

Thomas Hobbes y la geometría del estado: anotaciones sobre el *estado de naturaleza* desde la historia de la ciencia*

Thomas Hobbes and the geometry of the Commonwealth: notes on the state
of nature from the history of science

Por: Sergio Hernán Orozco Echeverri

Grupo de Investigación Conocimiento, filosofía, ciencia,
historia y sociedad

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

shorozco@udea.edu.co

Fecha de recepción: 3 de diciembre de 2008

Fecha de aprobación: 14 de febrero de 2009

Resumen: *El artículo pretende esclarecer el concepto de estado de naturaleza (state of nature) de Thomas Hobbes interpretándolo a la luz de su concepción de conocimiento, la cual lo vincula con la 'nueva ciencia' o la revolución científica. En consecuencia, el artículo ubica a Hobbes, mediante una reinterpretación de su teoría del conocimiento, en algunos problemas y tradiciones de la Revolución Científica, de donde se redefine su concepto de su estado de naturaleza en términos de causa íntegra. Esto, a su vez, permite argumentar la necesidad del Estado, excluyendo el pesimismo antropológico que se atribuye clásicamente a Hobbes.*

Palabras clave: *Historia de la ciencia, Revolución Científica, Thomas Hobbes, Teoría del conocimiento, estado de naturaleza.*

Abstract: *This article pretends to shed light on Hobbes's concept of state of nature, through a reading of his conception of knowledge which makes possible to relate him with the 'New Science' or the Scientific Revolution. In consequence, this article relates Hobbes with some problems and traditions of the Scientific Revolution through a fresh reading of his theory of knowledge, whence the concept of state of nature is redefined in terms of integral cause; this makes possible to argue the need of Commonwealth, excluding the anthropological pessimism traditionally attributed to Hobbes.*

Keywords: *History of Science, Scientific Revolution, Thomas Hobbes, Theory of Knowledge, state of nature.*

* Este artículo hace parte del proyecto "Aproximaciones filosóficas a los orígenes modernos de la concepción de experimento: la polémica entre Robert Boyle y Thomas Hobbes", inscrito en el SUI de la Universidad de Antioquia y financiado por el Instituto de Filosofía y el CODI de la Vicerrectoría de Investigaciones.

La certitud de la geometría y, en particular, del modelo deductivo de los *Elementos* de Euclides, fascinó durante el comienzo de la modernidad, por la esperanza de alcanzar un nivel de validez semejante en otros saberes¹. La extrapolación y la reformulación de lo que los antiguos denominaron análisis y síntesis aparecen extensamente en la literatura del siglo XVII. Pensemos en algunos casos que son usualmente los más destacados: las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes; la *Ética demostrada según el orden geométrico*, de Spinoza; las *Consideraciones y demostraciones matemáticas en torno a dos nuevas ciencias* de Galileo; los *Principios matemáticos de la filosofía natural* de Newton. Estos textos, al igual que aquellos traídos por las principales tradiciones de la historia de la ciencia y la historia de la filosofía como referentes importantes del pensamiento científico y filosófico moderno, han recibido una intensa atención por parte de los estudiosos del método científico, al igual que por los filósofos e historiadores de las matemáticas en particular y de las ciencias en general.

Sin embargo, escasas veces aparece el nombre de Thomas Hobbes y sus *Elementos de Filosofía* en la lista anterior. Incluso cuando aparece, no es más que la mención anecdótica de su primer contacto con la geometría por medio de los *Elementos* de Euclides. Su inmensa actividad creadora en filosofía, ciencias naturales y política se ha eclipsado, tal vez, por los notables destellos de esta última y, posiblemente, por el histórico fracaso de las dos primeras. La importancia del pensamiento político de Hobbes está fuera de toda discusión: aun cuando sus categorías políticas y sus reflexiones sobre el hombre, el poder y el Estado se revisan críticamente, continúan siendo un referente en la búsqueda de las soluciones a nuestras inquietudes sobre la sociedad. Distinta suerte han sufrido, en contraste, sus ideas filosófico-naturales y su concepción sistemática de los *Elementos de Filosofía*: las polémicas y críticas con John Wallis y Seth Ward acerca de los infinitesimales y la geometría, con Thomas White sobre la filosofía natural y con Robert Boyle acerca del papel de los experimentos en el conocimiento de natural han sido acalladas por el triunfo de sus contendores y por el fracaso del Hobbes opositor². Apenas en los

1 Durante finales del siglo XVI e inicios del XVII se libraron, en diferentes escenarios, polémicas en torno al papel que podían desempeñar las matemáticas en el conocimiento del mundo y, en particular, las posibles ventajas epistemológicas que las formas demostrativas de las matemáticas podían poseer con respecto a las formas propias de las demostraciones de las filosofías naturales de raíz aristotélico-escolástica. Para más detalles al respecto, véase Dear, Peter. *Discipline and experience. The mathematical way in the Scientific Revolution*. Chicago University Press, Chicago, 1995.

2 Shapin y Schaffer realizan un interesante recuento de la historiografía sobre Hobbes y de las principales líneas interpretativas que han conducido a la marginación de su papel en la formación del pensamiento moderno y, en particular, han reducido su aporte a la filosofía natural. Véase Shapin & Schaffer, *Op. cit.*, pp. 3-21.

últimos años estas polémicas han recibido atención y, en no poca medida, como ejercicio en sociología del conocimiento científico³.

La formulación hobbesiana del método de análisis y síntesis, su definición del pensamiento como cálculo y su caracterización del conocimiento como conocimiento de causas se han tratado con considerable independencia del pensamiento político: como si el método en que se despliega el pensamiento fuera un molde independiente y disociable del pensamiento mismo que se informa y pudiera extraerse, sin la menor grieta, para ser entendido aparte de su gestación.

A mi modo de ver, las lecturas tradicionales de Hobbes no han concedido el lugar central que posee en su filosofía la aplicación del método geométrico –con su reformulación en términos de causa y efecto– a la constitución del Estado, teniendo en cuenta el significado de este proyecto en el contexto del surgimiento de la ciencia moderna, fuertemente interesada por el carácter epistemológico de sus afirmaciones. Si enfatizamos que Hobbes intenta aplicar el método de la geometría, tal como lo entiende y lo reformula, a la política con el fin de elaborar una Filosofía Civil o Ciencia Política, la imagen que obtenemos es muy diferente: no se trata de un pensador ocupado de inmediato en las vicisitudes de un presente contingente, sino de un filósofo que intenta alcanzar certeza en la reflexión sobre la sociedad, aplicando herramientas novedosas en su época, de modo que ofrecería alternativas no sólo a la guerra en que está inmerso sino que pretendería evitar *toda guerra posible*.

El propósito de este ensayo es avanzar en la revisión del pensamiento de Hobbes por medio del esclarecimiento de uno de los conceptos más influyentes y a la vez más problemáticos de su obra, el *estado de naturaleza (state of nature)*⁴, a la luz de su concepción del conocimiento⁵. La elección de esta categoría es relativamente arbitraria, pues podría ensayarse una relectura de muchas otras o

3 Cfr. Dear, Peter, *Op. cit.*; Shapin, Steven and Schaffer, Simon. *Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*. Princeton University Press, Princeton, 1985; Jesseph, Douglas. *Squaring the circle. The War between Hobbes and Wallis*. Chicago University Press, Chicago, 1999; Pinnick, Cassandra. “What’s Wrong with the Strong Programme’s Case Study of the ‘Hobbes-Boyle Dispute?’”, in: Koertge, N. *A House Built on Sand*. Oxford University Press, Oxford, 1998.

4 Diferencio claramente entre estado de naturaleza (*state of nature*) y condición natural del hombre (*mankind natural condition*) que en diversas interpretaciones se entienden como equivalentes. Incluso en la traducción del Fondo de Cultura Económica ambos términos se traducen por “estado de naturaleza”, lo cual conduce a dificultades interpretativas. En el análisis del concepto de estado de naturaleza se verá por qué ambos conceptos son diferentes.

5 Este propósito constituye uno de los ejes centrales del proyecto de investigación al cual se encuentra vinculado este artículo.

incluso de su pensamiento político en general, a la luz de esta postura. Naturalmente, esta última tarea es demasiado ambiciosa para los alcances de este escrito. No obstante, considero que el estado de naturaleza, forjado por Hobbes y retomado por la mayor parte de los contractualistas posteriores, es una categoría clave para esclarecer el entramado conceptual de su filosofía política y entenderla en el contexto de su gran proyecto reformador del saber en general. En efecto, la condición natural del hombre y el estado de naturaleza son los puntos de partida de su argumentación sobre la necesidad de la construcción de la sociedad civil y el Estado⁶, el origen de su concepción del derecho natural y las leyes naturales y, a su vez, uno de los principales blancos de ataque de su pensamiento político. Con el fin de alcanzar dicho objetivo sostendré que el estado de naturaleza es una *causa* en el sentido que Hobbes le confiere en su concepción del método: de este modo, no es una antropología, una sociología, ni una descripción histórica, sino un *conjunto de condiciones* que permite comprender, a partir de una concepción de la *naturaleza* del hombre, la necesidad de creación del Estado. La sustentación de esta tesis se hará en 4 partes: (1) mostraré la concepción hobbesiana del razonamiento entendido como cálculo y, consecuentemente, la tesis de que el conocimiento es conocimiento causal que se hace con palabras; (2) posteriormente identificaré cómo el método de análisis y síntesis, reformulado en los términos de causa y efecto, se sustenta en la concepción del razonamiento y, a la vez, como la herramienta para adquirir y legitimar el conocimiento filosófico; (3) a continuación, mostraré que la investigación y demostración del Estado está regida, para Hobbes, por el método analítico-sintético y analizaré sus afirmaciones acerca del papel de la experiencia en esta investigación; (4) concluiré que, como consecuencia de la reformulación hobbesiana del método de análisis y síntesis y su aplicación a la Filosofía Civil, el estado de naturaleza aparece como *causa* y, en consecuencia, no puede atribuirse a Hobbes un pesimismo antropológico ni sociológico.

1. La razón como cálculo: el problema del conocimiento en Hobbes

Thomas Hobbes se encuentra, desde nuestra perspectiva, en un momento clave del pensamiento filosófico moderno. En efecto, su pensamiento se construye, de manera explícita, en oposición a las corrientes aristotélico-escolásticas dominantes en la época y se nutre de las ideas de sus coterráneos, particularmente de Francis Bacon y William Harvey, y de continentales destacados, como Marin

6 Con el fin de evitar la confusión del término estado cuando se usa en el sentido pre-político (estado de naturaleza) y en el sentido del constructo civil, cuando me refiera a este último lo haré en mayúscula.

Mersenne, Galileo Galilei y René Descartes⁷. Desde este punto de vista, Hobbes plantea los problemas y construye los primeros conceptos de lo que posteriormente se denominaría empirismo filosófico y que se desarrollaría en las islas británicas con Locke, Newton, Berkeley y Hume y, a la vez, reformula las categorías claves del pensamiento político en el nuevo marco del contractualismo. Cabe aclarar que estos dos aspectos del pensamiento de Hobbes no deben entenderse como proyectos distintos. Es precisamente su problematización de la distinción aristotélica entre arte y naturaleza y las consecuencias epistemológicas que dicha problematización acarrea, las que le permiten concebir el carácter social del hombre como un artificio y, por ende, inaugurar el contractualismo. De este modo, es posible hablar de estado de naturaleza y Estado como opuestos, tal como se ve claramente en su introducción a *Leviatán*:

La naturaleza, el arte por el cual Dios creó y gobierna el mundo, es imitada por el *arte* del hombre de tal modo, como en muchas otras cosas, en que puede construir un animal artificial (...) El *Arte* va aún más lejos, al imitar aquella obra racional y más excelente de la naturaleza, *el hombre*. Pues por el arte se crea el gran LEVIATÁN denominado REPÚBLICA, o ESTADO (en latín CIVITAS)⁸.

El proyecto de *Elementos de Filosofía*, que recogería estructuralmente todo conocimiento posible⁹ –y, de modo principal, sus fundamentos– inicia, en consecuencia, con una reflexión sobre la naturaleza del conocimiento humano. Desde el sentido claramente práctico que le otorgará Hobbes al conocimiento, se entiende entonces que el proyecto de los *Elementos* esté precedido por una investigación acerca de la capacidad humana de conocer y, posteriormente, de reproducir o crear. Los primeros seis capítulos de la primera pieza de la trilogía de los *Elementos* exponen los supuestos epistemológicos a partir de los cuales se articularán las investigaciones de Hobbes; estos supuestos son su definición de *conocimiento* (sus límites, alcances y propósitos); *el lenguaje* (su función en el conocimiento natural y civil) y el *método* analítico-sintético. Veremos que, en consideración de lo anterior, el proyecto de Hobbes desarrollará una concepción relacional del conocimiento que se derivará, a su vez, de la tesis según la cual el razonamiento es un cálculo y que apuntará a caracterizar el conocimiento como tal en virtud de su utilidad para el beneficio humano.

7 Sobre la formación de Hobbes en los contextos continentales y británicos véase Malcom, Noel. *Aspects of Hobbes*. Oxford University Press, Oxford, 2002; Skinner, Quentin. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

8 Hobbes, Thomas. *Leviathan. With selected variants from the Latin edition of 1668*, edited, with Introduction, by Edwin Curley. Hackett, Indiana, 1994, p. 3. Pasajes semejantes se encuentran al inicio del *De Cive*, en el que discute directamente con Aristóteles su tesis de la naturaleza social del hombre. *Cfr: De Cive*, I, 1n.

9 Hobbes equipara conocimiento, en sentido estricto, con ciencia y filosofía. Estos conceptos son sinónimos para el autor.

1.1. El solipsismo de la experiencia y la apertura de la razón por el lenguaje

Constantemente se afirma que Hobbes es un empirista. Para sustentar esta afirmación se cita la bien conocida afirmación del *Leviatán* según la cual “no hay ninguna concepción en la mente de un hombre que no haya sido provocada, totalmente o en partes, en los órganos de los sentidos”¹⁰. A partir de esta cita se concluye que Hobbes está hablando de la razón como una facultad que sirve de espejo de la sensación y que refleja en su cristal lo que se “le da” por medio de los sentidos¹¹. De este modo, se acerca la teoría hobbesiana de la sensación a la de Locke y, en muchos casos, se le hace pasar por un realista ingenuo, descartando en una interpretación simplista la riqueza de matices que aún hoy, desde diversas perspectivas, siguen siendo objeto de discusión.

Cuando se mira en detalle el mecanismo que genera el conocimiento para Hobbes, se obtiene una imagen bastante diferente. Tanto en el *Leviatán* I, como en el *De Corpore* XXV, Hobbes aborda el problema de la sensación como el inicio del conocimiento filosófico o científico. La definición más completa que ofrece Hobbes la encontramos en el *De Corpore*: “*la sensación es un fantasma producido por un conato del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reacción, por el conato que proviene del objeto hacia las partes*

10 L: I, 6; EW: III, 1. Cito las obras de Hobbes del siguiente modo: en primer término pongo la abreviatura de la obra, seguida del capítulo en romanos y del número de página de la edición castellana empleada; a continuación cito la abreviatura de la edición de las obras completas de Molesworth, seguida del tomo en números romanos y el número de página en arábigos, edición que he utilizado para contrastar las versiones castellanas. En los casos en que no hay traducción castellana de alguna obra o de no tenerla disponible, cito sólo la edición de Molesworth (EW). Las abreviaturas son: *Leviatán* (L), *Tratado sobre el cuerpo* (DCorp), *Tratado sobre el ciudadano* (DCiv).

11 La caracterización de la teoría del conocimiento de Hobbes en estos términos se debe principalmente a Rorty, quien lo confunde con un representacionista y lo equipara con Descartes. Cf. Rorty, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press, Princeton, 1979. Incluso Hobbes mismo afirma esto: “The mind of man is a mirror capable of receiving the representation and image of all the world” (“La mente del hombre es un espejo capaz de recibir la representación e imagen de todo el mundo), en: Hobbes, Thomas. “Notes en anglais sur une rédaction ancienne de quelques chapitres du *De Corpore* – National Library of Wales, MS 5297”, in: Hobbes, Thomas. *Critique du De Mundo de Thomas White*, édition critique d’un texte inédit par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones. J. Vrin, Paris, 1973, p. 449. Sin embargo, un análisis cuidadoso de la teoría del conocimiento de Hobbes revela que esta metáfora es inadecuada para caracterizar la relación que se da entre el mundo y el hombre por vía de los sentidos, tal como se encuentra desarrollada de manera madura en el *De Corpore*.

internas y que permanece”¹². Esta definición nos ofrece diversos elementos: de un lado tenemos que la sensación no es la copia de algo exterior, sino un movimiento producido por *nuestro* cuerpo como respuesta a un estímulo sobre algún órgano sensorial. En consecuencia, el material del conocimiento no son los objetos o sus representaciones, sino nuestras reacciones, originadas en nuestro cuerpo, como respuesta a algún movimiento ejercido sobre los sentidos. En otras palabras, el objeto nos permanece desconocido por vía de los sentidos: afirmamos (o suponemos) su existencia por nuestra respuesta involuntaria ante ellos, pero conocer qué sean los objetos sensorialmente implicaría que la sensación efectivamente fuera un reflejo del objeto y ésta, a su vez, se reflejara en la razón¹³. En el *Leviatán* nos aclara que esta reacción, conato o esfuerzo “dirigido hacia el exterior, parece ser algo externo”¹⁴; es decir, creemos recibir información del objeto como tal cuando, según Hobbes, percibimos *nuestra* reacción ante el objeto. Por ejemplo, la luz o los colores de los objetos no están en los objetos, sino en nuestros ojos, pues de lo contrario “no podrían separarse por medio de espejos en la reflexión”, de donde se concluye que: “la cosa vista se encuentra en una parte y la apariencia en otra”¹⁵.

De acuerdo con lo anterior, puede afirmarse que la sensación no nos proporciona un acceso directo a los objetos ni, mucho menos, el conocimiento de los mismos; todo contacto con el mundo está mediado por nuestras actividades como seres sentientes. De modo que la sensación no constituye sino el punto de partida del conocimiento, en el sentido en el que pone en funcionamiento el mecanismo que lo produce: “El inicio de la filosofía se da por el sentido”¹⁶. En el proceso de conocimiento, a la sensación le sigue la imaginación¹⁷. Para Hobbes ésta es “una

12 *DCorp*: XXV, 299; *OL*: I, 319.

13 De manera semejante a la idea cartesiana expuestas en las *Reglas para la dirección del espíritu*: “Así pues se ha de pensar, en primer lugar, que todos los sentidos externos, en cuanto son partes del cuerpo, aunque los apliquemos a los objetos por medio de una acción, es decir, mediante un movimiento local, sin embargo, sienten propiamente por pasión, del mismo modo que la cera recibe la figura del sello. *Y no se ha de pensar que esto se dice por analogía, sino que se debe concebir absolutamente del mismo modo, que la figura externa del cuerpo sentiente es realmente modificada por el objeto, como la que hay en la superficie de la cera es modificada por el sello*”. Descartes, René (1996 [1628]), *Reglas para la dirección del espíritu*, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón, Madrid, Alianza, pp. 117-118 (énfasis añadido).

14 *L*: I, 6-7; *EW*: III, 2.

15 *L*: I, 7; *EW*: III, 2.

16 “*Initium philosophiæ a sensu*”, Hobbes, Thomas. “Notes pour la ‘logica’ et la ‘philosophia prima’ du *De corpore*. Manuscrit autographe de Thomas Hobbes – Chastworth, collection du Duc de Devonshire”, in: Hobbes, Thomas. *Critique du De Mundo*, *Op. cit.*, p. 461.

17 La sensación es un concepto central en la teoría del conocimiento de Hobbes que, en conjunción con una aplicación del principio de la uniformidad del movimiento, genera definiciones derivadas de otros conceptos claves como la imaginación y la memoria. En el *Leviatán* introduce el papel

sensación languidecida o debilitada por la desaparición del objeto¹⁸. Junto con ésta, aparecen otros conceptos asociados, como los de memoria y ensueño. Éstos son los principales procesos que intervienen en la percepción sensible de un objeto y se refieren al proceso interno que desencadena la sensación y cuya explicación última es la permanencia de diversos movimientos en el cuerpo del hombre. Pero las sensaciones no son discretas sino continuas, es decir, no se presentan aisladamente sino en un conjunto. De ahí que para Hobbes, pensar en algo remita inmediatamente a otra cosa; en consecuencia habla de *series de representaciones*¹⁹. Estas series son de dos tipos. Las primeras carecen de orientación; en ellas, las representaciones se suceden sin dirigirse a algún fin y se rigen por relaciones de contigüidad y semejanza²⁰. En contraposición, en el discurso dirigido las representaciones se organizan en torno a un fin o deseo. Al respecto, Hobbes comenta que

[d]el deseo surge el pensamiento de algunos medios que hemos visto producir efectos análogos a aquellos que perseguimos; del pensamiento de estos efectos brota la idea de los medios conducentes a ese fin y así sucesivamente hasta que llegamos a algún comienzo que está dentro de nuestras posibilidades²¹.

Es decir, la serie de las representaciones puede copiar el orden de aparición de la sensación, puede organizarse por relaciones de contigüidad y semejanza, o puede orientarse de acuerdo con un propósito. En este último caso, la orientación puede darse en dos direcciones: “cuando tratamos de inquirir las causas o medios

de la imaginación de la mano del principio de inercia: “Cuando una cosa se pone una vez en movimiento, se mueve eternamente (a menos que algo se lo impida); y el obstáculo que encuentra no puede detener ese movimiento en un instante, sino con el transcurso del tiempo, y por grados. Y del mismo modo que vemos en el agua cómo, cuando el viento cesa, las olas continúan batiendo durante un espacio de tiempo, así ocurre también con el movimiento que tiene lugar en las partes internas del hombre cuando ve, sueña, etc. En efecto, aun después que el objeto ha sido apartado de nosotros, si cerramos los ojos, seguiremos reteniendo una imagen de la cosa vista, aunque menos precisa que cuando la veíamos” (*L*: II, 9; *EW*: III, 3-4).

18 *DCorp*: XXV, 302; *OL*: I, 323.

19 Esto supone, además, que el conocimiento de un objeto se da en el tiempo cuando construimos un objeto por medio de la asociación de diferentes sensaciones. Cf. Pettit, Philip. *Made with Words. Hobbes on language, mind and politics*. Princeton University Press, Princeton, 2008, pp. 9-24.

20 Hobbes plantea el siguiente caso: “[E]n un coloquio acerca de nuestra guerra civil presente ¿qué cosa sería más desatinada, en apariencia, que preguntar (como alguien lo hizo) cuál era el valor de un denario romano? Aun así, la coherencia, a juicio mío, era bastante evidente, porque el pensamiento de la guerra traía consigo el de la entrega del rey a sus enemigos; este pensamiento sugería el de la entrega de Cristo; ésta, a su vez, el de los treinta denarios que fue el precio de aquella traición: fácilmente se infiere de aquí aquella maliciosa cuestión” (*L*: III, 17; *EW*: III, 12-13).

21 *L*: III, 17; *EW*: III, 13.

que producen un efecto imaginado. . . . Otra cuando, imaginando una cosa cualquiera, tratamos de determinar los efectos posibles que se pueden producir con ella; es decir, imaginar lo que podemos hacer con una cosa cuando la tenemos”²².

A partir de este encadenamiento de representaciones, el hombre es capaz de prever faliblemente *acontecimientos* futuros. Esta predicción, de ninguna manera, se acerca a nuestra concepción de la predicción científica. Para Hobbes consiste simplemente en la asociación de sucesiones de acontecimientos anteriores con acontecimientos presentes que nos permiten *esperar* resultados semejantes. En este sentido, la experiencia no es una sensación puntual, actual, sino más bien la acumulación de series de representaciones de la memoria. De este modo, cuando se presente una percepción particular (por ejemplo, la nube gris) podremos *esperar* otra percepción (la lluvia) basándonos en relaciones de contigüidad establecidas anteriormente. Hobbes denomina *prudencia* esta capacidad de esperar resultados semejantes a partir de situaciones semejantes. Sin embargo, en sentido estricto, la prudencia no es conocimiento “al no ser sino la expectación de cosas semejantes a las que ya hemos experimentado”²³. Por esta razón, “no es la prudencia la que distingue al hombre de la bestia. Hay animales que teniendo un año, observan más y persiguen lo que es bueno para ellos con mayor prudencia que lo que puede hacerlo un niño a los diez”²⁴.

¿Debido a que la sensación actual es limitada y la experiencia se constituye a partir del proceso que aquella inicia en la constitución sensorial (que desencadena la imaginación y la memoria), el hombre se vale de *signos* que son marcas por medio de las cuales establece relaciones y puede *recordar* o *comunicar* a otros sus series de representaciones. Estos pueden ser *naturales*, como la nube, que se emplea como *signo* de que va a llover y, a su vez, la lluvia es el signo de la nube que la precede²⁵. Esto de ninguna manera quiere decir que la nube *implique* la lluvia: sólo que el hombre la *asume* como signo de tal. Los signos pueden ser también *arbitrarios*, y responden a las convenciones por medio de las cuales los hombres se comunican unos a otros; por ejemplo “una hiedra colgante para significar que allí se vende vino; una piedra para significar los límites de un campo”²⁶. El último tipo de signo es el lenguaje, un artificio que consiste en “palabras coordinadas de cierta forma”²⁷ o en “nombres o apelaciones y en las conexiones de ellos”²⁸. Hobbes establece una

22 L: III, 17-18; EW: III, 13.

23 DCorp: I, 36; OL: I, 3.

24 L: III, 19; EW: III, 16.

25 DCorp: II, 43; OL: I, 12.

26 DCorp: II, 43; OL: I, 12.

27 DCorp: II, 43; OL: I, 12.

28 L: IV, 22; EW: III, 18.

distinción entre *nota* y *signo*: la primera se refiere a las convenciones que se utiliza un individuo para recordar una serie de representaciones; la segunda se refiere a una convención colectiva, que diversos individuos entienden y comparten con el propósito de comunicarse.

En este punto es necesario explicitar dos supuestos fundamentales del pensamiento de Hobbes: el materialismo y el nominalismo. El primero es una postura ontológica que, en manos del filósofo de Malmesbury, afirma que sólo *el cuerpo, entendido como materia, existe*. En efecto, el universo es, para Hobbes, un gran continuum de materia, desprovisto de sustancias inmateriales o espíritus, cuya actividad o cambio se genera únicamente por la diversidad de los movimientos. En este sentido, la teoría de la sensación afirma que sólo tenemos conocimiento de singulares, esto es, de entidades individuales, particulares. De este modo, no podemos, según Hobbes, afirmar la *existencia* de universales o de ideas absolutas o de categorías de las cosas como entidades independientes de las cosas. No obstante, en el proceso sensorial nos servimos de signos para recordar o comunicar; en particular, las palabras parecen remplazar las cosas e imitar la estructura del mundo. Sin embargo, para Hobbes las palabras son sonidos que *arbitrariamente* asignamos a una sensación o a una serie de percepciones. Esto quiere decir que el lenguaje no tiene una relación de correspondencia ontológica con el mundo; las palabras no *recogen* esencias, ni siquiera rasgos de las cosas. Son simplemente marcas que, por acuerdo y convención, los hombres utilizan para comunicarse.

En consecuencia, los universales pueden existir, pero solamente como artificios del lenguaje que recogen *nombres* o se refieren a otros *nombres* y permiten crear una taxonomía del mundo que, de ninguna manera, *debe* corresponderse con las cosas (si bien esto sería deseable). En el nominalismo hobbesiano, los nombres, en primera instancia, denominan singulares, esto es, cuerpos particulares (como Pedro, Juan, este hombre, este árbol); en segundo lugar, pueden denominar clases o rasgos que consideramos que son comunes a varias cosas (como hombre, caballo, animal); finalmente pueden denominar universales por medio de partículas que acompañan a los nombres (como todo, cualquiera, algo)²⁹. En este contexto, siempre es necesario recordar que los nombres siempre tienen relación con lo nombrado, pero que esta relación es *arbitraria* y que, a su vez, lo nombrado pueden ser otros nombres³⁰. Cuando decimos “todos los hombres” esto no quiere decir que *exista* en la naturaleza tal cosa a la que nos referimos, sino más bien que por medio del

29 L: IV, 22-26; EW: III, 21-23; DCorp, II, 44-49; OL: I, 14-17.

30 DCorp: II, 45; OL: I, 16.

lenguaje reunimos un conjunto (en este caso de “todos”) de cosas particulares que satisfacen ciertas características que, según los hablantes, se denominan “hombres” (como podrían denominarse también “bilitri” o “gavagai”, siempre y cuando este sonido traiga a la mente de los hablantes percepciones semejantes).

Las características hasta ahora mencionadas del hombre nos muestran los rasgos de esta *máquina*: es un sujeto de sensaciones, con imaginación y memoria, capaz de orientarse en el mundo por medio de la *prudencia*. Hasta este punto, es un *cuero* (material) *animal* (dotado de sensación). En cuanto ser del lenguaje se distancia de los animales y es precisamente este rasgo el que permite concebirlo como un ser que razona. Si la sensación sólo le permite acercarse a los particulares y conocer únicamente su reacción ante los movimientos de cosas externas sobre sus órganos sensoriales, el lenguaje, como artificio, le permite superar esta frontera y operar con categorías más amplias, esto es, generales y universales.

En el caso de Hobbes, la comprensión del lenguaje y su papel en el conocimiento requiere de un contexto más amplio que la reflexión misma sobre el lenguaje, pues la manera como operamos con las palabras es una muestra del funcionamiento de la razón. Razonar es una actividad propia de los hombres que Hobbes explica como “*hallar la suma de varias cosas añadidas o conocer lo que queda cuando de una cosa se quita otra*”³¹. Este procedimiento, de ninguna manera, se identifica de manera exclusiva con la producción de conocimiento. Sumar y restar constituyen el *funcionamiento* natural de la razón. Pero ¿qué quiere decir *sumar* y *restar*? ¿Cómo se puede extender este procedimiento, claramente tomado de las matemáticas, a toda forma de razonamiento?

A mi modo de ver, esta explicación matemática de la razón revela dos rasgos esenciales de la concepción hobbesiana del conocimiento: encontramos que sumar y restar son operaciones en las que *relacionamos elementos*, es decir, en las que establecemos conexiones entre partes y conjuntos. En otras palabras, la suma sería la relación de los elementos con miras a indagar cómo componen una totalidad, mientras que la resta sería la sustracción de los elementos de la totalidad. Hobbes explica el funcionamiento de la razón como una facultad que opera de manera análoga a los procedimientos básicos de la aritmética, sirviéndose del modelo mecanicista³². En consecuencia, el conocimiento no es una *percepción*, ni una

31 *DCorp*: I, 36; *OL*: I, 3.

32 Una de las herramientas más poderosas para la amplia aceptación que recibió el mecanicismo fue la concepción de las máquinas como conjuntos de partes, de modo que si se estudiaban las partes y su funcionamiento por separado, se podría alcanzar una comprensión de totalidades complejas. Hobbes mismo se sirve de esta metáfora para la investigación del Estado, tal como

revelación, en tanto procesos instantáneos, sino una *construcción humana* elaborada a partir de los “fantasmas” de la sensación. En este sentido, la serie de percepciones puede traducirse en palabras y construir un discurso siguiendo los principios del razonamiento, es decir, adición y sustracción.

La razón, como calculadora, opera en tres niveles: en la percepción sensible, en el lenguaje y en la filosofía. En el primer caso, sucede cuando percibimos *algo* y vamos añadiendo accidentes a eso percibido, de acuerdo con diferentes sensaciones que se van presentando sucesivamente³³. En el caso del lenguaje, Hobbes expone una teoría del uso correcto del lenguaje que va desde los términos, pasando por las oraciones, hasta el silogismo. En estas construcciones se evidencia cómo se aplican la suma y la resta cuando se dice “X es Y”, con el fin de sumar las propiedades de un cuerpo en el lenguaje hasta construir definiciones como la de hombre, mencionada anteriormente. En este sentido, el lenguaje permite operar con *términos* que pueden ser generales y universales y, de este modo, superar el estrecho margen de la singularidad de la sensación.

La aplicación del razonamiento a la filosofía, entendida como el grado máximo de conocimiento al cual puede aspirarse, supone una sofisticación de las operaciones básicas de suma y resta.

1.2. El método de análisis y síntesis y la filosofía: el conocimiento como relación causal

A diferencia del conocimiento de hecho, que nos proporciona la descripción de una situación actual subsidiaria de la sensación y que puede expresarse en el lenguaje en modo indicativo, el conocimiento filosófico es, para Hobbes, un conocimiento de *relaciones*. Este punto, tal vez uno de los más desatendidos por

veremos más adelante: “Una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye. Ya que como sucede en un reloj mecánico o en cualquier otra máquina algo más complicada, que sólo se puede conocer cuál sea la función de cada pieza y de cada rueda si se desmonta y se examina por separado la materia, la forma y el movimiento de cada parte, de igual manera, al investigar el derecho del Estado...” (*DCiv*: Prefacio al lector, 7; *OL*: II, 145-146).

- 33 Así lo expone en el *De Corpore*: “Si alguien ve a lo lejos algo oscuro, aun sin intervenir término alguno, tiene sin embargo la misma idea de esa cosa que la que tiene cuando dice, con intervención de términos, que esa cosa es un *cuerpo*. Y después de acercarse algo más y de comprobar que esa cosa, de forma cierta, ahora se encuentra en un lugar y después en otro, tendrá la misma idea nueva que la que tiene cuando a tal cosa la llama *animada*. Por último, cuando al estar más cerca vea su figura y oiga su voz y contemple las demás cosas que son signos de un animal racional, adquiere una tercera idea, aunque su nombre no exista todavía; es decir, aquella por la cual decimos que algo es *racional*. Finalmente, cuando concibe el conjunto de la cosa ya vista plena y distintamente, aquella idea se compone de las precedentes y, de esta forma, la mente combina dichas ideas en el mismo orden en el que en la oración se combinan estos nombres separados: *cuerpo*, *animado*, *racional*, en un nombre único, o sea, *hombre*” (*DCorp*: I, 36-37; *OL*: I, 3-4)

parte de los estudiosos de la revolución científica, revela las diferencias del filósofo de Malmesbury con la corriente experimentalista de Robert Boyle y la *Royal Society*, para quienes el conocimiento de hecho, proporcionado por una descripción puntual y des-subjetivizada de un suceso puntual, constituye el modelo más fiable de conocer el mundo³⁴.

El conocimiento filosófico³⁵ es, para Hobbes, “*el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y, a la vez, de las generaciones que pueda haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto*”³⁶. Tal como puede apreciarse, la definición es dual: puede conocerse el efecto por la causa o la causa por el efecto. Sea cual sea la dirección, lo importante es que esta definición de conocimiento, teniendo en cuenta el nominalismo mencionado, abandona toda pretensión de realismo y, tal como veremos, desemboca en un utilitarismo, que es más claro en el caso de la filosofía natural que en las demás ciencias. Por lo pronto, vale destacar que el conocimiento filosófico es, en primer término, conocimiento de las relaciones entre los elementos, entre causa y efecto. El conocimiento, en consecuencia, no consiste en la *descripción* de un fenómeno o efecto, sino en la *enumeración* de los factores que intervienen en su generación los cuales, reunidos, constituyen su causa. Ésta, para Hobbes, no es causa en un sentido realista, es decir, en un sentido *originario*, sino más bien en un sentido mecanicista, esto es, *generativo o productivo*. Éste es un rasgo claro del mecanicismo de Hobbes, pues no se pregunta por el origen de los efectos, sino por los elementos (entre los cuales debe estar siempre el movimiento)³⁷ que coinciden para que se siga un efecto³⁸.

34 Hobbes sostiene una acalorada polémica con Robert Boyle a propósito de la publicación, por parte de este último, de sus *New experiments physico-mechanical touching the spring of air* (1660), al cual Hobbes responde con su *Dialogus Physicus* (1661). El punto principal de la polémica es que para Hobbes el conocimiento es condicional, mientras que para Boyle es descriptivo y califica la concepción hobbesiana como conjeturas o hipótesis explicativas, pero no como conocimiento. Hobbes concede esto, al menos en el campo de la filosofía natural, pero en la geometría y en la ciencia civil afirma la certeza. Boyle disiente. Hasta ahora, el mejor estudio al respecto es el de Shapin, Steven & Schaffer, Simon. *Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*. Princeton University Press, Princeton, 1985; para una crítica sugestiva de este estudio véase Jesseph, Douglas. *Squaring the circle. The war between Hobbes and Wallis*. Chicago University Press, Chicago, 1999.

35 En el *Leviatán* Hobbes habla de conocimiento en estos dos sentidos (el filosófico y el de hecho), en el capítulo IX. Sin embargo, en el *De Corpore* reserva el término conocimiento a la filosofía.

36 *DCorp*: I, 36; *OL*: I, 2.

37 En el mecanicismo hobbesiano, todo cambio es producto de un movimiento. Cambio sin movimiento es, para los modernos, una noción oscura y escolástica, absolutamente inaceptable. Por tal razón, para Hobbes, todo efecto tiene que ser la consecuencia de algún movimiento.

38 “No hay efecto de la naturaleza cuya causa no consista en algún movimiento. Pues si todas las cosas permanecen o se mueven, como tales, aparecerán también, como tales. Esta máxima

La causa es, para Hobbes, causa *íntegra* o *integral*, en el sentido en el que debe recoger *todos* los elementos que intervienen, en el agente y en el paciente, en la producción de un efecto. En este sentido, la causa no es un solo elemento singular y discreto, sino un conjunto de factores. Hobbes resalta que esta causa íntegra es causa suficiente para producir el efecto; precisamente en el momento en que se produce el efecto, la causa se hace íntegra. En otras palabras, la producción del efecto muestra el carácter integral de la causa³⁹.

A mi modo de ver, esta concepción de causalidad, claramente diferente de la aristotélica, es la consecuencia de la finalidad que Hobbes atribuye a la filosofía. Incluso a diferencia de muchos autores del siglo XVII, que aspiraban encontrar un método para agotar la realidad en la ciencia y descubrir el auténtico mecanismo detrás del universo o su creador, la filosofía para Hobbes, en todos sus niveles, está encaminada al *bienestar humano*, no a la satisfacción de la curiosidad humana ni a la exaltación de Dios por sus obras. Así lo afirma, de manera contundente, en el *De Corpore*:

El fin o el objeto de la filosofía es que podamos utilizar efectos previstos para nuestra conveniencia (*ad commoda nostra*), o que una vez conocidos esos efectos por la mente por la aplicación de unos cuerpos a otros, se produzcan efectos similares en la medida en que la fuerza humana y la materia de las cosas lo permitan, mediante el trabajos de los hombres, para los usos de la vida humana⁴⁰.

Con esta anotación se esclarece por qué Hobbes no habla de razonamiento verdadero o de ciencia verdadera, sino de conocimientos *correctos*. Debe aclararse, no obstante, que esto no quiere decir que toda la ciencia sea una invención arbitraria, sino que está sometida a la falibilidad humana, a las limitaciones de la sensación y a la convencionalidad del lenguaje.

El conocimiento correcto se construye en consonancia con la razón humana. Si en el nivel de la sensación la mente opera como calculadora (en el sentido en que suma y resta) con el fin de identificar objetos y esperar consecuencias por la experiencia (prudencia), en el nivel de la filosofía el cálculo se sofisticaba con miras a satisfacer el nivel de generalidad o universalidad requerido de conocimiento

asegura al hombre que, cuando alguna otra cosa se asigna como causa natural, además del movimiento que es capaz de producir el efecto, la causa es falsa". Hobbes, Thomas. "Maximes necessary for those yt from ye sight of an Effect, shall endeavor to assign its Naturall Cause", Royal Society, Classified Papers IV (1), N° 30 in: Jesseph, Douglas. "Hobbes and the method of natural science" in: Sorell, Tom (ed.) *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 90.

39 *DCorp*: IX, 112; *OL*: I, 107.

40 *DCorp*: I, 38; *OL*: I, 6.

filosófico. La sofisticación de estas operaciones fundamentales son los procesos de análisis y síntesis que constituyen la respuesta a las dos formas posibles de indagación filosófica (del efecto a la causa y de la causa al efecto).

El análisis y la síntesis, cómo métodos de resolución y demostración de problemas tienen un largo historial que antecede por mucho el siglo XVII⁴¹. En manos de Hobbes, se convierten en una herramienta que se deriva del funcionamiento natural de la razón y, en esa medida, es aplicable a todo saber posible. El análisis es la sofisticación de la sustracción, en tanto a partir de un fenómeno o efecto, inquirimos por las causas que lo generaron. La síntesis, al contrario, parte de las causas e investiga qué efectos se siguen de las mismas. Detengámonos en este punto.

Para Hobbes, el método analítico y el sintético parten de lo conocido. En el primer caso, es el efecto; en el segundo, la causa. En el método analítico, el efecto o lo conocido son cosas sensibles y, en este sentido, constituyen una totalidad que es más clara que sus partes. Esto quiere decir que la sensación nos proporciona un fantasma o representación como una totalidad; por medio del método analítico podemos investigar cuáles son las partes y, a su vez, las causas de sus partes⁴². A partir de esta *resolución* podemos entender los elementos que componen algo y, por medio de la síntesis, recomponerlo. En el caso de la síntesis, se parte de una causa. Pero a una causa pueden añadirse diversos elementos, con el fin de investigar qué pueden producir. Por ejemplo, si al punto añado movimiento rectilíneo obtengo una recta. Si a esta recta añado movimiento rectilíneo puedo obtener un plano, y así sucesivamente en el caso de la geometría.

El método de análisis, que partiría de una totalidad, descompondría las partes de la misma hasta terminar en definiciones simples que, recompuestas en la síntesis, nos devolverían a la totalidad, con la diferencia que en esta última síntesis estaríamos comprendiendo la relación de las partes que componen el todo. De esto se desprende que el método analítico es un método de investigación, que nos lleva desde una totalidad confusa –en el sentido en el que no entendemos la relación de las partes– al esclarecimiento de sus componentes y su relación, mientras que el método sintético es demostrativo y nos expone, con la certeza de la deducción, el modo en que de la conjunción de ciertas partes o accidentes se siguen ciertos efectos, hasta lograr una totalidad o conjunto.

41 Al respecto, es útil la recapitulación que hace Douglas Jesseph. *Squaring the circle*, *Op. Cit.*, pp. 224-240.

42 Hobbes aclara que las partes no son las partes materiales sino las partes de la naturaleza de las cosas, es decir, los accidentes que combinados, constituyen algo (*DCorp*: VI, 77; *OL*: I, 60).

En el esquema de las ciencias que Hobbes presenta en el *De Corpore*, la aplicación de los diversos métodos otorga diferentes niveles epistemológicos. En cuanto a la geometría, partimos de las causas que son definiciones de las que nadie pueda dudar, debido a su carácter evidente. Y es el hombre quien imprime el *movimiento* para generar el efecto. En este sentido, la geometría es una construcción humana en la que, tanto la causa como el efecto, nos son conocidos con certeza. Para Hobbes, de un punto y un movimiento rectilíneo se sigue una recta; y a la vez, la recta *sólo* pudo generarse de un punto y un movimiento rectilíneo. En el caso de la filosofía natural, en la que se investigan las causas de los fenómenos, el problema es más complejo. Para la investigación de la naturaleza no disponemos de un conocimiento de los objetos: sólo de nuestras percepciones de ellos. De este modo, no podemos conocer con certeza la generación de las representaciones, es decir, el objeto; sólo podemos reconstruir su generación de manera *probable* y siguiendo los fantasmas proporcionados por la sensación en el espacio y el tiempo⁴³. Así mismo, cuando tratamos con las causas del movimiento de cosas exteriores a nosotros (como los astros) sólo podemos servirnos de hipótesis probables, pero nunca conocemos la generación precisa de esos fenómenos⁴⁴. En este contexto, la filosofía civil o ciencia del estado goza, para Hobbes, de un estatuto de certeza idéntico al de la geometría. En efecto, al sernos conocida la causa (el hombre) y el efecto (el estado), y al ser nosotros mismos los generadores del efecto (el contrato por la voluntad), de esta ciencia se esperaría *certeza* y no *probabilidad*.

Pero la filosofía civil reviste otra singularidad: a ella, según Hobbes, se puede acceder por el método analítico, partiendo de la experiencia y la introspección, o por el método sintético, en la derivación general de las demás ciencias, partiendo de definiciones. Esto quiere decir que para conocer las causas del estado no hay

43 La probabilidad del conocimiento está soportada, en el caso de Hobbes, por su voluntarismo teológico: “Los principios de la física, a diferencia de las definiciones y los axiomas de las matemáticas que son sumamente ciertos, son supuestos. Pues la creación de la naturaleza por el mismo Dios, la cual pudo realizar de muchas maneras, nada le impide”. *Problemata Physica*, OL: IV, 299.

44 “Ahora abordo ya otra parte en la que trato, a partir de los fenómenos o los efectos de la naturaleza que nos son conocidos por los sentidos, de un modo de investigar según el cual no digo que se hayan generado sino que se han podido generar. Por lo tanto, los principios de los que depende lo que sigue no los establecemos nosotros ni los formulamos universalmente, como las definiciones, sino que los observamos como puestos en las cosas mismas por el creador de la naturaleza, y no hacemos uso de ellos de una manera universal sino singular. Y éstos no necesitan teoremas sino únicamente muestran la posibilidad de alguna generación, pero no prescindiendo de las proposiciones universales demostradas más arriba” (*DCorp*: XXV, 298; *OL*: I, 318).

que ser un geómetra: sus principios son evidentes e independientes (como los de la geometría) y pueden ser conocidos por cualquiera que razone correctamente, bien sea que parta de otras ciencias o de *su* propia experiencia⁴⁵.

2. La ciencia civil o la política de Hobbes: análisis y síntesis en la investigación del estado de naturaleza

Los supuestos anteriores estructuran epistemológicamente la investigación hobbesiana del estado y le trazan exigencias previas que la filosofía civil pretende cumplir. A mi modo de ver, son estos supuestos los que permiten a Hobbes ubicar su proyecto en el contexto de la nueva ciencia, tal como lo afirma en la carta dedicatoria al *De Corpore*. Allí, refiere que la astronomía no es más antigua que Copérnico, la física no más que Galileo y el estudio del cuerpo humano no más que Harvey. Además, comenta que los avances realizados

en un tiempo muy corto, por Johannes Kepler, Petrus Gassendi y Marin Mersenne, promovieron de forma extraordinaria la Astronomía y la Física universales (...) La física, por lo tanto, es algo muy reciente. Pero la Filosofía Civil lo es mucho más aún, ya que no es más antigua (y esto lo digo por haber sido maltratada, y para que sepan mis detractores lo poco que han conseguido) que el libro que escribí sobre *El Ciudadano*⁴⁶.

Esta afirmación nos proporciona un elemento importante: cuando Hobbes se ubica como el fundador de la filosofía civil (a la que, no obstante, le reconoce una larga pre-historia) lo hace como autor del *De Cive*, no del *Leviatán*. De ahí, a mi modo de ver, es posible concluir que la exposición oficial de su filosofía civil se encuentra en la tercera parte de sus *Elementos de Filosofía* y no en el *Leviatán*. Esto no quiere decir que esta última obra no sea de importancia: en efecto, el impacto que tuvo en su propia época es considerable⁴⁷. Sin embargo, en sentido estricto, el *De Cive* conserva la estructura argumentativa del proyecto de los *Elementos* y, tal como afirma en el *De Corpore* VI, 7, la exposición está libre de las consideraciones de la filosofía moral (reservadas para el *De Homine*) y se introduce de inmediato en el principio de la filosofía civil, a saber, la condición natural del hombre.

45 *DCorp*: VI, 81; *OL*: I, 65.

46 *DCorp*: Dedicatoria, 29; *OL*: I, s.n.

47 Cf. Mintz, Samuel. *The Haunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Thoemmes Press, London, 1962. Para una lectura diferente, confróntese Skinner, Quentin. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*, *Op. cit.*

En contraposición a lo anterior, el *Leviatán* comienza con una exposición de la dotación natural del hombre (sensación, imaginación, lenguaje y razón) y de su respuesta ante el mundo como medio de orientación para la supervivencia (las pasiones). Estas investigaciones aparecen en la trilogía, pero en los capítulos X, XI y XII del *De Homine*. A mi modo de ver, la separabilidad de los principios de la filosofía civil de la filosofía moral no se evidencia en el *Leviatán*, cómo sí sucede en el *De Cive*, aunque éste comienza con una *mención* (más no exposición) de la dotación natural del hombre.

2.1. El estado de naturaleza: la condición natural del hombre y la guerra de todos contra todos

Tal como afirma en el “Prefacio al lector” del *De Cive*, el punto de partida de la ciencia del estado, siguiendo el método que se propone en tal obra, es

que la condición de los hombres es tal, por naturaleza, que si no existe el miedo a un poder común que los reprima, desconfiarán los unos de los otros y se temerán mutuamente y que al ver que todos pueden protegerse con sus propias fuerzas con derecho, entonces necesariamente lo harán⁴⁸.

Detengámonos en estas afirmaciones. Tradicionalmente se afirma que para Hobbes la condición natural del hombre es que sea un lobo para el hombre, basándose en esa famosa cita que introduce al comienzo del de *De Cive*. Sin embargo, del mismo modo que lo expone en el *Leviatán*, la investigación sobre el principio de la sociedad es escalonada, progresiva. A mi modo de leer el pasaje anterior, Hobbes no dice que la condición natural de los hombres sea beligerante. Sólo afirma que “es tal” que bajo un conjunto de condiciones (“que si no existe el miedo a un poder común”) se presenta beligerante.

Hobbes utiliza el término “natural” que, por lo general, en sus obras, hace referencia a la clásica oposición con lo artificial, entendiendo por lo primero aquello que es producto de la naturaleza sin intervención del hombre y por esto último aquello en lo que éste interviene, como imitador de la creación⁴⁹. De este modo, la “condición natural del hombre” hará referencia a su constitución corporal, como ser dotado de “fuerza corporal, experiencia, razón y pasión”⁵⁰ sin tener en cuenta nada más que esto. De la condición natural del hombre, cuando más, se puede concluir que en términos generales, los hombres son *iguales*. Esta lectura se ve

48 *DCiv*: Prefacio al lector, 7-8; *OL*: II, s.n.

49 *DCorp*: Al lector, 33; *OL*: I, s.n.

50 *DCiv*: I, 14; *OL*: II, 157.

confirmada por la anotación que introduce en el capítulo VIII del *De Cive*, cuando retoma el “estado de naturaleza” y afirma: “Si volvemos nuevamente al estado de naturaleza y consideramos a los hombres como si hubieran surgido súbitamente de la tierra (como hongos), y se hubieran hecho adultos sin ninguna obligación de unos con otros”⁵¹. A mi modo de ver, esta acotación aclara que la condición natural del hombre es su constitución como ser humano, tanto en el “estado de naturaleza” como fuera de él, esto es, en la sociedad civil⁵².

Esta caracterización del ser humano pertenece a la “filosofía moral”, es decir, a la consideración sobre “los movimientos de las mentes”⁵³ y no a la filosofía civil. Por esta razón, Hobbes no comienza el *De Cive* como el *Leviatán*, a saber, caracterizando la dotación natural del hombre: sus capacidades, límites y alcances. No obstante, comienza retomando esta concepción como “el principio de la doctrina siguiente”⁵⁴. Si tenemos en cuenta que un principio es un punto de partida, que no necesariamente debe legitimarse en la doctrina sino que su certeza puede venir dada desde fuera, entonces entendemos por qué no es necesaria la investigación sobre la constitución individual del hombre en este punto. No obstante, Hobbes considera que este principio es “universalmente conocido por experiencia y no negado por nadie”⁵⁵. Desde mi análisis, lo que el lector debe conceder no es el estado de guerra de todos contra todos, sino que cada hombre tiene la dotación natural mencionada, es decir, la condición natural del hombre y, en consecuencia, asentir a la igualdad. Lo que sí debe justificarse son las condiciones que se introducen para que la condición natural del hombre desemboque en el estado de naturaleza.

De la constitución natural de los hombres *se sigue* su igualdad. Esta igualdad surge de que todos, “como hongos”, cuentan por naturaleza con las mismas capacidades para obtener lo que desean⁵⁶. Las pequeñas desigualdades entre fuerza corporal se ven subsanadas, según Hobbes, por un ingenio más agudo, por poner un ejemplo, de modo que en general podrían considerarse iguales. De esta igualdad *se sigue* el miedo. Ahora bien, debido a que cada hombre procura su supervivencia y bienestar, puede encontrarse con el otro en esta búsqueda, y tomar lo que otro considera propio. De este modo, el agredido se defenderá, buscando su propio

51 *DCiv*: VIII, 78; *OL*: II, 249.

52 Diferencia condición natural del hombre (*man's natural condition*) de estado de naturaleza (*state of nature*) que los traductores al español suelen equiparar. La condición natural del hombre se mantiene incluso en el Estado, mientras el estado de naturaleza es únicamente la situación de varios hombres previa a la existencia del Estado.

53 *DCorp*: VI, 80; *OL*: I, 64.

54 *DCiv*: I, 14; *OL*: II, 157.

55 *DCiv*: Prefacio al lector, 7; *OL*: II, s.n.

56 *DCiv*: I, 17; *OL*: II, 159.

bienestar. La *propiedad*, en el estado de naturaleza, se define por el triunfo del más fuerte o por la posesión efectiva, lo cual, debido a la igualdad natural, sólo puede decidirse en el combate. Por su constitución natural (sus pasiones), los hombres buscarán lo que es bueno, esto es, lo que los preserve en la vida y evitarán lo que es malo, de modo que cada cual procurará defender su cuerpo y lo que pueda haber conseguido para su bienestar. En este punto aparece el derecho *natural*: la libertad de emplear sus capacidades en consonancia con lo que le dicta su razón. Pero esta defensa se ve agravada porque, si aún la ley civil no ha establecido qué es de quién, entonces por naturaleza *todo corresponde a todos*. De manera necesaria, para Hobbes, este razonamiento concluye en una guerra de todos contra todos.

Hobbes presenta una serie de circunstancias que pueden resumirse en una concatenación lógica de la siguiente manera: 1. de algo que cualquiera puede conceder (su condición natural), si no hay artificio alguno (estado)⁵⁷, 2. tendremos que estos seres *naturales* serán iguales; a continuación 3. buscarán su supervivencia y bienestar, sin tener en cuenta al otro (debido a que los vínculos sociales son artificiales, no naturales); en esta búsqueda de supervivencia y bienestar, 4. podrán tomar lo que el otro considera como propio y, de este modo, agredirse; 5. el otro, en respuesta, se defenderá; lo anterior se hace con 6. derecho, pues no hay aún ninguna repartición (que supondría una autoridad), y además cada hombre procurará con derecho, hacer lo que bien le parece; 7. de esto se sigue una guerra entre los hombres.

A mi modo de ver, en la enumeración anterior se ve cómo para Hobbes, de la naturaleza humana, entendiéndola por esta dotación natural, *si se suprime el poder artificial*, es decir, si no se considera lo artificial, se llega al estado de guerra de todos contra todos. Esta argumentación encaja perfectamente en el orden demostrativo expuesto en la primera parte: Hobbes no dice que el origen del estado *es* tal o cual, sino que establece relaciones entre un principio que para él es innegable (y evidente, por la razón y por la experiencia) y, *sintéticamente*, extrae las consecuencias. La ciencia del estado, por ser ciencia, es *condicional*, no *absoluta*; además, se puede demostrar *a priori*.

Si consideramos que el llamado “estado de naturaleza” se compone, de una parte, de la condición humana y, de otra, de la guerra de todos contra todos, vemos

57 Esta supresión del Estado es paralela a la supresión del mundo que constituye el punto de partida de la investigación en filosofía natural, tal como se evidencia en *De Corpore*: “Un buen comienzo para la Filosofía natural lo adoptaremos (como hemos puesto de manifiesto más arriba) a partir de la privación, esto es, a partir de la ficción de la aniquilación del universo” (*DCorp*: VII, 93; *OL*: I, 82). Esta estrategia de supresión del universo se configura desde la *Crítica al De Mundo de Thomas White*.

que es un *modelo* que Hobbes emplea para determinar la necesidad, en sentido lógico, del estado. Esta lectura, a mi modo de ver, rescata el rechazo hobbesiano a fundar su ciencia del estado (y toda ciencia) en consideraciones ontológicas o absolutas. El estado de naturaleza no es una antropología ni una sociología, sino una consideración *racional* de una serie de condiciones a partir de una concepción del hombre como ser de sensación, de fuerza, de razón y de pasión. En este contexto, nada más desatinado que afirmar que para Hobbes el hombre *es* un lobo para el hombre o atribuirle un pesimismo antropológico.

La Filosofía Civil de Hobbes, en consecuencia, no se basa en una investigación ontológica del hombre, sino en una consideración del mismo como *cuerpo, animado y racional* (lo cual pretende haber demostrado en las ciencias que preceden a la civil o que puede conocerse fácilmente por experiencia). Para argumentar la necesidad del Estado *suprime* el Estado y explora *lógicamente* lo que se seguiría, teniendo en cuenta la condición natural del hombre, en tal caso. De allí se obtiene el estado de naturaleza que conduciría una extinción casi completa del hombre, lo cual es absurdo, pues *por experiencia* vemos que los hombres están agrupados en Estados (unos más perfectos que otros, pero en todos los casos sometidos a un poder común). Esta consideración preparará el camino a la otra gran tesis *lógica* de la filosofía política de Hobbes: el origen del estado en la transferencia del derecho natural del hombre en el contrato.

3. Perspectivas

He sostenido que el estado de naturaleza debe entenderse, en el contexto del pensamiento de Hobbes, como una causa íntegra que se muestra como condición suficiente para la producción del Estado. De este modo se descarta el pesimismo antropológico atribuido históricamente a Hobbes, incluso desde su época. Esta lectura se ha hecho a partir de la relación de los principios de la filosofía política de Hobbes con su concepción del conocimiento, entendido como razonamiento y que se desarrolla en el lenguaje. A su vez, es dicha concepción del conocimiento la que permite ubicar el proyecto de la Filosofía Civil o Ciencia Política de Hobbes en el contexto de la “nueva ciencia” y nos permite entenderlo en el contexto de uno de los acontecimientos culturales más significativos de la historia de occidente: la denominada Revolución Científica.

Bibliografía

1. BACON, Sir Francis (1857-1874). *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath (facksimile-neudruck der ausgabe von Spedding, Ellis und Heath, London 1857-1874 in Vierzehn Bänden). Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstat, 1989.
2. PINNICK, Cassandra. "What's Wrong with the Strong Programme's Case Study of the 'Hobbes-Boyle Dispute'?" in: Koertge, N. *A House Built on Sand*. Oxford University Press, Oxford, 1998.
3. DEAR, Peter. *Discipline and experience. The mathematical way in the Scientific Revolution*. Chicago University Press, Chicago, 1995.
4. DESCARTES, René. *Reglas para la dirección del espíritu*, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón. Alianza editorial, Madrid, 1996 [1628].
5. GOLDSMITH, Maurice Marks. *Thomas Hobbes o la política como ciencia*. F. C. E., México, 1990.
6. HOBBS, Thomas (EW). *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, XI Vols., Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth. Bart, London, 1839-1845.
7. HOBBS, Thomas (OL). *Thomæ Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quæ latine scripsit omnia*, Studio et labore Guilielmi Molesworth, V vols. Apud Bohn, Londini, 1839-1845.
8. HOBBS, Thomas. *Critique du De Mundo de Thomas White*, édition critique d'un texte inédit par Jean Jacquot et Harold Whitmore Jones. J. Vrin, Paris, 1973.
9. HOBBS, Thomas. *Leviathan. With selected variants from the Latin edition of 1668*, edited, with Introduction, by Edwin Curley. Hackett, Indiana, 1994.
10. HOBBS, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano*, edición de Joaquín Rodríguez Feo. Trotta, Madrid, 1999.
11. HOBBS, Thomas. *Tratado sobre el cuerpo*, introducción, traducción y notas de Joaquín Rodríguez Feo. Trotta, Madrid, 2000.

12. HOBBS, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto. F. C. E., Buenos Aires, 2005.
13. JESSEPH, Douglas. "Hobbes and the method of natural science", in: Sorell, Tom (ed.) *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
14. JESSEPH, Douglas. *Squaring the circle. The war between Hobbes and Wallis*. Chicago University Press, Chicago, 1999.
15. MACPHERSON, Crawford Brough. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford University Press, Oxford, 1967.
16. MALCOM, Noel. *Aspects of Hobbes*. Oxford University Press, Oxford, 2002.
17. PETTIT, Philip. *Made with Words. Hobbes on language, mind and politics*. Princeton University Press, Princeton, 2008.
18. ROGERS, G. A & Ryan, Alan. *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford University Press, Oxford, 1988.
19. RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press, Princeton, 1979.
20. SHAPIN, Steven & SCHAFFER, Simon. *Leviathan and the Air Pump. Hobbes, Boyle and the experimental life*. Princeton University Press, Princeton, 1985.
21. SKINNER, Quentin. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
22. ZARKA, Yves-Charles. "First philosophy and the foundation of knowledge", in: Sorell, Tom. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 62-85.