

FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA TEORÍA DE THOMAS HOBBS

DANIEL ARMANDO LÓPEZ ARCHILA

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA**

2007

FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA TEORIA DE THOMAS HOBBS

DANIEL ARMANDO LÓPEZ ARCHILA

Trabajo de grado presentado como requisito para optar el título de Filósofo

Director

PEDRO ANTONIO GARCIA OBANDO

Filósofo, Mg.

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFIA

BUCARAMANGA

2007

AGRADECIMIENTOS

A Dios por darme a mis padres quienes han sido el aliento en mi vida.

A mis hermanos por apoyarme en todos mis proyectos hoy y siempre.

A mi sobrina Ana María, quien fue mi otro yo.

A los amigos y compañeros de este caminar por la UIS.

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	8
1- HOBBS Y LA CIENCIA MODERNA	11
1.1 LA COSMOLOGÍA PRECOPERNICANA	15
1.2. METODO Y CIENCIA MODERNA	22
1.3 HOBBS COMO FILOSOFO MODERNO	33
2. HOBBS: LA FILOSOFIA CIVIL COMO CIENCIA	47
CONCLUSIONES	69
BIBLIOGRAFIA	71

RESUMEN

TÍTULO: “Fundamentos Epistemológicos de la Teoría de Thomas Hobbes”*

AUTOR: López Archila Daniel Armando**

PALABRAS CLAVES: Filosofía Moderna, Filosofía Política, Epistemología.

CONTENIDO

La monografía titulada, FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA TEORÍA POLÍTICA DE HOBBS, está dividida en dos partes, la primera busca las bases teóricas que alimentaron el espíritu racionalista del siglo XVII y sobre las cuales se constituye el sistema de pensamiento hobbesiano; la segunda parte se detiene en la aplicación que hace Hobbes del método de la ciencia moderna en su teoría política.

Esta monografía discurre sobre el presupuesto que la teoría política de Hobbes está concebida desde la idea que existe una estructura analógica entre el método como Hobbes aborda el estudio de la Ciencia Natural y la manera como aborda los estudios sociales, que darán pie a toda su sistema político.

En el primer capítulo justifica como Hobbes es deudor del método de la ciencia moderna, a partir del estudio de su obra “Tratado sobre el cuerpo además de esbozar una síntesis histórica desde el mundo Aristotélico hasta el tiempo de Hobbes de la teoría cosmológica” y El segundo capítulo, que se titula Hobbes: la filosofía civil como ciencia retoma aspectos de la teoría política de Hobbes, teniendo como base el Leviatán, quizás su libro más emblemático y haciendo una relación con el desarrollo de la ciencia en su época

* Proyecto de grado

** Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director Pedro Antonio García Obando

ABSTRACT

TITLE: “Epistemology Foundations Of Hobbes Political Theory”^{*}

AUTHOR: López Archila Daniel Armando ^{**}

KEYWORDS: Philosophy Moder, Philosophy Politics, Epistemology

CONTENT:

The monograph Titled, EPISTEMOLOGY FOUNDATIONS OF HOBBE’S POLITICAL THEORY, It` s divided in two parts, the first search the theoretical bases that fed the rationalist spirit of the 17th century and that is constituted the HOBBE`S system of thought, the second part stops in the application that Hobbes does of the modern method of the science in his political theory.

This monograph talks about the budget that Hobbes's political theory is conceive from the idea that exists an analogical structure between the method like Hobbes it approaches the study of the Natural Science and the way as he approaches the social studies, which will give course for quite his political system.

In the first chapter it justifies as Hobbes is a debtor of the modern method of the science, from the study of his work “Agreement about the body in addition to outlining a historic synthesis from the world Aristotle to modern cosmology of cosmology theory” and the second chapter, which titles: HOBBS : the civil philosophy like science, recaptures aspects of Hobbes political theory, taking the Leviathan as a base, probably his more emblematic book.

^{*} Graduate Thesis

^{**} Human Science Faculty. Philosophy Department. Director Pedro Antonio García Obando.

INTRODUCCIÓN

Los acontecimientos espirituales que representaron el Renacimiento primero, y la Reforma Protestante después, son los eventos histórico culturales que van a marcar la *aurora* del mundo moderno. Si bien es cierto que la Reforma Protestante iniciada por el monje agustino Martín Lutero en Wittemberg en 1517 es el acontecimiento que motivó la irrupción de la subjetividad, promoviendo una nueva actitud del hombre, no sólo frente a sí mismo sino frente a la sociedad y a su mundo circundante; es el Renacimiento el suceso histórico más emblemático del nuevo espíritu que se empezó a manifestar en el siglo XV en los hombres de genio de Europa, siendo la tenacidad y talento de estos hombres en donde se sentarán las bases de la modernidad.

Sin embargo, las ciencias ocultas representadas por las artes mágicas aun pervivían; la astrología, la magia y la alquimia seguían gozando de gran respeto, y todavía en los escritos de una de las figuras más llamativas del siglo XVI, como es Giordano Bruno, el sistema copernicano se mezcla con la magia y el esoterismo.

Pero si en los siglos XV y XVI aun se encuentra el espíritu moderno en una caótica germinación, será el siglo XVII en donde adquiera una auténtica madurez. Galileo en el campo de las ciencias naturales y Descartes en la filosofía establecerán, de forma sistemática y rigurosa, los fundamentos de la ciencia y de la filosofía moderna. Pero esta exigencia, que alimentaba la necesidad de un método estricto y riguroso, no se va a quedar en estas figuras, sino que va a impregnar la actitud filosófica de todo el siglo.

El XVII fue el siglo de los grandes sistemas filosóficos, los tratados de Descartes, Leibniz, Spinoza, Hobbes, Bacon y Locke están ahí para atestiguarlo. La claridad y

la seguridad del *more* geométrico y matemático enseñado por Galileo pareció ser lo que motivó a estos hombres a no detenerse ante ningún obstáculo, rebasando el campo de la ciencia natural al que el científico italiano había limitado sus investigaciones; por ello los filósofos del siglo XVII con el mismo rigor que abordaron el mundo natural pretendieron conocer el orden social,

“Pero, si bien el mundo físico se había hecho transparente ante la mirada humana ¿era posible que ocurriera lo propio en un campo completamente distinto? Si conocimiento significaba conocimiento *matemático* ¿será posible que encontremos una *ciencia de la política*? El mismo concepto y el ideal de semejante ciencia parecen, a primera vista, una mera utopía. Lo que dice Galileo, que la filosofía está escrita en caracteres matemático, puede aplicarse a la naturaleza; pero no se aplica a la vida política y social del hombre, la cual no admite una descripción y explicación en términos matemáticos. Es una vida de emociones y pasiones. No parece que ningún simple esfuerzo de pensamiento abstracto pueda regular estas pasiones, fijarles límites definidos y dirigir las hacia un fin racional... Sin embargo, los pensadores del siglo XVII no cedieron ante esta objeción evidente. Eran todos ellos decididos racionalistas. Tenían una fe casi ilimitada en el poder de la razón humana.” (Cassirer 1996, pag 195.)

Y Hobbes será quizás el representante más destacado de estos nuevos teóricos de la política, a partir de él, la política va a ser considerada como ciencia en cuanto que se le aplican los métodos investigativos de la ciencia y la filosofía moderna.

Lo anterior evidencia que para comprender la teoría política de Hobbes es imprescindible comprender la estructura metódico – epistemológica que la sustenta, ello permitirá acercarnos de forma más precisa a sus formulaciones, evitando, para decirlo de forma coloquial, irnos por las ramas.

El interés que ha animado el presente trabajo se encuentra expresado de forma concisa en la siguiente afirmación de Horkheimer:

“El sistema filosófico de Hobbes, que representa uno de los documentos espirituales más brillantes y penetrantes de su época, reposa, en esencia, sobre un análisis teórico de esas analogías entre la estructura de las formaciones naturales y de las sociales, es decir, entre las estructuras físicas y la unión de los hombres en el Estado. Sus teorías sobre el Estado y la Historia no se pueden comprender si se desconoce su concepción de la naturaleza, la cual se basa en el concepto mecanicista de mundo que la nueva sociedad en ascenso contraponía, como solución de todos los enigmas, al cosmos medieval.” (Horkheimer 1995: 48 – 49)

Sólo haciendo claridad sobre los elementos epistemológicos se puede arrojar luz sobre los fundamentos de sus principios políticos; por esta razón el presente trabajo tiene el sentido de una propedéutica, que permite sentar las bases de un posible futuro estudio centrado exclusivamente en la doctrina política del filósofo inglés.

1- HOBBS Y LA CIENCIA MODERNA

En la dedicatoria del *tratado sobre el cuerpo*¹ encontramos ejemplificada una actitud que era corriente en los medios académicos europeos del siglo XVII, allí Hobbes sitúa el comienzo de la ciencia y de la filosofía teniendo como referencia tres nombres que hoy en día los encontramos asociados al nacimiento del pensamiento moderno. La primera figura que resalta Hobbes es la de Nicolás Copérnico (1473-1543) con quién, según considera, se inician las investigaciones astronómicas; la segunda figura es la de Galileo (1564-1642) quién va a establecer los principios de la física, y la otra figura es su compatriota el médico inglés William Harvey (1578-1657) considerada una figura de primer orden en el desarrollo de la medicina moderna y cuyo *Tratado anatómico del Movimiento del Corazón y la Sangre en los Animales* influiría tan profundamente, no sólo en Hobbes, sino en otro contemporáneo suyo, que pasaría a la historia como el padre de la filosofía moderna, y con el que Hobbes mantuvo una relación tensa: Renato Descartes(1596-1650)², ambos pensadores se vieron profundamente impresionados por los estudios de Harvey en torno a la circulación sanguínea, ya que con ellos parecía poder extenderse los principios mecanicistas al cuerpo humano, algo en lo que se encontraban interesados ambos filósofos.

Como se puede apreciar, excepción hecha de Copérnico que perteneció a una generación anterior, Galileo, Harvey y Descartes son contemporáneos de Hobbes.

¹ El título original es *De Corpore*, aquí se utilizará la edición de Editorial Trotta, publicado en su colección Clásicos de la Cultura, edición del 2000. Hobbes dedicó el texto "Al excelentísimo Señor Guillermo, Conde de Devonshire" ver pag 29 de la edición de Trotta, en adelante todas las citas referentes a este texto vienen de esta edición.

² En 1641 Hobbes publica sus *objeciones a las meditaciones cartesianas*, texto que parece que no fue muy bien recibido por Descartes. Parece ser que las relaciones entre los dos filósofos no fueron muy cordiales y siempre estuvieron mediadas por el amigo común a ambos el Padre Marín Merssene.

Pero no sólo estas personalidades de primer orden del pensamiento europeo fueron sus contemporáneos, también lo fueron figuras tan destacadas como: Francis Bacon, Kepler, el atomista Gassendi y el sacerdote franciscano Mariano Mersenne, también se sabe que al final de su larga vida (Hobbes vivió 91 años) conoció el *tratado teológico político* de Baruch de Spinoza, texto que en cierto sentido se presentó como la radical respuesta del filósofo judío a su excomunión de la sinagoga. También se sabe de la admiración que sentía Leibniz por Hobbes. Todo esto nos muestra la riqueza del panorama filosófico y científico que rodea al filósofo que estamos tratando y del que, como era de esperarse, va a formar parte activa.

En este ambiente Hobbes, y muchos de sus contemporáneos, pensaban que la filosofía y la ciencia natural estaba comenzando con ellos, para poner sólo un ejemplo Hobbes considera que lo que él llama *Filosofía Civil* sólo ha comenzado con su texto *El Ciudadano* (ver Hobbes 2000, pag 30), pero entonces qué sucedía con el pensamiento anterior al suyo, Hobbes es claro al respecto. Cito:

“¿Entonces qué? ¿acaso no hubo filósofos entre los griegos antiguos, ni físicos, ni filósofos civiles?. Ciertamente los hubo que así se llamaban, según el testimonio de Luciano, que se burló de ellos; y según el testimonio de algunas ciudades de las que fueron expulsados con mucha frecuencia mediante edictos públicos. Pero no por ello hubo necesariamente filosofía. Por la antigua Grecia vagaba un cierto fantasma, amparado bajo una apariencia de seriedad (ya que dentro estaba todo lleno de fraude y corrupción) de algún modo semejante a la filosofía, al que hombres incautos, creyendo que era filosofía, se adhirieron por medio de sus maestros, que discrepaban entre sí, y a esos maestros entregaban sus hijos a altísimos precios, a los que no enseñaban otra cosa sino a discutir y, haciendo caso omiso de las leyes, a dictaminar sobre cualquier cuestión cada uno a su arbitrio” (Hobbes 2000, pag 30).

Entonces la filosofía y la ciencia natural, desde la perspectiva de Hobbes, se inicia con las tres figuras antes mencionadas, dejando a un lado a Havey –no porque no sea una figura de primer orden, sino porque un comentario sobre él desbordaría el propósito del presente trabajo- no en vano son Copérnico y Galileo tenidos por tan alta estima académica por Hobbes. Copérnico iniciará una revolución en el pensamiento europeo que pronto desbordará el campo meramente astronómico y que marcará el camino del las ciencias modernas, y en general causará un cambio de perspectiva del hombre, que se manifestará en una experiencia existencial radicalmente diferente a la del hombre medieval, al respecto,

“Ni siquiera las consecuencias en el plano científico agotan el significado de la revolución copernicana. Copérnico vivió y trabajó en un periodo caracterizado por los rápidos cambios de orden político, económico e intelectual que prepararían las bases de la moderna civilización europea y americana. Su teoría planetaria y la idea, a ella asociada, de un universo heliocéntrico fueron instrumentos que impulsaron la transición desde la sociedad medieval a la sociedad occidental moderna, pues parecían afectar a las relaciones del hombre con el universo y con Dios. Aunque inicialmente se presenta como una revisión estrictamente técnica y altamente matematizada de la astronomía clásica, la teoría de Copérnico se convirtió en un foco de las apasionadas controversias religiosas, filosóficas y sociales que, durante los dos siglos subsiguientes al descubrimiento de América, establecerían el curso del espíritu moderno (es decir durante la vida y la época de Hobbes).³ Los hombres que creían que su habitáculo terrestre tan sólo era un planeta que circulaba ciegamente a través de una infinidad de estrellas valoraban su ubicación en el marco cósmico de forma bastante diferente a como lo hacían sus predecesores, para quienes la tierra era el centro único y focal de la creación divina. En consecuencia, la revolución copernicana también desempeñó un papel en la transformación de los valores que regían a la sociedad occidental” (Kuhn 1978, pág. 24 y 25).

³ Esta aclaración corresponde a un comentario mío y no del autor citado.

En cuanto a Galileo es él quien va a establecer el método epistémico del pensamiento científico moderno, su combinación metódica de análisis y síntesis, la relación peculiar entre el elemento sensitivo y la fuerza y la universalidad del intelecto, son las características que darán originalidad a su pensamiento e influirán no sólo a sus contemporáneos sino que se proyectará sobre las generaciones futuras. Hobbes va a ser uno de los que se verá influenciado por el método galileano, y de esta forma es este método el que determinará sus reflexiones filosóficas, como se demostrará más adelante.

Como se puede ver, en el siglo XVII las ciencias naturales y la filosofía las encontramos influyéndose la una a la otra, desapareciendo en algunos momentos la línea que las separa, en consecuencia esto nos lleva a pensar que para comprender el método filosófico de Hobbes no hay que perder la referencia de las ciencias naturales tal y como se encuentran en este periodo, ahora bien, una de las ciencias que representaba más radicalmente la nueva postura del hombre frente al mundo natural era la astronomía, los desarrollos adelantados en esta ciencia eran considerados uno de los logros más importantes del hombre moderno, era en ella donde se había logrado los mayores progresos y gracias a estos el hombre adquiriría una sensación de mayor libertad.

Como ya se mencionó, fue a partir del modelo astronómico de Copérnico que se desataron una serie de consecuencias que cambiarán la imagen del mundo, pero para comprender mejor en qué consistió ese cambio sería interesante contrastarlo con el modelo que le precede, de esta forma la manera en que se va a proceder es:

- a- mostrar en sus rasgos generales el modelo cosmológico precopernicano.
- b- Señalar el cambio que se da a partir de Copérnico resaltando la figura de Galileo –quién como se sabe defendió el sistema copernicano- haciendo énfasis en la metodología epistemológica de este último.

c- Mostrar como Hobbes es deudor de la metodología epistemológica desarrollada por Galileo, y como ésta se refleja en algunas de sus reflexiones filosóficas.

1.1 LA COSMOLOGÍA PRECOPERNICANA

Para el siglo XII la cultura europea redescubre el pensamiento de la tradición filosófica y científica antigua que había perdido progresivamente desde la caída del imperio romano, llegando a desaparecer casi por completo en el siglo VII con la expansión por el mediterráneo de la civilización árabe. Pero como sabemos fueron precisamente los árabes quienes van a conservar y reproducir por medio de copias los documentos de la ciencia griega, y de esta forma van a hacer posible el posterior redescubrimiento de ésta por parte de los europeos.

Para el siglo XII la estructura cerrada del feudalismo empieza a desquebrajarse y los contactos de la Europa cristiana con el mundo islámico se hacen cada vez más frecuentes, a través por ejemplo de las cruzadas, que más que campañas militares se tornaron en empresas comerciales –por ejemplo la cuarta cruzada tuvo un matiz claramente comercial. Así mismo, junto con el comercio se establecieron contactos intelectuales que volvieron a despertar el interés de los europeos occidentales por hombres de ciencia como Ptolomeo, y de llenarse de admiración por el genio de Aristóteles, el filósofo por antonomasia de la baja Edad Media. A partir del siglo XII la influencia de Aristóteles en los más disímiles ámbitos de la cultura europea no se pone en duda:

“Durante las últimas centurias de la Edad Media, el marco de la vida cristiana, terrestre y celeste a un mismo tiempo, era un universo completamente aristotélico”
Por consiguiente “La estructura física y cosmológica del nuevo universo cristiano era básicamente aristotélica” (Kuhn 1985 Tomo I, pág. 154).

En consecuencia estamos ante la filosofía y cosmología del pagano Aristóteles pero ahora interpretada desde los parámetros del cristianismo, y Tomás de Aquino será el representante más destacado de este periodo. Ahora bien, la estructura epistémica y metodológica de lo que hoy consideramos como los primeros pensadores modernos, entre ellos Hobbes, se va a determinar a partir de la reacción al modelo cristiano-aristotélico que se presentaba como la filosofía dominante. Para una mayor comprensión de lo que estaba en juego, veamos en sus aspectos generales el modelo aristotélico del cosmos, que era aceptado como único y verdadero.

Según dicho modelo el universo se encuentra contenido en la esfera de las estrellas fijas, al interior de la esfera no es posible la existencia del vacío, es decir, es un universo lleno donde no hay lugar para el vacío. Materia y espacio deben coexistir, no es posible concebir un espacio sin materia; por lo tanto espacio y materia acaban en un mismo punto y aun mismo tiempo; por consiguiente estamos ante un modelo de universo finito, que termina con la esfera cristalina de las estrellas fijas, y por lo mismo está claramente delimitado. Esto no deja de ser chocante para nuestro sentido común, debido a que pensado desde una lógica elemental, si el universo tiene un límite debe limitar necesariamente con algo, y una vez aceptado esto, qué nos impediría correr el límite establecido para abarcar ese algo con que se limita; y si se estableciera un nuevo límite, qué nos impediría volver a hacer la misma operación, y de esta forma terminar avanzando en una progresión al infinito. Sin embargo, según Kuhn:

“Espacio y materia –para Aristóteles- deben acabar a un mismo tiempo: no tiene sentido construir un muro que limite el universo y preguntarse acto seguido qué es lo que limita el muro” Pasando a citar al mismo Aristóteles “así pues, queda claro que fuera del cielo no existe ni puede existir la masa de ningún cuerpo. La totalidad del mundo está integrada por toda la materia disponible... Además, es evidente que fuera del cielo no hay ningún lugar no vacío... pues en todo lugar

existe la posibilidad de que haya un cuerpo y, por otro parte, el vacío se define como aquello que, aunque ahora no lo contenga, puede albergar un cuerpo.” (Kuhn: 1985).

Se ha dicho que el universo aristotélico es un universo lleno, es importante aclarar que la mayor parte del universo se encuentra lleno de un elemento que Aristóteles va a llamar éter, y el hecho que no se vea a simple vista tiene que ver con su composición peculiar: el éter es un elemento celeste, por lo tanto no lo encontramos en la tierra, ni encontramos nada parecido en ella; el éter es puro, transparente, inoloro, no tiene peso. Los *caparazones esféricos*, o esferas cristalina, que es donde se encuentran ubicadas las estrellas y los planetas, están compuestos de éter.

La importancia de postular un universo lleno desempeña un papel fundamental en el modelo cosmológico aristotélico, en tanto que es debido a este postulado que se puede explicar el movimiento de los cuerpos celestes (hay que tener claro que la tierra en este modelo no es considerada un cuerpo celeste):

“su única función –se refiere a las esferas llenas de éter en las que se transportan los planetas y las estrellas- era la de proporcionar los lazos mecánicos necesarios para mantener en rotación todo el conjunto de los caparazones concéntricos, es decir, transformaba el conjunto de esferas en una pieza de relojería celeste impulsada por la esfera de las estrellas. Puesto que el universo estaba lleno, todas las esferas se encontraban en contacto, y el frotamiento de unas con otras transmitía movimiento a todo el sistema. La esfera de las estrellas arrastraba a la que se hallaba más cerca, el más exterior de los siete caparazones homocéntricos, el que llevaba consigo a Saturno. Este caparazón arrastraba a su vecino interno más próximo en el conjunto de saturno, y así sucesivamente, hasta que el movimiento era por fin transmitido a la esfera más baja del conjunto, la responsable del movimiento de la luna. Esta última esfera es el más interior de

estos caparazones etéreos, el límite inferior de la región celeste o supralunar.” (Kuhn, 1985:118).

Pero Aristóteles va a introducir también un dualismo de orden cualitativo en su modelo, y que resultará sumamente atractivo a la ideología cristiana, el universo se va a dividir en dos regiones claramente diferenciadas: la supralunar y la sublunar, o la región celeste y la región terrestre, de características y leyes bien diferentes. La región celeste es aquella donde se encuentran los cinco planetas conocidos hasta entonces (Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y saturno), la luna, el sol, y la región de las estrellas. Cada uno ubicado en su esfera cristalina correspondiente, constituida, como ya se dijo, por el elemento más puro e incorruptible que existe: el éter. Es la zona dónde encontramos el movimiento perfecto (el movimiento circular), es la región de la armonía y de la perfección. Por el contrario, la región sublunar la caracteriza el cambio y la corrupción, la mutación constante, es la región de la vida y de la muerte.

En la región sublunar el estado *natural* de los cuerpos es el reposo, “todo elemento se resiste a desplazarse y cuando lo hace, siempre intenta volver a su *espacio natural* a través del camino más corto posible” (Kuhn 124). Teniendo en cuenta este principio por un lado, y que los elementos sublunares son cuatro: tierra, agua, aire y fuego por otro lado, se puede explicar ciertos fenómenos relacionados con el movimiento de los cuerpos.

Los cuatro elementos antes mencionados se encuentran dispuestos de acuerdo con un orden que responde a su grado de densidad: la tierra, como elemento más pesado, va a tender hacía el centro, el agua se ubicará en la esfera inmediatamente más próxima de la tierra, seguida por el aire y finalmente el fuego ubicado en la periferia y limitando con la esfera cristalina de la luna, es decir, con la región celeste. El hecho que en el mundo natural nunca encontremos esta disposición tan claramente determinada se debe a que, si bien es cierto que la

región sublunar es estática, esta se ve siempre alterada por el movimiento lunar que impulsa a la esfera del fuego, desatando un efecto en cadena: el fuego imprimirá movimiento al aire y este al agua, que a su vez alterará al elemento tierra. De tal suerte que con lo que el observador se encuentra en el mundo terrestre es con el producto de la combinación de los cuatro elementos.

De acuerdo con lo anterior es el movimiento de la esfera etérea de la luna el que determinará la estructura de la región terrestre, pero no hay que olvidar que a su vez la esfera cristalina lunar debe su movimiento a la esfera con que limita: la de Mercurio y así sucesivamente hasta remontarse a la esfera de las estrellas fijas. La posibilidad de todo este movimiento se explica gracias a la idea de plenum o de un universo lleno, es evidente que si existiera algún espacio vacío el contacto entre las esferas se pierde y la armonía del movimiento desaparece, repercutiendo, no solo en la región celeste, sino también en la terrestre.

Aristóteles coloca ejemplos de la vida cotidiana para sustentar su tesis del movimiento, por ejemplo si lanzamos una piedra en sentido vertical vemos como, una vez perdida la fuerza con que se lanzó la piedra, se precipita hacia abajo nuevamente, esto se explica, según Aristóteles y los aristotélicos, porque la piedra tiende a ocupar su *lugar natural*, la piedra pertenece al elemento tierra, por ello tiende a ocupar, una vez que ha sido desalojada por una fuerza exterior, su *posición natural*. Lo mismo sucede con el elemento fuego. Cualquiera que preste atención a una hoguera puede percibir como las llamas tienden a irse hacia lo alto, esto se podría explicar como un intento de volver a su estado natural:

“A menos que se vea empujado, un cuerpo siempre se dirige hacia su posición natural, y, una vez alcanzada, permanece en ella en absoluto reposo... El movimiento natural de una piedra sólo está regido por el espacio y no por su relación con otros cuerpos. Por ejemplo, una piedra lanzada verticalmente hacia arriba se aleja del suelo y retorna a él a lo largo de una línea recta fijada de una

vez por todas en el espacio, y si la tierra se mueve mientras la piedra está por los aires no será sobre el mismo punto del que partió. Asimismo, las nubes que ocupan ya los lugares naturales que les han sido asignados, serían dejadas atrás por una tierra en movimiento. La única posibilidad que cabría para que una piedra o una nube siguiera a la tierra en su movimiento sería que esta arrastrara el aire que la circunda, y aun en tal caso, el movimiento del aire no empujaría a la piedra con la fuerza necesaria para comunicarle la misma velocidad que posee la tierra en su rotación.” (Kuhn pág. 127).

El hecho de que se hable de *posición natural* o *lugar natural* de los elementos muestra que el espacio aristotélico está cualitativamente determinado, los cuerpos tienden naturalmente a su elemento correspondiente, es decir, este espacio nada tiene que ver con un espacio isótropo, estructurado matemáticamente; establecer un espacio tal será uno de los propósitos de los hombres de ciencia y de los filósofos modernos: Kepler, Galileo, Descartes, Hobbes... En resumen, la cosmología aristotélica supone a la tierra inmóvil en el centro del universo y las esferas cristalinas, que componen la región celeste, girando alrededor; además se supone también el reposo como el estado natural de los elementos en la región terrestre. Las regiones terrestres y celestes se diferencian cualitativamente. Por otro lado, el movimiento celeste se debe a la acción producida por el movimiento de la esfera de las estrellas fijas, cuyo movimiento a su vez es debido al presupuesto teológico-metafísico del motor inmóvil, es decir, de aquello que mueve pero que no es movido por nada y que fue identificado por la tradición teológica cristiana con Dios.

A esta cosmología la complementa la física aristotélica, pero interpretada por los filósofos escolásticos, el movimiento es explicado como cambio, como paso del devenir al desaparecer, del crecimiento a la disminución, esto bajo el principio de que lo que en este momento es hace un instante sólo era posible. Por lo tanto el movimiento va a ser el tránsito de la potencia al acto, o de lo posible a lo real; de

acuerdo con esto la realidad va a ser realización, conclusión, y por lo mismo reposo. Todos los organismos deben realizarse o actualizar todas sus potencialidades. La física de Aristóteles es una física teleológica y que en algunos casos parece confundirse con una concepción animista de la naturaleza, al respecto:

“Se comprende la naturaleza, en su decurso habitual, como dominada por fines, esto es, por potencias volitivas, por espíritus, y cuando hay revelación y milagros, por un espíritu poderoso” (Tonnie, 1932, pág. 112).

Buena parte del prestigio de estas teorías tiene que ver con que ellas dan una explicación lógica, coherente, sistemática del universo y del mundo natural y que parece coincidir en líneas generales con lo que los individuos a partir de un empirismo ingenuo perciben a su alrededor, (en este punto coinciden tanto Kuhn como Tonnie, ver respectivamente tomo I pág. 138, y parte segunda pág. 107). Pero ya para el siglo XV todo este modelo entra en crisis, esta se ve acelerada por las consecuencias de la revolución llevada a cabo por Copérnico, sin embargo va a ser Galileo quién asesta los golpes finales a la física y a la cosmología aristotélico-cristiana, en palabras de Tonnie:

“La obra de Galileo deshace la concepción animista de las cosas formulada en la física de Aristóteles. La ley de la inercia, al hacer de la Dinámica una ciencia, es un conocimiento de los que hacen época... (para Galileo) el movimiento es tan natural como el reposo, sin necesitar de un motor inmóvil... Galileo enseña a apreciar el movimiento como una magnitud, cuya unidad la da el momento... preparando así el camino al cálculo diferencial y su aplicación a los problemas mecánicos, iniciando de hecho, como lo reconoció su contemporáneo más joven, Hobbes, y como lo han venido reconociendo todos hasta hoy, la física general.” (Tonnie, 1932 pág. 120 y 121).

Con esta cita damos por terminado esta primera sección, pero ella misma nos abre el camino para la siguiente.

1.2. METODO Y CIENCIA MODERNA

La eficacia de la ciencia moderna se debe a la especificidad de sus principios investigativos. Correspondió a hombres de ciencia como Copérnico, Kepler, Descartes y Galileo sentar las bases de dichos principios, en especial este último marcará el camino que situará a la ciencia por un sendero seguro. Para ello estas figuras debieron combatir los fundamentos filosóficos impuestos por la tradición aristotélico-cristiana: la escolástica, y que se encontraban fuertemente arraigados y respaldados por la autoridad del texto sagrado.

De acuerdo con lo anterior no resulta raro ver oponer a una demostración científica la palabra infalible de la Biblia. Basta mirar como los más fanáticos peripatéticos acudían a pasajes bíblicos para refutar los principios de la teoría copernicana, que con el nuevo invento del telescopio estaban siendo confirmados por vía experimental; uno de los pasajes bíblicos al que con más frecuencia se acudía para apoyar la teoría geocéntrica es aquel pasaje de Josué que dice. Cito:

“Aquel día, el día en que Yahvé entregó a los amorreos en las manos de los hijos de Israel, habló Josué a Yahvé, y a la vista de Israel dijo: *Sol detente sobre Gabaón; Y tú, luna, sobre el valle de Ayalón; y el sol se detuvo, y se paró la luna, hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigo.*

¿No está esto escrito en el libro de Jaser? El sol se detuvo en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse, casi un día entero” (Josué 10: 11-12).

Frente a este pasaje no se requiere mayor esfuerzo interpretativo para deducir de él que el autor bíblico parecía estar pensando en la inmovilidad de la tierra, y el sol y la luna girando alrededor de ella. Hoy, en el mundo secularizado en que vivimos, apenas podemos imaginar la fuerza que tendría en pleno siglo XVII un pasaje como este (cuando apenas estaba en marcha todo este proceso de secularización, y aun se encontraban la mayor parte de los individuos sometidos a fuertes tendencias atávicas); y si la autoridad de la Biblia no resultaba suficiente para algunos escépticos, aun quedaba la autoridad del Filósofo mismo (Aristóteles).

Galileo al romper totalmente con la filosofía aristotélica y por ende con las escuelas peripatéticas de su tiempo inicia un conflicto con los filósofos escolásticos que pronto deriva en un conflicto con las autoridades teológicas, debido a la estrecha cercanía entre aristotelismo y teología cristiana. El conflicto con los teólogos era evitado por la mayoría de los pensadores⁴, se tenía claro que polemizar con las escuelas teológicas y en últimas con la Iglesia era un juego riesgoso que les podría traer graves consecuencias; aun estaba muy reciente la muerte en la hoguera de Giordano Bruno, víctima de la inquisición (Bruno muere el 17 de febrero de 1600).

Galileo se va a proponer liberar a la ciencia de la autoridad de la teología, esto con el propósito de otorgarle autonomía a aquella, para ello delimita el campo de acción de cada una de ellas. La preocupación de Galileo por esto último se puede ver en algunas de sus cartas enviadas a sus amigos, como la conocida "carta a la Señora Cristina de Lorena, Gran duquesa de Toscana".⁵ Como se preveía los problemas no dieron espera:

⁴ Recuérdese el caso paradigmático de Renato Descartes quien para 1633 ya había terminado una primera versión del *Discurso del Método* pero decide postergar su publicación debido a la noticia del proceso que se le había abierto a Galileo, razón por la cual el *Discurso* verá la luz pública cuatro años más tarde, en 1637.

⁵ Galileo, carta a Cristina de Lorena. Ediciones Altaya 1994.

“Precisamente al trastocar los hábitos de pensamiento de su época y al crear en su lugar nuevos hábitos de razonamiento que alejasen a los hombres de la fe ciega en la autoridad y en la tradición, para que pensasen por sí mismos, apoyándose en la experiencia y en las demostraciones necesarias, tuvo que enfrentarse a obstáculos de todo tipo, que habrían de conducirle finalmente a su procesamiento y posterior condena” (Galileo, 1994:14)

Sin embargo, con todo y la oposición de la autoridad y de la tradición es legítimo hablar de una revolución científica del siglo XVII. Sería ingenuo suponer que el cambio que implica dicha revolución se debe a una más asidua y meticulosa observación de los fenómenos naturales con el único fin de ofrecer una más extensa acumulación de datos; por el contrario, se busca transformar el marco investigativo mismo, esto supone establecer un giro metodológico que trastoca la estructura del conocimiento mismo y que sienta las bases de una nueva forma de estructurar el mundo natural, y de comprenderse el hombre frente a él; dando inicio a una nueva época que, en cierto sentido, sigue siendo la nuestra, pero que hoy se nos manifiesta con toda la complejidad de sus contradicciones.

Esta nueva metodología va traspasar el marco de la ciencia natural, al que en un inicio parecía confinarse, convirtiéndose para muchos en el método de la filosofía misma, abrazando las más disímiles esferas investigativas, esto en cuanto que si se pretende hacer un estudio filosófico serio se debe acudir a este nuevo método; por ejemplo se comenta la anécdota de cómo Hobbes al visitar en Florencia al anciano Galileo le propone aplicar el método investigativo desarrollado por este, es decir, el método matemático de la ciencia natural, a la investigación de los principios de la moral, que era en el fondo lo que llamaba la atención de Hobbes, idea a la que Galileo se muestra complaciente. (Tonnie, 1932: 42). Entonces tratemos de ver la peculiaridad de estos principios:

Los investigadores modernos de la naturaleza, de Leonardo da Vinci a Galileo, invocan a la experiencia contra el prestigio de la autoridad y la tradición (Cassirer, 1906). No es en la autoridad de los textos aristotélicos ni en la atávica tradición donde hay que buscar la verdad del mundo que nos rodea, sino que hay que investigar en el *gran libro de la naturaleza*, sólo allí se puede acceder al ser en su concreción misma; por lo tanto, el punto de partida es la realidad natural, no los textos sagrados, ni de los filósofos consagrados, tampoco la lógica silogística presta aquí mayor ayuda, sino que hay que volver a la experiencia objetiva de la realidad, esto lleva a la exigencia de la observación detenida y detallada de los fenómenos naturales: ¡volver a la realidad misma, e investigar en el gran libro de la naturaleza! tal parece ser la consigna fundamental de la nueva ciencia. Pero si en la comprensión de los principios metodológicos de la ciencia moderna nos quedamos sólo con esto, no se puede aspirar a llegar muy lejos en este propósito. Más arriba veíamos, sucintamente, como la física aristotélica también muestra claros lineamientos empíricos, ateniéndose a las cualidades de los elementos mismos. A este respecto las palabras de Kuhn resultan de una interesante claridad:

“se ha dicho muy a menudo que fue la preferencia que sentían los científicos medievales por la autoridad de la palabra escrita, en especial de los textos antiguos, frente a lo que pudiera indicarle sus propios ojos la que puede haberles inclinado a seguir aceptando la absurda afirmación de Aristóteles según la cual los cuerpos pesados caen mas aprisa que los ligeros. Según tal interpretación, la ciencia moderna nació en el momento en que Galileo rechazó los textos en provecho de la experiencia y observó que dos cuerpos de distinto peso llegan al suelo en el mismo instante cuando se los deja caer desde lo alto de la torre de Pisa. Todo colegial sabe hoy en día que los cuerpos pesados y los ligeros caen con idéntica velocidad. Sin embargo, el colegial se equivoca y la historia no es exacta como acabamos de contarla. En el mundo cotidiano, tal como lo examinaba Aristóteles, los cuerpos pesados caen más rápido que los cuerpos ligeros. He aquí

un hecho primario percibido sensorialmente. La ley de Galileo es más útil a la ciencia que la de Aristóteles, no porque traduzca la realidad con mayor perfección, sino porque, descubre un aspecto esencial del movimiento oculto a los mismos. Para verificar experimentalmente la ley de Galileo es necesario disponer de un instrumental especializado; los sentidos, por sí mismos, no pueden confirmárnosla. El propio Galileo no extrajo su ley de la observación; en todo caso, no lo hizo de una observación nueva, sino que la dedujo a través de una serie de razonamientos lógicos... Es muy probable que jamás llegara a efectuar el experimento de la torre de Pisa; uno de sus detractores lo llevó a cabo y el resultado fue favorable a las tesis de Aristóteles, es decir, el cuerpo pesado fue el primero en llegar al suelo.“ (Kuhn 1985 tomo I, pag 137 y 138)

De este modo se entiende que el reproche más común que le hacían los aristotélicos a Galileo era que ignoraba las cualidades particulares de los datos observados, al respecto:

“¿Cual es, por ejemplo, el reproche que constantemente se le hace a Galileo? El de que, en su esfuerzo por llegar a comprender la naturaleza dentro del marco de leyes y principios generales, pierde de vista el caso concreto en aquello que lo distingue y determina. Que ignora o desconoce la fuerza y las características de lo particular quien, como él, aspira a condensar en una fórmula única, haciéndolos en cierto modo desaparecer en ellas, todos los casos imaginables del movimiento de los cuerpos, lo mismo el vuelo de las aves que la natación de los peses, el desplazamiento de los cuerpos simples y el de los cuerpos compuestos. No en vano lo que distingue y caracteriza al punto de vista físico es precisamente -alegan los aristotélicos en contra de Galileo- el no poder prescindir de estas diferencias, el sentirse obligados a señalarlas y reconocerlas por la fuerza misma del planteamiento del problema del que parte. El verdadero cometido de la inducción física consiste -se dice- en acopiar y clasificar fielmente los datos concretos: y no se le hace justicia si, en vez de observar la naturaleza a través de todas y cada

una de sus manifestaciones particulares, se la quiere convertir en un sistema de relaciones matemáticas generales y de abstracciones.” (Cassirer 1906 pag 348 y 349).

De tal forma que si por un lado la ciencia moderna a la vacuidad de la lógica silogística le opone la visión concreta de la naturaleza, por otro lado esta concreción y su sentido de volver a las cosas mismas –según los peripatéticos- parece quedar nuevamente diluida en puras abstracciones matemáticas, alejándose del objeto natural mismo.

Para comprender el sentido de estas afirmaciones y como ellas se deben a una deficiente comprensión del método galileano hay que ver más de cerca los principios metodológicos de este.

La herramienta predilecta que va a utilizar Galileo será la matemática, a diferencia de los peripatéticos para quienes la matemática no tiene valor filosófico fundamental y por lo mismo no sirve para definir y comprender al ser, en tanto que para ellos la matemática tiene un valor técnico y por lo mismo cobra importancia sólo para el técnico y el artesano más no para el filósofo. Por otro lado, para los escolásticos las verdades matemáticas son acertadas siempre y cuando se las tome en abstracto, pero una vez se de un paso más y se pretenda determinar la materia de acuerdo a ella se caería en un gran error, de tal suerte que la matemática puede ser verdadera pero ello no quiere decir que cobre realidad fáctica. Galileo tiene que hacer frente a esta dicotomía entre verdad y realidad si pretende estructurar matemáticamente el mundo natural; para ello, sensibilidad y fuerza del intelecto deben anudarse de tal forma que los principios de la una no excluya los fundamentos del otro, es decir, donde lo concreto y lo abstracto no se excluyan mutuamente.

El punto de partida va a ser el intelecto, de tal manera que: “La ciencia consiste en un sistema de condiciones puras, cuya validez nada tiene que ver con el problema de si en el mundo de nuestras percepciones existen o no sujetos en los que se den esas condiciones. Podemos negar la existencia de tales sujetos, sin que ello afecte en lo más mínimo a la concepción del carácter y el valor de conocimiento de las condiciones puras de que trata. Tampoco en este caso se admite, ni mucho menos, la existencia de un abismo entre lo abstracto y lo concreto, sino que lo que se hace es formular el postulado de que los principios abstractos deben desarrollarse y completarse mediante la adición de nuevos y nuevos momentos conceptuales, de tal modo que abarquen el caso empíricamente dado que al principio parece escapar a la determinación de sus leyes.” (Cassirer 1906 pag 351).

Como se ve el principio empírico no es perdido de vista, los principios puros de la ciencia deben desarrollarse y ampliarse hasta que abarque el fenómeno natural que se busca explicar. Un caso paradigmático lo muestra el movimiento de *aceleración uniforme*, este se comprende en un primer momento como un supuesto hipotético y por ende independiente de los hechos concretos, una vez el movimiento se comprende en sus relaciones lógicas puras se puede establecer la ley o leyes que rigen el fenómeno y una vez se obtenga esta ley ella se compara con la observación del fenómeno en cuestión, entrando la sensibilidad a participar en la construcción del conocimiento. Entonces, la observación concreta va precedida por todo un modelo teórico matemático abstracto, es decir, por todo un trabajo del intelecto gracias al cual se establecen toda una serie de relaciones lógicas que permite formular una ley que pasará a explicar al ser del fenómeno natural: “Paso a paso, va desplegándose ahora el conjunto de las proposiciones hipotéticas que, en constante progreso, deben guiarnos hacia el ser concreto de las cosas.” (Cassirer 1906 pag 353.)

Se busca reducir los fenómenos a leyes de carácter necesario, si bien es cierto que se parte del intelecto, no lo es menos que es la observación el único garante que puede determinar si en el mundo que nos rodea hay fenómenos que correspondan a las leyes formuladas por el intelecto. De acuerdo con esto la naturaleza, desde una perspectiva científica, vendría a ser un conjunto de leyes y fuerzas encadenadas por relaciones necesarias y universales, atrás quedan las clasificaciones de las cosas naturales a partir de sus cualidades, procedimiento que de lata un empirismo ingenuo.

Ahora bien, se ve claramente que del ser de las cosas naturales queda fuera las cualidades sensibles: color, olor, sabor, tacto, sonido, esto se entiende en cuanto que estas cualidades toman un matiz subjetivo debido a que dependen de la constitución del órgano que las percibe, y por lo mismo están sometidas al cambio constante de las percepciones, por el contrario el *ser verdadero* debe comprenderse como eterno⁶.

Si se piensa la materia en sus elementos constituyentes y primeros se puede en efecto prescindir de las cualidades antes mencionadas, pero lo que si no se puede es pensar un cuerpo sin espacio, forma o magnitud, por ello, según Cassirer: “No tenemos que decidir, en cambio, si es roja o blanca, amarga o dulce, sonora o muda, perfumada o hedionda, pues todas estas cualidades designan estados cambiantes, nunca condiciones a que se halle supeditada la realización discursiva del concepto.” (Cassirer 1906 pag 358), por lo tanto “Sólo llegaremos al auténtico objeto de la naturaleza si sabemos captar las reglas necesarias y dotadas de validez general, por encima de los cambios y mudanzas de nuestra percepción” (Cassirer 1906 pág. 359.)

De este modo, desde una perspectiva científica, el cuerpo o materia, se ve despojado de todas las cualidades sensibles quedando reducido a la magnitud y a

⁶ Aquí encontramos una clara reminiscencia platónica en Galileo.

la forma; criterio que se explica si no se pierde de vista el propósito que mueve a Galileo: determinar el cuerpo a partir de la matemática y la geometría, y así excluir de él todo aquello que es susceptible de estar en constante cambio, delimitando así el cuerpo a una unidad lógica y permanente.

La idea de ley en Galileo muestra una doble característica, esta es: universal e individual. Su universalidad se pone de presente en el carácter necesario de las relaciones que establece, de tal suerte que dadas determinadas condiciones se puede predecir, por medio de leyes, el comportamiento futuro del fenómeno, y esto se cumplirá siempre que se mantengan el mismo conjunto de relaciones; pero, y aquí se manifiesta su individualidad, cada ley sólo rige para el caso que determina, es decir, se establece la ley general, universal y necesaria, que viene a ser la condición que satisface y explica a todos los eventos que caen en ella, pero sólo a ellos, para otros fenómenos se debe establecer otra ley.

Por lo dicho queda claro que para explicar un fenómeno natural no se llega muy lejos representándolo en su *ser así*, asumiendo una postura ingenua determinada por la percepción sensible, sino que se debe hacer un encadenamiento lógico de causas, recurriendo para ello a un proceso analítico con el propósito de descomponer y separar metódicamente los elementos constitutivos del fenómeno que se pretende comprender, una vez llevado a cabo el análisis y que se han diferenciado los elementos básicos del fenómeno, se debe realizar la síntesis correspondiente: “El método de la formación conceptual científico-natural es, a la vez, resolutivo y compositivo. Sólo cuando descomponemos un hecho, aparentemente simple, en sus elementos, podremos comprenderlo...

Conseguimos abarcar el hecho en una forma exacta, realmente matemática, cuando descendemos del fenómeno mismo a las diversas condiciones que le dominan, y logramos considerar, en sí mismo, cada círculo condicionante que en él se cruza e investigamos su ley.” (Cassirer 1932, pág. 25.)

De esta forma la combinación de análisis y síntesis será el método que marcará el modelo de la ciencia natural moderna, y cuyo exponente más destacado en su aplicación lo encontramos en la figura de Galileo. Ahora resulta claro en que modifica este modelo epistémico a la cosmología escolástica, veamos sólo algunos ejemplos:

Una primera consecuencia es que la diferencia cualitativa entre una esfera celeste y una terrestre desaparece, las leyes que encuentra Galileo son de una validez universal y necesaria, esta idea de ley -que ya Kepler venía desarrollando- explica los fenómenos tanto en la esfera supralunar como en la sublunar haciendo esta diferencia inicua, de tal modo que fenómenos tan dispares como la caída de los cuerpos en la tierra, el oleaje oceánico y el movimiento planetario se pueden explicar a partir de una misma ley: la gravedad, tema que, como es bien sabido, desarrollará mas adelante hasta sus últimas consecuencias Newton. De esta forma el dualismo de los dos mundos en el que se venia moviendo la tradición desaparece. Pero de aquí mismo se desprende otra consecuencia, esta, en palabras de Cassirer es. Cito: "Ya no existe ningún punto concreto privilegiado en el universo: tampoco el sol revela ninguna característica especial, ninguna condición preferente que nos autorice a asignarle un lugar aparte de la región de las demás estrellas fijas." (Cassirer 1906, pág. 376). Así, contrario a las tendencias de algunos seguidores de Copérnico, al Sol no se le adjudican características especiales que lo diferencian radicalmente del resto de los astros, todo, incluido el Sol y la Tierra debe someterse a las mismas leyes físicas.

Esto último lleva a pensar en un espacio isótropo, es decir, en un espacio que tiene las mismas características y propiedades en cualquiera de sus puntos o lugares. Esto plantea lo absurdo que resulta, bajo este modelo, hablar de la posición natural de un cuerpo o de la tendencia de los cuerpos a mantener su lugar natural como se veía en la física aristotélica (recuérdese el ejemplo del movimiento de la piedra). En la búsqueda de otras formas de comprender los

fenómenos naturales se encuentra la explicación matemática como la más acertada. Igualmente el concepto de fin, clave en la física teleológica aristotélica, queda sin base y en su lugar se impone la explicación matemática y sistemática de los fenómenos naturales, de tal manera que el acontecer de estos fenómenos queda determinado por un movimiento susceptible de ser interpretado mecánicamente. Y respecto al movimiento y al reposo como el estado natural de los elementos los peripatéticos no salen mejor librados:

“Frente a la concepción medieval del reposo como estado originario y, por así decir, adecuado a todas las cosas (concepción que podemos encontrar todavía hoy en la imagen natural del mundo), la teoría de Galileo, al afirmar que el movimiento rectilíneo y uniforme constituye el concepto físico más simple, y que el reposo y el movimiento, bajo un punto de vista amplio, han de ser concebidos como relativos, constituyó una proeza histórica.” (Horkheimer 1995, pag 49).

Sin embargo, y para terminar, hay que anotar que el interés que motivó a Galileo en sus investigaciones fue el campo de las ciencias naturales, pero el método que desarrolló pronto se extendió a los mas diferentes campos del saber, de tal suerte que en la medida en que un saber pretendía alcanzar un estatus filosófico y científico serio debía tener en cuenta dicha metodología.

Para dar término a esta sección cerramos con la siguiente cita que al mismo tiempo nos abre el camino para la siguiente sección.

“Los principios de Galileo suministraron el prototipo con arreglo al cual intenta Hobbes estructurar todo el contenido de su filosofía, tanto su lógica y su física como su teoría del Derecho y del Estado... Hay que reconocer a Hobbes el mérito y la originalidad de haber trasladado al campo general del saber este pensamiento fundamental, que Galileo aplicaba solamente a la física. Hobbes reconoce que el método es la fuerza propulsora en las operaciones de la física

matemática y comprende, al mismo tiempo, que la función y la virtud de este método no deben quedar limitadas a aquel campo especial de objetos empíricos en que comenzó a aplicarse con todo éxito. La posibilidad de un auténtico saber *a priori* se da y se halla garantizada donde quiera que logremos establecer un enlace rigurosamente deductivo entre dos o más elementos, de tal modo que el uno lleve consigo necesariamente al otro.” (Cassirer 1907, pag 172, 174 y 175.)

1.3 HOBBS COMO FILÓSOFO MODERNO

Thomas Hobbes se enmarca, por evidentes razones, en la tradición del racionalismo filosófico y al igual que otros racionalistas, o al menos la mayoría de ellos, considera que la razón es igual en todos los hombres, por lo tanto el error y la falsedad existen por el mal uso de ésta, por ello es indispensable desarrollar un método para filosofar y así hacer un buen uso de la razón.

En 1665 escribía Hobbes en el *tratado sobre el cuerpo* lo siguiente⁷:

“De igual modo la filosofía, es decir, la razón natural, es innata en todo hombre, ya que cada uno razona en alguna medida y sobre algunas cosas. Pero cuando hacen falta una serie larga de razones y un método correcto, muchos se desvían y se pierden por falta de cultivo.” (Hobbes part I cap I art 1).

Estas afirmaciones del filósofo inglés hacen pensar de inmediato en las primeras frases con las que inicia Renato Descartes su *Discurso del Método* (1637), libro que ejemplifica toda una actitud del hombre moderno y que por ello está llamado a convertirse en el manifiesto de la modernidad⁸

⁷ La edición que se utilizó en la elaboración del presente trabajo se encuentra seccionada en partes (part), capítulos (cap) y artículos (art), de esta forma se citará siempre.

⁸ El *Discurso del Método* se inicia con una afirmación similar a la ya citada de Hobbes, dice el Discurso: “El buen sentido es la cosa que mejor repartida está en el mundo, pues todos juzgan que

Aunque Hobbes y Descartes pueden verse como dos pensadores que ejemplifican la filosofía moderna (el racionalismo filosófico), es decir, la filosofía que responde a los intereses de la clase social que se estaba consolidando –la burguesía, por lo que parecen coincidir en muchos aspectos, no por ello van a dejar de diferenciarse en otros aspectos fundamentales.⁹ Es evidente que la historia de la filosofía ha privilegiado la filosofía y la figura de Descartes por encima de sus contemporáneos. En el caso específico de Hobbes podemos decir que este pensador pasó a la historia del pensamiento occidental por sus trabajos en filosofía política (en especial por su obra *LEVIATÁN*), olvidándose un poco sus trabajos epistemológicos, y de filosofía de la naturaleza. No obstante el trabajo político de Hobbes se apoya en un método epistemológico específico. En esta sección del trabajo me propongo exponer algunas características de dicho método basándome en su obra *Tratado Sobre el Cuerpo*.

Para Hobbes los fines y métodos del saber auténtico, es decir, del conocimiento filosófico se reduce al conocimiento de las relaciones causales de los fenómenos, en la definición que da Hobbes de filosofía es enfático en ello:

“La Filosofía es el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y, a la vez, de las generaciones que puede haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto.” (Par I cap I art 2).

poseen tan buena provisión de él que aún los más difíciles de contentar en otras materias no suelen apetecer más del que ya tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino más bien esto demuestra que la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres.” (Descartes 1979 pag 69).

⁹ El principal de ellos es quizás lo relacionado con las nociones de mente y cuerpo, mientras que para Descartes estas son dos sustancias totalmente heterogéneas entre sí, en tanto que la mente hace referencia al puro pensamiento mientras que el cuerpo debe ser estudiado a partir de sus principios mecánicos, lo que se explica si se recuerda que para la época era común pensar el cuerpo humano en analogía con los artefactos mecánicos; para Hobbes la mente tiene una causa mecánica y fisiológica en tanto que es una facultad del cuerpo, lo que lo acerca más a una postura materialista.

Con esto queda claro que para conocer por medio de la razón un fenómeno hay que plantearse el por qué y con ello establecer el *conocimiento de causa* del mismo, ascendiendo de los conceptos e ideas más generales y universales para deducir de ellos, en estricto rigor lógico, el hecho concreto. Esto se ve de forma clara en el ejemplo del oro que da Hobbes más adelante. En el capítulo VI de la primera parte Hobbes al exponer el método correcto para dirigir la razón cita algunos ejemplos, entre ellos el del concepto de oro, dice allí:

“Y de nuevo, si alguien se propone el concepto de oro, resolviéndolo, saldrán de él las ideas de sólido, visible, pesado, (esto es, que tiende al centro de la tierra o que se mueve hacia abajo) y otras muchas cosas más universales que el propio oro y que, a su vez, pueden resolverse, hasta llegar a las más universales.” (Par I cap VI art 4).

Aquí se ve como se busca llegar a los elementos más generales y simples con el propósito que sirvan para conocer el cuerpo empírico. Por lo tanto el conocimiento filosófico, en cuanto veraz, no es un conocimiento de la experiencia empírica, de lo *que es*, de los hechos, sino del origen, es decir, no es el conocimiento de las cosas empíricas sino de sus causas.

Antes de seguir adelante es importante aclarar que para Hobbes filosofía es razonar, y razonar es, según sus palabras, *computar* “por razonamiento entiendo la computación. Y computar es hallar la suma de varias cosas añadidas o conocer lo que queda cuando de una cosa se quita otra.” (Pat I cap I Art 2). De esta forma pensar y calcular se piensan como sinónimos, por lo tanto las operaciones intelectuales se limitan a la suma y a la resta, o a la adición y a la sustracción, de tal suerte que la actividad del pensamiento riguroso se caracteriza por la asociación y separación de representaciones; Hobbes para explicar esto sugiere, a manera de ejemplo, que pensemos un cuerpo que se nos presenta lejano en el horizonte, la primera representación que tenemos de él es la de cuerpo, pero

luego nos percatamos de que este cuerpo se acerca hacía nosotros, lo que quiere decir que está animado, entonces tenemos un cuerpo animado, que bien podría ser cualquier ser perteneciente al reino animal; pero cuando está más cerca y vemos con mayor precisión su figura, y además advertimos por varias señas que es un ente racional, razonamos que tenemos ante nosotros un cuerpo animado racional, es decir, un hombre. De esta forma se llega al concepto de hombre.

Entonces, razonamiento, desde la perspectiva de Hobbes, es computación, y por medio de esta es que la mente compone los conceptos. Hay que aclarar que la memoria y la sensación, al no formar parte de la razón, no son conocimiento filosófico.

El capítulo VI de la primera parte lleva por título *El Método* y como era de esperarse en él Hobbes expone los lineamientos generales de su método, este se encuentra en conexión directa con la ya citada definición de filosofía. La ciencia trata del conocimiento de las causas, prescindiendo de *lo que es*, esta es la expresión usada por Hobbes para referirse a la experiencia sensible; es decir, para encontrar la auténtica estructura de los fenómenos no es suficiente con atenerse a los datos suministrados por los sentidos, debido a que en ellos, por más de que le demos vueltas a su contenido, no vamos a encontrar las causas racionales que justifican su origen:

“De esta forma, los primeros principios de la ciencia son los fantasmas de los sentidos y de la imaginación, los cuales sabemos que existen naturalmente; pero para conocer por qué existen o de que causa proceden hace falta un razonamiento, que consiste en la composición y en la división o resolución. Por lo tanto, todo método mediante el cual investigamos las causas de las cosas es compositivo o resolutivo. Al resolutivo se le suele llamar analítico y, al compositivo, sintético.” (Part I cap VI art1).

Análisis y síntesis, como vimos, son los principios metodológicos en los que se basa Galileo en sus investigaciones naturales, y son estos mismos principios metodológicos los que van a ser ahora, gracias a Hobbes, el método, no sólo de la ciencia natural, sino de la Filosofía como tal, y por lo tanto del saber en sí mismo.

De acuerdo con lo anterior, para hacer transparentes los entes a la razón, es decir, para razonar los fenómenos es necesario realizar los siguientes pasos: primero, diferenciar entre el conocimiento alcanzado por los sentidos y, por otra parte, lo conocido por la razón (Hobbes va a llamar al primero *lo conocido para nosotros*, y al segundo *lo conocido para la naturaleza*); segundo paso, al saber filosófico corresponde el conocimiento por la razón, que en Hobbes viene a ser el conocimiento por las causas. Tercero, para llegar al conocimiento de las causas hay que establecer primeros principios, a los que se llega a partir del razonamiento, y para ello se debe dividir los hechos fácticos (el hecho en bruto) en su legalidad lógica. De esta manera se llega al conocimiento de las causas, que permite razonar al objeto.

El método analítico busca llegar a primeros principios o *unidades fundamentales fijas* para, a partir de ellas, sintetizar los elementos *con arreglo a un determinado orden*. De acuerdo con esto se ve que no es suficiente con quedarse en un riguroso análisis, ya que este descompondría en sus elementos lógicos el fenómeno estudiado, paso que es necesario para determinar sus elementos fundamentales y la conexión lógica, y por ende necesaria, entre ellos, pero se perdería la perspectiva de conjunto; el análisis hay que completarlo con la síntesis correspondiente, que permite combinar en un solo fenómeno lo que el análisis enseña por separado:

“De momento queda claro que para la investigación de las causas son necesarios en parte el método analítico y en parte el sintético. El analítico para concebir las

circunstancias del efecto por separado, y el sintético para combinar en una sola las cosas que por si mismas operan por separado.” (Pat I cap VI art 10).

Teniendo en cuenta esto último podemos precisar aun más la afirmación que establece el pensar como calcular. Calcular es descomponer en unidades fundamentales un caso determinado para posteriormente, partiendo de estas unidades, establecer una combinación que muestre la unidad lógica del enlace y así poder hacer aceptable a la razón el caso que se está estudiando.

De lo expuesto hasta el momento queda claro dos cosas, la primera: sólo es posible razonar, o filosofar, allí donde hay lugar para el pensamiento, y este sólo se da donde es posible el cálculo, pero el cálculo sólo es posible allí donde un todo se puede descomponer en sus elementos fundamentales (análisis) y reconstruirlo teniendo como base estos (síntesis), y esto sólo tiene lugar en lo que Hobbes llama *cuerpo*:

“El contenido de la filosofía, o la materia de la que trata, es todo cuerpo del que se pueda concebir una generación y del que se pueda establecer alguna comparación desde algún punto de vista. O bien de aquellos en los que tiene lugar alguna composición o resolución; es decir, todo cuerpo que pueda generarse o tener alguna propiedad.” (Pat I cap I art 8.)

Con esto queda claro, como bien lo señala Hobbes, que de la Filosofía queda excluido todo aquello que no se adquiera por medio de la razón, es decir, todo aquello que no se pueda someter al *computo*: al análisis, a la síntesis, al método deductivo estrictamente racional. Por ello se excluye aquello que pudo ser objeto de reflexión para la filosofía medieval, la doctrina de los ángeles, y en general todo lo perteneciente a la fe; como tampoco forma parte de la filosofía ciertas creencias populares como la astrología, o la creencia en espíritus, tampoco la historia va a formar parte, para Hobbes, de la filosofía, en tanto que va a ser una simple

descripción de hechos. La Filosofía, en realidad, se va a limitar a dos esferas claramente diferenciadas: la Filosofía natural y la Filosofía civil, esta última se va a dividir en dos ciencias, la ética que trata del carácter y las costumbres de los hombres, y la política que tiene que ver con los deberes de los ciudadanos.

La segunda cosa que queda clara es el estricto método deductivo aplicado por Hobbes para razonar el *cuero* o los fenómenos: allí donde se aplique el pensamiento se debe establecer unidades lógicas fijas, para hacer surgir de ellas, con estricto rigor racional y lógico, los contenidos complejos; idea esta central del racionalismo filosófico: de lo general derivar lo particular, haciendo claro a la razón la necesidad de esta derivación. Por lo tanto, el conocimiento empírico de los hechos no presta mayor soporte para un estricto conocimiento racional, es decir, para un auténtico conocimiento filosófico; por el contrario hay que penetrar en el enlace lógico-necesario, y por lo mismo a-priori de los fenómenos. Diluir el hecho fáctico en sus determinaciones lógicas y por ende a-priori, en otras palabras, razonar el *cuero*.

Hasta el momento se ha afirmado que el pensamiento es posible en lo que Hobbes llama *cuero*, pero no se ha dicho que entiende el filósofo por este concepto. Para llegar a la idea de *cuero* hay que hablar primero de las categorías de espacio y tiempo.¹⁰ En la parte segunda del *tratado sobre el cuero* titulada *filosofía primera* Hobbes, a nuestro modo de ver, se propone hacer una deducción de las categorías fundamentales del conocimiento, para tal propósito parte de una ficción, recurso recurrente en filósofos racionalistas, y en general en lo que se ha dado en llamar *filosofías de la conciencia*.¹¹ La ficción consiste en imaginarse la

¹⁰ Aquí tomo el término categoría en una acepción amplia. La tradición nos ha familiarizado con las tablas de categorías de Aristóteles o de Kant, sin embargo esto no impide que extendamos este término a conceptos con análogas funciones.

¹¹ En algunos casos el racionalismo, en su afán de hallar los principios lógicos fundamentales, con el propósito de encontrar una base segura para el conocimiento, debe recurrir a ficciones como la que va a proponer Hobbes, esto con el propósito de separar de lo racional la precariedad de lo fáctico. En Descartes encontramos un recurso metodológico basado en el mismo principio de

aniquilación del universo; excepción hecha por un hombre (un cuerpo animado racional) nada queda del cosmos. La pregunta de inmediato se hace manifiesta: ¿sobre que podría razonar –filosofar- este hombre? La respuesta es clara: sobre todas las ideas, que gracias a su memoria, tiene del mundo; esas ideas, afirma Hobbes: “Le aparecerían como externas y no dependientes de la capacidad de la mente” (Pat II cap. VII art 1). Y esto es posible debido a que, según Hobbes, cito:

“Ahora bien, las cosas se pueden considerar o razonar de dos maneras, a saber, como accidentes internos de la mente, como se consideran cuando se tratan de facultades de la mente, o bien como especies de cosas externas, esto es como no existente pero que se presentan como existentes, o como que están afuera, que es como las vamos a considerar ahora.” (Pat II cap VII art 1)

Como vemos, en este lugar Hobbes hace una importante diferencia a nivel de la conciencia (mente) o del yo; aquí el filósofo diferencia entre el acto de pensamiento y el contenido del yo. Es el contenido, al diferenciarse del yo, más aun al oponérsele, lo que causa que nazca en la mente la idea de lo exterior, de lo diferente del yo, de lo objetivo. Ahora, la primera categoría que se deduce al enfrentar al yo con lo exterior a él es la del espacio. En efecto, al pensar algo diferente al yo ese algo debe ser pensado como ocupando un lugar diferente del que lo piensa, enfrentándosele a este, por lo tanto el espacio lo va a definir Hobbes como:

ficción, claro está que con consecuencias bien diferentes. Descartes a través de su proyecto metodológico de duda radical –estrategia que le permite encontrar algo de lo cual ya no se puede dudar y que le sirve de fundamento firme para deducir la realidad- llega a la ficción de proponer un geniecillo maligno con el objetivo de radicalizar más la duda extendiéndola al contenido mismo de la razón, estrategia que no deja de crear un sentimiento de perplejidad en sus lectores y que llevará a lo que se ha conocido como círculo de Arnauld. También a comienzos del siglo XX un filósofo de la conciencia como lo es Husserl propone en su método filosófico la práctica de una epojé fenomenológica (o la puesta entre paréntesis del mundo) como un paso cardinal de su método fenomenológico. Un caso más reciente es el del filósofo del liberalismo político Jhon Rawls que propone como recurso imprescindible de la eficacia de su teoría contractualista una ficticia situación denominada *posición original* o *velo de ignorancia*.

“el espacio es el fantasma de la cosa existente en cuanto existente, es decir, sin considerar ningún otro accidente de la cosa más que el hecho de que se presenta fuera del que la imagina.” (Part II cap VII art 2).

Respecto al tiempo la situación es análoga. En el tiempo se percibe la sucesión, la disposición del antes y del después (esto supone el movimiento) que se percibe en los fenómenos:

“el tiempo es el fantasma del movimiento en cuanto que en el movimiento imaginamos el antes y el después, o la sucesión” (Parte II cap. VII art 3).

Teniendo lo anterior como base Hobbes pasa a especificar su concepto de cuerpo: “todo lo que independientemente de nuestro pensamiento coincide con alguna parte del espacio o se coextiende con ella”. (Pat II cap VIII art 1). Con esto queda claro que Hobbes no intenta reducir el cuerpo a una manifestación interna de la mente, retro trayéndolo a una mera fantasía subjetiva, por el contrario, al situarse necesariamente en el espacio, el cuerpo se presenta como contenido del yo que se le enfrenta y por lo tanto difiere de él. El cuerpo es una extensión limitada, no tiene posibilidad de ser determinado por las sensaciones en tanto que estas permanecen en la región de lo subjetivo, y por ello, como ya se veía cuando se habló de Galileo, no prestan mayor garantía en el conocimiento del cuerpo o fenómeno como tal. En realidad, el cuerpo se va a determinar a partir de dos conceptos: la extensión y el movimiento. Aquí la extensión hace referencia al espacio, mientras que el movimiento al tiempo, quedando todas las cualidades sensibles excluidas.

El movimiento va a desempeñar un papel fundamental en cuanto que es el agente del acaecer natural, y Hobbes, desde la perspectiva de Cassirer, se va a valer de este concepto para conciliar lo que en apariencia era inconciliable, la esfera del pensamiento por un lado y la realidad natural por otro, el término medio entre

estos extremos es el concepto de movimiento, que como término medio muestra su doble naturaleza capaz de conciliar los extremos; por un lado se emparenta con la realidad natural en cuanto que sirve de esquema conceptual propicio para razonar el acaecer de esa realidad, pero por otro lado forma parte de la razón, y por lo tanto es una característica del espíritu, en la medida en que este concepto, en Hobbes, es pensado como una relación puramente matemática.

Una vez aclarado en sus implicaciones el sentido que da Hobbes al concepto de *cuerpo* queda por clarificar la idea de causa, idea que también va a desempeñar un importante papel en su filosofía.

Con Hobbes queda de una vez excluido del pensamiento la idea que concebía al movimiento de los cuerpos ocasionado por una fuerza que emana de su interior, idea que remitía a explicaciones inmanentistas, que en último término no pueden dejar de despertar una tendencia explicativa cuasi-mítica. Por el contrario en la explicación dada por Hobbes de los estados de reposo o movimiento de los cuerpos, se pone de manifiesto como este filósofo es un destacado representante del pensamiento moderno.

De acuerdo con los principios metodológicos de la naciente ciencia moderna Hobbes va a explicar los movimientos de los cuerpos a partir del principio de causalidad. El capítulo IX de la parte segunda está dedicado a explicar los conceptos de causa y efecto.

Para Hobbes es evidente, en contra de la tradición, que si un cuerpo se mueve, o que si un cuerpo que antes estaba en movimiento en un momento determinado deja de moverse, esto obedece a un agente externo:

“Se entiende que lo que está en reposo lo estará siempre, a no ser que haya otro cuerpo distinto de él, por cuya causa no pueda reposar por más tiempo.

Supongamos que existe un cuerpo finito en reposo, de tal forma que el resto del espacio se suponga vacío; si ese cuerpo comienza a moverse, lo hará por un determinado camino, y como todo lo que había en ese cuerpo lo disponía al reposo, la razón de por qué se mueve por ese camino estará fuera de él... Así también se entiende que lo que se mueve, se mueve siempre a no ser que haya algo fuera de él por cuya causa se ponga en reposo” (Part II cap VIII art 19.)

Aquí se está diciendo que permaneciendo todo igual, la materia permanecerá en su estado de reposo o movimiento, a lo que se conoce como ley de inercia, que será fundamental para la mecánica newtoniana –Descartes y Galileo también habían propuesto la ley de inercia como un estado de los cuerpos.

Pero de la cita anterior también se entiende que se está pensando en la actuación de un cuerpo sobre otro, que es a lo que comúnmente se llama causalidad. Hobbes tiene en cuenta los dos elementos de la operación causal: el agente (el que produce el efecto) y el paciente (el que lo padece y en el que se manifiesta el efecto); la manera en que Hobbes razona la causalidad va a llevar a consecuencias radicales. La definición de causa es la siguiente:

“La causa simplemente, o causa integral, es el agregado de todos los accidentes tanto de los agentes, cuantos sean, como del paciente, supuestos los cuales no puede comprenderse ni que el efecto no se produzca ni que, si falta alguno de ellos, el efecto se produzca.” (part II cap IX art 3)

De aquí se entiende, como bien lo señala Tonnes, que cada fenómeno que observamos en la naturaleza, está ahí, ante nuestra percepción, porque ha tenido una causa necesaria, y si se sigue aplicando la misma lógica se comprende que todo fenómeno que se presente en el futuro ha de tener, igualmente, una causa necesaria.

Si pasamos ahora a pensar los dos términos implicados con un poco de detenimiento, encontramos que desde un punto de vista cronológico, o del acaecer natural, a la causa la sigue el efecto, pero desde el punto de vista lógico la relación pierde su rigidez: para que se pueda hablar de causa es porque ya se ha manifestado su efecto, entonces sería inconsecuente lógicamente hablar de causa donde no hay manifestación de efecto alguno; si se ve desde el punto de vista del efecto, este ha cobrado realidad, es decir, ha dejado de ser posibilidad, debido a que se han cumplido todas las condiciones que lo posibilitan, que es lo que Hobbes va a llamar causa.

Antes de pasar a la definición que se encuentra en el *tratado sobre el cuerpo* sobre la causa integra, es interesante aclarar, según el contexto en que nos encontramos, qué es lo posible. Lo posible es el término contrario a lo imposible y este hace referencia a aquello que no tiene ninguna posibilidad de hacerse efectivo, contrario a lo posible que alguna vez, necesariamente, llegará a ser real. Aquí no hay término medio: lo posible en algún momento llegará a ser real –caso contrario se estaría hablando de lo imposible-, la consecuencia lógica y radical se impone: todos los fenómenos suceden necesariamente, incluidos los posibles.

Hobbes va a definir la causa integra como sigue:

“La causa integra es siempre suficiente para producir su efecto... De lo cual se sigue también que, en el momento en que la causa se hace integra, en ese mismo momento el efecto se produce; por que si no se produjese faltaría todavía algo requerido para la producción y no era una causa integra como se suponía. Al definir como causa necesaria la que, una vez supuesta, el efecto no puede no seguirse, se concluirá también que, cualquier efecto que se produzca lo será por una causa necesaria. Porque lo producido, por el mero hecho de serlo, ha tenido una causa integra, es decir, todo aquello con lo que, una vez supuesto, no puede entenderse que el efecto no se siga; y esa causa es necesaria.” Y de aquí se llega

a la consecuencia ya mencionada “Y por la misma razón se puede poner de manifiesto que cualquiera que sean los efectos que se hayan de producir en el futuro, tendrán una causa necesaria y que de este modo todo lo que haya sido producido, o haya de serlo, tendrá su necesidad en cosas antecedentes.” (Pat II cap IX art 5).

La causa llega a pensarse así como un conjunto de condiciones que llevan consigo necesariamente un determinado efecto. Toda esta disquisición de Hobbes apunta a demostrar el cambio de los cuerpos como movimiento, y el movimiento como una relación causal entre cuerpos, sin olvidar que el movimiento, como ya lo hemos dicho más atrás, es una relación matemática.

Con este último punto se han tocado los aspectos principales de la epistemología hobbesiana tal y como se encuentra en su obra *tratado Sobre el Cuerpo*, cuyos aspectos más relevantes podemos enunciar de la siguiente manera: la Filosofía como conocimiento de las causas y de la búsqueda de los primeros principios, el razonamiento como computo, el *cuerpo* como el tema del que trata la Filosofía, el movimiento y el fenómeno causal comprendidos a partir de leyes matemáticas, apartándose con ello de la tradición escolástica; la aplicación del estricto método analítico- deductivo del racionalismo moderno, el análisis y la síntesis como recurso epistemológicos para comprender los fenómenos con pleno rigor científico –alineándose Hobbes en esto con el método de Galileo.

Este método epistemológico lo va a hacer Hobbes extensible a la ciencia de la política o Filosofía civil, esto se comprende si se piensa que la *Filosofía del Estado* en tanto que pretende ser tal, es decir, conocimiento riguroso de los principios civiles que constituyen el Estado y que lo legitiman racionalmente, debe mantenerse en el marco del método epistémico que se ha expuesto, acomodándose a él, y tomándolo como un caso particular del método analítico deductivo que acabamos de describir. En la segunda parte de este trabajo se

pretende mostrar como se lleva a cabo esto, es decir, la comprensión de la política según el modelo de la ciencia natural moderna, que es lo que propiamente va a hacer Hobbes.

2. HOBBS: LA FILOSOFIA CIVIL COMO CIENCIA

Las ideas políticas de Hobbes, aunque en menor grado que las de Maquiavelo, son quizás uno de los mas claros ejemplos del destino que han sufrido algunas ideas en el desarrollo histórico; como ha sucedido con algunas de éstas, que delatan un auténtico contenido profundo, de ser progresistas, y en algunos casos revolucionarias, pasan a justificar el orden prevaleciente e intereses políticos particulares con las injusticias que le son inherentes, tornándose así claramente conservadoras.

Así, con Hobbes ha pasado algo similar que con Maquiavelo, su adjetivación connota necesariamente un juicio de valor que en la mayoría de los casos implica un juicio moral negativo, de tal suerte que al referirnos a un Estado hobbesiano normalmente se piensa en un Estado absolutista que adsorbe en su seno las voluntades de los ciudadanos y con ello las libertades individuales, un auténtico monstruo diabólico, si se quiere denominar con la metáfora del Leviatán,¹² que se impone sobre los individuos. Pero esta interpretación, aunque no deja de tener algo de fundamento, debe ser matizada; con este fin se va a reconstruir algunos aspectos de la teoría política de Hobbes, teniendo como base el LEVIATÁN, quizás su libro más emblemático.

Para empezar hay que recordar algo de lo que ya se hizo mención en la primera parte de este trabajo y que lo encontramos en la parte primera del *tratado Sobre el Cuerpo*. Allí se enuncia que las partes de la filosofía son dos, recordemos el texto de Hobbes:

¹² Como se recordará el término Leviatán hace referencia a un monstruo bíblico, que se encuentran en algunos pasajes como: Salmos: 104, 26, o Isaías: 27,1, también en Job 3, 8.

“Las partes principales de la Filosofía son dos, porque dos son los géneros supremos de los cuerpos y totalmente distintos entre sí, que se ofrecen a los que investigan las generaciones de los cuerpos y sus propiedades. Uno llamado *natural*, fruto de la naturaleza de las cosas, y otro llamado *estado*, constituido por la voluntad humana con acuerdos y pactos entre los hombres. Por eso de aquí surgen en primer lugar dos partes de la Filosofía: la *natural* y la *civil*.” (Part I cap I art 9).

También en el capítulo IX del LEVIATÁN, en donde trata de “las distintas materias del conocimiento”, nuevamente nos encontramos que la Filosofía trata sobre el cuerpo, y que este se divide en dos clases, el cuerpo natural que es el objeto de estudio de la Filosofía natural, y el cuerpo político cuya competencia corresponde a la filosofía civil o política, el LEVIATÁN, como ya lo deja ver el subtítulo que lo acompaña,¹³ va a indagar sobre éste último.

A pesar de la distinción planteada, el tratamiento metodológico va a ser similar en las dos ciencias, y esto es claro si se recuerda que sólo con este método se accede al auténtico conocimiento. De esta forma se comprende que se conceptualice el Estado como un cuerpo, como bien lo explica Cassirer refiriéndose a Hobbes:

“También el Estado es un cuerpo y, por lo tanto, tampoco puede ser comprendido de otra manera que reduciéndolo a sus últimos elementos constitutivos y recomponiéndolo de esta manera... si queremos comprender verdaderamente las formaciones sociales y estatales, habremos de desarticularlas.” (Cassirer 1994, pág. 283).

¹³ El subtítulo del LEVIATÁN dice: “o la materia forma o poder de una república eclesiástica y civil.”

En el caso específico del Estado la unidad fundamental que lo configura es el hombre.¹⁴ De esta forma nos encontramos que de acuerdo con su estricto método analítico Hobbes atomizó la sociedad en sus partículas fundamentales, dedicándose nuevamente a describir y descomponer esa unidad básica que es el hombre. El lector del LEVIATÁN se va a encontrar con que la primera parte del texto lleva por título “DEL HOMBRE” en donde se hace una descripción analítica de esta entidad, estudiándola desde sus diferentes aspectos; el tratamiento que hace el autor del LEVIATÁN de su objeto de estudio se enmarca en el rigor científico del fisicalismo, nada más sintomático de esto que el capítulo VI en donde se habla de las *pasiones del hombre*. Allí Hobbes describe las pasiones y sentimientos del sujeto humano a partir de la constitución natural del cuerpo humano (que es pensado por Hobbes en analogía con la maquina), del efecto de causalidad y de funciones fisiológicas como la percepción.

De acuerdo con lo anterior pasa Hobbes a describir estados como el amor y el odio, el desprecio, la ofensa, lo bueno y lo malo, entre otras pasiones; en especial el tratamiento que le da a estas dos últimas muestra como su descripción se limita a una interpretación fisicalista, dejando a un lado las connotaciones morales. Respecto a lo bueno y lo malo dice:

“Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno. Y el objeto de su odio y aversión, malo; y de su desprecio, *vil*, e *inconsiderable* o indigno.” (Hobbes 1994, cap 6, pag 42).

Lo bueno y lo malo se explica aquí a partir de la reacción a ciertas vivencias que experimenta el individuo y que son susceptibles de ser explicadas en el marco de

¹⁴ La interpretación de Horkheimer coincide en este punto con la de Cassirer: “De la misma manera que, para comprender las grandes cosas hay que estudiar las propiedades de las partes más pequeñas de la materia, y del mismo modo que en física es necesario proseguir la investigación en busca de lo infinitamente pequeño, también tendremos que partir de las propiedades de las partes más pequeñas del ensamblaje político (los hombres) si queremos explicar el origen y la coherencia de lo grande, es decir, del Estado.” (Horkheimer 1995, pag 51.)

un proceso mecánico – causal¹⁵, llegando a definir lo bueno y lo malo como términos que el hombre le da a lo que se le presta como agradable o desagradable.

Una vez que Hobbes a examinado los apetitos y las pasiones humanas, al igual que las virtudes, puede pasar a examinar la condición natural del hombre, que es lo que hará en el capítulo 13; el título completo de este capítulo es: “*De la Condición Natural del Género Humano, en lo que Conciérne a su Felicidad y su Miseria.*” En este capítulo el autor pasa a hacer una descripción de la naturaleza humana tal y como la encontramos antes de la construcción de esa segunda naturaleza que es el Estado civil. Con ello pretende encontrar el origen y la necesidad racional del Estado, pero antes de ver la descripción que hace Hobbes del estado natural, es importante tener claro que a este filósofo no le interesa indagar por el origen histórico del Estado, esto queda más claro si recordamos que para él la historia no forma parte del ejercicio filosófico, entonces, lo que en realidad le interesa a Hobbes, como buen representante del racionalismo filosófico, es la legalidad lógica – racional del Estado.

La descripción que hace Hobbes del estado de naturaleza, parte del principio que supone la igualdad de las pasiones en los hombres y de la capacidad de proporcionarse lo que les agrada o desean. De esta forma Hobbes nos dice que si dos hombres tienen por fin un mismo objeto, cuyo disfrute no puede ser compartido, necesariamente cada uno va a luchar con el otro para procurarse el objeto deseado, lo que lleva a que se traten de aniquilar mutuamente, es decir, cada sujeto representa para el otro al enemigo. Ahora, frente a un enemigo el sentimiento que se manifiesta es el de desconfianza, y el mejor antídoto, nos va a advertir Hobbes, es el de la anticipación: dominar antes de ser dominado,

¹⁵ Refiriéndose a este punto anota Horkheimer: “La antropología de Hobbes reposa sobre la idea básica de que todos los afectos, conforme a los cuales reaccionamos, son efectos estrictamente necesarios de los procesos mecánicos que se producen en nuestro cuerpo y en el mundo externo.” (Horkheimer 1995, pag 52).

imponerse antes de verse sometido. Por este camino Hobbes llega a establecer tres causas de enemistad entre los hombres, al respecto dice:

“Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria. La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación. La primera hace uso de la violencia para convertirse en dueña de las personas, mujeres, niños y ganados de otros hombres; la segunda, para defenderlos; la tercera, recurre a la fuerza por motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en sus personas o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido.” (Hobbes 1994, cap 13, pag 102).

El resultado inevitablemente lógico de esta tensa situación es la guerra de todos contra todos, por lo tanto el estado de naturaleza es un estado caótico. Hobbes advierte la inconsecuencia que sería tildar este estado como injusto, ya que este término explica una situación en la sociedad civil, pero donde no hay ninguna, dicho término resulta inocuo para describir el estado de naturaleza:

“En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay ley, no hay justicia.” (Hobbes 1994, cap 13, pag 104).

Pero la misma precariedad de este estado impulsa a los hombres a superarlo, apoyándose a la vez en dos instancias que son, las mismas pasiones por un lado y la razón por otro. Hasta aquí la descripción del estado de naturaleza, con esta síntesis esperamos haber recogido la idea fundamental de este estado. Antes de seguir adelante, donde se explicará en qué consiste lo que he llamado la

precariedad del estado natural, pasamos a hacer dos observaciones sobre lo descrito.

Primero: en lo anterior encontramos en germen una idea que va a guiar el proyecto Ilustrado. Al comenzar Hobbes por un estado originario, aun si es propuesto como un momento lógico y no histórico, choca con la idea popular de la inocencia adánica, del hombre bueno por naturaleza, y que aun se va a reflejar más tarde en los escritos de Rosseau;¹⁶ por el contrario, si el estado original del hombre es la insociabilidad, la socialización se piensa como un proyecto a realizar, que supone una racionalización del Estado y la sociedad, idea clara del proyecto Ilustrado político. Pero con la gran diferencia que para Hobbes este momento se hacía efectivo de una vez por todas con la instauración del Leviatán, mientras que para los filósofos ilustrados es una idea regulativa, es decir, la racionalización y modernización de los estados europeos es un proyecto que ya está en marcha pero que sigue siendo inconcluso.

Segundo: Hobbes va a describir el estado natural basándolo en las pasiones, muchas de estas hoy en día y apoyándonos en el psicoanálisis, pueden llamarse con todo rigor instintos, y son estos los que en últimas condicionan el comportamiento humano en el estado natural, pero va a ser justamente la sociedad civil, con sus leyes, la que va a poner freno a la satisfacción desmedida de los instintos.

Pasando nuevamente al estado de naturaleza, se había hecho mención de la precariedad de este estado, pasemos a ver en que consiste. El individuo que se encuentra en el caótico estado natural y que por lo mismo está en guerra constante, si por un lado “disfruta” la libertad de poder satisfacer sus pasiones en cuanto que no hay restricción legal alguna, por otro lado su vida se encuentra en amenaza constante, generando temor por su propiedad existencia, siendo esto el

¹⁶ Ver “el origen de las desigualdades en los hombres” de Jean Jacques Rousseau

punto crucial del conflicto de intereses entre las pasiones y cuya resolución va a invocar la participación de la razón. De este modo, el terror a la muerte, que es una constante del estado natural, y en general la autoconservación de la vida,¹⁷ obligan al individuo a procurarse un estado de paz, siendo la razón la que dictamine las normas para la convivencia pacífica. Es justo en este punto donde Hobbes va a introducir el concepto de *ley de la naturaleza* que va a definir en los siguientes términos:

“Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida o privarle de los medios de conservarla.” (Hobbes, 1994: 106)

Hobbes va a dedicar los capítulos 14 y 15 a exponer las leyes mencionadas, en total señala diecinueve, aunque para el propósito de este escrito no es necesario hacer referencia a las diecinueve leyes, si citaremos algunas que pensamos nos permiten continuar adelante con la exposición. Pasemos a examinar las dos primeras leyes:

La primera ley dice: “cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no pueda obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra” (Hobbes 1994, cap 14, pag 107).

El mismo Hobbes aclara inmediatamente que esta ley se divide en dos fases, la primera, más que un llamado es la necesidad de buscar la paz por todos los medios a su alcance, para así satisfacer el instinto de autoconservación, que es básico en el hombre, hay que notar que este llamado a la paz no responde a sentimientos altruistas o éticos por parte del individuo, sino a un proyecto estratégico, que en últimas permite satisfacer una pasión vital del sujeto humano;

¹⁷ Hoy, y de nuevo con términos tomados del psicoanálisis, podríamos llamar a estos impulsos instintos de autoconservación para colocarlo en términos más contemporáneos.

la segunda fase tiene que ver con el derecho a la defensa, una vez claudiquen los proyectos que buscan establecer la paz, persiste el derecho a preservar la vida, aun si se debe utilizar la guerra para ello.

La segunda ley afirma: “que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo.” (Hobbes 1994, cap 14, pag 107).

Esta segunda ley propone como proyecto para alcanzar la meta propuesta en la primera fase de la primera ley, esto es la paz, *renunciar al derecho sobre todas las cosas* que es la característica mas sobresaliente del estado natural, al renunciar a este derecho ya se está pensando en dejar atrás dicho estado, para establecer unos nuevos vínculos. Nótese que no se propone una renuncia unilateral, sino que los demás miembros deben estar de acuerdo en ello: cada uno debe renunciar a ciertos derechos, es decir, renunciar a la disposición arbitraria sobre todas las cosas:

“Cuando alguien transfiere su derecho, o renuncia a él, lo hace en consideración a cierto derecho que recíprocamente le ha sido transferido, o por algún otro bien que espera.” (Hobbes 1994, cap14, pag 108).

Esta transacción interesada es a lo que se llama contrato, por lo tanto “todo contrato es mutua traslación o cambio de derecho” (ibid pag 111). Pero de inmediato se manifiesta la debilidad del pacto, si éste no se cumple no tiene sentido siquiera hablar de él, y la regresión al estado de naturaleza sería inevitable; por ello la tercera ley obliga al cumplimiento del pacto:

“De esta ley de Naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra.” (Hobbes 1994 cap 15, pag 118).

Es evidente que un pacto cuya garantía de cumplimiento no está asegurada, no deja de ser simples palabras, que manifiesta, a lo sumo, un formalismo ineficaz para el propósito que se busca alcanzar.

Por ello la idea de pacto lleva consigo la del cumplimiento del mismo, que es donde se garantiza su eficacia. Continuando con la exposición de Hobbes, hay que aclarar que es a partir de la aplicación de esta tercera ley que el sentido de los términos justicia e injusticia cobran efectividad, de tal suerte que justo e injusto se van a definir teniendo como referente al pacto de la siguiente manera: la justicia es el cumplimiento de los pactos que se han hecho efectivos, contrario a la injusticia que es el incumplimiento de lo pactado. Aquí se ve claro que carece de sentido hablar de justo e injusto antes de cualquier pacto, es decir, fuera de la sociedad civil.

Es así que para perseverar en la meta expuesta en la primera ley natural (la búsqueda de la paz), la justicia va a tener una importancia cardinal en cuanto que, como ya se dijo, consiste en el respeto de los pactos – hay que advertir que llegados a este momento ya se puede hablar con propiedad de sociedad, en tanto que a través del pacto se ha dejado atrás el estado natural. Debido a la importancia del pacto en la configuración y mantenimiento del orden social Hobbes es radical frente a quienes no obedecen lo pactado:

“Por consiguiente, quien considere razonable engañar a los que le ayudan, no puede razonablemente esperar otros medios de salvación que los que logra por su propia fuerza. En consecuencia, quien quebranta su pacto y declara, a la vez, que puede hacer tal cosa con razón, no puede ser tolerado en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quienes lo admiten; ni, habiendo sido admitido, puede continuarse admitiéndosele, cuando se advierte el peligro del error.” (Hobbes 1994, cap 15, pag 120 –121).

El interés por mantener el bienestar y la armonía de la sociedad se impone, aun por encima de los intereses religiosos, espirituales o trascendentes : “por lo que respecta a ganar, por cualquier medio, la segura y perpetua felicidad del cielo, dicha pretensión es frívola: no hay sino un camino imaginable para ello, y éste no consiste en quebrantar, sino en cumplir lo pactado” (Hobbes 1994 cap 15, pag 121).

Queda claro que está por encima los principios que garantizan el orden y conservación de la sociedad civil que los intereses religiosos, es decir, prima el interés secular por encima de fines trascendentes. Esto último está muy emparentado con una idea de Hobbes, que ya había sido expuesta por Maquiavelo, y que afirma que no es el Estado o el poder temporal el que debe servir a la religión, sino que es ésta la que debe estar al servicio del poder secular. Lo que supone todo un giro respecto con algunas teorías que habían defendido ciertos sectores durante el trascurso de la Edad Media y que algunos sectores, por intereses propios de su clase, en el siglo XVII persistían aun en defender. Este interés secular de Hobbes está evidentemente muy a tono con el nuevo pensamiento moderno y con la clase social que lo soporta: la Burguesía.

Antes de pasar a establecer como puede garantizarse el cumplimiento del pacto, hay que mostrar primero por qué razón el pacto necesita de algo que constantemente legitime su vigencia. La respuesta a esto se encuentra en la

naturaleza específica de la entidad llamada hombre; este es un ser sometido a pasiones y apetitos, un individuo cuyos actos están motivados por intereses egoístas¹⁸, que lo arrastran constantemente a actos bajos, por otro lado, las leyes de naturaleza ya descritas se oponen de manera manifiesta a estos apetitos, esta oposición que ejerce la ley sobre el instinto es el requisito indispensable para sacar al hombre del caos que representa el estado natural. Sin embargo, los impulsos pasionales persisten, por ello, cada vez que al hombre le sea posible violar el pacto, dando prioridad a sus intereses individuales por encima del bien común, lo hará sin lugar a duda, poniendo así en peligro a la sociedad en su conjunto.

Porque el hombre, debido a su naturaleza, no es digno de confianza, no se puede garantizar la efectividad del pacto con sólo sentimientos altruistas y promesas de palabra. Hobbes es tajante a este respecto: “los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno.” (Hobbes 1994, cap 17, pag 137).

Por lo tanto, la necesidad de establecer algo que garantice el respeto de los pactos se deduce de la misma naturaleza humana, es decir, dada la tendencia humana de regresar al estado de guerra (de todos contra todos), debe existir un ente, lo suficientemente poderoso que haga respetar los pactos, impidiendo con ello la digresión de la sociedad y la regresión a la barbarie, según Hobbes este ente debe ser “un poder común que los mantenga a raya y dirija sus acciones hacía el beneficio colectivo” (Hobbes 1994, cap 17, pag 140). Efectivamente, este ente va a ser el Estado:

“Esto es algo más que consentimiento o concordia, es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo y transfiero a este hombre o*

¹⁸ Impulsos narcisistas, podríamos llamarlos desde el psicoanálisis.

asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa.” (Hobbes 1994, cap 17, pag 141).

Al titular del Estado, o a su cabeza, debe ir el gobernante, instituido por medio de los pactos que se han realizado entre los hombres, es decir, el soberano –así lo llama Hobbes- debe su soberanía al pueblo o súbditos –como se les llama en el LEVIATÁN. De esta forma la necesidad del Estado se hace evidente, y el surgimiento del mismo queda demostrado.

La legitimidad del poder del soberano descansa en que su poder se a instaurado a partir del pacto entre los hombres, con el fin específico por parte de estos, de delegar a un hombre, o asamblea de hombres, su protección, manteniendo el orden y la paz en la sociedad, alejando de sus vidas sociales cualquier posible manifestación de tendencias involutivas que los acerque al estado de naturaleza.

En el capítulo 18 del LEVIATÁN, que lleva por título “De los Derechos de los Soberanos por Institución”, se encuentra caracterizada la figura de Estado tal y como la concibe Hobbes. Veamos a continuación algunos de sus aspectos.

Una vez establecida la forma de gobierno a través del pacto originario, no es legítimo renunciar a ella oponiéndosele al soberano, esto sólo puede traer la confusión y el caos, obrando en contra de los intereses de la razón establecidos en las leyes naturales, en tanto que justamente el soberano es instituido como representante del interés del bien común que es alcanzar, en el seno de la

sociedad, la armonía y la paz, fin plasmado, como se recordará, en la primera ley natural, es decir, sería atentar contra los propios intereses.

Otro aspecto para destacar es que una vez la mayoría a elegido al soberano, no le queda más remedio a la minoría que aceptarlo, reconociéndolo legítimamente como su representante, de lo contrario se exponen a ser excluidos del orden social, en tanto que potencialmente puede atentar contra la autoridad legítimamente constituida.

Una consecuencia que se deriva de lo anterior queda explicitada en la siguiente cita:

“como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquiera cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro, no comete injuria alguna contra aquel por cuya autorización actúa. Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y, por consiguiente, quien se queja de injuria por parte del soberano, protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva no debe acusar a nadie sino a sí mismo” (Hobbes 1994, cap 18, pag 145).

En consecuencia con lo anterior, se afirma que el soberano debe ser respaldado incondicionalmente, en tanto que representa los juicios, ideas y anhelos de los súbditos, justamente por ello fue elegido. Hobbes, como se acaba de ver en la cita precedente, se valió en este punto del principio democrático-contractual para legitimar el poder del soberano sobre los súbditos, y la imposibilidad, desde el punto de vista de la legalidad, de impugnar cualquier acto del soberano.

Igualmente al soberano le compete establecer los medios que garantizan la paz y la seguridad, por ello se torna en juez de las doctrinas adversas o proclives al interés del Estado, que en últimas representa el interés de la sociedad; entre sus funciones esta la de nombrar un funcionario que desempeñe el papel de censor, examinando “la doctrina de todos los libros antes de ser publicados” (Hobbes 1994, cap 18, pag 146), esto lo justifica Hobbes debido a que, “los actos de los hombres proceden de sus opiniones, y en el buen gobierno de las opiniones consiste el buen gobierno de los actos humanos respecto a su paz y concordia” (Hobbes 1994, cap 18, pag 146).

En conclusión, instituir censores y jueces, es decir, establecer un ordenamiento jurídico que medie racionalmente la relación entre los miembros de la sociedad, y de estos con el Estado, con el único fin de preservar el orden social y la paz, son funciones del soberano.

Sintetizando un poco la propuesta de Hobbes, podemos decir que ésta está pensada de la siguiente manera: los intereses del Estado y de su representante (o representantes) coinciden con los de la sociedad, esto queda claro por el principio contractual, en donde los hombre, por medio de pactos, delegan la autoridad en el soberano, ello implica que este último tiene la autoridad suficiente para mantener cohesionado a los individuos en una sociedad civil; por lo tanto, el fin de los súbditos y el fin del soberano coinciden: mantener la armonía y la paz en el interior de la sociedad, y defender a ésta de posibles agresores externos. Dictaminar los medios para lograr estos propósitos le corresponde al soberano, por otro lado, oponerse a los principios estatales y por ende al soberano es atentar contra la sociedad misma, lo que llevaría a la barbarie, al estado de naturaleza, donde impera la guerra de todos contra todos, es decir, sería una regresión al caos; es deber del soberano vigilar la sociedad y castigar a quienes generen desorden en su interior, sobre estos últimos debe caer todo el peso de la ley (la espada) y deben ser excluidos del orden social.

A continuación pasamos a hacer un comentario y un balance de esta apretada descripción de la reconstrucción que hace Hobbes del Estado.

Podemos empezar con una apreciación sobre el método. El método que utiliza Hobbes en su teoría del Estado corre de forma análoga al utilizado en las ciencias naturales, esto en tanto que el método de estas últimas se ha identificado como la base en el que debe descansar cualquier conocimiento estricto; por lo tanto, tal y como ya se vio¹⁹, este método no se refiere a hechos, sino a causas, y no históricas sino lógicas, para ello se reduce el factum del Estado en las unidades mínimas que lo constituyen, los individuos. Estas unidades fundamentales del Estado deben pensarse tal y como deberían comportarse en ausencia de cualquier vínculo establecido por el Estado, para tal propósito se hace una descripción de la naturaleza de las pasiones humanas. El reto de Hobbes va hacer mostrar como a partir de esas unidades egoístas, que son los individuos, puede surgir un vínculo entre ellos que los obliga a formar parte de un todo, es decir, de una sociedad.

Esto lo hace Hobbes con el propósito de hacer claro a la razón las causas lógico - necesarias que llevan a la formación del Estado, es decir, se propone mostrar la racionalidad interna que sustenta la existencia del Estado y que lo legitima racionalmente. Con tal propósito, y aquí seguimos a Habermas, la exposición de Hobbes lo va a llevar a explicar los siguientes puntos: por qué razón los individuos necesitan entrar en contratos, por qué causa deben respetar estos pactos, como también debe explicar la peculiaridad del Estado que en tanto que una vez ha sido instituido por medio contractual no puede ser impugnado por los súbditos.

La manera en que Hobbes da respuesta a estas preguntas muestra como este filósofo está elevando la política al grado del saber, según el modelo del

¹⁹ Remitimos a la primera parte de este trabajo.

conocimiento de la ciencia estricta. Recordemos nuevamente aquí como Hobbes ha definido la filosofía:

“La Filosofía es 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” (Pat, I capI, art2).

Debido a la concisión con que Habermas muestra como esta definición se plasma en el estudio de la teoría del Estado que desarrolla Hobbes reproducimos el siguiente pasaje:

“La conexión de las causas conocidas a partir de los efectos se presenta de este modo: que el carácter soberano del poder estatal se deduce a partir de la necesidad de obtener por la fuerza la validez del sistema contractual; que el mismo sistema contractual se deduce a partir de la necesidad de hacer posible una supervivencia en paz y en orden; y que el interés común por la paz y el orden se deduce finalmente a partir de la necesidad de suprimir la contradicción que existe en el estado natural” (Habermas 1987, pag 69).

Como se ve, toda esta estructura responde a un estricto encadenamiento causal, pero también a la necesidad de un orden racional. En efecto, el hombre garantiza su supervivencia y la comodidad de su existencia en tanto que el Estado racionaliza los vínculos entre los individuos.

En tanto que Hobbes usa la misma metodología de la ciencia natural en la Filosofía civil eleva a esta última al rango de ciencia, pero no por ello se deja de manifestar consecuencias problemáticas. Mucho de la teoría hobbesiana del Estado descansa en la identidad de los intereses entre sociedad y Estado, y entre estos y un fin racional.

Como ya se ha indicado, la razón de ser del Estado es procurar la paz y el bienestar de los individuos en sociedad, esto es, de aquellos individuos que renunciaron a la arbitrariedad del estado natural; la paz no se busca por un mero impulso altruista, sino por una necesidad vital: la auto- conservación. Para ello la razón establece leyes, ahora, el Estado ha sido delegado contractualmente para alcanzar este fin. Así se ve que el fin del Estado y el fin de la sociedad es el mismo, la sociedad busca garantizar la paz en su interior, y el Estado ha sido erigido con este propósito, por ello, su fin último es garantizar el bienestar de los individuos.

Ahora bien, Estado y sociedad se legitiman gracias a la voluntad del pueblo, es este, a partir del contrato original, que fomenta su existencia. Respecto a esta nueva fundamentación del poder estatal dice Horkheimer:

“En efecto, la idea de que el Estado y la sociedad deben su existencia y legitimación a la voluntad del pueblo y de que la meta de ambos es el bien de éste, se opone a la convicción medieval de que los gobernantes, y con ellos toda la ordenación social en gremios y estamentos, han sido establecidos por Dios. Los poderes feudales tenían que apelar a su consagración por Dios y por la tradición para justificar las retrogradadas reglamentaciones e instituciones, los privilegios y despotismos... Hobbes, y con él los representantes clásicos de la teoría del contrato y del derecho natural –tales Grocio y Pufendorf, Christian Wolf y Rousseau, pero también Fichte y, en general, la mayor parte de los filósofos de la burguesía hasta comienzos del siglo XIX-, dan un fundamento, a partir del contrato originario y del derecho natural, a las reivindicaciones de aquellas capas sociales que quieren liberarse de las formas feudales, convertidas ya en ataduras.” (Horkheimer 1995, pag 60).

En el caso específico de Hobbes podemos decir que el deber del gobernante es respetar el pacto, es decir, debe rendir cuentas ante él y ante la razón. En lo que

esta teoría se muestra claramente progresista frente a la de su pasado no tan lejano. Pero esta no es su única faceta, y aquí se toca un aspecto importante de la propuesta hobbesiana. La teoría de Hobbes, como veremos a continuación, muestra evidentemente dos caras.

Por un lado, si el Estado, y con él el soberano, debe rendir cuentas ante el contrato, esto supone que debe estar obligado a respetar y hacer respetar lo pactado, para ello, el soberano debe crear una mediación racional al interior de las relaciones de los ciudadanos, es decir, racionalizar la sociedad. Si el fin último, como hemos venido insistiendo, es la paz y el bienestar, el soberano debe valerse de los medios necesarios para alcanzarlos, entre ellos, mediar las relaciones entre los ciudadanos a través de leyes que garanticen el orden en las relaciones, lo que implica el cuidado de la propiedad; para quienes no se acojan a estas leyes se debe disponer de la fuerza (la espada).

La ley, como mediadora entre las relaciones de los individuos, supone un principio abstracto y formal que garantiza a los ciudadanos la igualdad jurídica y la libertad, respecto a este punto dice Habermas:

“acto seguido, la generalidad de las leyes garantiza una igualdad formal de derechos y deberes y, sobre todas las cosas, garantiza una distribución igual de las cargas fiscales. Además, garantiza la previsibilidad de las acciones de los otros, así pues, una expectativa de comportamiento según reglas que posibilita por vez primera el tráfico civil” (Habermas 1987, 73-74).

Como razón última se sostiene que el dominio y el poder sólo tiene sentido a causa de la paz y del bienestar general, y para ello las relaciones sociales deben racionalizarse.

Pero por otro lado, y de forma irónica, las consecuencias de esta teoría contractualista se acercan mucho al absolutismo estatal. Para entender esto hay que tener presente lo dicho más arriba sobre los derechos de los soberanos²⁰. Una vez se ha erigido al Estado, y al individuo que lo representa, los sujetos sociales quedan a su merced, quedando fuera de toda normatividad impugnarlo de alguna manera, por lo que la voluntad del Estado se va a hacer absoluta, disolviendo las voluntades individuales. Pero esto tiene su lógica interna, que se manifiesta si se tiene presente el principio del que se partió, a saber, el estado de naturaleza. De tal suerte que si se parte del principio de una situación hostil, donde la guerra de todos contra todos es el denominador común, la necesaria superación de semejante situación se busca en un Estado fuerte y absolutista, capaz de anudar en fuertes vínculos sociales a los individuos.

Desde esta perspectiva se podría decir que alcanzar la paz y el bienestar tiene sus costos, como es el sometimiento de las voluntades de los ciudadanos al poder protector, pero absoluto, del Estado.

Sin embargo, esta última afirmación a primera vista no parece ser un inconveniente si se piensa en la identidad de sociedad y Estado que ya se mencionó, el problema surge si tal identidad no existe. No obstante hay que tener claro que para Hobbes esta identidad es incuestionable, lo que se explica a partir del contexto histórico al que pertenece el filósofo.

La sociedad de la época de Hobbes es aquella en donde la burguesía se está consolidando como clase, dejando atrás los restos feudales en proceso de descomposición de una la sociedad que ya está feneciendo. La vida de Hobbes transcurre en buena parte durante los gobiernos de los sucesores de Enrique VIII, que continúan acentuando el proceso tendiente a introducir el protestantismo en las diferentes esferas de la sociedad inglesa iniciado por éste, dicho proceso

²⁰ También se sugiere remitirse al capítulo 18 del LEVIATÁN.

conduce a la desamortización eclesiástica, como consecuencia de ello el comercio se vio fuertemente dinamizado en cuanto que al liberar las tierras y ponerlas en venta le permitió al Estado la movilización de grandes sumas de dinero, siendo los mayores beneficiarios la burguesía que en Inglaterra, al igual que en otros lugares de Europa, se ha identificado con la cultura protestante.

Frente a este panorama Hobbes se va alinear con las ideas que se presentaban como más progresistas en el momento, esto es, con las ideas de la burguesía; y como la mayoría de los filósofos que se identificaron con los ideales de esta burguesía en ascenso, Hobbes ve que los intereses burgueses son los que mejor representan las aspiraciones de toda la sociedad, en cuanto que estos se identifican con los principios de la razón, que por sí mismos son seculares y universales, y que son los que corresponden a una sociedad liberal.

Lo anterior nos permite comprender la posición de Hobbes en lo referente al Estado y la sociedad. Como ya se ha señalado el Estado, y con él el poder que tiene, debe su existencia y legitimación al pueblo, en tanto que es el resultado del pacto entre los individuos, este es el argumento de fondo que permite hacer la identificación entre las dos esferas, de tal suerte que debe quedar claro que se debe promover el bien del Estado debido a que éste asegura el bienestar de los individuos, en tanto que el fin estatal es asegurar el bienestar de los ciudadanos.

Para el momento en que Hobbes adelantaba estas reflexiones, el anterior planteamiento resultaba más que oportuno, necesario, en cuanto que era indispensable para el progreso social liquidar los restos feudales que aun persistían en mantenerse. Pero luego del gran acontecimiento histórico que ha significado la Revolución Francesa, donde al fin la burguesía ve consolidada todas sus aspiraciones, hay que decir que los intereses del Estado y de sus representantes, y los intereses sociales, rara vez coinciden, a este respecto afirma Horkheimer:

“Desde entonces a acá, –Horkheimer se refiere desde la época de Hobbes a una más contemporánea- interés de Estado e interés general, raramente han sido conceptos equivalentes en el curso de la historia. Por eso el Estado ha tenido con frecuencia dificultades a la hora de justificar sus intervenciones apelando a su identidad con los intereses reales de los individuos. Si bien, en un principio, fin y medio estuvieron ingenuamente englobados bajo el concepto de bien del Estado, con el paso del tiempo la teoría convierte al Estado en su propio fin y lo cosifica haciendo de él una entidad autónoma.” (Horkheimer 1995, pag 62)

Surgiendo en muchos casos una verdadera heterogeneidad entre Estado y sociedad; ya la identidad de estas dos esferas no se manifiesta con la claridad que pensaron ver los filósofos del liberalismo clásico, entre los que se destaca Hobbes; por otro lado, algo que tampoco vio Hobbes es que la sociedad tampoco puede pensarse de manera monolítica, en su interior hay fisuras y escisiones, la sociedad está fragmentada en estamentos y clases, cada una con fines e intereses bien determinados que difieren los unos de los otros. La problemática se hace más compleja si se le suma otro inconveniente resaltado ahora por Habermas:

“Ciertamente, surge la dificultad de que los técnicos del orden correcto deben tomarse del círculo de aquellos ciudadanos que eran al mismo tiempo objeto de conocimiento, en tanto que miembros del defectuoso orden existente. Los mismos hombres cuyo comportamiento se había conceptualizado primeramente en su necesidad como objeto de la naturaleza a partir de la conexión causal de las presiones institucionales y de los modos de reacción antropológicamente dados, esos mismos hombres, deben también adoptar el papel de sujeto que, conociendo esta conexión, tiene que encontrar un arreglo mejor. Son tanto objeto de las relaciones investigadas, cuanto sujeto de las relaciones que hay que modificar.” (Habermas 1987, pág. 79).

Matizando un poco esta nota es evidente que el gobernante que representa el poder estatal, va a ser elegido de un sector específico de la sociedad, por lo tanto, afirma nuevamente Horkheimer: “el papel del Estado depende, en cada caso, de los grupos sociales a los que ese Estado representa objetivamente en una situación determinada” (Horkheimer 1995, pag 63). Así, la ingenua ilusión de un Estado pensado como la entidad que engloba y se identifica con los intereses de toda la sociedad, queda claramente cuestionado, problematizándose de este modo la identidad de Estado y sociedad, que a nuestro modo de ver es uno de los fundamentos de la teoría hobbesiana del Estado, y del absolutismo estatal que se percibe en ella.

Aunque en algunos aspectos la doctrina política de Hobbes pueda presentarse hoy en día con marcados rasgos absolutistas, poniendo con ello en riesgo los proyectos de los sistemas políticos democráticos modernos, algo de lo que en buena medida son responsables algunos de nuestros dirigentes políticos, lo cierto es que las ideas políticas de Hobbes examinadas en su contexto histórico, son claramente revolucionarias, en el sentido de que rompían esquemas consagrados por la tradición, y por el contrario sentaba las bases de una sociedad moderna y más liberal, esto lo demuestra su insistencia de que el Estado, y el poder que le es inherente, debe su existencia al pacto originario, es decir, a la voluntad del pueblo, lo que no dejó de molestar a ciertos sectores de la sociedad que manifestaron su inconformidad con este pensador liberal con la quema pública de sus libros.

CONCLUSIONES

Se puede decir, sin temor a exagerar, que Hobbes es un pensador que ha pasado a la historia del pensamiento occidental por sus trabajos en el campo de la teoría política, dejando un poco en el olvido sus obras de filosofía natural o aquellas donde expone sus principios epistemológicos; sin embargo, comprender el método epistemológico delineado por Hobbes es imprescindible para tener claridad sobre su propuesta filosófica, dicho método determina, no sólo la filosofía natural, sino de igual manera la filosofía civil o política. La epistemología que adopta Hobbes es, en sus líneas generales, la de la ciencia natural moderna, cuyo principal representante fue Galileo Galilei.

Los principios metodológicos de los que se valió Galileo son, en su orden: análisis y síntesis, estos son considerados imprescindibles en la obtención de conocimiento riguroso y acertado, pero para que se abriera paso esta nueva metodología se tuvo que hacer frente a la tradición que basaba su modelo teórico en la interpretación de Aristóteles que adelantaban los filósofos escolásticos; y va a ser la ruptura con la tradición la que marcará el novedoso planteamiento del método moderno.

Hobbes lleva el método galileano más allá de los límites que tácitamente se le habían impuesto, en tanto que sólo eran aplicables a los fenómenos naturales, por el contrario el filósofo inglés propone hacerlos extensibles al conocimiento filosófico como tal. Al hacer esto último, el autor del Leviatán asume la tarea de llevar dicha metodología a la esfera de lo político, haciendo de esta una ciencia en el sentido moderno del término. Esto último implica pensar la filosofía política de forma paralela a la ciencia de los cuerpos físicos, ganando con ello en claridad

y certeza; es justo por esta razón que Hobbes puede ser llamado, como lo hace Habermas, “el fundador de la filosofía social como ciencia.” (Habermas, 1987: 63).

En cuanto a la filosofía política de Hobbes, tal y como la expone en el Leviatán, fácilmente puede ser vista, si se adopta una postura reduccionista, como una apología al absolutismo estatal, resultando chocante con los ideales políticos contemporáneos que buscan cada vez más una mayor participación democrática; pero esta apreciación no deja de ser apresurada y superficial, en tanto que el planteamiento político de Hobbes, visto desde su contexto, que es en lo que se quiere insistir en este trabajo, sienta las bases del pensamiento liberal moderno y con ello de las teorías contractualistas que van a marcar el derrotero político del mundo moderno hasta nuestros días, en esto último la propuesta política de Hobbes se muestra claramente progresista, llegando a tomar tonos revolucionarios.

BIBLIOGRAFIA

CASSIRER, Ernst. *El Problema del Conocimiento*. México: Tomo I. Fondo de Cultura Económico, 1906.

_____. *El Problema del Conocimiento*. México: Tomo II, Fondo de Cultura Económico, 1907.

_____. *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica. 1907

_____. *El Mito del Estado*, México: Fondo de Cultura Económica. 1996

DESCARTES, Renato, *Discurso del Método*. Madrid: Alianza Editorial. 1976

GALILEI, Galileo. *Carta a Cristina de Lorena*. Ediciones Atalaya. 1994.

HABERMAS Jurgen. *Teoría y Praxis*. Estudios de Filosofía Social. Editorial Tecnos. 1987

HOBBS, Thomas. *Leviatán. O la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica. 1994

_____. *Tratado Sobre el Cuerpo*. Editorial Trotta. 2000

HORKHEIMER, Max. *Historia, Metafísica y Escepticismo*. Madrid: Ediciones Altaya. 1995.

KUHN, Thomas. *La revolución Copernicana* Tomo I. Editorial Orbis. 1985.

TONNIES, Fernando. *Vida y Doctrina de Thomas Hobbes*. Editado por la Revista de Occidente. 1932