

EL ESPACIO EN HOBBS: ¿IDEALISMO O MATERIALISMO?*

Jorge Alfonso V.
Universidad de Tarapacá

I.- El Problema

RE Gary B. Herbert en "Hobbes's Phenomenology of Space"¹ hace una serie de afirmaciones sobre Hobbes que encontramos altamente discutibles,² a pesar de su interés, porque ciertamente el *espacio* y todas nuestras concepciones, diría Hobbes, son en principio fenoménicas. Sin embargo, los argumentos de Herbert no son suficientes para darle el carácter absoluto al idealismo hobbesiano y para rechazar su materialismo como un error de apreciación, histórico, diríamos nosotros. Las afirmaciones de Herbert son discutibles especialmente a la luz de los recientes descubrimientos sobre la "metafísica oculta" de Hobbes³; descubrimientos que debemos principalmente a la exégesis realizada por los estudiosos franceses, Zarka, Malherbe, Bertman, Berhardt y otros⁴.

* Este artículo es resultado del Proyecto de Investigación *Hobbes y el Nacimiento de la Mentalidad Moderna* llevado a cabo en la Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, durante los años 1995 y 1996.

¹ Herbert, G. B., "Hobbes's Phenomenology of Space", *Journal of the History of Ideas*,(USA) 48, (1987).

² Entre ellas, que Hobbes hace muy poco uso del concepto de *inercia*, cuando en verdad éste figura en toda su física y hasta en su ética donde los movimiento de los hombres son libres, inerciales, hasta que encuentran oposición en otras fuerzas opuestas (la ley por ejemplo). Otra afirmación discutible es la que afirma la inexistencia en Hobbes de un *espacio absoluto* concomitante de la ley de la *inercia*, espacio en que los cuerpos se mueven, teniéndolo como telón de fondo. El *espacio* existe en Hobbes como entidad en sí, independiente de nuestra percepción y *lugar* de los *cuerpos*. Para un nominalista como Hobbes, además, sólo existen los entes particulares, el resto es fantasía, ilusión o un mero nombre, un ente de razón. Todas las distinciones de Hobbes entre el *espacio* imaginario y el real son sólo recortes metodológicos que explican distintas etapas del proceso cognoscitivo. Tomar el *idealismo* o *fenomenismo* como lo único existente en Hobbes es un reduccionismo que, esperamos demostrar, olvida lo más decisivo, su *materialismo*.

³ Rogers, G. A. J., "Hobbes's Hidden Influence" en Rogers & Ryan (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

⁴ Berhardt, J. *Hobbes*, Paris, PUF, 1989; N. Bertman & M. Malherbe (eds.), *Thomas Hobbes. De la Metaphysique a la Politique*, Paris, VRIN, 1989; Malherbe, M., *Thomas Hobbes, ou l'Ouvre de la Raison*, Paris, VRIN, 1984 & Zarka, I. Ch., *La Décision Metaphisique de Hobbes*, Paris, VRIN, 1987.

Herbert hace aparecer a Hobbes como un idealista extremo y absoluto, incapaz de darle un carácter empírico a sus afirmaciones, particularmente en el caso del *espacio*. Concordamos en que hoy en día es el *idealismo* de Hobbes el que resulta más fácil de demostrar a la luz de los estudios más recientes, pero creemos que no es posible dejar de lado su *materialismo*, que ha sido un rasgo reconocido como esencial en su doctrina, aunque curiosamente resulte el más difícil de demostrar, justamente porque Hobbes no se tomó nunca el trabajo de hacerlo, cosa que le llama la atención a S. I. Mintz en *The Hunting of Leviathan*⁵ y que a nosotros también nos sorprende. Por eso es necesario para la comprensión del sistema de ideas de Hobbes el determinar si es un materialista afín a Condillac o a Marx, o un idealista más bien afín a Descartes o a Kant. Creemos que en Hobbes hay una particular conciliación de ambos principios y que, por lo tanto, es tan errado tratarlo como un idealista absoluto que como a un materialista extremo. En consecuencia, para entender la posición de Hobbes vamos a exponer su metafísica a luz de los descubrimientos actuales y después vamos a determinar la influencia que tiene en toda su filosofía.

II.- Materialismo e Idealismo

La idea popular de Hobbes, como siendo un filósofo sobre las cosas como son y no como debieran ser, se diluye en la medida que se profundiza en su obra y se capta su propósito general. La noción común no está totalmente errada, debemos admitirlo: se apoya en el explícito materialismo de Hobbes y en su confesada intención de no introducir premisas metafísicas de orden sobrenatural en su filosofía. Ciertamente, la obra de Hobbes se presenta como una filosofía sobre las cosas como son, la intención de Hobbes es resolver los problemas políticos de la Inglaterra de su tiempo. Sin embargo, cuando se estudia el sistema de sus ideas, que sólo recientemente se han podido reconstituir⁶, nos encontramos con que en su trabajo la línea divisoria entre la descripción y la prescripción se hace cada vez más fina, casi hasta el punto de desaparecer⁷ y en vez de un moderno hombre de ciencia nos encontramos con un filósofo clásico, racionalista y prescriptivo, de nuevo cuño. No hay que confundirse tampoco con el contenido de algunas afirmaciones aisladas de Hobbes que, en parte por su magnífico dominio del idioma, su concisión, claridad y belleza, y en parte por su amarga dureza, que siempre parece más realista que afirmaciones más positivas, no sabemos bien por qué, dan la impresión de encontrarnos frente a una descripción descarnada de las cosas de la vida.

⁵ Mintz, Samuel I., *The Hunting of Leviathan*, UMI, p.p.104-32.

⁶ Watkins, J. W. N., *¿Qué ha Dicho Verdaderamente Hobbes?*, Doncel, 1972.

⁷ Cambell, B. "Prescription and Description in Political Thought. The Case for Hobbes", *The American Science Review*,(USA) 65 (1971).

Antes de analizar en detalle su filosofía a la luz de sus propios principios constitutivos, queremos dejar en claro que vamos a considerar como *materialismo* a la doctrina que afirma que todo lo que existe es *materia*, y desde este punto de vista Hobbes es materialista, pero también queremos dejar en claro que el *idealismo*, que es la doctrina que afirma que no podemos conocer las cosas como son y que sólo conocemos nuestras concepciones de ellas, nuestras *ideas*, también tiene su lugar en el sistema de Hobbes, por lo que también es un idealista. Lo que sucede en realidad es que en Hobbes se da un materialismo idealista, en el cual, bajo un racionalismo impuesto por el método, el pensador es conducido a reconocer que todo lo que existe o todo lo que podemos conocer (no está del todo claro) es *materia*; pero: ¿acaso no es todo materialismo un idealismo?⁸ Veamos entonces cómo sucede esta irrupción del viejo materialismo en el tardío Renacimiento inglés.

III.- La Filosofía de Hobbes

Para una comprensión global de la filosofía de Hobbes hay que integrar en su visión de las cosas las siguientes influencias directas: el *metodismo*,⁹ entendido como primacía del método por sobre el objeto, el *nominalismo* extremo de Hobbes, el *fisicismo*, con su reducción de la naturaleza a movimiento, el *materialismo*, que junto a la materia serían las causas de todo fenómeno natural y el *ateísmo metódico* consecuente. De ellas provienen otras características secundarias del sistema, como el *mecanicismo*, el *sensualismo* y el *egoísmo* hobbesiano. Tendencias todas que llevarán a Hobbes a una concepción de la naturaleza humana discutible a lo mejor, pero que se funda en un racionalismo ateo que deja a un lado toda consideración sobrenatural, para atenerse a lo demostrable científicamente: ¿acaso no es esto ser moderno?

Para empezar, iniciaremos nuestro análisis por lo que creemos es el principio supremo determinante de todos los otros, su *metodismo*. Es la primacía del método lo que determina el carácter materialista y ateo de la filosofía de Hobbes. Es la admiración por la ciencia nueva de Galileo la que lleva a Hobbes, como también a Descartes y a otros destacados hombres de ciencia de su época, a adoptar el método de la ciencia moderna para otorgarle a la filosofía una eficacia que es, a su vez, un requerimiento histórico. El espíritu de la época, marcado por la aparición de la burguesía, el crecimiento de la industria, los descubrimientos científicos y tecnológicos, en fin, por todo lo que trae el Renacimiento, hace necesario un conocimiento efectivo y real que ayude a una vida confortable.

⁸ Cfr. Russell, B., *Análisis de la Materia*, Madrid, Taurus, 1976.

⁹ No hemos tenido más remedio que aplicar el término *metodismo* a la primacía del método por encima de la naturaleza del objeto. Que el objeto de estudio científico sea sólo aquello que el método puede definir como tal es un rasgo típicamente moderno, producto del imperio de la técnica, tal como lo plantea Heidegger. El término no es muy feliz, pues tiende a confundirse con el Metodismo, una rama del protestantismo que tiene un sólo método para interpretar la Biblia, de ahí su nombre.

El *compositive-resolutive method*, que no es otro que el método del análisis y la síntesis, determina que primero hay que descomponer los objetos de estudio, los todos o *wholes* conocidos como tales, por medio de los sentidos, *i.e. known to us*, en sus principios constitutivos descubiertos por la razón, *i.e. known to nature*. Hasta aquí nada muy novedoso, es lo mismo que establece Aristóteles como principio de todo conocimiento: ¿cómo fue que este propósito, en vez de llevar a un idealismo extremo conduce a Hobbes al materialismo?

Es paradójal, pero quien conduce a Hobbes al materialismo es el mismo Aristóteles. Claro está que no el Aristóteles escolástico, sino que el nuevo Aristóteles, el conocido a través de los comentaristas árabes. Por eso es que Hobbes se siente más cerca del origen, de la fuente, del Aristóteles pagano y sensualista, que en su concepto fue deformado y transformado en “aristotelia”, una jerga para iniciados por los *master of divinity*. Sin embargo, la recepción de Aristóteles por el pensador inglés es bastante peculiar. En cierto sentido, él tiene razón, está al parecer más cerca del Estagirita pero a su vez su adopción de las ideas del pensador griego es parcial, no vamos a decir acomodaticia, Hobbes parece entender bien a Aristóteles, no en vano recibió una sólida formación humanista en Oxford, pero al no aceptar todas las implicancias de su doctrina, peca por defecto y constituye su propia doctrina, que tampoco podríamos llamar enteramente aristotélica, particularmente en el caso de la *materia*.

En Aristóteles, la *materia*, la *hyle*, es un principio constitutivo de la *substancia*, el hilemorfismo aristotélico. Como principio inteligible no es ya un *elemento*; el Estagirita se siente seguramente más allá del materialismo presocrático, aunque nunca pueda desprenderse enteramente de su influencia. La *materia* es lo indeterminado, lo disponible para la *forma* y, por ende, pura pasividad. En cambio para Hobbes, la *materia* no es un principio puramente intelectual. Para un pensador que al parecer fue incapaz de integrar a su sistema el concepto de *potencia*, justamente uno de los mayores logros de Aristóteles, y que por lo tanto constituye una filosofía del *Acto*,¹⁰

¹⁰ Chédin, J-L, en “La Puissance et le Pouvoir chez Aristote” en J-CH Goddard & B. Mabilie (eds.), *Le Pouvoir* Paris, VRIN, 1994, p. p. 21-44, a propósito del tema del poder destaca que es Aristóteles el que introdujo el tema de la potencia (*puissance*) en el mundo y por ello es posible hablar de un ser en acto, en relación a una cualidad y en potencia, en relación a otra, agregando que es la agencia de un ser en acto la que actualiza la potencia de otro. De esta forma actúa el maestro que saca la sabiduría en potencia del ignorante. Por eso, la existencia de la potencia es necesaria para la ética, es la condición de su posibilidad. Pero en el mundo de Hobbes todo es movimiento en acto, nada es potencia. Por lo mismo no puede haber grados de ser, grados de perfección. Esto es resultado, al parecer, de introducir premisas físicas o lógicas en el mundo de la ética. Al respecto, Ramond, Ch. en su estudio “Le Noed Gordien. Pouvoir, Puissance et Possibilite dans les Philosophies de l’ Âge Classique” en la obra de Goddard & Mabilie. (op. cit. p. p. 108-48) destaca que el concepto de posibilidad en los pensadores del siglo XVII lleva a una serie de aporías que hacen prácticamente innecesario el concepto de posibilidad, puesto que en el campo lógico sólo se necesita lo necesario y lo imposible, en el físico sólo lo verdadero y lo falso y en el ontológico sólo el ser y la nada. Sin embargo, creemos que en el campo ético el concepto de potencia, de *dynamis*, que abre el ser de cada uno a la posibilidad de ser otro, del deber ser, es el fundamento metafísico de ella. Quizá por eso Hobbes no puede integrar su sistema al campo de la ética y resulte tan poco ético, tan extraño a un modo de pensar que requiere de la posibilidad como condición de la libertad.

la *materia* es la sustancia creada por Dios, subsistente en sí fuera de nosotros. Dios la dejó librada a las causas segundas y ya no interviene en este mundo de acuerdo al deísmo hobbesiano. Por eso todo lo que existe es materia y por eso es que *matter is what matters*.

Los cuerpos particulares, los *bodies*, son entonces los únicos entes existentes. Entes que tienen como un rasgo esencial de su ser la *materia* y una forma individualizada, particular, que le pertenece como su ser más propio. Ser que a su vez percibimos como separado de un orden natural inteligible - Dios, puro espíritu, está fuera del alcance del conocimiento humano y, por eso mismo, no nos es posible conocer el propósito último de la Creación y sólo nos queda tratar de conocer los entes a partir de sus atributos puramente físicos, la *materia* y el *movimiento*.

Difícil es determinar si los *cuerpos* son los únicos existentes en sí o si por otra parte son los únicos que podemos conocer. La ciencia moderna parece confundir el *ser-en-sí* con el *ser-para-la-ciencia*. Este rasgo moderno parece deberse a una imposición metódica, y lo es, a juzgar por lo que expresa Hobbes. Sin embargo, nos preguntamos, ¿no será una especie de intuición social, en cuyo caso la ciencia y más aún la técnica no estará sino respondiendo al espíritu de la época, como Heidegger lo advierte?

Pero, volviendo al tema del aristotelismo, otra consecuencia de la recepción parcial de éste por parte de Hobbes es la reducción del esquema de las cuatro *causas* de Aristóteles a una sola, la *causa eficiente*, rasgo tan típicamente moderno que quizá sea uno de los definatorios del nuevo modo de pensar. Conocer por las causas (*per causam scire*), ahora significa *conocer la causa eficiente* y nada más. Para esto hay que definir los entes genéticamente y para ello hay que conocer los principios que los producen y no de manera formal sino *material*. Lo que implica que hay que buscar la causa de todas las causas, el *movimiento*. El *movimiento* para Hobbes es el principio universal, de ahí su *fisicismo*. *Materia y Movimiento* es en última instancia todo lo que se necesita para explicar el universo con una sola *mathesis universalis*, la físico-matemática. Es el *movimiento* el que pone en contacto los *cuerpos*, los *bodies*, y causa el *movimiento local*, el único tipo de movimiento de la física aristotélica que parece interesarle a Hobbes. Ahora bien, como cada cuerpo se define por sus partes constituyentes es necesario descomponerlos en sus principios para imaginar después cómo pudieron llegar a ser generados por el *movimiento* universal, causa de todas las causas.

Para definir los *cuerpos*, es decir para descomponerlos en sus principios constitutivos, es necesario emplear un lenguaje bien hecho, que defina bien los nombres y que luego los una en forma convenida. Es decir, hay que aplicar principios nominalistas que impidan el absurdo, el sin sentido, y las uniones no deseadas. Este lenguaje convencional permite el pensamiento lógico, especialmente la lógica puro *cálculo* de Hobbes. Por lo mismo, esta lógica de la definición correcta como principio de conocimiento no puede decirnos nada sobre Dios, que en sí no es corporal y que es ingenerado e infinito. Dios, según Hobbes, por su propia naturaleza es incognoscible, lo que no impide que al mismo tiempo pueda y deba ser honrado, reconocido en su

irresistible poder, concepción que se apoya también en el fundamental protestantismo de Hobbes, según el cual no hay poder sobre la tierra que se le compare.

Si todo lo que se necesita para entender al mundo es *materia* y *movimiento*, todo el esquema adquirirá el carácter mecanicista de todo materialismo. Por esto mismo, cuando Hobbes se enfrenta al problema del conocimiento, lo enfrenta necesariamente bajo estas premisas. El sensualismo de Hobbes no sólo es un resultado metódico, sino que, además, según su concepción, está más cerca del verdadero Aristóteles. Nos aproximamos entonces al punto en discusión, el idealismo hobbesiano que surge como una etapa del proceso cognoscitivo; por eso tendremos que analizar su epistemología.

Que todo conocimiento comienza por los sentidos, Hobbes no lo pone en duda. Que termine ahí, ya no está tan claro, al menos en el caso de nuestro filósofo continúa en la imaginación o fantasía. Que todo comienza en los sentidos no quiere decir en Hobbes que *esse est percipi*. La existencia de los cuerpos y el universo como lugar de los cuerpos no es para Hobbes sólo una evidencia de los sentidos, sino que es además una inferencia lógica: porque tenemos impresiones sensoriales inferimos que hay cuerpos que presionan nuestros sentidos. Porque las impresiones dejan una huella en la memoria, los *phantasms*, o imágenes, podemos, mediante el cálculo, la adición y sustracción de notas constitutivas de los cuerpos, inferir las características reales de los objetos de nuestras especulaciones. Pero los objetos por el hecho de estar fuera, de ser *ob-jectum*, son independientes de nuestro pensamiento, son entes creados por el poder irresistible e incognoscible de Dios. Por eso no podemos hacer nada para cambiar las cosas como son. Por lo demás, Dios siempre puede hacer las cosas de otro modo; se entiende, de otro modo como nosotros pensamos que se han hecho, y por eso recomienda Hobbes adoptar una posición tentativa, hipotética, en cuanto dice relación con afirmaciones sobre cómo suceden las cosas.

En este mundo creado por un Dios incognoscible, al hombre no le queda sino el hacer hipótesis sobre su probable funcionamiento y si la libertad consiste justamente en lograr hacer aquello que se *pueda* hacer, que no encuentre obstáculos naturales que se opongan a sus deseos. Por eso que en esta creación sin evolución, lo único que puede hacer el hombre es administrar bien los recursos para que el mundo se someta a sus deseos. El éxito continuo en obtener lo que se desea, por lo demás, es la idea de *felicidad* de Hobbes; el hombre no es un Prometeo, sólo una suerte de artesano que aspira a re-ordenar las cosas para que se plieguen mejor a los fines humanos. Algunos sostienen que hay algo más, la doctrina del método no sólo da unidad y coherencia al sistema, sino que hace inteligible el universo a partir de necesidades puramente humanas¹¹. Si hay más cosas en el mundo que en los libros de filosofía no parece importarle mucho a Hobbes.

¹¹ Weinberg, J., "Hobbes' Doctrine of Method", *American Science Review*, (USA) 64:4, (1975).

Pero, volviendo al tema que nos ocupa, Hobbes es también, eso es cierto, un idealista porque constituye una ciencia a partir de sus concepciones, mediatizadas eso sí por el lenguaje, ya que no sólo *ratio est oratio*, sino que además *veritas in dicto est*. A su vez, en su ciencia, Hobbes infiere, no da por hecho, que existe un *mundo*, un *lugar* de los cuerpos; como tampoco da por hecho que existen los *cuerpos*, sólo lo infiere en la medida de que tenemos imágenes de ellos. Podríamos decir que Hobbes, en vez de afirmar como en Descartes el *cogito* como primera certeza, afirma más bien el *cogitandum* como lo más fundamental, puesto que es justamente el *sujeto* el que no parece existir y ser sólo quien conoce y siente en el acto mismo de conocer y sentir. Por lo tanto, el *sujeto* en Hobbes no está detrás de los hechos, no es un ente metafísico, se constituye con ellos. De forma tal que se puede decir que el *sujeto* es o se define por lo que *hace*¹² en su doctrina del Acto; acto impuro, eso sí, mezclado con la materia, con las sensaciones. Pero aun esto es sólo un decir, el *sujeto* en Hobbes casi no existe, como no existe la *consciencia* y sólo parecemos tener una consciencia oscura del placer o dolor que nos causan nuestras percepciones. Los verdaderos *sujetos* en nuestro autor son los *cuerpos* externos, de los cuales sólo conocemos sus *accidentes*, atributos de los cuerpos que vienen a presionar nuestros órganos de los sentidos.

Porque los *cuerpos* presionan nuestros órganos de los sentidos nos dan noticia de su existencia. Sólo porque posteriormente las imágenes que guardamos en nuestra memoria se transforman en el material con que constituimos nuestras concepciones, Hobbes afirmará que no se refieren a los *cuerpos* en forma directa, sino a nuestra “manera de concebirlos”; pero no parece haber dudas en Hobbes respecto a su existencia. Sin embargo, debemos admitirlo, éste es un punto algo oscuro en su doctrina. Esperamos demostrar que Hobbes, por todo lo adelantado y por lo que viene, no es ni un absoluto *materialista* ni un absoluto *idealista*, ya que ambas visiones tienen una relación más bien de subordinación, subordinación del materialismo a un idealismo fundamental, de ahí el error de Herbert. Sin embargo, debemos admitir que en Hobbes el punto de encuentro entre la realidad y el esquema racional es el punto más difícil de justificar en su obra, lo que es bastante extraño en un filósofo considerado casi siempre como tan pragmático.

IV.- Idealismo y Materialismo en Hobbes: El Tema del Espacio

Herbert afirma que la ley de la *inercia* de los físicos del siglo XVII tiene como concomitante a la teoría del *espacio absoluto*, un continuo de partes indeterminadas e indistintas, sobre cuyo fondo el movimiento puede ser comprendido. El *espacio absoluto* es un *ser en sí* que no depende de nosotros para su subsistencia. Ambos conceptos son imprescindibles para entender la física moderna. En consecuencia, si faltan en

¹² Cfr. Touraine, A. *Crítica de la Modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993.

Hobbes, como parece sugerirlo Herbert, sería una grave falta que lo colocaría en una posición de segundo orden en la historia de la física.¹³

Herbert se apoya en la ya clásica obra de F. Brandt sobre el *mecanicismo* de Hobbes¹⁴ para afirmar que éste hace poco uso de la ley de la *inercia* y por eso sería un filósofo de poca importancia en la historia de la ciencia. Añade además que Hobbes no sólo no hace uso de la *inercia* sino que tiene un concepto del *espacio* que es puramente fenoménico, tanto que en cierta manera anticipa a Kant¹⁵; lo que implica que estaríamos frente a un reduccionismo fenomenológico,¹⁶ a un idealismo absoluto, lo que a su vez lo conduce a afirmar que Hobbes no es en ningún caso un materialista.¹⁷

Pensamos que Herbert está equivocado. Es cierto que el *espacio* es en parte un concepto imaginario en Hobbes, pero también es cierto que tanto el concepto del *espacio* como el de *cuerpo* descansan en el pensamiento hobbesiano sobre supuestos ontológicos y epistemológicos diferentes a los que Herbert parece ver en Hobbes a la luz de su interpretación de Brandt. Esperamos poder demostrar mediante una lectura crítica de los textos que el filósofo inglés sí hace uso de la idea de la *inercia* y que el *espacio* y los *cuerpos* se definen por una relación circular que va de los *cuerpos*, y sus

¹³ “Just as the concept of inertia is absent from Hobbes’s physics, so is the concept of absolute space, at least in the form required by modern mechanics. Instead what we get is a concept of space that derives from a phenomenological analysis of objects of perception”. (Herbert, op. cit., p. 710).

¹⁴ Brandt, F., *Thomas Hobbes’ Mechanical Conception of Nature*, Copenhagen, 1927.

¹⁵ “Hobbes is a phenomenological insofar as he does not consider individuation, or determinate being, independently of the individuating functions of perception and conception”. (Herbert, op. cit., p. 714).

¹⁶ “There is no valid sense in which we can take Hobbes to have included as an integral part of his natural philosophy the actual existence of radical externality(...). Hobbes’s materialism is through and through phenomenal. Individuation is not something Hobbes conceives as part of a universe external to man, which man somehow tries to comprehend. Space, imaginary space(place), real space(magnitud or extension), and solid space are all accidents of body, different ways in which body is conceived, and are accessible only through an act of phenomenological analysis”. (Herbert, op. cit., p. 717).

¹⁷ Herbert parece haber leído sólo parcialmente a Brandt pues éste, al analizar el proceso cognoscitivo en Hobbes, destaca dos etapas en él: la sensualista, que proporciona la evidencia de los sentidos, y la racionalista, que explica la causa de los efectos percibidos. De forma tal que se puede decir que en Hobbes nos encontramos con un sensualista y un idealista al mismo tiempo, sólo que en diversas etapas del proceso cognoscitivo. Esto hace innecesario el querer reducir a Hobbes a una categoría de las dos. Al respecto, confrontar con la página 227 de su obra donde se refiere al tema.

impresiones, a las *concepciones* que de ellos tenemos para luego de ellas retornar a los *cuerpos* y al *espacio* ¹⁸.

Parte importante de los errores de Herbert se deben a algo que no es su culpa. En la época de la publicación de su artículo (1987) todavía no se tenían los recientes descubrimientos sobre la obra temprana de Hobbes, ni los correspondientes análisis y estudios por parte principalmente de los pensadores franceses, lo que ha permitido reforzar la tesis de Watkins sobre la unidad del pensamiento de Hobbes y sobre la existencia de una metafísica oculta que determina toda su filosofía. Sin embargo, y a pesar de eso, ya estaba claro el sentido materialista del *De Corpore* y es sorprendente como Herbert evita referirse a estos aspectos para demostrar su tesis.

Creemos que el *materialismo* ¹⁹ de Hobbes descansa sobre una base idealista, pero este rasgo de su pensamiento forma parte de una visión en que el conocimiento, si bien parte de los sentidos, no termina ahí. Las impresiones sensoriales dejan como huellas los *fantasmas* de la imaginación, sobre la cual trabaja el lenguaje *que* da forma a un discurso mental. Discurso que una vez que es expurgado de absurdos y contradicciones por una exégesis nominalista queda a disposición de una lógica puro *cálculo* que no es otra cosa que una combinatoria de denominaciones. El *método* de Hobbes, por su parte resuelve los todos perceptivos *known to us* en sus partes constitutivas *known to nature*, es decir, en algunos pocos principios universales y evidentes. Así pueden todos los cuerpos, los *bodies*, ser explicados por principios cada vez más generales, hasta llegar a los dos últimos principios de todas las cosas, la *materia* y el *movimiento*. Una vez que uno se eleva hasta estos principios, que son las últimas causas de todos los fenómenos, se deduce las consecuencias, los efectos, de dichas causas y, si la naturaleza coincide con ellas, la verdad hobbesiana queda así demostrada necesariamente y empíricamente además. Quizá este último punto sea el más discutible, el más difícil de demostrar, lo que ya es algo sorprendente en un pensador

¹⁸ Es cierto que Brandt afirma que "*Hobbes recognizes no objective space. There are bodies possessing magnitude, that is to say, full space. But there exists an idea of space obtained from the bodies by a process of abstraction. Nothing objective corresponds to this. Mere space is imaginary even if we imagine ever so much that the bodies are placed in that space and coincide with definite parts of it, a coincidence which must be of course be fictive, if we like, cognitive*" (Brandt, op. cit., p. p. 254-5) ¿Por qué no ontológica? Creemos que también Brandt interpreta mal a Hobbes en este respecto, al leerlo con una mirada kantiana que no se aviene con la confianza que Hobbes manifiesta en la existencia exterior de los cuerpos y del espacio. No hay nada real para este nominalista que no sea sino los entes particulares, los *cuerpos*; a su vez lo único universal son los *nombres*. Que el espacio imaginario pueda adoptar una formulación matemática o abstracta sólo prueba eso, que es imaginario, libre de la presión de las cosas, pero no que su origen sea mental, por el contrario, sin el espacio real no habría espacio imaginario. Brandt mismo reconoce esto y advierte que en Hobbes se confunde el espacio psicológico con el epistemológico, distinción que tiene sin cuidado a Hobbes, que piensa seguramente que está tratando con las cosas como son.

¹⁹ Al respecto Brandt prefiere hablar de Hobbes como un *mecanicista* más que un *materialista* pero ciertamente reconoce los rasgos materialistas en él, especialmente en su teoría de la sensación como una reacción física a las impresiones sensoriales. El punto es si no es acaso el mecanicismo un rasgo típico de todo materialismo (cfr. Brandt, op. cit. p.p. 345-6).

como Hobbes; pero no es ciertamente posible sostener sólo por este *fenomenismo* que es un rasgo parcial de Hobbes, que éste pertenece a los idealistas absolutos y asimilarlo a Berkeley.²⁰

Ya en su primera obra el *Short Tract*,²¹ Hobbes deja en claro su posición. El primer principio de su exposición asevera que “*That, whereto nothing is added, and from which nothing is taken, remains in the same state it was*”,²² que es una formulación muy cercana a la ley de la inercia. Esta afirmación es seguida por la siguiente consecuencia “*That which is in no way touched by another, had nothing added to, nor taken from it*”,²³ que a su vez deja en claro que es el contacto físico entre los cuerpos lo que produce el movimiento, o más movimiento, ya que en la física de Hobbes el movimiento solo tiene como causa a otro movimiento, puesto que “*Nothing can move itself*”.²⁴

¿Cómo conocemos de la existencia de estos *cuerpos*? En el *Short Tract*, Hobbes vacila entre la teoría medieval de las *especies* y una teoría basada en la alteración del medio transmisor, del *medium*. Posteriormente, se inclinará por esta concepción que supone que todo cambio y transmisión del movimiento es por medio de los contactos entre los cuerpos. Particularmente es en el *De Corpore* donde encontramos que la doctrina tiene su mejor formulación y por eso es en esta obra donde vamos a concentrar nuestra atención para intentar probar lo que afirmamos.

Espacio, lugar, extensión y magnitud son términos que Hobbes emplea a veces en forma no enteramente consistente para designar, por una parte, la impresión sensorial y la noción común consecuente que todo el mundo tiene al respecto, para de ahí pasar a los conceptos abstractos y derivados que no tienen sino una existencia mental o discursiva, ya que para este nominalista extremo sólo existen los *cuerpos* particulares, el resto es sólo fantasía, ilusión. Este rasgo tan peculiar en Hobbes es el que Herbert ignora y por eso es que le da tanta importancia al supuesto “idealismo” de Hobbes y supone que éste sufre demasiado las dudas del escepticismo, cuando en verdad es un seguro servidor de la razón como una forma de salir de éste. Por eso es que nuestro análisis empezará por el estudio de estas nociones en Hobbes, para de ahí poder determinar el lugar que ocupan el *idealismo* y el *materialismo* en su filosofía.

²⁰ El tema del racionalismo y del sensualismo en Hobbes no pude ser tratado según Brandt, y en esto estamos de acuerdo, en forma rígida, como parece ser el caso de Herbert. Lo que sucede advierte Brandt, es que Hobbes reconoce que es la sensación el origen del conocimiento, pero éste es sólo el principio del camino que conduce al conocimiento científico. A veces surgen dudas, según Brandt, porque los sentidos y la memoria no figuran como etapas del conocimiento en los *Elementa* o en el *Leviatán*. En todo caso, está claro que Hobbes no se refiere para nada a las tesis y problemas que pertenecen al dualismo cartesiano. Ni siquiera advertimos, admite, que la materia pudiera tener o haber dado origen a una alma o espíritu, algo así como lo planteado por otros materialistas, como Santayana, por ejemplo, Hobbes es un materialista absoluto (cfr. Brandt, op. cit., p.p. 361-3).

²¹ Hobbes, T., *Court Traité des Premiers Principes*, Berhardt, J.(trad.), Paris, PUF, 1988.

²² Hobbes, *ibid.*, p.12.

²³ Hobbes, *ibid.*,p.12.

²⁴ Hobbes, *ibid.*, p.18.

Fundamental para nuestro análisis es determinar qué entiende Hobbes por *cuerpo* y *accidente* y por *espacio* y *magnitud*, para posteriormente ver qué incidencia tiene su concepción respecto del tema del conocimiento. El lugar clásico para comenzar es la segunda parte de *The First Grounds of Philosophy*, el capítulo VII, donde trata del *lugar* y el *tiempo*.²⁵ La hipótesis de la *annihilatio mundi* demuestra que puede desaparecer el mundo y cada hombre seguirá teniendo las imágenes mentales que su imaginación mantiene en la memoria. En este hipotético caso se puede incluso comparar imágenes, es decir, el pensamiento no necesita de la presencia de las cosas para funcionar. Pero esta conclusión, aunque lo aparenta, no es indicio de un supuesto *idealismo* de Hobbes; al contrario, el propósito es otro. El error de Herbert es no percibir que la hipótesis anihilatoria es la mejor prueba de que Hobbes cree en la existencia del mundo exterior y que la usa para probar el carácter onto-fenomenico del *espacio*, si no, préstese atención a sus palabras “*Now things may be considered, that is, be brought into account, either as external accidents of our mind, in which manner we consider them when the question is about some faculty of the mind; or as especies of external things, not as really existing, but appearing only to exist or to have a being without us*”.²⁶ Para un nominalista como Hobbes está claro que sólo existen los entes particulares. Son estos entes los que “forjan” o “labran” (*works in us*) sus imágenes en nosotros en su constante venir a presionarnos. Ahora, que desde un punto de vista científico podamos considerar, algunas veces, a los *cuerpos* como imágenes mentales u otras como existiendo en sí, fuera de nosotros, es sólo una cuestión metodológica que no altera el hecho de que los únicos existentes reales son los *cuerpos*.

Claro está que Hobbes también advierte, lo reconocemos, el hecho de que es posible que confundamos nuestras cualidades mentales con cualidades de las cosas y siente su deber como buen nominalista de advertirlo. Es este tipo de afirmaciones sobre el subjetivismo de las sensaciones las que alientan a aquellos que ven en Hobbes sólo al idealista. Nosotros pensamos que Hobbes nunca se desprende totalmente de su metafísica materialista, corporalista más bien, y por eso es que nunca podría haber admitido que su ciencia es sólo acerca de seres mentales. Hobbes sólo siembra dudas sobre la posibilidad de conocer realmente cómo son estos entes externos, en parte por el subjetivismo de las impresiones sensoriales y en parte, porque es imposible para el hombre entender la obra del Creador.

Continuando con nuestro análisis, después de suponer la no existencia del mundo Hobbes lo vuelve a poner en su lugar y en esta nueva *creación* las imágenes tendrán que confrontarse ahora con la realidad y sólo así se podrá comprobar si coinciden con ella o si son puras fantasías. En este contexto, el *espacio* es examinado

²⁵ Hobbes, T., Molesworth(ed.), *English Works*(Germany), 1, Scientia Verlag Aalen, 1966.

²⁶ Hobbes, *ibid.*, p.92.

primero fenoménicamente, tal como aparece ante la mente, haciendo abstracción de su existencia y por eso es que Hobbes advierte que “*If therefore we remember, or have a phantasm of any thing that was in the world before the supposed annihilation of the same, and consider, not that the thing was such or such, but only that it had a being without the mind, we have presently a conception of that we call space: an imaginary space indeed, because a mere phantasm, yet that very thing which all men call so. For no man calls it space for being already filled, but because it may be filled; nor does any man think bodies carry their places away with them, but that the same space contains sometimes one, sometimes another body, which could not be if space should always accompany the body which is once in it*”.²⁷ Este fantasma es la noción común, aquella que hace del espacio lo que “puede” ser llenado y no un atributo del cuerpo que puede acompañarlo cuando éste cambia de lugar. El *espacio*, eso sí, no deja de existir cuando un cuerpo sale de nuestro campo visual, ni tampoco deja de ser cuando no estamos pensando en cuerpo alguno, es un absoluto. ¿Qué mayor prueba de que el espacio pensado se refiere a un espacio exterior absoluto que puede ser llenado por todos los cuerpos como lo piensa todo el mundo? Por eso es que la definición es tan clara: “*SPACE is the phantasm of a thing existing without the mind simply*”.²⁸

El espacio es realmente el fantasma de una cosa que existe fuera de la mente (*without the mind*) en forma absoluta (*simply*). Nótese como Hobbes reconoce que el fantasma corresponde a una cosa exterior: ¿cómo decir entonces que no hay implícita o hasta explícitamente un materialismo fundamental? Aceptar que tenemos de cualquier *cuerpo* un *fantasma* es darnos cuenta de cómo llegamos a conocerlo, pero nunca una razón para pensar que sólo existe en nuestra mente. Ciertamente que Hobbes considera en el fantasma del *espacio* sólo el accidente de su aparecer como existiendo fuera de nosotros, porque su propósito es poder explicar por qué se produce la apariencia de realidad en nuestra mente, el *phainomenon*, pero explicar la apariencia de realidad, una cuestión epistemológica o psicológica, no es negar su existencia exterior tampoco.

Habiendo entendido lo que implica la *annihilatio mundi* es conveniente ver las consecuencias de la *restitutio mundi*. Hobbes es muy claro al respecto: al re-crear el mundo, nuestras ideas y fantasmas, como es lógico, deben coincidir con él, porque de él fueron extraídas. Por eso es que en sus palabras “*Having understood what imaginary space is, in which we supposed nothing remaining without us, but all those things to be destroyed, that, by existing heretofore, left images of themselves in our minds; let us now suppose some one of those things to be placed again in the world, or created anew*”.²⁹ En este espacio (real) creado de nuevo, las imágenes de las cosas deben encontrar, por así decirlo el lugar natural donde las imágenes coincidan con las

²⁷ Hobbes, *ibid.*, p.93.

²⁸ Hobbes, *ibid.*, p.94.

²⁹ Hobbes, *ibid.*, p.p. 101-2.

cosas. De aquí que “*those things to be placed again in the world*” deben ser por lo tanto independientes de nuestra mente para poder pasar de la imaginación al mundo real: “*It is necessary, therefore, that this new-created o replaced thing do not only fill some part of the space above mentioned, or to be coincident and coextended with it, but also that it have no dependance upon our thought. And this is that which, for the extension of it, we commonly call body*”.³⁰ La *restitutio de esta forma* hace necesario que los cuerpos sean no sólo meros *fantasmas* de la imaginación, sino que entes coextensos con alguna parte del espacio exterior y es por eso que el *cuerpo*, el *body* es definido como “(...) *that which having no dependance upon our thought, is coincident or coextended with some part of space*”.³¹

El intento de Hobbes es claro. Podemos por una parte pensar al espacio como imaginario y, además, como el marco en el cual las cosas son concebidas, es decir, como una categoría de la percepción, y en esto se puede decir que anticipa a Kant, pero a su vez el *espacio* y los *cuerpos* son entendidos como existiendo fuera de nosotros y esto no es una mera idea, es una realidad, porque al crear *anew* el mundo, los cuerpos imaginados tendrán que llenar el espacio, tendrán que hacerse coextensos con él. El presupuesto de la existencia de los cuerpos y su independencia queda probado por el hecho de que si bien podemos imaginarnos un espacio o un cuerpo, los imaginamos como exteriores y está claro que sin esta característica el *espacio* no sería tal, ni tampoco nuestra idea del *cuerpo* sería la idea de un cuerpo real, sino de un ente puramente mental. La existencia de un cuerpo, además, no es sólo *puesta* como resultado de la *annihilatio* y la *restitutio*, sino que además es *dada*, es un dato (*datum*) de la experiencia en la cual todos coinciden en pensar al *cuerpo* y definirlo como exterior e independiente de nuestro pensamiento, aunque sólo podamos hacer meras hipótesis sobre sus atributos esenciales, ya que desconocemos su última causa.

Si el *espacio* y el *cuerpo* aparecen como más bien *puestos* que *demostrados*, es el *accidente* el que, a pesar de ser difícil de definir, nos proveerá de una clave importante de su apriorismo ontológico. Hobbes reconoce que es difícil definir el *accidente*, pero comienza por distinguirlo del *body* como cuerpo independiente “*that a body fills any space, or is coextended with it; that coextension is not the coextended body: and, in like manner, let us imagine that the same body is removed out of its place; that removing is not the removed body(...)*”.³² ¿Si la extensión no es lo mismo que un cuerpo extenso o si el movimiento tampoco es igual a un cuerpo que se mueve; es decir, la cualidad abstracta, el *accidente*, no es igual a una cosa determinada por un tal *accidente*, qué es entonces un *accidente*? La mayor parte de los hombres, según Hobbes, creen que es o son partes de una cosa, atributos ópticos, cuando en verdad son *manners by which any body is conceived*, sin embargo, agrega, sin

³⁰ Hobbes, *ibid.*, p.p. 101.2.

³¹ Hobbes, *ibid.*, p. 102.

³² Hobbes, *ibid.*, p.102.

advertir inconsecuencia en seguida que “(...) *is all one as if they should say, an accident is that faculty of any body, by which it works in us a conception of itself*”.³³ Reconoce así Hobbes que los cuerpos *works in us*, forjan, una concepción de ellos. El tema del *accidente* tendría que estudiarse en estos términos y así examinar si los *accidentes* son movimientos en el cuerpo o en el alma. En esto consistiría toda la filosofía, según Hobbes, admitiendo, sin embargo, que él no lo tiene del todo claro aún.

Pero volviendo al tema del *espacio*, examinemos qué nos dice Hobbes respecto a la *extensión*, el atributo esencial de los cuerpos, ya que a este respecto Hobbes no se diferencia de Descartes, como parece pensar Herbert, “*The extension of a body, is the same thing with the magnitud of it, or that which some call real space. But this magnitud does not depend upon our cogitation, as imaginary space doth; for this is an effect of our imagination but magnitud is the cause of it, this is an accident of the mind, that of a body existing out of the mind*”.³⁴ La *extensión* entonces de un cuerpo es lo mismo que su *magnitud* o espacio real. Pero esta *magnitud*, lo dice bien claro Hobbes, no depende de nuestro pensamiento; sorprende que Herbert ignore este pasaje; al contrario, la *magnitud* es la causa de nuestro espacio imaginario, puesto que éste es un accidente de la mente, pero el otro, el efecto de un cuerpo externo. Por eso es que *place is nothing out of the mind, nor magnitud any thing within it*. No es posible leer, como Herbert, en esta distinción sólo como una afirmación del carácter fenoménico del espacio, cuando al revés, lo que afirma es que si tenemos un imagen del espacio es porque ha sido causado por un cuerpo exterior que posee la *magnitud*.

El mismo Hobbes advierte, por otra parte, que *place* y *magnitud*, términos que comparten el campo semántico del espacio en Hobbes, difieren. Primero, en que cada *cuerpo* mantiene siempre la misma *magnitud*, ¿cómo podría perder este atributo esencial? - pero cuando se mueve no mantiene el mismo *lugar* (*place*). Segundo, en que *place* es el fantasma de cualquier cuerpo de una figura o cantidad dada, pero *magnitud* es el accidente propio de cada cuerpo, “*the peculiar accident of every body*”. Tercero, “*place is nothing out of the mind, nor magnitud any thing within it*”³⁵ y esto particularmente porque en cuarto lugar *place* es una extensión imaginaria, fingida (*feigned*); pero *magnitud* es el nombre de la verdadera extensión (*trued extension*) y agrega Hobbes que “*a placed body is not extension, but a thing extended*”³⁶. Lo expuesto es suficiente para demostrar que la *magnitud* de un cuerpo localizado no depende de nosotros como el *espacio* que podemos imaginar, uno es un accidente de la mente, el otro el efecto de un cuerpo real fuera de nosotros.

Cualquier intento por asimilar a Hobbes al idealismo no resuelve los problemas que plantea la existencia de un espacio imaginario que a su vez tiene que ser real para que tenga sentido hablar de él, no como una categoría vacía, sino como un espacio real que puede ser llenado, como muy bien lo advierte Alexander Bird en *Squaring*

³³ Hobbes, *ibid.*, p. 103.

³⁴ Hobbes, *ibid.*, p. 105.

³⁵ Hobbes, *ibid.*, p. 105.

³⁶ Hobbes, *ibid.*, p. 105.

the Circle.³⁷ La afirmación de la exterioridad del mundo es reforzada más adelante por el mismo Hobbes, cuando se refiere a que un *cuerpo* específico *no puede ser generado o destruido*, lo que no es sorprendente, puesto que la idea de la evolución todavía no ha venido a sembrar la desconfianza en un mundo creado de una vez para siempre. Para Hobbes, como para los filósofos “*who tie themselves to natural reasons*”, un cuerpo “*a body can neither be generated nor destroyed*”³⁸ y por lo expuesto sobre una creación sin evolución es que por definición “*bodies are things and not generated; accidents are generated and not things*”.³⁹ ¿Qué mayor prueba de la existencia de un mundo exterior absoluto, lugar de los cuerpos?

Donde Hobbes parece anticipar a Kant, lo reconocemos, es en su reflexión sobre lo diferente que puede ser la noción del espacio imaginario cuando se le compara con el real. Primero “*place is immovable*”, puesto que lo que es movido, se entiende como llevado de un lugar a otro, y si el lugar (*place*) fuera móvil, sería llevado de un lugar a otro, un lugar necesitaría de un lugar y éste de otro y así *ad infinitum*. Y, advierte Hobbes, que en cuanto aquellos que hacen del *lugar* algo de la misma naturaleza que el *espacio* real y de ahí mantienen que es inmóvil, lo tornan un fantasma porque el *espacio* en general - y nada es general salvo los nombres - es sólo el fantasma en la memoria de un cuerpo de tal magnitud o de tal otra. El entendimiento por su parte produce la ilusión del *espacio* como inmóvil, como las aguas inmóviles en el fondo de un río que se mueve en la superficie. Sin embargo, advierte Hobbes con razón que “*(...) the nature of place does not consist in the superficies of the ambient, but in solid space, for the whole placed body is coextended with its whole place, and every part of it with every answering part of the same place; but seeing every placed body is a solid thing, it cannot be understood to be coextended with superficies*”.⁴⁰ La intención de Hobbes es clara respecto a que el *espacio* (real), es el lugar de los *cuerpos* (reales) y estos *cuerpos* son coextensos con él. Lo que es más sorprendente es que el *espacio* real también es un *cuerpo* donde los demás se mueven. ¿Cómo no ver aquí que se habla de un espacio material, un *body*, que es además absoluto? ¿Cómo puede Herbert decir de que estamos frente a un pensador que no es un materialista cuando lo es en manera tan absoluta que hasta el *espacio* tiene que ser un *cuerpo* para existir?⁴¹

³⁷ Bird, Alexander, “Squaring the Circle: Hobbes on Philosophy and Geometry”, *Journal of the History of Ideas*, 1996.

³⁸ Hobbes, *English Works* 1, p. 117.

³⁹ Hobbes, *ibid.*, p. 117.

⁴⁰ Hobbes, *ibid.*, p. 106.

⁴¹ Brandt reconoce que Hobbes explica todos los fenómenos, incluso los humanos, sobre la base de la materia y el movimiento. Y en cuanto a las críticas respecto de que un materialismo absoluto no es práctico, reconoce que los intentos por salvar a Hobbes, de Natorp por ejemplo, que trata de hacer del materialismo hobbesiano una imposición metódica, no son suficientemente convincentes. El materialismo de Hobbes, para Brandt, parece más bien metafísico. Pensamos que no hay oposición en que sea una imposición metódica y al mismo tiempo una cuestión metafísica, habida consideración que el imperio de la esencia de la técnica moderna como lo plantea Heidegger campea por sobre la época e impone como principio la cuestión metodológica ante toda consideración sobre lo que es o existe.

V.- Conclusión

La posición de Hobbes no es fácil de determinar, lo reconocemos, especialmente porque estamos frente a un gran pensador que se impuso la tarea gigantesca de explicar todos los fenómenos naturales y humanos con una sola ciencia, la física. Esta *mathesis universalis* asegura sus resultados por la adopción del método científico y un uso del lenguaje apropiado y expurgado de absurdos y contradicciones, por el severo recorte nominalista de Hobbes. Como resultado tenemos un verdadero paradigma de la *modernidad*, mejor aun que Descartes. Su ateísmo, su materialismo, su fisicismo, y por sobre todo, su metodismo hacen de él un compendio de rasgos modernos, una síntesis del pensamiento que surgió en el siglo XVII, el tronco de un frondoso árbol, cuyos retoños en manos de otros pensadores alcanzarían un mayor desarrollo: Hobbes da la impresión de haber tocado, rozado, todos los temas de la actual *modernidad*, pero no haber podido desarrollarlos en profundidad, preocupado como estaba de evitar la metafísica y el lenguaje absurdo y contradictorio.

A nuestro parecer, la teoría del conocimiento de Hobbes es uno de esos rasgos esenciales de su filosofía, pero que requiere para su comprensión de una actitud, por parte de sus estudiosos, casi no-aristotélica, es decir, una actitud que no busque tanto evitar el principio de no-contradicción, el *esto o aquello*, sino que sea capaz de integrar visiones contrapuestas en el sistema de ideas de Hobbes. Un caso claro es el del *idealismo* y el *materialismo*. Ciertamente, el comienzo de todo conocimiento reside en los sentidos y en esto Hobbes estaría de acuerdo con el sensualismo aristotélico; éste es su lado materialista, pero a su vez no es menos cierto que las impresiones sensoriales, evidentes de suyo, conducen a los fantasmas de la imaginación y de ahí a los nombres que permiten el pensamiento lógico, éste es su lado idealista. Sin embargo, lo que creemos constituye su principal mérito es que una vez resueltos los cuerpos en sus partes constituyentes de acuerdo a aquellos principios racionales *known to nature*, hay un retorno hacia las cosas, un camino deductivo de re-composición de los todos, al tratar de imaginar cómo pudieron ser causadas.

Sin embargo, debemos admitirlo, el tema de la relación entre el conocimiento y la realidad en Hobbes es un problema no resuelto en su obra: ¿Cómo demuestra Hobbes que su esquema racional “coincide”, como él dice, con la realidad? Éste es un tema que apenas toca nuestro pensador y por eso se destaca por oposición su fenomenismo que hace pensar a Herbert que es lo único que hay en él.

Ciertamente, que el tema de la justificación del conocimiento es uno de los más oscuros en Hobbes. Oscuro quizá no sea un buen término, oscuro puede ser un tema tratado en extenso pero que aun así resulta poco claro. La verdad es que Hobbes apenas roza el tema, no lo trata en extenso, y por eso no lo problematiza suficientemente. Esto es sorprendente en un autor que está tratando de establecer una nueva verdad, no la revelada, sino la racional.

Además, Hobbes nunca parece haberse preguntado qué garantiza la concomitancia entre pensamiento y cosa, ni menos entre pensamiento y palabra, como Kenelm

Digby se lo hace notar.⁴² Tampoco parece haber una consciencia clara de las implicancias subjetivistas, ya que siempre Hobbes remite los pensamientos a las cosas que las producen: ¿No es esto materialismo y materialismo ingenuo además? Si en lo único que Hobbes parece tener fe es en la razón. En la posibilidad de hacer coincidir la racionalidad del sistema con la realidad. Dudas sobre el subjetivismo de las impresiones no parece haber en Hobbes, sólo en sus intérpretes. Si todos los hombres aplicaran el método de la ciencia nueva a sus pensamientos, éstos se ordenarían y se les revelaría la racionalidad de lo real. Pero como no hacen esto, prefieren seguir sus propios impulsos y opiniones. En verdad, Hobbes parece más bien un dogmático que un escéptico.

Esto no deja de sorprender, porque a su vez revela una extraña contradicción en el sistema. El subjetivismo de las sensaciones y el peligro del escepticismo conviven con el nuevo dogmatismo hobbesiano. Pero no hay dudas de que Hobbes aspira a combatir con el nuevo método filosófico las tendencias anarquistas del pensamiento, para que se someta al dominio de la razón. La racionalidad de lo real comienza a manifestarse por la experiencia de los sentidos, continúa en los conceptos y termina, se hace ciencia, en el *lógos* hobbesiano que compara, divide y recompone la realidad. En consecuencia, como todo comienza en la realidad, al retornar a ésta coincide con ella, no sólo con nuestras concepciones; Hobbes no es Descartes, los *cuerpos* son los verdaderos *sujetos*. En consecuencia, puede afirmarse sin lugar a dudas que el filósofo inglés es el fundador de *materialismo* moderno, y el *idealismo* sólo una etapa en el proceso que lleva al conocimiento.

⁴² En una carta dirigida a Hobbes por Sir Kenelm Digby, uno de los integrantes del círculo de Newcastle, del cual Hobbes formaba parte y del cual algunos suponen tomó algunas de sus ideas, le advierte que en su lógica en el *De Corpore*, antes de manejar los conceptos de los hombres, debiera mostrar el camino para obtenerlos en forma apropiada, y además, le advierte que querría saber si trabaja él con conceptos generales (doctos o vulgares), o si sus definiciones provienen de una intuición profunda de las cosas. Digby cree que es la segunda alternativa la correcta, aunque sea la más difícil o erudita («Letter 25» 17/[27] January 1637, Noel Malcolm (ed.), *Hobbes, The Correspondence*, Oxford Clarendon, 1994, vol. p. 133). No tenemos la respuesta de Hobbes, quizá no la haya, Hobbes nunca aclara cómo se obtienen sus definiciones correctas o cómo se distinguen éstas de las incorrectas o de las vulgares, si es necesario que se distingan.