

# LA EXPLICACIÓN COMO CÁLCULO: HOBBS EN LA PERSPECTIVA DEL MATERIALISMO

Juan Pedro García del Campo

publicado en la revista *Ferrán* en las pp. 89-108 del número 19 (mayo de 2000)

## 1. Entre la geometría y la política.

La importancia – y la influencia, ya en su tiempo, en polémica tanto con el republicanismo radical como con las doctrinas del derecho divino – de las obras políticas de Hobbes (1588-1679), ha pesado enormemente en la visión que de su pensamiento se ha forjado la tradición filosófica, hasta el extremo de haber sido considerado casi exclusivamente como un teórico de lo político: la insistencia en el estudio de la teoría política hobbesiana ha llegado a eclipsar efectivamente el resto de su producción teórica, tanto filosófica como científica.

Tradicionalmente, por eso, el análisis y exposición de la obra de Hobbes ha tomado como centros privilegiados de interés los desarrollos de las dos grandes obras, *De Cive* y *Leviathan*, que hicieron de su autor uno de los principales formuladores de un absolutismo y de un iusnaturalismo que no dejan de sorprender por las líneas de fuga que, en su novedad, incluyen. Sin embargo, la insistencia de la crítica y de la historiografía en esos textos, ha terminado paradójicamente por inducir un interés particular por el resto de su obra: la lectura de los libros políticos pone de manifiesto, además de la continuidad temática entre ambos, unas claras diferencias de posicionamiento político que afectan a la cuestión de los límites de la cesión de derechos al soberano, al papel que se asigna a la Religión y a su vinculación con la esfera política del *Leviathan*. Estas diferencias, sin llegar a suponer una ruptura interna, traen aparejados ciertos cambios en la concepción global de “lo político”, cierta modulación del análisis, de la que algunos han dado cuenta haciendo referencia a la complejidad de la situación social y política de la Inglaterra del momento, pero que ha obligado finalmente a recoger el reto de poner de algún modo en relación esas posiciones con el propósito explícito de elaboración de un sistema filosófico completo, de un conjunto enciclopédico y ordenado del saber, que ya en 1636 Hobbes se había forjado: el Proyecto consistía en tratar, de manera ordenada, cuantas cuestiones tienen que ver con el *cuero*, el *hombre* y el *ciudadano*: tres temas en los que se supone una continuidad que sustenta la exigencia de su tratamiento en ese orden y no en otro.

Si, para Hobbes, el saber debía ser alcanzado y expuesto siguiendo un orden temático así delimitado, lo primero que llama la atención al enfrentarse a su obra es que la aparición de sus (grandes) textos sigue uno sensiblemente diferente<sup>1</sup>: los *Elements of Law*, que en 1650 serían publicados en dos partes separadas (*Human Nature* y *De corpore politico*), circularon de una manera relativamente amplia ya en 1640; en 1642 vio la luz *De Cive*; en 1651, el *Leviathan*; y sólo

---

<sup>1</sup> En nuestro país, las obras de Hobbes han sido traducidas de manera, por así decirlo, “poco exhaustiva”. El *Leviathan* se encontrará en una excelente edición de C. Moya y A. Escotado para la Editora Nacional, el *De Cive (El ciudadano)*, en una preciosa bilingüe de Debate y el CSIC. Hay una edición “significativa” de diversos fragmentos de la obra de nuestro autor en un libro titulado *Hobbes*, preparado por Enrique Lynch para la colección “textos cardinales” de Ediciones Península, y hay publicados textos breves, cartas, opúsculos, obras “menores” o recopilaciones, en varios libros tanto de Ediciones Península como de la editorial Tecnos.

tras lo más grave de los tumultos sociales de su país, ya calmadas las tensiones de la revolución puritana, en 1655 y 1658 respectivamente, *De Corpore* y *De Homine*. Con todo, más allá de esta relación cronológica, un mejor conocimiento de su trabajo teórico pone de manifiesto el interés que, efectivamente, llevó a Hobbes a las cuestiones políticas desde (y si este “desde” es sólo cronológico o es también temático tendrá que ser clarificado) el análisis de las cuestiones físicas, aquellas que tienen que ver, dicho de manera simple, con el “cuerpo”: la publicación en 1973 por Jacquot y Jones del texto de la *Critique du “De Mundo” de Thomas White*<sup>2</sup>, junto con algunos otros textos breves en apéndice<sup>3</sup>, ha evidenciado un trabajo por parte de Hobbes en cuestiones físicas y filosóficas desde los últimos años de la década de los 30. Sabemos, además, que Hobbes trabajaba ya en 1630 en estas cuestiones porque de esa fecha procede el *Short Tract on First Principles*<sup>4</sup>, y a esto hay que añadir la consideración de sus *Objeciones* a las *Meditaciones* de Descartes y de la correspondencia mantenida con el propio Descartes y con Mersenne sobre la *Dióptrica* cartesiana y sobre la cuestión de “paternidad” a propósito de la óptica<sup>5</sup> que es planteada por Hobbes.

La cuestión de la relación entre sus obras políticas y las físico-filosóficas ha sido resuelta de maneras diferentes. Se ha dicho que debían ser consideradas como dos series de textos simplemente yuxtapuestos, se ha dicho también que juntas forman un sistema coherente construido de manera deductiva y dotado de una evidente unidad interna; por su parte, I. Ch. Zarka (uno de los principales inspiradores de los *Hobbes Studies* y, también, uno de los más afamados especialistas en la obra de Hobbes) en lo que pretende ser un giro novedoso para el planteamiento de la cuestión, habla de la presencia en la obra de Hobbes de una estructura especulativa que articula, por un lado, una “metafísica de la separación” y, por otro, una fundación de lo político como fundación ahistórica del Estado: para Zarka, la metafísica de la separación<sup>6</sup>, como si de la apertura de un nuevo campo se tratase, desplaza el lugar teórico desde el que se observa y tematiza “lo político” permitiendo su “fundación” como realidad ahistórica y, por tanto, “natural” y “eterna”.

Siendo esta una polémica largamente desarrollada, en último término, en ella se ha partido de considerar que la validez de una o de otra presentación dependía de la manera en que se considere precisamente esa “metafísica” a la que Zarka se refiere y de la que queríamos saber si sirve o no como fundamento del que deducir las afirmaciones políticas y/o sobre “lo político”. Sucede que también en esto hay dificultades para, sin más, alcanzar un acuerdo: la obra filosófica de Hobbes es, sin duda, partícipe de la opción mecanicista de la que también parten otros muchos autores de su tiempo; sin embargo, no es nada claro, si leemos los estudios al respecto, cómo debe ser considerado “desde-el-punto-de-vista-metafísico” ese mecanicismo: desde su toma en consideración, la obra de Hobbes ha sido considerada como un caso de “materialismo”, pero también, y como si ello significara algo totalmente incompatible, de “fenomenalismo” y de “nominalismo”.

Si la investigación tradicional se inclinaba a trabajar prioritariamente en la clarificación de los límites del fenomenalismo y del nominalismo, en las últimas décadas, dejando a un lado las disputas tradicionales, se han abierto nuevas líneas de investigación que, centrándose en la consideración del interés hobbesiano por la ciencia y en el análisis de su relación con la tradición filosófica, permite pensar el problema de la coherencia interna del pensamiento de Hobbes en términos que se separan claramente de la centralidad de una previa clarificación de su posición

---

<sup>2</sup> *La Critique du “De Mundo” de Thomas White*, París, Vrin-CNRS, 1973.

<sup>3</sup> Uno de ellos el *De Principiis*, una de cuyas versiones había sido publicada por Mario Rossi en *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno* en 1943.

<sup>4</sup> Que fue hecho público por Tönnies en el siglo pasado como apéndice a su edición de los *Elements of Law*.

<sup>5</sup> Véase más adelante.

<sup>6</sup> ZARKA, I. Ch., en *La decision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, París, Vrin, 1987. Con la expresión “metafísica de la separación”, Zarka se refiere a la relación entre el hombre y el mundo que es supuesta en la teoría hobbesiana de la percepción y, en general, en la metáfora de la “anihilatio mundi”.

“metafísica”. Es desde esta perspectiva que se ha insinuado<sup>7</sup> que el sentido de toda la reflexión hobbesiana está marcado por una preocupación política fundamental<sup>8</sup>, en nada accesoria sino “fundante”.

## 2. Una elaboración “en torno al cartesianismo”.

Hemos señalado que la obra de Hobbes, y fundamentalmente la obra menos conocida, la que no se refiere a temas estrictamente políticos, está siendo objeto de un análisis por parte de nuestro autor mucho antes de que sean publicados los tratados que hacen referencia a la tercera de las partes de que constaba el proyecto hobbesiano. Hay, además, algo que caracteriza ese conjunto de textos “filosóficos” de Hobbes: parece que todos ellos, a pesar de las diferencias de matiz y de los diversos grados de profundidad que adquieren los análisis, mantienen tesis similares. Parece como si la comprensión global que Hobbes hace de estos problemas estuviera dada desde sus primeras obras y, en el transcurso de los años, se hubiera ocupado en perfeccionar y completar los puntos de vista que constituyeron el punto de arranque de su intervención. Hasta tal punto esto es así, que algunos intérpretes han hablado de que, desde los inicios de su obra “las ideas esenciales están ya en acción (en place) y los razonamientos fundamentales exacta y duraderamente fijados”<sup>9</sup>; y debe reconocerse que, en efecto, del análisis de los diversos textos se sigue que - salvo diferencias de desarrollo y de matiz - un mismo hilo conduce desde la segunda parte de los *Elements of Law (De corpore político)* al *De Cive* y al *Leviathan*; que las mismas consideraciones acerca del hombre y del funcionamiento de las pasiones se encuentran en la primera parte de los *Elements of Law (Human nature)* y en el *De Homine*; que las mismas reflexiones acerca del espacio, el tiempo, el lugar, la sustancia/cuerpo, la causalidad, la caracterización de los accidentes, el movimiento, se hallan en los manuscritos más antiguos que lo anticipan (desde el *De Principiis*, pasando por la crítica al *De Mundo* de Th. White o por los diversos manuscritos del 45-46) hasta el *De Corpore*; que la misma tematización de la *Philosophía prima* se encuentra en *De Principiis*, en la crítica a White y en *De Corpore*; o que en estos mismos textos, y también en los primeros capítulos del *Leviathan* hallaremos la misma manera de enfocar lo que Hobbes llama “lógica” (y que coloca siempre como primer momento de la exposición), en cuyos resultados se fundamenta el desarrollo de los diversos temas.

Sin embargo, siendo cierto que una misma estructura discursiva, un mismo entramado conceptual, se prolonga a lo largo de la obra de Hobbes, no es exacto afirmar que toda su obra pueda ser entendida en el mismo sentido: no en vano los intérpretes clásicos del pensamiento Hobbesiano, a este respecto, han hablado de varios períodos en la producción - y en la vida - de Hobbes<sup>10</sup>, y han insistido en la importancia que, al respecto, tienen los diferentes viajes que realizó al continente. El asunto no es baladí: habiendo nacido en 1588, cuando elabora su Proyecto (*corpore, homine, cive*) es en 1.636-37 (esto es, con casi 50 años de edad, después de su entrada en contacto con el círculo de Mersenne y de sus conversaciones con Galileo), pero su trabajo intelectual es anterior y manifiesta unas preocupaciones - y una actitud teórica ante ellas -, que pueden ser, al menos, consideradas como “distintas”. El interés de esta circunstancia, en mi opinión, no es meramente biográfico sino que, antes bien, puede ponernos en el camino de comprender cuales son los nexos o

---

<sup>7</sup> Cfr. El capítulo de Bernard WILLMS (pp. 91-104) en *Thomas Hobbes, philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, P.U.F., 1990.

<sup>8</sup> Este asunto de la relación entre la política y la filosofía hobbesiana ya fue motivo de polémica –aunque no planteada en estos términos- entre la interpretación de Leo Strauss, que sostenía que Hobbes era humanista y que por culpa de Euclides se hizo mecanicista en política y la tesis contraria que pretendería identificar en el “individualismo posesivo” al que se ha referido Macpherson el trasunto ideológico del posicionamiento político de Hobbes. En todo caso, una y otra perspectivas comparten la consideración de la obra hobbesiana como la plasmación (ya en un sentido, ya en el otro) de una continuidad metodológica y de una coherencia programática. Veremos hasta qué punto puede afirmarse la inexistencia de tal coherencia.

<sup>9</sup> p. ej. M. Malherbe, cfr. “Hobbes et la doctrine de l'accident”, in *Hobbes Studies*, I, pp. 45-62.

<sup>10</sup> Véase, p. ej. el *Thomas Hobbes* de F. Tönnies o el *Hobbes* de J.W.N. Watkins.

los trazos fundamentales desde los que puede darse cuenta de la intención que anima tanto su producción anterior como la posterior. Vayamos por partes:

Hobbes había estudiado en Oxford y, con 21 años (1.608) se había graduado en artes, entrando al servicio de la familia de Lord Cavendish (fue preceptor de su hijo, el futuro conde de Devonshire). Después de un primer viaje con esa familia por Francia e Italia, entra en contacto con grandes personalidades del mundo cultural inglés (llegando a ser Secretario del mismo Bacon de Verulam, y conociendo también a Lord Herbert de Cherbury, del que escucha sus teorías sobre la religión natural) y se dedica, en lo que se refiere a sus ocupaciones intelectuales, a realizar investigaciones literarias, y a traducir la obra de Tucídides (más tarde, Hobbes dirá de este trabajo: "me hizo ver lo insensata que es la democracia"<sup>11</sup>); además, en el Prólogo a la traducción, Hobbes señala su intención de dedicarse a tratar problemas relacionados con el Derecho y la Justicia.

En este período, desde el punto de vista intelectual, sólo cabe decir que Hobbes es un joven interesado por la cultura clásica, por la literatura, y por el saber (en sentido general) humanista y cosmopolita que es el del Renacimiento.

Es en 1628 cuando, acompañando al hijo de Sir G. Clifton, vuelve a viajar a Francia (no puede pasar a Italia por la guerra) y entra en contacto con la obra de Euclides: según sus propias palabras, encuentra su libro abierto por la proposición I, 47, y su lectura - rastreando en el hilo de las demostraciones - le dejó maravillado por las excelencias del método geométrico. Impresionado por este descubrimiento, tal y como él mismo afirma, intenta buscar una manera de aplicarlo a sus propias preocupaciones referidas a las cuestiones relativas a la naturaleza humana: no hay que olvidar que, precisamente, esta problemática referida al hombre y su relación con la naturaleza es la que está siendo tratada por todos los intelectuales de la época, y que precisamente en el terreno del estudio de la sensación (y fundamentalmente de la óptica: los descubrimientos técnicos al respecto pueden ser la explicación) tiene su campo de batalla más claro<sup>12</sup>.

De esta época es su primera obra de contenido directamente filosófico: el *Short Tract on First Principles*. En él intenta una aproximación a las cuestiones que están implicadas en la problemática de la percepción que, dando por bueno el lenguaje aristotélico (y no sólo el lenguaje: se acepta incluso una definición de substancia y accidente de corte manifiestamente aristotélico), explica mecánicamente la percepción y prolonga ese supuesto mecanicista (nada se mueve a sí mismo) llegando a hablar de "especies" para explicar la visión, de un modo muy parecido al que se presentaba en el atomismo antiguo.

En efecto, en el *Short Tract*, un texto construido geoméricamente, de modo que desde unos principios se demuestran unas conclusiones, Hobbes parte, en la primera Sección, de una distinción entre Substancia (aquello que no tiene su ser en otro, de manera que puede existir por sí - el aire, el oro -) y Accidente (aquello que tiene su ser en otro, sin el que no puede existir - el color -), siendo, además, la Substancia el sujeto último del Accidente. Esta consideración es introducida para justificar que sólo las substancias se pueden localmente, pero lo importante, a nuestros efectos, es que los elementos centrales, como veremos, de la concepción hobbesiana (la consideración del movimiento como abandono de un espacio para ocupar otro, y la consideración de los accidentes como algo característico del modo de conocer, y no de los objetos, junto con la reducción de la substancialidad a la corporalidad, asuntos estos en los que se marca una radical ruptura con el pensamiento aristotélico) incluso, están considerados en un sentido inverso al que será "propriadamente hobbesiano". El mecanicismo, sin embargo, está presente claramente, y produce efectos, entre ellos que el rechazo de toda acción a distancia se prolonga en la consideración de toda

---

<sup>11</sup> Citado por Tónnies, Vida y doctrina de Thomas Hobbes, Revista de Occidente, Madrid, 1932, pag. 32.

<sup>12</sup> En relación con esto dice Jacquot (introducción a *la Critique du "De Mundo" de Th. W.*): "la óptica es un campo de estudio privilegiado, al que hace ya tiempo ha sido aplicada la geometría. De sus progresos depende el perfeccionamiento de los instrumentos que permiten observar mejor los cuerpos celestes. Pero, igualmente, se encuentra a la base de una filosofía de la percepción que los progresos de la anatomía permiten conocer mejor. El ojo pone en relación el universo físico y el universo interior del hombre. La cuestión consiste en saber si el hombre todo entero pertenece al mundo material, si la explicación mecanicista puede extenderse al conjunto de la actividad psíquica."

causa del movimiento como causa eficiente, la consideración de toda causa suficiente como causa que-necesariamente-produce-efectos (lo cual tendrá, posteriormente, una prolongación en el tratamiento de la cuestión de la libertad) y, como adelantábamos, la explicación de la sensación visual a partir de la emisión de Especies por el objeto: unas "especies" que, además, puesto que se mueven, son Substancias (a esta cuestión está dedicada la sección segunda del tratado). Por lo demás, en la sección tercera, con la salvedad de la aparición del concepto de Fantasma, la explicación del mecanismo de la sensación - con "especies" incluidas - en nada difiere de la propuesta por el pensamiento escolástico. Una cuestión más, también con prolongación posterior en el tratamiento de la problemática ética, aparece en esta sección tercera: todos los movimientos que se producen en el "alma" son consecuencia del proceso mecánico (entendimiento y sentido son los únicos "perceptores" del alma) por el que los objetos externos, por el intermedio de los Espíritus Animales inciden en el alma y en el corazón; de ahí, que el apetito sea una inclinación a "ir hacia" o a "huir de" determinadas "incidencias"; pues bien, aquello que "nos atrae" es *bueno*, aquello que "nos repele" es *malo*.

El "mecanicismo" del *Short Tract*, asentado en una exposición geométrica y afirmado con pretensión de llegar a sus últimas consecuencias, está alejado claramente de las direcciones en las que se mueve tanto la reflexión que se empieza a llevar a efecto en torno a la nueva ciencia como de la que será la concepción propiamente hobbesiana. Sucede, sin embargo, algo crucial que cambiará la concepción de Hobbes y que, por tanto, se convierte, a los efectos de nuestro análisis, en punto central en torno al que articular la consideración que de la obra hobbesiana debe hacerse: en 1634 (hasta el 36) Hobbes inicia un nuevo viaje al continente con el segundo Conde de Devonshire. En París, durante este viaje, entra en contacto con el círculo de Mersenne (que en el 34 ha traducido *Les Mechaniques de Galilée*) con quien entabla - y también con Gassendi - una amigable relación. Por otra parte, en Italia, mientras está en Florencia, visita asiduamente a Galileo en su forzado "retiro" en Belosguardo. Dicho en otros términos, entra en contacto con la problemática científica del momento y con las polémicas filosóficas que tiene aparejadas.

El contacto con Galileo le pone frente a una explicación de lo físico apta para la geometrización, pues considera sólo "figuras" y "movimientos" (para la nueva ciencia, no existe en el mundo más que una forma de realidad - el movimiento - y, gnoseológicamente, también la sensación es reductible a movimiento). Esta explicación, sin embargo, exige una ruptura efectiva con la concepción y con los conceptos de la física aristotélica. El contacto con Mersenne, por otra parte, le abre plenamente el camino del conocimiento de la obra de Descartes<sup>13</sup> y, así, de la explicación filosófica que éste viene construyendo para la nueva visión de la ciencia.

En los textos de Hobbes que corresponden al período que se extiende desde el momento de toma de contacto con la ciencia galileana (1634) y las objeciones a las Meditaciones de Descartes (1641), se forma el entramado conceptual que constituirá lo esencial de su contribución filosófica a la problemática de la física<sup>14</sup>. En estos textos, en las diversas modulaciones que en ellos adquiere la polémica, Hobbes va elaborando un sistema que, constituyéndose como alternativo al cartesiano, pretende dar cuenta de la exigencia de una nueva teorización filosófica, de una nueva formulación

---

<sup>13</sup> Es cierto que *De Principiis*, en una especie de homenaje, empieza haciendo una afirmación ("la mente del hombre es un espejo capaz de recibir la representación y la imagen del mundo entero") de clara referencia Baconiana; es también cierto que, de alguna forma, para Hobbes, como para Bacon, el conocimiento es desintegración de los objetos sólidos de la experiencia, desintegración que no puede lograrse por medio del fuego, sino por medio del espíritu, que viene a ser como un fuego divino (cit. en E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, trad. F.C.E., vol. II, pag. 173), pero ello no autoriza a considerar la obra de Hobbes como una prolongación de la de Bacon: ni conserva la consideración de la preponderancia del conocimiento empírico, ni puede ser explicada desde la obra de Bacon la geometrización del conocimiento y el grado de ruptura con la visión - aunque no tanto con la terminología - de origen aristotélico. Es cierto, sin embargo, que el sentido sensualista que Hobbes confiere a su particular aplicación del método resolutivo-compositivo de raíz galileana, guarda una evidente continuidad con los supuestos del quehacer baconiano (Tónnies ha discutido largamente sobre el baconianismo de Hobbes en su *Thomas Hobbes*).

<sup>14</sup> Los textos sobre óptica que publicará Mersenne, su discusión, en las cartas que cruzan a través del propio Mersenne, Hobbes y Descartes a propósito de la *Dióptrica* cartesiana - en lo que supone un primer enfrentamiento (habitualmente interpretado como celos) entre ambos a propósito de cual sea el constructor de la primera óptica mecánica -, el *De Principiis Cognitionis et Actionis* de 1639, los *Elements of Law* de 1640, y las propias objeciones de 1641.

de la Filosofía Primera (de los primeros principios, pues) que de carta de naturaleza al esfuerzo científico galileano. La nueva física, efectivamente, implica la necesidad de, en primer lugar, sustituir la definición aristotélica de "lugar" como límite de los cuerpos (sin lo que no puede entenderse el movimiento como cambio de lugar), y esto exige la concepción del espacio como continuo, homogéneo e infinito; exige, en segundo término, desterrar las determinaciones cualitativas del ente físico, de manera que éste pueda ser reducido, a efectos cognoscitivos, a número y medida: a cantidad.

Respecto de lo primero, el espacio homogéneo e inmóvil, como condición del estudio del movimiento local con independencia del objeto móvil que por él transite, exige una distinción entre el espacio y los cuerpos que en él puedan encontrarse.

En autores como Telesio, Patrizi o Bruno, esta exigencia se cumplía acudiendo a la afirmación de una hipótesis realista del espacio (aunque éste sea considerado como incorporeal). Esta misma exigencia ha llevado a Descartes a la formulación del concepto de substancia extensa (cuyas determinaciones son la figura y el movimiento) como categoría desde la que es posible el conocimiento de la realidad física; pero en Descartes, esta consideración de la Extensión, por una exigencia "ontológica", se prolonga en su consideración del Espacio como coincidiendo con la Extensión, y del Espacio - por exigencia aquí de la explicación mecánica- como lleno; en otros términos: la Extensión es concebida como materialidad, como Cuerpo (como "cuerpo en general", pero como cuerpo). Aquí precisamente está el origen de las diferencias "puramente" físicas entre Hobbes y Descartes, tanto a propósito de la óptica como a propósito de la explicación del movimiento de los planetas y otros fenómenos físicos: mientras Descartes acude en último término a una explicación que hace jugar la composición material (p. ej. en sus trabajos sobre la anaclástica en las *Regulae*) o la continuidad de las partículas materiales (p. ej. para explicar la densidad), Hobbes lo explica todo siempre (o casi siempre, no hay que exagerar) en términos de movimientos.

Hobbes opone a tales consideraciones "realistas" del espacio (y del tiempo) una perspectiva (cercana únicamente, aunque bien distinta, a la formulada por Gassendi) que insiste en su idealidad, esto es, en la radical distancia entre el espacio (imaginario) sobre el que se construye el conocimiento físico, y el espacio (real) en el que los objetos, independientemente de nuestro conocimiento, existen. Desde esta concepción, en defensa de la explicación mecanicista llevada hasta las últimas consecuencias (todo efecto ha de tener una causa y esta relación de causalidad no puede escapar a la explicación mecánica), en el curso de la polémica que le enfrenta con Descartes y que se materializa en su Objeción a las *Meditaciones*, Hobbes señala que las únicas substancias que pueden existir son los cuerpos, porque son ellos y sus movimientos los causantes de las imágenes (que eso y no otra cosa son las ideas) que hay en nuestra mente. El "corporeísmo" o "materialismo" hobbesiano, así, es sólo una respuesta a las consideraciones metafísicas cartesianas, y no niega para nada la idealidad del espacio: de los cuerpos sólo podemos decir lo que cae en el ámbito de nuestro conocimiento, lo que conocemos de ellos (esto se verá más claro inmediatamente), que son magnitud o extensión y movimiento<sup>15</sup>.

Respecto del fin de la determinación cualitativa de los entes, hay que notar cómo la consideración del conocimiento como refiriéndose sólo a figuras, magnitudes y movimientos exige romper la

---

<sup>15</sup> I. Ch. Zarka sostiene una interpretación distinta: para él el corporeísmo hobbesiano es consecuencia de su Lógica. No estoy de acuerdo porque, primero, se olvida que el corporeísmo está ya presente en la objeción a las *Meditaciones* y, segundo, el argumento de Zarka es forzado en tanto que parte como un presupuesto de que la "anihilatio mundi" no es un artificio sino una necesidad absoluta que Hobbes se autoimpone con vistas a explicar la construcción "ahistórica" de lo político. Por otra parte, hay que decir que en la primera parte (*Human Nature*) de los *Elements of Law* y en el tratamiento que se hace en la *Crítica al "De Mundo" de Th. White* (fundamentalmente en el capítulo XXX), el tratamiento de la lógica comienza con un análisis de nuestra manera de percibir, pero en el *Leviathan* ya no hay un tratamiento tan preciso (un par de páginas - capítulos I y II- para decir que la sensación es el arquetipo de todos nuestros pensamientos y que el resto deriva de ese arquetipo), y en el *De Corpore* y el *De Homine* ha desaparecido (en este último texto se hace intervenir pero sólo a los efectos de introducir el origen de los apetitos, los afectos o perturbaciones del alma y el ingenio y costumbres). Esta circunstancia podría indicar un cambio de "estructura discursiva" puesto que, ciertamente, en estos últimos textos es donde empieza a introducirse la distinción en el tratamiento de los "cuerpos naturales y artificiales" para dar cuenta de la artificialidad de la sociedad y del Estado. Si esto fuera así, podría quizá pensarse que la hipótesis interpretativa de Zarka sería válida para este "último" Hobbes.

consideración del saber como saber del Ser. La ciencia, así, no será ya más una ciencia del Ser determinado desde alguna categoría, sino una ciencia de aquello que podemos conocer según el modo en que podemos conocerlo, de los objetos (el verbo ser no dice nada de la cosa: la atribución no tiene significación ontológica). Por lo mismo, la Metafísica (la *Philosophia Prima*, prefiere decir Hobbes) no será ya una ciencia del Ser en cuanto Ser sino de los enunciados generales, de los principios universales, que hacen posible el conocimiento. En Hobbes, esta perspectiva se materializa, por una parte en la construcción de una "Lógica", por otra, en la elaboración de una *Philosophia Prima* que, aunque recupera los conceptos de la concepción aristotélica, los transforma de tal modo que aluden a cosas bien distintas.

### 3. Nombres y fantasmas: el conocimiento.

La problemática del conocimiento es entonces resuelta por Hobbes con un tratamiento que mantiene una doble relación con el planteamiento mecanicista utilizado en el *Short Tract* para explicar la percepción: doble relación porque, a un tiempo, paradójicamente (y esto tendrá sus consecuencias) se presenta en continuidad y en discontinuidad con la explicación mecanicista allí propuesta. De esta duplicidad, además, deriva la distinción hobbesiana entre *Prudencia* (conocimiento *original*; experiencia de hecho) y *Ciencia* (conocimiento *derivado*; evidencia de verdad).

Para saber lo que es entender, dice Hobbes, es preciso empezar por precisar el funcionamiento de los sentidos (pues nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en ellos). La sensación es causada por la acción de los objetos sobre los "sensoria" u órganos de los sentidos, aunque en sí misma no es otra cosa que un movimiento de las partes internas del que siente, provocado por el movimiento del objeto que actúa sobre el órgano sensorial; este movimiento interno es explicado, respecto de los cinco sentidos (también la vista, ya no juegan aquí ningún papel las "especies") porque el movimiento del cuerpo se propaga al medio y el movimiento del medio provoca el movimiento del órgano sensorial que, a su vez, provoca el movimiento de los espíritus animales hasta el cerebro y, desde allí, hasta el corazón (para explicar la importancia dada al corazón, puede acudirse a la amistad de Hobbes con Harvey).

Como todo cuanto sufre una acción "reacciona", de este proceso surgen dos efectos: primero, que el cuerpo que siente se mueve aquí y allá según los "fantasmas": ese es el origen del "movimiento animal"; segundo (lo importante a nuestros efectos), que el "fantasma", que no es otra cosa que "el movimiento del cerebro", nos aparece como si fuera una cosa externa aunque no siéndolo realmente: es un movimiento de las partes internas del que siente. De ahí la famosa "anihilatio mundi" con que comienza el tratamiento de lo físico (del espacio "imaginario") tanto en *De Principiis* como en los sucesivos textos que desembocan en el *De Corpore*: se trata de una ficción que permite ahorrarse el tránsito explicativo por el proceso de la percepción.

Estos movimientos internos permanecen (por el principio de conservación del movimiento - que no de "inercia": la inercia es la conservación del movimiento rectilíneo -) mientras no son sustituidos por otros movimientos originados por el mismo mecanismo: así, cuando el objeto cuyo movimiento provoca el "fantasma" (o "imagen" o "idea" con los que se identifica desde *De Principiis*) está presente, el fantasma es claro y hablamos, entonces, de sensación; al alejarse el objeto y ser reemplazada la percepción de su movimiento por la percepción de otro movimiento, se hace débil y hablamos de imaginación (la memoria, por su parte, es la presencia de un movimiento de un objeto que fue percibido en el pasado; el sueño es algo bien distinto a la quimera, en él la percepción es clara - y esto es una muestra más del grado de discusión que se produce con el cartesianismo en los primeros textos: tanto en *Elements of Law* como en la crítica a White - porque no hay percepciones de movimientos que estorben la "continuidad" o "persistencia" del "fantasma"; el tiempo, por su parte -hay también una "idealidad" del tiempo, y no sólo del espacio, en Hobbes- no es otra cosa que la consideración del pasado sin la consideración de su fantasma).

Percibimos, pues, como consecuencia de procesos descritos de forma puramente mecánica; pero hay más: cuando hay una serie continua de imaginaciones en la que están siempre ligados dos fantasmas que estarán unidos en algún momento uno al otro en el sentido, hablamos de “discurso de la mente”. Y en el discurso de la mente, esto es, en la capacidad de prever, de alguna manera - en base a la memoria y la costumbre - los sucesos que acaecerán (y así adquirir un cierto poder de anticipación a situaciones futuras) consiste el conocimiento que llamamos experiencia o Prudencia. A esta Prudencia es a lo que en *De Principiis* se llama “conocimiento original”; este conocimiento, evidentemente, no es apodícticamente cierto, y además, es común en uno u otro grado a todos los individuos que perciben, tanto a los animales como a los hombres. A estos respectos, la diferencia que hay entre el hombre y los animales es, únicamente, una diferencia de grado. En este sentido, se produce la continuidad de que antes hablábamos entre la explicación mecánica de la percepción y el conocimiento humano: éste es una prolongación y un aumento en el grado, pero es, en última instancia, del mismo tipo.

Sin embargo -y de ahí la discontinuidad de la que también hablábamos más arriba- este aumento de grado es sólo posible por una capacidad propia del hombre y que no se encuentra en otros seres vivos, a la que llamamos “intelecto” o “razón”: La Prudencia acertará en la previsión en un porcentaje mayor de veces, cuando mayor sea nuestra experiencia, esto es, cuanto mayor sea el número de comparaciones que seamos capaces de realizar para poder asegurar que dos fantasmas aparecerán unidos en la sensación: el discurso de la mente, basado en la memoria y la costumbre, será tanto más fiable cuanto más sucesos de la experiencia hayamos podido comparar: por eso los más ancianos son más prudentes, y por eso los más atentos al estudio de los sucesos son más prudentes. Ahora bien, comparar el presente con el pasado sólo es posible - con eficiencia, esto es, haciendo "muchas" comparaciones - si se tiene una técnica que permita provocar una imagen o fantasma semejante a otro anterior; en otros términos, si se dispone de una técnica que permita dominar la memoria y hacerla presente a nuestra voluntad; aún en otros términos, si somos capaces de generar un sistema de “notas” que nos permitan recordar algún suceso del pasado cuando así lo necesitemos.

Una “nota” es una cosa perceptible para los sentidos, escogida libremente por cada uno, a fin de que suscite un fantasma parecido al que queremos evocar. Así, por ejemplo, las letras (la escritura) son notas de la palabra, y los nombres son notas de las cosas. Pues bien, esta capacidad de generar nombres como notas de las cosas es sólo una capacidad de los hombres (de ahí, pues, la discontinuidad respecto de lo puramente mecánico; de ahí, también, el que, a pesar de ello, estemos ante una "prolongación" que funciona introduciendo una diferencia que es "de grado" (aunque, como veremos, es algo más que una cuestión de grados la planteada, porque las palabras y su utilización sí permiten un conocimiento cierto - aunque un conocimiento cierto que consiste en el cálculo -). Caracterizados así los nombres como notas de las cosas, Hobbes hace unas precisiones muy interesantes: los nombres han sido elegidos como notas arbitrariamente - no son signos naturales de las cosas - ("unos hombres curiosos vieron que sólo es posible conocer las causas de todas las cosas, mediante la comparación de cosas [de fantasmas], pero esto sólo es posible si se recuerdan cosas que comparar; para poder hacerlo, idearon nombres"<sup>16</sup>), además, como se trata de poder recordar cosas semejantes - con vistas a una posible comparación con otras -, a las cosas (a sus fantasmas) semejantes les dieron el mismo nombre: los "universales" no son, pues, otra cosa que nombres "comunes" a objetos semejantes.

Uniendo dos nombres por un verbo tenemos una proposición; uniendo dos proposiciones que tienen un sólo nombre común, tenemos un silogismo; pues bien: “Por medio de la invención de los nombres y de la composición de las proposiciones a partir de los nombres y de los silogismos a partir de las proposiciones”, todo el “progreso de la mente” - que constaba de los innumerables actos que realiza la imaginación acerca de las cosas singulares - se cambia en discurso lingüístico o hablado y “se compendia útilmente en unos pocos teoremas universales siempre que desde el

---

<sup>16</sup> Crítica a Th. White, XXX.

principio las comparaciones se hagan correctamente, se asignen cuidadosamente a las cosas y se usen a lo largo del discurso según su significado<sup>17</sup>".

Por ello<sup>18</sup> "es tan importante para quienes se dedican a razonar que antes de admitir los nombres en las oraciones se aseguren de que le corresponde a cada uno una imagen determinada", insistiendo así, como decimos, en que el uso del lenguaje, por más que se atenga a una determinada combinación lingüística, no puede ser considerado de forma meramente lingüística: el conocimiento se realiza por el lenguaje y es en la Proposición donde puede hablarse de verdad o falsedad, pero eso no empequeñece la exigencia de que a cada nombre le corresponda una imagen determinada<sup>19</sup>. Esto así, la consideración del nombre como una "nota" garantiza la "veracidad referencial" de nuestros conocimientos.

Sin embargo, la explicación del modo de realizarse el conocimiento no se queda ahí; se prolonga en una "Lógica".

Por un lado, la exigencia que plantea la nueva física de corte galileano de considerar el espacio independiente de los cuerpos que por él transitan, ha llevado a Hobbes a formular su peculiar concepción acerca de la "idealidad" del espacio, y a asentarla en una raíz mecanicista desde la que puede pensarse el espacio como el "fantasma" - como el movimiento interno que es provocado por el movimiento de un objeto exterior - (con lo que queda obviado el problema cartesiano según el cual tenemos que asegurarnos de la validez de nuestros conocimientos, esto es, de su referencia real a una realidad exterior), y desde la que puede plantearse la "anihilatio mundi" como artificio que permite obviar la consideración de lo "material" o lo "corporal" como asunto que sea competencia de la Física (y de ahí el anticartesianismo físico de Hobbes, y de ahí también su no referencia - lo que es curioso en el XVII - a una hipótesis de procedencia atomística). Por otra parte, y también como una exigencia de la nueva manera de hacer Física (porque la nueva Física no toma en consideración la esencia, el "ser", del objeto cuyo movimiento estudia), se hace precisa una ruptura con la concepción aristotélica que entiende a la ciencia como estudio del Ser desde alguna de las categorías. Esta es la tarea que le compete a la "lógica" que Hobbes elabora. Y esta tarea se sustenta en una consideración que afecta, por una parte, al nombre, y por otra a la proposición.

Los nombres, dice Hobbes, son notas arbitrarias que utilizamos para hacer presente a la sensación una sensación pasada. Una característica del nombre es, pues, su "arbitrariedad". la imposibilidad de considerarlo como un signo natural. Pero además, puesto que los nombres comunes (los universales) se aplican a varios objetos porque son semejantes, y teniendo en cuenta que un mismo objeto es semejante a unos u otros objetos en diferentes aspectos, un mismo objeto puede recibir varios nombres.

Las proposiciones, por su parte, son dos nombres unidos por un verbo (el verbo ser, o su equivalente en otro idioma, o incluso en aquellos idiomas en que pueda no tener un equivalente), pero esto con una peculiaridad (que, por otra parte, sigue refrendando la interpretación que hacemos de la importancia de considerar al nombre como una "nota") importantísima: con la proposición indicamos que el segundo nombre, o consecuente, es propio de la misma cosa de la que lo es también el primero o antecedente; Hobbes lo dice también de otro modo: el sujeto está incluido en el predicado (de ahí toda una derivación que hace considerar al nombre que aparece como sujeto un nombre concreto y al que aparece como predicado un nombre abstracto, pero para la cual ni lo concreto ni lo abstracto tienen ninguna consideración de "universal"); cuando aquellos nombres han sido colocados de tal forma en la proposición decimos que es verdadera, y en otro caso falsa.

El cálculo con nombres en el que consiste el razonamiento, así, está sujeto a unas leyes de combinación que garantizan su corrección y, al mismo tiempo, sigue sin escaparse de la sujeción

---

<sup>17</sup> *Crítica al "De Mundo" de Th. White*, XXX, 19.

<sup>18</sup> *Ibid*, 20.

<sup>19</sup> Y esto también en las proposiciones y en los silogismos; *ibid*, 21.

última a la sensación y a la consideración del nombre como nota. Es en la proposición donde se da la verdad y la falsedad - no en los nombres, ni tampoco en las cosas -, pero ello es así porque las reglas que rigen el cálculo con las proposiciones, las reglas lógicas, son reglas que garantizan que el nombre que utilizamos como sujeto y el que utilizamos como predicado sean nombres aplicables a la misma cosa.

Pues bien, en palabras de *Elements of Law*, este conocimiento de la verdad de los nombres, o experiencia que se tiene del uso correcto de los nombres en el lenguaje, o conocimiento de la verdad de la proposición y de la manera en que las cosas son nombradas, es -y esto es lo que le diferencia de la "prudencia"- "ciencia".

También en *Leviathan*, se alude a esto mismo: para distinguir este tipo de conocimiento del de la prudencia, se señala que ciencia es el conocimiento de la conexión necesaria que liga una afirmación a otra.

La cuestión es muy importante porque la puesta en cuestión de la exigencia de origen aristotélico de una ciencia que verse acerca del ser en tanto que ser, no sólo afecta a la metafísica, sino también a la física: ni el concepto de substancia, ni el de accidente, ni el de causa, ni el de potencia, ni el de acto, ni el de materia (por más que sigan siendo utilizados por Hobbes, y por más que, incluso, sean utilizados para titular incluso determinados capítulos del *De Corpore*) tienen el sentido que en la Física aristotélica. Esto no es sólo<sup>20</sup> "una adaptación o conformación de estos conceptos a un contenido exterior - el de la física moderna - sino una reelaboración que articula una determinación nueva del ser".

En la Lógica de Hobbes se ha producido una doble operación: el verbo "ser" no cumple ya la función de mostrar la esencia. La noción de "esencia", ha sido producida<sup>21</sup> por un abuso de lenguaje en la utilización del verbo ser: así, términos como esencia, entidad, esencial, esencialidad, dejan de tener sentido, no son<sup>22</sup> denominaciones de cosas, sino signos por los que hacemos conocer que conocemos la conexión que une un nombre con otro (para criticar esta posición Leibniz señalaba que le parecía "más que nominalista"). En segundo lugar, "desanudando" el lazo que une "metafísicamente" el nombre con la esencia (la atribución de un nombre con la expresión de una nota constitutiva de una esencia), la Lógica propicia, precisamente, la elaboración de una *Philosophia Prima* (versus una *metaphysica*) que se articula desde la investigación de los Principios que hacen posible el conocimiento, y desde los que se articula la posibilidad efectiva de saber (la *Philosophia Prima* no es, pues, una ciencia del ser en cuanto ser, sino una ciencia de los primeros principios del conocimiento): los conceptos más simples y más universales del conocimiento humano, que son el fundamento de todas las demás ciencias<sup>23</sup>.

Desde esta doble consideración es, pues, posible, la novedosa utilización hobbesiana de términos de procedencia aristotélica en un sentido capaz de permitir su utilización según las exigencias del modelo explicativo galileano.

Así, si se atiende al contenido del *De Corpore*, se apreciará cómo tras una *pars prima* dedicada a la lógica y una *pars secunda* dedicada a la *philosophia prima*, la tercera y la cuarta partes se dedican, precisamente, al análisis de lo que en términos habituales llamaríamos geometría y física (estudio de las figuras, de los movimientos), esto es, a los asuntos más directamente relacionados con la

---

<sup>20</sup> Cfr. Zarka, "L'enjeu de la philosophie première de Hobbes".

<sup>21</sup> Cfr. *De Corpore*, III, pero también, p. ej. *Crítica al "De Mundo" de Th. White*, IX.

<sup>22</sup> *Leviathan*, XLVI.

<sup>23</sup> Estos asuntos son ampliamente tratados por Hobbes: en *De Principiis*, unos manuscritos del 38-39 que constituyen una de las primeras versiones del *De Corpore*, en la Crítica a Th. White., en el manuscrito de Hobbes del 44-45 *Lógica et Philosophia Prima*, en las notas del 45-46 de Cavendish, también antecedentes del *De Corpore*, y en la segunda parte del *De Corpore*

problemática de la nueva física: el cálculo, cuyas condiciones de posibilidad han sido construidas, se pone en marcha.

Establecidos los principios "lógicos" desde los que abordar la nueva consideración de la "Philosophia Prima", los conceptos básicos desde los que abordar la explicación del universo físico quedan listos para entrar en funcionamiento: *espacio y tiempo*, como queda dicho, entendidos desde su total idealidad (aunque eso no niega la existencia real del espacio: existe el espacio real, en el que están los cuerpos que se mueven); el *cuerpo* (los cuerpos) es (son) la única substancia, porque son considerados ocupando un espacio real, aunque, desde esta perspectiva, la única consideración "ontológica" que se hace de ellos consiste en considerarlos como teniendo una magnitud o tamaño y un movimiento; el *accidente* no es algo inherente al objeto sino, precisamente, aquello que atribuimos al objeto al conocerlo desde el fantasma que su movimiento provoca; el *lugar* no es otra cosa que la parte de espacio (real) que un cuerpo ocupa cuando lo consideramos en reposo, y que abandona para ocupar otro cuando se mueve; el *movimiento* es el abandono de un lugar para pasar a ocupar otro; la *causa* es la "causa completa" que provoca un movimiento; el *efecto* es el efecto necesario de una causa completa; *potencia y causa* son identificadas como la misma cosa, considerada antes o después de que se produzca el efecto (así, el paso de potencia a acto es necesariamente instantáneo - porque causa eficiente es causa completa de la que se sigue necesariamente, una vez dada, el efecto pertinente - y, así, no es concebible que la materia y el movimiento hayan sido posteriores a la causa que los produce); *vacío o lleno* son nombres que recibe un lugar cuando en él hay o cuando en él no hay un cuerpo (el vacío, por tanto, es concebible, aunque Hobbes elabora una concepción en la que el vacío no cuenta, e incluso discute con Boyle acerca de la existencia del vacío - de estas discusiones con los miembros más destacados de la comunidad "científica" inglesa deriva la oposición que estos autores mantuvieron a su pertenencia a la Royal Society -)

Articulados todos estos conceptos, todos estos principios, desde la consideración mecanicista y desde la perspectiva de la centralidad del movimiento, los elementos desde los que construir el saber están sentados. Queda sólo ponerlos a funcionar según el modelo que tanta admiración le causó a Hobbes tras sus entrevistas con Galileo: la metodología geométrica.

La perspectiva geométrica parece sustentar el edificio de un saber que es entendido y presentado como cálculo; y es esta pretensión -y no su posicionamiento respecto de la política- lo que sitúa a Hobbes en el ámbito discursivo del conocimiento, lo que le coloca en el campo del materialismo. Precisamente, como veremos, es el análisis del modo en que en su obra se produce el tratamiento de lo político lo que evidencia los límites de su apuesta geométrica y, de ese modo, lo que identifica los campos a los que Hobbes no puede (o no quiere) prolongar el supuesto materialista.