, y los animales son capaces de entender por costumbre signos y palabras. Ahora bien, lo peculiar del entendimiento humano es que con el

Press, Oxford, 1988, págs: 11-42. Para Tuck la respuesta de Hobbes –que la hipótesis del sueño sea inconcebible– no solventa la duda sobre la existencia del mundo externo, pues todavía todo podría ser sueño. A una conclusión parecida llega Sortais cuando afirma que Hobbes cae en el idealismo, o Cassirer que ve su epistemología abocada al escepticismo (vid., Sortais, G., *La Filosofía Moderna*, Vol. II: *Desde Bacon hasta Leibniz*, Difusión, Buenos Aires, 1954, pág: 438; y Cassirer, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia contemporáneas* (1907), México: F.C.E., 1956, Vol. II, pág: 191).

⁶ Contrariamente a lo que dice Martinich, Hobbes no aceptaría tener la obligación de demostrarle al escéptico que la ciencia es verdadera (vid., Martinich, A.P., *A Hobbes Dictionary*, Blackwell, Oxford, 1995, págs: 99-101).

lenguaje los hombres, son capaces de entender su voluntad, sus pensamientos y explicar los hechos y preverlos, esto es, autoconocerse, hacer ciencia y regular sus acciones (vid., L, I, III, 8).

Así, hay un discurso mental y un discurso verbal. El primero consiste en la mera sucesión o consecuencia de representaciones mentales que se encuentra tanto en animales como en humanos. Esta sucesión no es arbitraria, sino que tiende a reproducir el orden en que las apariencias se presentan en los sentidos, ya que el orden de lo percibido deja una huella causal en el mecanismo de la mente, de manera que la aparición en la imaginación o en el sentido de un contenido mental, que anteriormente se presentó seguido de otro, provocará la aparición del segundo en la imaginación y, en su caso, la expectativa de su aparición en el sentido. El discurso mental, aun siendo reproductivo del orden de los sentidos, no obstante, no es seguro acerca de qué contenido seguirá a otro contenido dado: en los sentidos no siempre las mismas apariencias van seguidas por las mismas apariencias. Por el contrario, sólo podemos saber que será algún contenido que en alguna ocasión siguió a otro en el sentido, es decir, sólo podemos saber que el orden de la sucesión en la imaginación reproduce algún orden de presentación en el sentido, pero no podemos saber con certeza cuál⁷.

Dentro del discurso mental cabe distinguir todavía dos tipos de discursos: el que se produce sin guía u objetivo, y que a veces es inconstante y falto de armonía, como ocurre en el sueño o en los estados de vigilia de máxima relajación; y aquel que sigue un plan o está regulado por un deseo –son los casos en que hay un pensamiento apasionado que dirige los pensamientos que siguen, con la intención de satisfacer un deseo o pasión. A su vez, la secuencia de representaciones regulada por un designio podrá ser también de dos clases: el que parte de un efecto y busca sus causas, y aquel que, por el contrario, busca los efectos de alguna cosa imaginada. Según Hobbes, entre todos estos tipos de discurso mental sólo hay una diferencia de grado, siendo sólo el último de ellos –el que indaga los efectos– el propio de los humanos, y ello gracias al lenguaje. Por contra, los restantes son presentes también en los animales (vid., L, I, III, 8-10), y por ello éstos también poseen vida mental, pues la vida mental, tanto en los animales como en los humanos, no sería

⁷ Para Hobbes, en buena línea empirista, todos los materiales de la imaginación, y que son los materiales con los que se constituye la ciencia, proceden de los sentidos, por lo cual no es posible razonar sobre entidades que no son cuerpos (vid., Dc, IV, XXVI, §1). Ahora bien, Hobbes también reconoce que podemos razonar sobre partículas imperceptibles dotadas de movimiento imperceptible (conato), de la misma manera que a partir de la sensación de calor inferimos la existencia de un fuego (vid., L, I, XI, 25). Y aquí no habría incongruencia una vez que aceptamos que esas inferencias se producen al interior de la ciencia.

otra cosa, a diferencia de lo que pensara Descartes, que materia en movimiento.

Pues bien, el discurso mental guiado permite a los animales y a los humanos ir más de la mera instantaneidad del presente, es decir, recordar cómo han sido las cosas y prever cómo serán. Y ello es así porque las representaciones mentales funcionarían como signos de aquellas representaciones que son sus antecedentes y sus consecuentes. Hobbes, a la manera de los índices peirceanos, define ‘signo’ como “el evento antecedente del consecuente y, al revés, el consecuente del antecedente cuando ya antes han sido observadas consecuencias similares; y cuanto más frecuentemente hayan sido observadas, menos incierto será el signo” (L, I, III, 11). Con todo, estas conjeturas propias de la experiencia y la prudencia no alcanzan seguridad absoluta, sino sólo probabilidad, ya que están basadas únicamente en la experiencia pasada o, si se quiere y como hemos dicho antes, en el hecho de que sólo es posible saber que el orden de la imaginación reproduce algún orden presentado en el sentido.

Ahora bien, el efecto del lenguaje sobre el discurso mental crea nuevas dimensiones cognitivas. El lenguaje transforma el discurso mental en discurso verbal, es decir, las secuencias de contenidos mentales en secuencias de palabras, y con ello se consigue no sólo hacer público y compartido el discurso mental, sino que permite que nuestro pensamiento sea un pensamiento universal que hace referencia a dominios generales y universales de objetos, así como hacer patentes las relaciones causales entre los fenómenos, construyendo explicaciones y predicciones universales. Efectivamente, es por la imposición de nombres y su concatenación en las afirmaciones (enunciados) que los humanos pueden registrar y hacer permanente, contra el olvido y sin necesidad de representarse siempre las cosas significadas, las consecuencias de los pensamientos –es decir, qué contenido mental sigue a otro contenido–, lo que es lo mismo, el conocimiento de las consecuencias de los nombres y de las afirmaciones, que no es sino el conocimiento de las causas y de los efectos de los fenómenos. En suma, para Hobbes, sin lenguaje no habría razonamiento, ni ciencia, ni artes en general⁸.

⁸ En general, hay dos maneras de interpretar las opiniones de Hobbes sobre el estatus y la función del lenguaje. Para unos, Hobbes habría defendido un cartesianismo lingüístico aceptando la existencia de dos lenguajes –el lenguaje del pensamiento y el lenguaje público– y un ideacionismo semántico, de manera que el lenguaje tendría en primera instancia la función de recordar las ideas y sus consecuencias (vid., Peters, R., *Hobbes*, Penguin Books, Harmondsworth, 1956; y Acero, J.J., *Lenguaje y filosofía*, Octaedro, Barcelona, 1993, págs: 32 y ss). Para otros, sin embargo, habría defendido la idea de que el lenguaje es algo más que el mero ropaje externo del discurso mental interno, estando ya desde el principio al servicio de

Pero no acaba aquí el efecto del lenguaje: si en la esfera del simple discurso mental hay acierto y error, con el lenguaje aparecen la verdad y la falsedad. Éstos son ‘nombres de segunda intención’, predicados que se aplican únicamente a construcciones lingüísticas como los enunciados y los razonamientos. Así, pues, verdad y falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas, y donde no hay lenguaje tampoco hay verdad ni falsedad. Hobbes no entiende la verdad como correspondencia, sino como “el correcto ordenamiento de los nombres en nuestras afirmaciones” de manera que quien busque una verdad precisa deberá recordar necesariamente lo que representan cada uno de los nombres y colocarlos en un orden correcto: la verdad es el uso correcto de los nombres en los enunciados, el cálculo correcto de los nombres. Y por eso deberá tenerse siempre presente las definiciones, si no queremos ser atrapados y confundidos por las palabras (vid., L, I, IV, 14-15). Ahora bien, ¿qué entiende Hobbes por significado y en qué consiste una correcta definición de los nombres?

Hobbes defiende un referencialismo nominalista: por un lado, toda expresión lingüística funciona como un nombre –el criterio no es gramatical y un nombre puede ser un conjunto de palabras si refiere a un objeto; por otro, las únicas cosas universales que hay son los nombres en tanto que tienen un uso universal en función de la semejanza de las cosas en alguna cualidad o accidente –‘universal’ es también un nombre de segunda intención⁹. Ahora bien,

la comunicación intersubjetiva (vid., Watkins, J.W.N., *Hobbes s System of Ideas*, Hutchinson University Library, London, 1965; y Gert, B., “Hobbes’s psychology”, en Sorell, T. (ed.), *op. cit.*, págs: 157-174. Para una interpretación que pretende aunar ambas perspectivas vid., Bonet, J.V., “La semántica nominalista de Th. Hobbes”, en Actes del XIè Congrès Valencià de Filosofia, Societat de Filosofia del País Valencià, 1996, págs: 23-33). A su vez, respecto de la idea que el lenguaje crea nuevas dimensiones en la vida humana, Zarka, influenciado en exceso por la Teoría Crítica, ha visto en Hobbes un defensor de la idea de que el lenguaje, en tanto que posibilitaría la existencia del estado, sería aquello que posibilita también una vida moral y política entendidas, a diferencia de lo que ocurriría en la vida natural, como regímenes de comunicación no contradictoria ni perversa (vid., Zarka, Y. Ch., *Hobbes et la pensée politique moderne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, Cap. IV).

⁹ Podría buscarse aquí una inconsistencia en el pensamiento de Hobbes, pues así lo parece afirmar de manera nominalista que no hay universales, y decir a la vez, reintroduciendo el realismo, que existen propiedades que permiten semejanzas entre objetos –accidentes universales comunes a todos los objetos (vid., Dc, I, VI, §4). Ahora bien, ello sólo sucedería si esas propiedades fuesen universalmente idénticas, cosa que no tiene porque ser así. Por ejemplo, que dispongamos de la palabra ‘extensión’ y la apliquemos a los objetos no implica ni que lo extenso exista como universal ni que todos los objetos compartan la extensión como una propiedad cualitativamente idéntica: las cosas pueden ser extensas, y así podemos decirlo con el lenguaje, sin ser todas igualmente extensas. De hecho, la extensión tomada genéricamente (o indeterminada) no funciona como accidente de los cuerpos concretos, y es tema únicamente de la filosofía primera, pero no de la ciencias especiales (vid., Dc, II, VIII, §2-§3). El nomi-

debemos ir con cuidado con el referencialismo de Hobbes, pues no hay que olvidar que, en su opinión, la función de los nombres es servir de signos o de marcas de sus consecuencias, esto es, de otros nombres o, si se desea, de los contenidos mentales que son consecuencia del contenido mental nombrado. Y, así, no parece posible atribuir a Hobbes la tesis de que el significado de un nombre sea su referencia, pues parte de este significado serán los nombres que son consecuencia suya.

Hobbes, de manera empirista, considera que toda definición correcta ha de descansar en la información recibida por los sentidos y en la actividad de la imaginación: no hay ideas innatas, sino que, por decirlo a la manera de Descartes, todas las ideas son adventicias o facticias. Pues bien, mientras que los nombres propios podrían obtener su referencia mediante algún procedimiento ostensivo –cosa que no quiere decir que Hobbes se comprometa con la prioridad de las definiciones ostensivas–, los nombres generales y abstractos lo harían en función de definiciones acordadas convencionalmente, las cuales, a su vez, dependerán de un acuerdo basado sobre las necesidades y las pasiones, es decir, la naturaleza humana¹⁰. Así, por este convencionalismo y por su nominalismo, el referencialismo de Hobbes no parece descansar en un realismo semántico, conclusión que es, sin duda, relevante para el problema del realismo metafísico y la imposibilidad de su demostración filosófica.

Efectivamente, lo que el realismo semántico afirma es que existen entidades y propiedades que se autoidentifican independientemente de nuestras actividades lingüísticas y cognitivas, y que estas propiedades y entidades son aquello a lo que se refieren algunos de nuestros términos –por ejemplo, los términos teóricos de la ciencia. Sin embargo, ésta no es una consecuencia necesaria para el referencialismo: que una de las funciones básicas de las palabras sea hacer referencia, no implica ni que haya entidades y propiedades que se autoidentifiquen, ni que la referencia sea el significado de la palabra.

nalismo queda, así, a salvo porque hablar de semejanzas no compromete con semejanzas respecto de algo universal, sino sólo con semejanzas concretas y de grado.

¹⁰ Hobbes en el Cap. IV del *Leviatán* aborda el problema del origen del lenguaje y, tras presentar las hipótesis del origen divino del lenguaje y de su diversidad, concluye que dichas hipótesis no explican lo que deberían. Por un lado, la supuesta donación del lenguaje por parte de dios sólo podría ser verdadera para muy pocos términos pero no para *los nombres de todas las figuras, números, medidas, colores, sonidos, fantasías y acciones, y mucho menos para los nombres de palabras y del lenguaje*; por otro, la historia bíblica de la Torre de Babel sólo explicaría el abandono del supuesto lenguaje originario, pero no la diversidad de las lenguas. Por contra, y sin caer en un ficcionalismo arbitrario, el lenguaje y su diversidad tienen, para Hobbes, un origen humano basado tanto en las convenciones sociales como en la necesidad natural de nuestras pasiones.

Pues bien, no sólo es el caso que Hobbes no identifica significado con referencia, sino que además parece no aceptar la existencia de entidades ni de propiedades que se autoidentifican. Veámoslo con detalle. El materialismo irrestricto de Hobbes –la tesis de que todo es cuerpo, y que todo está formado por cuerpos– no se hace cargo de la cuestión de cuántos cuerpos hay. Esta pregunta, sin embargo, no tiene por qué tener una respuesta concreta, y el realismo metafísico puede comprometerse con la idea de que el principio de individuación ha de relativizarse. Y esto es precisamente lo que encontramos en el *De corpore*: no existe un único principio de individuación, sino que contextualmente es la forma, la materia, o del conjunto de los accidentes lo que permite individualizar e identificar objetos (vid., Dc, II, XI, § 7). Dicho de otra manera: para Hobbes el principio de individuación no es ontológico, sino un principio semántico que depende de nuestra manera de hablar y concebir las cosas, es decir, de nuestra práctica e intereses lingüísticos y cognoscitivos¹¹.

A su vez, Hobbes tampoco parece comprometerse con la existencia de propiedades que se autoidentifiquen. La causa por la cual los nombres son impuestos a los objetos –por ejemplo, ‘hombre’ o ‘ser vivo’– nos llevan a los nombres abstractos, como ‘corporeidad’, ‘movimiento’, ‘figura’, ‘cantidad’, etc. Por ejemplo, cuando vemos algo extendido llenando el espacio lo llamamos ‘cuerpo’, y la causa de este nombre es su extensión o corporeidad. Estas causas –las causas de los nombres– son también las causas de nuestras representaciones mentales, a saber, aquellos poderes del objeto que actúan sobre nuestros sentidos, los accidentes. Ahora bien, según Hobbes, los accidentes como tales no están en las cosas, ni son parte de ellas, sino modos de concebirlas, de manera que, exceptuando la extensión, podrían desaparecer sin que el objeto desapareciese. O lo que viene a ser lo mismo: esas propiedades designadas por nombres abstractos que son los accidentes, y que son objeto de la ciencia, dependen en parte de nuestra manera de concebir las cosas y,

¹¹ Hobbes define cuerpo como aquello que no depende del pensamiento humano para existir y que coincide, sin ser idéntico, con alguna extensión (vid. Dc, II, VIII, §1). Los cuerpos además pueden ser visibles como los objetos cotidianos o invisibles como las partículas más pequeñas, y llenan la totalidad del mundo, pues no existe el vacío (vid., Dc, IV, XXVI, §2-§5). Sin duda, estas afirmaciones parecen abogar por un principio ontológico de individuación, pero no necesariamente: Hobbes puede afirmar que los cuerpos existen independientemente, y a la vez afirmar que sólo pueden ser humanamente individuados a partir de nuestra manera de hablar y de concebirlas. Por otro lado, para Hobbes la ‘materia primera’ no es una entidad, sino un nombre que significa cuerpo en general, esto es, la concepción de los cuerpos sin tener en cuenta ninguna forma o accidente excepto la magnitud (la extensión) y su aptitud para recibir alguna forma y accidentes (vid., Dc, II, VIII, §24).

por ello, no está garantizado que las cosas sean tal y como nos las representamos y definimos (vid., Dc, II, VIII, §2-§3)¹².

Las definiciones de los nombres, así como el desenmascaramiento de los abusos del lenguaje tienen, para Hobbes, una importancia central en el conocimiento y la acción humana, y se trata de una de las tareas centrales de la filosofía¹³. En concreto es la labor de lo que él denomina ‘filosofía primera’. Así escribe:

Hay una cierta *philosophia prima*, de la cual debe depender toda otra filosofía, que consiste fundamentalmente en delimitar correctamente los significados de las apelaciones o nombres máximamente universales. Estas delimitaciones sirven para evitar ambigüedad y errores en el razonamiento, y generalmente se llaman definiciones, como por ejemplo las de cuerpo, tiempo, lugar, materia, forma, esencia, sujeto, sustancia, accidente, poder, acto, finito, cantidad, cualidad, movimiento, acción, pasión y otras, necesarias para explicar la concepción de un hombre en relación a la naturaleza y generación de los cuerpos (L, IV, XLVI, 371).

Decíamos antes que el proyecto epistemológico de Hobbes era naturalista. Ahora hemos de enfatizar que se trataba de un proyecto consciente de las limitaciones propias de todo intento de naturalizar la filosofía: junto a las investigaciones empíricas, están las cuestiones conceptuales y normativas –ejemplo obvio de esto último es su criterio empirista del significado–, las cuales no pueden ser objeto de naturalización, sino que reclaman un ámbito

¹² Podría parecer que Hobbes ofrece caracterizaciones contradictorias de lo que son los accidentes, pues a la vez los considera realidades psicológicas y poderes en los objetos. Sin embargo, tal vez su intención era afirmar que no hay manera de hablar de los accidentes como poderes, sino a partir de nuestra manera de concebirlos. Y con ello la contradicción desaparece. De hecho, el mismo Hobbes, aun reconociendo que es difícil explicar qué sean los accidentes, no ve en su exposición ninguna contradicción.

¹³ Hobbes ilustra la importancia de las definiciones de una forma que hace pensar en la metáfora wittgensteiniana de la mosca y la campana cazamoscas. Así escribe: *Porque las definiciones erróneas se multiplican a medida que avanza la investigación y llevan a los hombres a absurdos (...) y cuando finalmente encuentran el error obvio, como que no desconfían de sus fundamentos primeros, no se pueden aclarar y malgastan el tiempo revoloteando por los libros como los pájaros que entran por la chimenea y, al verse dentro de una habitación, revolotean ante la falsa luz de una ventana de cristal, porque les falta el ingenio para encontrar cuál es el camino por el que entraron* (L, I, IV, 15). Hobbes, así, se estaría avanzando a una de las ideas directrices de la filosofía contemporánea: los errores filosóficos son errores gramaticales o conceptuales (vid., L, I, IV, 13, 15, 16-17; y L, I, V, 19-21). De hecho, en su opinión, la metafísica escolástica no es que fuese falsa, sino un absurdo derivado de una mala comprensión de la gramática de las palabras (vid., L, IV, XLVI, 372; y L, I, VIII, 39-40).

propio. Dicho de otra manera: no toda la filosofía puede ser un capítulo de la ciencia. Por ello no es de extrañar que, para Hobbes, esta ‘filosofía primera’ no coincida con lo que él mismo llama ‘filosofía’, y que no sería otra cosa que ciencia, a saber, “el conocimiento de las consecuencias y de la dependencia de un hecho respecto de otro” (L, I, V, 21); o “el conocimiento adquirido mediante razonamiento desde el modo de generación de las cosas a sus propiedades; o desde las propiedades a algún modo posible de generación de las cosas; con el objetivo de ser capaz de producir –en la medida que lo permitan la materia y las fuerzas humanas– los efectos que la vida humana requiere” (L, IV, XLVI, 367)¹⁴.

Habría, pues, diferencias entre filosofía y filosofía primera. La filosofía, en tanto que idéntica a la ciencia sería un conocimiento causal, mientras que la filosofía primera, a diferencia de lo que dijeran Aristóteles y Descartes, no se ocuparía de los primeros principios del ser o de las primeras certezas metafísicas, sino de las definiciones de los conceptos más generales y universales que tienen uso en la ciencia. Con todo, habría continuidad, pues las cuestiones conceptuales y las investigaciones empíricas son solo momentos distintos de una misma actividad (vid., L, I, V, 21). La ciencia es un sistema de afirmaciones y de silogismos y, dado que los elementos de las afirmaciones son los nombres, su definición también es un momento de la ciencia. De hecho, en el organigrama del conocimiento del Cap. IX del *Leviatán* vemos que la filosofía primera –ahora entendida más estrechamente que en el Cap. XLVI, tratando sólo de las consecuencias de la cantidad y del movimiento indeterminados, es decir, como una ciencia abstracta de la materia y del movimiento– es sólo un capítulo de la ciencia, algo que hacemos en continuidad con ella y en su interior¹⁵.

¹⁴ Hobbes distingue entre ‘ciencia’, ‘prudencia’ y ‘conocimiento de hecho’. El conocimiento de hecho (sensación y memoria) es un conocimiento absoluto, dando lugar a la prudencia. Por ello, los signos de la prudencia son inciertos ya que, a pesar de basarse en conocimientos absolutos, no es posible tener experiencias de todas las circunstancias. (vid., L, I, III, 10; y L, I, V, 22). Por su parte, la ciencia es el conocimiento infalible de la consecuencia de una afirmación respecto de otra. Se trata de un conocimiento lingüísticamente mediado, donde dada una afirmación se sigue alguna otra afirmación: por ejemplo, cuando sabemos que *si la figura mostrada es un círculo, cualquier línea recta que corte el centro lo dividirá en dos partes iguales*. Estas consecuencias siempre vienen formuladas en proposiciones hipotéticas o condicionales, y son verdaderas en función del significado de los nombres: bien porque el predicado contiene al sujeto, bien porque el predicado es nombre del mismo objeto del cual el sujeto también es nombre, o bien porque el significado del predicado aparece como consecuencia del significado del sujeto (vid., Dc., I, III, §7).

¹⁵ La concepción de la filosofía de Hobbes es, en parte, de espíritu baconiano. En contra de Aristóteles, hace suya la idea de que el conocimiento es poder, e insiste en el aspecto prác-

Hobbes distingue dos tipos de definiciones: las de las palabras que significan cosas para las que es posible especificar algún accidente que es causa de su movimiento, y la de aquellas palabras que significan cosas para las que eso no es posible. Ejemplos de este segundo tipo son ‘cuerpo’, ‘extensión’ o ‘movimiento’ considerados en general, y que son el tema de la filosofía primera. Sus definiciones son verbales y no susceptibles de demostración, sino que son verdaderas por convención: por ejemplo, el movimiento es el abandono de un lugar y la inmediata ocupación de otro por parte de un cuerpo (vid., Dc, I, III, §9; VI, §15; y II, VIII, §10). Ahora bien, este convencionalismo no implica que las definiciones sean arbitrarias, pues hay definiciones correctas que suscitan en la mente ideas claras y perfectas mientras que las definiciones incorrectas no lo hacen (vid., Dc, I, VI, §13 y §14)¹⁶.

La tarea conceptual, sin embargo, no queda limitada a la filosofía primera. Efectivamente, cuando se define el nombre de algo que tiene una causa, y eso ocurre en las ciencias especiales, la definición debe establecer la causa a partir de la cual se genera el objeto: por ejemplo, ‘círculo’ es definido como la figura plana generada por la rotación de una línea recta sobre un plano (Dc,

tico de la filosofía: tanto la filosofía natural como la filosofía moral y política proporcionan beneficios a los hombres. Y ello porque la filosofía es conocimiento causal, procedente del discurso mental guiado por pasiones, y proporciona el conocimiento de cuáles son las reglas de la vida política y las razones de por qué hay que obedecer al estado (vid., Dc, I, I, § 6 y §7). Por este camino, y los Cap. VI y VIII del *Leviatán* así lo sugieren, también podríamos la concepción de Hobbes como un anticipo de la idea humeana de que la razón es la esclava de las pasiones (vid., Watkins, J.W.N, *op. cit.*, págs: 113 y ss). La influencia de Bacon es notoria igualmente en su visión del conocimiento causal, a pesar de que ambos tengan concepciones diferentes sobre la causalidad. Según Bacon, comprendemos verdaderamente una cosa o un fenómeno cuando somos capaces de reconstruirlo a partir de sus fundamentos últimos y podemos hacer, a voluntad, que se generen o se produzcan ante nosotros, y eso sólo puede realizarse, en última instancia, a través *del espíritu, que viene a ser como un fuego divino* (vid., *Novum Organon*, II, §16; y *Nueva Atlántida*, Cap. IV: “El Nuevo Método y la Casa de Salomón”); o, como podría decir Hobbes –más tarde veremos en qué sentido– en tanto que el arte humano imita la naturaleza o el arte divino. Por último, también el peso de Bacon se deja notar en el interés de Hobbes por el abuso de las palabras, que sería un desarrollo de la crítica de Bacon a los *idola fori* (vid., *Novum Organum*, L. I, §59 y ss). (Para la relación de Hobbes con Bacon y Descartes vid., Sorell, T, “Hobbes’s scheme of the sciences”, en Sorell, T. (ed.), *op. cit.*, págs: 45-67; para el ambiente filosófico y científico de la Inglaterra de Hobbes vid., Hill, Ch., *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa* (1965), Crítica, Barcelona, 1980).

¹⁶ La existencia de definiciones no arbitrarias es sugerida por Hobbes también cuando reclama, con sorna, una traducción de la filosofía escolástica al lenguaje ordinario o a algún latín tolerable (vid., L, I, VIII, 39-40), o cuando afirma lacónicamente que existen algunas verdades generales, eternas e inmutables, descubiertas por el razonamiento y tan antiguas como el lenguaje (vid., L, IV, XLVI, 367-368).

I, VI, §13). Como decíamos, la empresa del conocimiento es, para Hobbes, única, siendo las investigaciones conceptuales y las empíricas sólo distintos momentos de ella. Pero consideremos ahora con más detalle la naturaleza de la ciencia.

Para Hobbes, toda proposición científica o es una definición o se sigue en un silogismo de una o más definiciones. Por ello, no hay ciencia de objetos individuales ni demostración de su existencia –por ejemplo, de dios o de las partículas imperceptibles–, sino que todo lo que sabemos es que algo es el caso bajo la suposición de que algo es también el caso. Por ello, los signos de la ciencia son infalibles, siempre que sea posible demostrar su verdad, como ocurre en geometría (vid., L, I, IX, 40; L, IV, XLVI, 367; Dc, I, III, §9, y II, VI, §15). No extraño, por tanto, que el modelo a imitar sea el de la geometría, pues es un hecho que la geometría es un conocimiento cierto, infalible y demostrativo. En geometría lo primero es establecer los significados de los términos mediante definiciones, y lo segundo extraer sus consecuencias mediante el cálculo que la recta razón realiza entre las significaciones de los nombres (vid., L, I, IV, 15, y L, I, V, 18). Además en la geometría encontramos la exposición de todas las cadenas de consecuencias formando un sistema completo, lo que asegurar la certeza de las conclusiones a partir de las definiciones iniciales (vid., L, I, V, 19)¹⁷.

Ahora bien, extraer las consecuencias de los nombres generales y de las afirmaciones no es algo distinto a extraer o generar los efectos a partir de sus causas o las causas a partir de los efectos, de manera que la ciencia es un conocimiento causal. No hay otra forma de entender un fenómeno que haciéndolo surgir ante nosotros a partir de sus causas –es la razón entendida como cálculo, suma y sustracciones de las consecuencias, y en concreto de la calculabilidad de lo corpóreo. Por ejemplo, el geómetra actúa mediante construcción de figuras, y así hace evidente cómo las propiedades de las figuras surgen siguiéndose de la construcción, y cómo estas propiedades permiten

¹⁷ La geometría forma parte de la filosofía natural y su objeto son las consecuencias del movimiento y las cantidades determinadas. A la geometría le es esencial el movimiento porque todas las entidades geométricas, a excepción de los puntos, son generadas por él. Para esta generación son necesarios los puntos, pues la línea se genera a partir de ellos, las líneas dan lugar a los planos, y los planos a las figuras sólidas. A su vez, lo que hace de un cuerpo un punto no es la ausencia de dimensiones, sino el hecho de que sus dimensiones no sean consideradas (vid., Dc, II, VIII, §12). Así las cosas, y de acuerdo con su materialismo y su nominalismo, la geometría no es, para Hobbes, una ciencia de entidades abstractas, de aquello que los cuerpos generan cuando sólo tenemos en cuenta su movimiento (vid., Dc, XV, §1). (Para la relación entre geometría y ciencia natural vid., Jesseph, D., “Hobbes and the method of natural science”, en Sorell, T. (ed.), *op. cit.*, págs: 86-107).

nuevas construcciones, hasta ser capaz de poder aplicar sus conocimientos a la medición y cálculo de la realidad¹⁸.

Y algo similar sucede en las otras ciencias aunque no sea posible alcanzar la certeza propia de la geometría: el científico en filosofía natural y en filosofía civil, opera por la construcción de los fenómenos que quiere explicar hasta llegar a sus propiedades y efectos –es decir, se trata de reproducir, como propusiera Galileo mediante su método resolutivo-compositivo, la génesis y la formación de los fenómenos. Sin embargo, no es posible penetrar aquí desde el principio en las causas reales y concretas de los fenómenos: sólo podemos conseguirlo partiendo hipotéticamente de causas posibles. Por ello, la filosofía natural y la filosofía civil, aun ajustándose a la teoría abstracta del movimiento establecida a priori por la filosofía primera, sólo pueden ser hipotéticas, pues dependen de hipótesis establecidas a posteriori y de definiciones tentativas de sus conceptos generales¹⁹.

¹⁸ A diferencia de Bacon que invocaba formas sustanciales de la física cualitativa, y en contra de la teoría de las cuatro causas del aristotelismo, Hobbes apela a las causas eficiente y material, es decir, a determinaciones que de movimiento, entendido como relación matemática y no como cualidad interna de los cuerpos. Por causa eficiente entiende el conjunto de los accidentes (los poderes) del cuerpo agente que causan el movimiento y un nuevo accidente en el paciente, mientras que por causa material entiende los accidentes (los poderes) del cuerpo sobre el que actúa el anterior. En suma, todos los cambios, cualitativos o cuantitativos, son explicables en términos de movimiento, siendo siempre la causa anterior al efecto. Además, toda causalidad se produce por contacto– no hay acción a distancia–, no siendo cierto que cuando cesa la causa cese el efecto. La causa eficiente y la material forman la causa íntegra, de manera que si aquellos accidentes son presentes el efecto se seguirá inmediatamente, mientras que si alguno de ellos no lo está, el efecto no se produce. Con otras palabras: la causa íntegra es condición necesaria y suficiente para el efecto, y todo lo que sucede está sometido a una absoluta necesidad –el mundo, incluidos los humanos, es un sistema determinista causalmente cerrado. Y así, lo contingente no será otra cosa que la ignorancia de las causas necesarias o aquello que no es necesario para la producción de algo (los accidentes que no son causa de otros accidentes). Ahora bien, este sistema determinista se apoya en el poder infinito e irresistible de dios: el determinismo no puede sostenerse sólo con el concurso de todas las causas de una cadena causal, pues ello podría llevar a un regreso al infinito, sino que precisa unificar todas las cadenas causales, de manera que la totalidad de las cadenas causales sea la causa íntegra de cada determinado suceso, siendo dios quien asegura esta unificación y la clausura causal del universo (vid., Dc, II, IX, §3-§7, y II, X, §5).

¹⁹ Hobbes defiende la unidad de la ciencia. En el *Leviatán* la filosofía se subdivide en civil (ciencia de las consecuencias de los accidentes de los cuerpos políticos) y natural (ciencia de las consecuencias de los accidentes de los cuerpos naturales). A su vez, la filosofía natural se divide en dos grupos: (i) la ciencia sin nombre de las consecuencias de los accidentes comunes a todos los objetos naturales (cantidad y movimiento), que incluye la filosofía primera (cuando la cantidad y el movimiento son indeterminados) y toda una pléyade de ciencias que estudian la cantidad y el movimiento determinados como, por ejemplo, la geometría o la astronomía; y (ii) la física, la ciencia de las consecuencias de las cualidades sensibles, que incluye,

En suma, Hobbes tiene una concepción deductiva del conocimiento, siendo su primer momento las definiciones de los conceptos generales, mientras que la recta razón es su manera de proceder. Por un lado, las definiciones de la filosofía primera serían definiciones que por recta razón la mente humana no puede dejar de aceptar; también por recta razón se han de establecer las definiciones tentativas e hipotéticas de los conceptos generales propios de las ciencias especiales; e igualmente, debemos extraer por recta razón las consecuencias de los conceptos, reconstruyendo y explicando los fenómenos. Pero he aquí el problema: ¿qué garantiza la rectitud de la recta razón? ¿Cómo saber que los conceptos de la filosofía primera han sido bien definidos? ¿Cómo saber que los conceptos generales de las ciencias especiales también lo han sido? Además, ¿cómo saber que se han extraído correctamente las consecuencias? En definitiva: ¿cómo podemos saber que el materialismo es verdadero? Aquí apelar al empirismo y afirmar que los nombres deben ser definidos en última instancia en relación a los cuerpos conocidos por los sentidos no parece suficiente, pues ello, como decía Hobbes, no nos saca del hecho de estar razonando sobre nuestros propios fantasmas.

*

Vimos al principio que Hobbes negaba la posibilidad de una demostración filosófica del materialismo y, no obstante, afirmaba su verdad filosófica. En su opinión, la impotencia de la razón no es un argumento en contra del materialismo: el hecho de que no haya demostración filosófica no significa que el mundo no sea como el materialismo lo concibe. Por el contrario, la explicación filosófica en su favor hay que buscarla en un terreno que no es el de las demostraciones metafísicas y que, por ello, es algo extraño al fundamentismo cartesiano, a saber, una teología que, a diferencia de la cartesiana, no convierte a dios en la garantía de la verdad filosófica, aunque es una teología en la que dios está al servicio de la naturalización de la filosofía. Veámoslo en detalle.

entre otras, la ética (ciencia de las pasiones). Por su parte, en el *De corpore* encontramos un esquema no coincidente: primero la ciencia de los universales y sus causas, y después la geometría, la filosofía natural, la física, la ética y la filosofía civil. Ahora bien, a pesar de las diferencias, la idea de Hobbes parece en ambos casos la misma: que todo es explicable en última instancia en términos de cuerpos en movimiento y, por tanto, que los principios de la filosofía civil podrían deducirse a partir de las otras ciencias. Con todo, la filosofía civil puede desarrollarse también independientemente, ya que sus principios podrían ser obtenidos igualmente a partir de la experiencia que cada uno tiene de los movimientos de su propia mente (vid., Dc, I, VI, §7; y L, Introducción, 2).

Hobbes niega la posibilidad de una teología positiva, ya que el concepto de dios es ininteligible. La filosofía, por tanto, no puede pretender demostrar metafísicamente la verdad de nuestros conocimientos vía atributos divinos, como la bondad o la veracidad. Por contra, Hobbes acepta la posibilidad de una teología negativa que, basándose únicamente en el atributo de la omnipotencia divina –el poder infinito e irresistible de dios–, exige de parte nuestra la adoración, la obediencia y el honor que dios merece²⁰. Ahora bien, ¿en qué sentido esta teología negativa puede servir de ayuda filosófica al materialismo? La clave aquí es el concepto o, mejor, la metáfora de la imitación: la imitación del arte de dios por parte del arte del hombre, la imitación del poder infinito de dios por el poder finito del hombre, imitación de la que el hombre no podrá escapar dado que el arte divino es irresistible. Así Hobbes, abriendo la Introducción del *Leviatán*, escribe:

La Naturaleza (Arte con el que Dios ha hecho y gobierna el Mundo) es imitada por el Arte del hombre en muchas cosas y, entre otras, en la producción de un animal artificial. Pues bien, viendo que la vida no es sino un movimiento de

²⁰ El concepto de dios es incomprensible, porque todo lo concebible es finito. Por ello, mediante el término ‘infinito’ no estaríamos describiendo la naturaleza de dios, sino mostrando nuestra propia impotencia, señalando su carácter valioso, y prescribiendo así cuál debe ser nuestra actitud hacia él (L, I, III, 11; IV, XLVI, 371; y Dc, I, I, §3 y §8). En este sentido, y de la mano del calvinismo, Hobbes se avanza a una de las críticas que Hume realizará al argumento ontológico: el problema no es sólo que este argumento sea falaz al usar la existencia como una propiedad, cuando de hecho únicamente indicaría la presencia de un objeto ante los sentidos –crítica que más tarde Kant también hará suya–, sino que dicho argumento ni siquiera puede plantearse porque el concepto de dios –el concepto del ser infinito del cual hay que demostrar que es también el ser necesario– es incomprensible. Descartes había pretendido resolver esta dificultad haciendo innata la idea de dios. Sin embargo, eso no solventaba el problema: cómo un ser finito –la mente humana– podría entender la idea de un ser infinito. La respuesta de Descartes en 1630 a Mersenne no necesita comentarios: “Digo que lo sé y no que lo concibo ni que lo comprendo (...) ya que comprender es abrazar con el pensamiento, mientras que para saber algo es suficiente con tocarlo con el pensamiento” (AT, I, 152). Que Hobbes se avance a Hume no es extraño: mientras que el racionalismo siempre supuso que había ideas cuya significación iba más allá de los límites de cualquier evidencia empírica –eran las ideas innatas–, el empirismo, ya desde Hobbes, fue construyendo una teoría que pretendía determinar qué puede decirse con sentido y qué no, es decir, un criterio empirista del significado que separase usos lícitos e ilícitos. Como indica Flew, el empirismo de Hobbes confirmaría la sospecha de Descartes, expuesta en la Parte IV del *Discurso del método*, de que no es posible una teología positiva si se acepta la máxima escolástica *Nihil est in intellectum quod non prius fuerat in sensu* (vid., Flew, A.G.N., “Hobbes”, en O’Connor, D.J. (ed.), *Historia crítica de la filosofía occidental*. Vol. IV: *El empirismo inglés* (1964), Paidós, Barcelona, 1982, pág: 21). Ahora bien, aunque de dios no hay demostración, sí que son posibles pruebas no demostrativas basadas en la causalidad y que harían racional creer en su existencia. (vid., L, II, XXXI, 187-188).

miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal suya, ¿por qué no podríamos decir que todos los Autómatas (artefactos movidos por sí mismos mediante muelles y ruedas, como un reloj) tienen una vida artificial? (...) Pero el Arte todavía va más lejos, e imita la obra más racional y excelente de la Naturaleza, el Hombre; ya que a través del Arte es creado este gran Leviatán que se llama república o Estado (Civitas en latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de tamaño y de fuerza superiores a los del natural, para cuya defensa y protección fue pensado²¹.

El arte de dios sería imitado por el arte del hombre –la razón, el lenguaje, la ciencia, la política–, en la medida de lo posible dada su finitud, y produciendo, a partir de una materia ya creada y dotada de leyes, máquinas, autómatas, mecanismos sociales como los estados, y desarrollando la ciencia o filosofía²². Estas imitaciones necesitan del buen uso de la razón –la recta

²¹ En el *De corpore* en la Epístola al lector podemos leer: “La Filosofía, hija de tu mente y del mundo entero, está por tanto en ti mismo; tal vez aún no formada sino a imagen de su padre el mundo (...) Por consiguiente has de hacer lo que hacen los escultores, que, al eliminar la materia que sobra, no fabrican la imagen sino que la hallan; o bien imitar la creación (...) Hace falta un método semejante a la creación de las cosas mismas”.

²² Si aplicamos el concepto de imitación al pensamiento político de Hobbes entonces parece disolverse una de las críticas frecuentes de que ha sido objeto, a saber, que el interés individual por evitar la guerra y la muerte, todo lo racional y duradero que se quiera, no es un fundamento suficiente para la existencia del estado, ya que siempre sería posible revocar el pacto social. Y el problema no es, como indica Macpherson, que este tipo de crítica sea de poca monta, una vez se acepta que Hobbes estaba hablando de la sociedad competitiva capitalista de la Inglaterra del s. XVII, y no del hipotético estado de naturaleza (vid., Macpherson, C.B., *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1962, págs: 81 y ss; también ‘Introduction’ en Hobbes, Th., *Leviathan*, Penguin Books, Harmondsworth, 1981, págs: 60 y ss). No, lo importante es que, para Hobbes, la competitividad es esencial a la naturaleza humana. Ahora bien, ¿cómo el concepto de imitación neutraliza aquella crítica? Si hacemos uso de este concepto vemos que el estado no es resultado de la decisión libre humana basada en el interés individual, sino que formar parte de un estado es lo que, por naturaleza, corresponde al hombre. Como leemos en la Introducción al *Leviatán*, el pacto social tendría el mismo estatus que aquel *fiat* o *hagamos al hombre* que dios pronunció en el momento de la creación. Y, así, decir que el estado de naturaleza es la guerra de todos contra todos sólo significaría que rompiendo el pacto social el hombre deja de ser ciudadano (hombre) convirtiéndose simplemente en lobo (animal). Efectivamente, los hombres actuarían movidos por dos pasiones: el deseo del bien (bienes materiales, la paz, la preservación de la vida) y el odio hacia el mal (la necesidad, la guerra). Ahora bien, pese a que la guerra de todos contra todos sería inevitable, dado el carácter limitado de los bienes materiales, sin embargo, ya que la vida y la muerte son respectivamente lo máximamente amado y odiado, las mismas pasiones que llevan al hombre al conflicto lo pueden llevar también a la paz, aunque para ello es necesario que la razón intervenga y, a imitación del arte divino, instaure el estado –la pasión por sí misma es incapaz. Así las cosas, el pacto social –la razón– es irresistible: corresponde a los hombres por naturaleza, por el arte con que dios los ha creado; y corresponde al arte huma-

razón–, el cual ha de basarse en la definición convencional, pero correcta, de los nombres, y en la extracción correcta de sus consecuencias, es decir, en la reconstrucción conceptual –imitación– de los fenómenos a partir de sus causas y partes integrantes. Y ello es posible porque el arte del hombre –el poder y el conocimiento humano– está en continuidad con el arte –el poder y el conocimiento– divino y lo imita. Y ésta sería la explicación, que no demostración metafísica, de la verdad del realismo metafísico materialista²³.

Ahora bien, para entender el papel que el concepto de imitación debemos evitar la pregunta fácil de cómo sabe Hobbes que el arte humano imita correctamente el arte divino. Este interrogante, de estilo cartesiano, sería una mala comprensión de sus intenciones, ya que interroga por la correspondencia de estos dos artes, buscando su demostración metafísica. Por el contrario, hablar de imitación en este contexto sería una metáfora que quiere hacer visible la relación que hay entre la actividad humana y la actividad divina. En concreto: que entre dios (o la naturaleza) y los hombres hay una continuidad ontológica –todo es materia en movimiento– que posibilita que el arte humano imite el arte de dios; o, si se quiere, y resucitando un presupuesto clásico, que lo semejante conoce a lo semejante. Ésta sería la única manera de llevar a cabo la recomendación baconiana de que para conocer la naturaleza, hay que obedecerla, cosa posible, según Bacon, porque el espíritu humano es como un fuego divino. Y, de hecho, en un universo causalmente cerrado, como el de Hobbes, no sorprende que el hombre no pueda dejar de imitar u obedecer el arte divino, esto es, de conocer la realidad y, a nivel político, de pactar²⁴.

no –la política– imitar el arte divino, gestionando el desorden a que tiende, también por naturaleza, la sociedad para que no se cancele la humanidad del hombre. La política, por contra, no ha de intentar, como pretendieron posteriormente el marxismo y el anarquismo, destruir el mundo social y volverlo a reconstruir, esta vez ya sin injusticias ni desordenes. Esta manera de ser moderno de Hobbes, también presente en Maquiavelo y en La Boétie, haría comprensible por qué recientemente estos autores han despertado el interés de la filosofía política. (Para una interpretación en esta línea de la historia de las ideas políticas vid., Berlin, I.: *Against the Current*, The Hogart Press Ltd., 1979; *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton University Press, 1990; y *The Sense of Reality*, Chatto & Windus, London, 1996).

²³ La razón natural es el cálculo de las consecuencias de los nombres. Sin embargo, para que esta razón sea ‘recta razón’ es necesaria la correcta definición y combinación de los nombres. Así, mientras que la razón natural es universal y falible, la recta razón exige método, esfuerzo, y es infalible. Ahora bien, ¿cuál es el criterio de la recta razón? Martinich ofrece una interpretación convencionalista (vid., Martinich, A.P., *op. cit.*, 252-253). El concepto de imitación, por su parte, cancela el peligro de arbitrariedad en este convencionalismo, ya que lo sitúa dentro de la homogeneidad que existe entre el arte humano y el arte divino (naturaleza).

²⁴ Para entender cabalmente la posición de Hobbes, téngase en cuenta que imitar no invoca necesariamente los conceptos de correspondencia o de representación verdadera. Imitar no

En realidad, la exigencia de una demostración aquí vendría dada precisamente por la posibilidad de que el arte humano no imitase el arte divino. Sin embargo, y a diferencia de lo que pensaba Descartes con su escepticismo metódico pone en suspenso todo conocimiento, para Hobbes, el hombre no puede voluntariamente decidir no imitar el arte de dios. Efectivamente, para Descartes, la voluntad es aquello en lo que el hombre más se asemeja a la divinidad, pues la voluntad humana, a diferencia del entendimiento, es infinita y, así, absolutamente libre y causa del error cuando se precipita en sus juicios. Por contra, para Hobbes, la voluntad humana, a diferencia de la divina que es absoluta indeterminación, está necesariamente determinada (limitada) por causas, entre otras, los sentidos y la razón. Y, así, mientras que la libertad humana es sólo necesidad no impedida por obstáculos exteriores, la libertad divina es absoluta autodeterminación. Para el hombre, por tanto, el arte y el poder de dios son irresistibles y, así, también es irresistible la imitación del arte divino²⁵.

Apartarse del recto camino de la imitación del arte de dios –es decir, romper con las leyes por las que dios gobierna el mundo y los hombres– tendría

es *prima facie* una actividad intelectual ni reflexiva basada en el reconocimiento de aquello que se pretende imitar y en la ponderación de cuáles son los mejores medios para conseguirlo. En la mayoría de casos imitar es una actividad irreflexiva y espontánea en la que no media componente intelectual alguno: se trata simplemente de una acción. Por ejemplo, el niño que imita el gesto de un adulto no hace nada especial sino actuar, repetir con más o menos gracia lo que ha visto. Dicho genéricamente: cuando alguien quiere imitar a otro, lo mira y acto seguido lo imita. Y es que captar el rasgo que queremos imitar, así como saber cómo imitarlo –saber qué hacer–, son originariamente reacciones naturales e instintivas basadas en la continuidad o comunidad natural que hay entre el imitador y el imitado, y en el hecho, como es notorio en los casos en que percibimos con la intención de imitar, de que percibir no es simplemente contemplar o percibir visualmente, sino también percibir muscularmente. Desde luego, estas maneras primitivas de imitar pueden ser perfeccionadas y sofisticadas con aprendizaje y entrenamiento, de manera que en ciertos niveles, como en el caso de los imitadores profesionales, ya intervienen procesos reflexivos que buscan una imitación más adecuada. Con todo, estas formas intelectualizadas de imitación todavía descansan sobre el substrato natural o instintivo de la imitación: crecen a partir de él, y toman de él su vida.

²⁵ Hobbes mantiene una concepción voluntarista de dios, cosa apreciable en el hecho de que lo que justifica el castigo ante el pecado no es el pecado mismo –la acción humana–, sino la voluntad y el poder de dios (L, II, XXXI, 187-188). Por supuesto, por aquí se podría llegar a un dios arbitrario y perverso, pero éste no es el camino de Hobbes quien, a pesar de su carácter ininteligible, presenta como atributos suyos la bondad, la justicia, etc. A su vez, es posible entender ahora cómo era de injustificada la estrategia de Descartes para demostrar la existencia del mundo externo: Hobbes sugiere en sus objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* que dios, aun siendo veraz y bondadoso, podría usar el recurso de la mentira piadosa –aunque no podamos saber por qué, dios podría engañarnos por nuestro bien–, con lo cual Descartes no podría demostrar lo que pretende.

como consecuencia, dentro de la vida particular, el castigo divino; en el terreno social, el estado de guerra; y en el caso del conocimiento, el error, la superstición o la falsa filosofía. Y aquí el error no es, como en Descartes, resultado de la voluntad libre humana en el acto del juicio, sino producto de otras causas que conllevan un desconocimiento de la realidad y de la naturaleza de los hombres: por ejemplo, el abuso de las palabras, la mala definición de los nombres, no haber investigado correctamente sus consecuencias, es decir, las relaciones de causa y efecto. Sin embargo, la existencia de estos errores no implica que el arte humano deje de imitar el arte divino: se trata más bien de malas imitaciones. Y para evitar aquellos errores y estas malas imitaciones es necesaria, según Hobbes, la filosofía que procede de la recta razón²⁶.

Como podemos apreciar, estamos lejos del escenario filosófico de Descartes y del fundamentismo epistemológico: la verdad del conocimiento no necesita de demostración metafísica, sino que se explica en tanto que es la propia naturaleza la que conoce a la naturaleza. He aquí, el significado de la apelación metafórica a la imitación. Y no hará falta decir que este camino, purgado de referencias teológicas, es el que transitan las diversas propuestas recientes de naturalización de la epistemología, tanto en la versión quineana como en la evolucionista: en ambos casos el arte humano es tratado no sólo en continuidad con el arte de la naturaleza, sino también imitándolo, obediéndolo. Y ello, sin duda, es una muestra de la modernidad de Hobbes.

²⁶ Para una interpretación que ve en la teología negativa y voluntarista de Hobbes el trasfondo de su filosofía vid., Zarka, Y. Ch., "First philosophy and the foundation of knowledge", en Sorell, T (ed.), *op. cit.*, págs: 62-85. Ahora bien, este autor piensa que el sistema de Hobbes tiene un final paradójico respecto a su fundamentación apreciable en los tres momentos siguientes: que la teología, no siendo parte de la filosofía primera, no obstante, sea invocada para fundamentar el materialismo y la filosofía política; que se afirme que dios es trascendente y incognoscible y, al mismo tiempo, cuerpo; y que una teología basada en el poder infinito y irresistible de dios de lugar a un pensamiento que hace del hombre el autor del mundo social. Por contra, el concepto de imitación, al apelar a la continuidad entre arte divino y humano, eliminaría estas paradojas: no hay fundamentación dividida e incierta porque, en realidad, no hay fundamentación, sino imitación irresistible. Zarka deja inexplicada la relación hombre-dios, ya que, desde de su interpretación, no se ve por qué el hombre ha de imitar el arte divino o por qué éste es irresistible. Y ello exige fundamentar el conocimiento y la acción política en alguna decisión humana, mientras que, como sugiere el concepto de imitación, esto no es algo humanamente decidible.