

Omar Astorga*

Contexto de descubrimiento y contexto de justificación en la explicación hobbesiana de la sensibilidad

RESUMEN

En este artículo mostramos las bases explicativas que le permitieron a Hobbes exponer en el *Leviathan* el modo como se constituye la sensibilidad. Dividimos la exposición considerando dos aspectos. En primer lugar, la naturaleza de los sentidos y, en segundo lugar, la explicación naturalista de la sensibilidad en el contexto de la polémica que Hobbes entabló con la escolástica de su tiempo. Examinamos esos aspectos con el fin de mostrar qué dice Hobbes sobre los sentidos y por qué lo dice en el contexto de su libro. Estos aspectos nos permiten concluir que existe una estrecha relación entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación en la explicación hobbesiana de la sensibilidad. De ese modo, nos distinguimos de algunos intérpretes que le han atribuido un escaso valor al tema de los sentidos en el marco del *Leviathan*.

Palabras clave: SENSIBILIDAD, LEVIATHAN, ESCOLÁSTICA, CONTEXTO.

ABSTRACT

In this paper I show the explicative basis that allowed Hobbes for the exposition in *Leviathan* of the constitutive way of sensibility. I divide the exposition considering two aspects. First, the nature of sensibility, and second, the naturalist explanation of sensibility in the polemical context that Hobbes developed with the scholastic of his time. I examine these aspects in order to show what Hobbes says about senses and why he says it in the context of his book. These aspects allows us to conclude that exists a strong link between context of discovery and context of justification in the hobbesian explanation of sensibility. Thus, I take distance from some interpreters that have given little value to sense topic in *Leviathan*.

Keywords: SENSIBILITY, LEVIATHAN, SCHOLASTIC, CONTEXT.

* Escuela de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

Dada la importancia que Hobbes le atribuye al proceso de conocimiento, vamos a poner de relieve las bases explicativas que le permitieron organizar el plan para exponer el modo como se constituye la sensibilidad, es decir, el primer segmento de la teoría del hombre, tal como se halla expuesta en el *Leviathan*. Este texto ofrece una explicación sobre la naturaleza y causa de los sentidos, y una crítica a la concepción que a este respecto había desarrollado la escolástica. Examinaremos esos aspectos con el fin de mostrar qué dice Hobbes sobre los sentidos y por qué lo dice en el contexto de su libro. Dividiremos la exposición en dos partes. En primer lugar, veremos cuál es la naturaleza de los sentidos y, en segundo lugar, examinaremos la explicación naturalista de la sensibilidad en el contexto de la polémica que Hobbes entabló con la escolástica de su tiempo. Veremos que estos aspectos permiten mostrar la estrecha relación que existe entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación en la explicación hobbesiana de la sensibilidad. De este modo, nos distinguimos de algunos intérpretes que le han atribuido un escaso valor a esa explicación en el marco del *Leviathan*.

1. La naturaleza de la sensibilidad

Al ocuparse de la naturaleza de los sentidos Hobbes da dos pasos que ponen de relieve diversos ángulos para examinar el rumbo de su explicación. En primer lugar, establece una clasificación de los pensamientos, al considerarlos, por un lado, singularmente, y por el otro, en secuencia y, en segundo lugar, define el pensamiento singular como representación de los cuerpos que nos afectan, indicando así el carácter originario de la sensibilidad.

1.1. Hobbes traza su estrategia expositiva diciendo que, en lo que concierne a los pensamientos del hombre, los considerará primero singularmente y luego en secuencia o dependencia (*Leviathan*, I, 1; p.85)¹. De ese modo, anuncia la forma de concebir el origen del pensamiento. Se trata de una estrategia simple: se pasará de lo singular a lo secuencial. No obstante, el camino que efectivamente Hobbes transita al ocuparse del pensamiento, supone también el paso de lo complejo a lo simple. A este respecto, comencemos señalando que, cuando se refiere, en plural, a «los pensamientos» (*thoughts*), alude tanto a los pensamientos singulares como a los secuenciales; es decir, se refiere a ambos como «pensamien-

¹ Utilizamos la edición de Macpherson, London, Penguin Books, 1985.

ros». Y ya esto supone la amplitud semántica del término, pues, al referirse a los sentidos como «pensamiento», se hace uso de un término que es utilizado en la mayoría de los casos para referirse al pensamiento secuencial, tal como es explicado, por ejemplo, en el capítulo 3 del *Leviathan* (dedicado expresamente al pensamiento secuencial) y, de manera específica, cuando se dice que el pensamiento de una cosa lleva al pensamiento de otra. Véase este caso:

In this wild ranging of the mind, a man may oft-times perceive the way of it, and the dependance of one *thought* upon another. For in a discourse of our present civil war, what could seem more impertinent, than to ask (as one did) what was the value of a Roman penny? Yet the coherence to me was manifest enough. For the *thought* of the war, introduced the *thought* of the delivering up the king to his enemies; the *thought* of that, brought in the thought of the delivering up of Christ; and that again the *thought* of the 30 pence, which was the price of that treason; and thence easily followed that malicious question, and all this in a moment of time; for *thought* is quick (*Leviathan*, I, 3, p. 95. Subrayado nuestro)².

Puede observarse con este pasaje que el término «pensamiento» supone una estructura secuencial de representaciones a través de la cual se expresa el poder cognitivo de la mente. A este respecto es oportuno recordar que el significado de «representación» ya aparece en *Elements of Law* donde se identifica con «concepción» y se explica su origen a partir del «poder de concebir»:

This imagery and representations of the qualities of things without us is that we call our cognition, imagination, ideas, notice, conception, or knowledge of them. And the faculty, or power, by which we are capable of such knowledge, is that I here call power cognitive, or conceptive, the power of knowing or conceiving.³

² Raia Prokhovnik advierte acertadamente que Hobbes no define el término «pensamiento», sino que utiliza el término «pensar» como parte de la argumentación. Esta intérprete plantea que, considerado el contexto, para Hobbes el pensamiento es lo mismo que una imagen y, en consecuencia, si una cadena de pensamientos es una cadena de imágenes, el discurso mental, al que solemos dar el nombre de «pensamiento», no es más que una imagen o un conjunto de imágenes (*Rhetoric and Philosophy in Hobbes's Leviathan*, New York, Garland, 1991, pp. 105-106).

³ *The Elements of Law, Natural and Politics*, edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies, London, Marshall and Co., 1889, I, 1, 8, p. 2. La presencia del pensamiento secuencial la ha puesto de relieve acertadamente Willson-Quayle cuando, refiriéndose a este pasaje, dice que «in other words, we continually see images around us, and no matter whether these images exist or not in nature, our perception and remembrance of them mold our thought

Se puede entonces advertir que el término «pensamiento», utilizado para anunciar la explicación de los sentidos, posee un significado amplio, pues se trata tanto del pensamiento singular, del pensamiento secuencial, como del poder de concebir o pensar. Y, ciertamente, la estrategia que Hobbes anuncia consiste en ir de lo simple a lo complejo. Pero si tomamos en cuenta la amplitud semántica del término pensamiento, podemos afirmar que ya en la consideración del pensamiento singular está implícita la consideración del pensamiento como actividad. La estrategia expositiva va de lo simple a lo complejo, pero sin que ello signifique que no se tiene presente la actividad compleja que da lugar a los pensamientos. Esto nos permite decir que ya en el punto de partida de la explicación del origen del conocimiento, es decir, en la consideración de los sentidos, Hobbes tenía presente la actividad compleja de la mente. La pista para decir esto la da el propio autor al hacer uso del complejo y versátil término «pensamiento». Y esta será la base que justificará el hecho de que a lo largo del *Leviathan* haga uso de dicho término como equivalente al de imaginación⁴.

1.2. A partir de la distinción de los pensamientos en singulares y dependientes, Hobbes se ocupa de explicar la naturaleza de la sensibilidad cuando afirma que los pensamientos, considerados singularmente, son una «apariencia» (*Appearance*) de la cualidad de un cuerpo fuera de nosotros, es decir, aquello que comúnmente llamamos objeto, el cual opera sobre el cuerpo y produce una diversidad de apariencias (*Leviathan*, I, 1, p. 85)⁵. Desde un enfoque típicamente moderno del conocimiento, este filósofo deja ver así que los objetos nos aparecen a través de nuestros sentidos, y que ésta es la cualidad originaria del «pensamien-

process. Furthermore, it is the relations between our memory of these images -that is, the movement from one conception to another in our mind- that allows for cognition» («Resolving Hobbes's Metaphorical Contradiction: The Role of the Image in the Language of Politics», en *Philosophy and Rhetoric*, vol. 29, nº 1, 1996, p. 28).

⁴ F. S. McNeilly dice que «Hobbes begins *Leviathan* with an account of 'sense' and 'imagination', which terms he uses to cover, respectively, perception and thought generally» (*The Anatomy of Leviathan*, London, Macmillan, 1968, p. 30); y tiene razón este intérprete cuando afirma que el término «pensamiento» se refiere generalmente a «imaginación», pero puede observarse que Hobbes llama «pensamientos» tanto a los sentidos como a la imaginación.

⁵ Acerca de la influencia que ejerció Descartes sobre Hobbes con relación al uso de la idea de movimiento para explicar la formación de «apariencias» en el cerebro, véase de D. Sepper, «Imagination, Phantasms, and the making of hobbesian and cartesian science», en *The Monist*, 1988, nº 71, pp. 526-542.

to», llamado también «representación» (Representation)⁶. Por ello, para la consideración singular de los pensamientos, se refiere a las representaciones que se producen mediante la relación con los objetos singulares, es decir, con los cuerpos. Se trata de cuerpos exteriores que afectan nuestro cuerpo de diversas maneras, produciendo entonces diversas apariencias (*produceth diversity of Apparences*). El así llamado objeto es la manera como nos representamos los cuerpos exteriores, y en este sentido puede decirse que sus cualidades «aparecen» según las modificaciones que se producen en nuestros órganos sensoriales. Las apariencias dependen entonces de dichos órganos, y es ello lo que hace del sentido el primer sustrato con el cual se inicia el acceso al conocimiento del mundo. Siguiendo una larga tradición, Hobbes afirma que no hay concepción en la mente del hombre que no se haya iniciado a partir de los órganos de los sentidos. Y ahora, como siguiente paso, influido por el mecanicismo reinante en su tiempo, da su explicación naturalista de la sensibilidad⁷.

2. La explicación naturalista de la sensibilidad y la crítica a la escolástica

Si la sensibilidad es el fundamento que permite explicar el origen del conocimiento, no resulta extraño que Hobbes se ocupe de «la causa natural del sentido», refiriéndose con ello a las modificaciones que sufre el cuerpo humano en su contacto con otros cuerpos. Pero hay que hacer notar que esta explicación está precedida de una advertencia según la cual conocer la causa natural del sentido no es muy necesario para considerar el asunto que se tiene entre manos

⁶ Además del significado del término «representación» como «apariencia», Hobbes utiliza «representación», según vimos, como «concepción» (*Elements*, I, 3, Sec. 7 p. 11); como «imagen» (*Lev.*, IV, 45, p. 669); como «fantasma del cerebro» (*Ibid*, IV, 45, p. 670); o como representación de Dios o de algún ídolo (*Ibid*). Es quizás M. Foucault el que de un modo más claro y persistente ha llamado la atención sobre el concepto de representación en la tarea de caracterizar la filosofía moderna (véase *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1986, especialmente el cap. III («Representar»), pp. 53-83). Ya Hegel decía en su «Introducción a la filosofía moderna» que «la forma concreta del pensamiento, que aquí debemos examinar por sí mismo, se manifiesta esencialmente como un pensamiento subjetivo» (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1974, II, p. 205).

⁷ Sobre el mecanicismo reinante en el siglo XVII, véase de L. Sarasohn «Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World-View», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 46, nº 1, 1985, pp. 363-379.

(*the business now in hand*), es decir, no es indispensable para ofrecer una explicación adecuada del modo como se inicia el proceso de conocimiento. Pero Hobbes agrega que si se va a ocupar, brevemente, de ofrecer la explicación naturalista del sentido, para cubrir cada parte de su método (*ibid.*).

¿Qué significa afirmar que conocer la causa natural del sentido no es un asunto muy necesario para considerar el asunto que se tiene entre manos? Esta afirmación es válida si consideramos dicho «asunto» en el marco específico de la justificación intrínseca del tópico de la sensibilidad. Pero, si consideramos el marco global de la doctrina de Hobbes, ¿podría decirse que conocer dicha causa no es un punto necesario para comprender los orígenes mentales de la obligación política? El conocido señalamiento de Strauss según el cual existe un divorcio entre las bases naturalistas de la filosofía de Hobbes y su teoría política, podría apoyarse claramente en esa advertencia⁸. Si no es necesario conocer la causa natural del sentido para elaborar la teoría política, el *Leviathan* se bastaría a sí mismo y, en contra de lo que ha señalado, por ejemplo Goldsmith, no se necesitaría acudir a la filosofía natural para comprender la teoría de la obligación. Goldsmith se ocupa de los sentidos y de la imaginación en un capítulo separado e independiente del capítulo dedicado a la antropología, de modo que, cuando inicia su estudio de la «Naturaleza humana» parte de las pasiones y no señala las respectivas conexiones que existen con los capítulos dedicados al conocimiento imaginativo. Con esto parece haber seguido la secuencia de *De Cive* y no la del *Leviathan* para ocuparse de la antropología hobbesiana. Por lo demás, el autor, no le presta atención a los señalamientos que hace Hobbes en la cuarta parte del *Leviathan* (caps. 45 y 46) acerca del valor político que tenía el hecho de ocuparse de los sentidos y de la imaginación⁹. Goldsmith, entonces, a pesar de adoptar una posición cientificista y unificadora en la interpretación del pensamiento político

⁸ Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, p. xi. Véase también la tesis de Taylor según la cual existe incluso un divorcio entre la «psicología egoísta» y la «doctrina ética» (Taylor, «The Ethical Doctrine of Hobbes», en *Thomas Hobbes. Critical Assesments*, Edited by Preston King, London and New York, Routledge, 1993, V. II, p. 23).

⁹ Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics* (Trad. cast.: *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, México, FCE, 1988). Véase especialmente el cap.VII: «Conclusión: la explicación de los fenómenos políticos», pp. 220-232.

de Hobbes, coincide curiosamente con Strauss, quien hace énfasis en el lado humanista y observa rupturas entre las bases naturalistas y la teoría política. Decimos que ambos coinciden ya sea porque se niegue (Goldsmith) o porque no se advierta (Strauss) el rol unificador de la imaginación. Hobbes, desafortunadamente, no es explícito en la consideración general de ese rol. Pero es posible reconstruir su articulación a través de los diversos usos que posee el término imaginación en el *Leviathan*, en el que se evidencian diversos contextos argumentativos. Puede advertirse, en efecto, que el «asunto entre manos» que le interesaba a Hobbes, remite, por un lado, a la existencia de un contexto general de descubrimiento mediante el cual se da cuenta de la importancia de dicho asunto y, por otro lado, remite a un contexto de justificación que ofrece las bases explicativas de la naturaleza humana¹⁰.

2.1. Para abordar este problema podríamos invocar el asunto que, en términos más amplios, Hobbes tenía entre manos cuando escribió el *Leviathan* y, quizás, podremos comprender indirectamente (como contexto de descubrimiento) el sentido de su advertencia. Basta remitirse a la última sección del libro donde se halla la siguiente consideración:

And thus I have brought to an end my discourse of civil and Ecclesiastical Government, occasioned by the disorders of the present time, without partiality, without application, and without other design, than to set before men's eyes the mutual relation between

¹⁰ Utilizamos aquí las conocidas expresiones acuñadas por Reichenbach en 1938 en *Experience and Prediction*. Tal como lo dice F. Suppe: «Reichenbach (1938) introduced the phrases context of discovery and context of justification to mark the distinction between the way a scientific or mathematical result is discovered and the way in which it is presented, justified... According to Reichenbach, problems in the context of discovery properly are the concern of psychology and history, not philosophy; epistemology is occupied only with the context of justification». Sin embargo, Suppe advierte que «philosophers of science had come to the conclusion that Reichenbach's thesis that epistemology is concerned only with the context of justification was wrong ..Rather, science was viewed as an ongoing social enterprise ... Full epistemic understanding of scientific theories could only be had by seeing the dynamics of theory development, the acceptance and rejection of theories», en AA.VV.: *The Structure of Scientific Theories*. Edited with a Critical Introduction and Afterword by Frederick Suppe, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1977(2), pp. 125-126. Estas afirmaciones valen mucho más para el caso de la teoría política, y sobre todo para el tipo de estudio donde se hacen intervenir elementos culturales y se apela a la «experiencia» como medio de demostración, tal como lo hace Hobbes (Véase, por ejemplo, *Leviathan*, Introd., p. 83).

protection and obedience; of which the condition of human nature, and the laws divine (both natural and positive), require an inviolable observation (*Leviathan*, «A Review and Conclusion», p. 728).

Entonces, si la intención del libro es la de mostrar la relación que existe entre protección y obediencia, es decir, si esa intención era especialmente de carácter político, ¿qué valor puede tener hablar en ese libro de la causa natural del sentido? Para responder esta pregunta podemos invocar una inquietud análoga que surgió en torno a la cuestión de los sentidos, planteada por el autor al referirse al problema de la explicación del conocimiento, y a la que le dio una respuesta inmediata. En efecto, en el contexto de su crítica a la superstición de su tiempo («el reino de las tinieblas»), expuesta en la cuarta parte del *Leviathan*, Hobbes critica el uso de la doctrina aristotélica de los sentidos. La escolástica de su tiempo sostenía «For the cause of sense, an ubiquity of species; that is, of the shows or apparitions of objects; which when they be apparitions to the eye, is sight; when to the ear, hearing; to the palate, taste; to the nostril, smelling; and to the rest of the body, feeling» (*Leviathan*, IV, 46, p. 695). Asimismo, se refiere a la doctrina de las esencias separadas: «From these metaphysics, which are mingled with the Scripture to make school divinity, we are told, there be in the world certain essences separated from bodies, which they call abstract essences, and substantial forms» (*Leviathan*, IV, 46, p. 689). La doctrina de las esencias separadas, expuesta por Aristóteles en *De Anima* y continuada durante la tradición escolástica, era una manera de explicar el origen de los sentidos a partir de las *species* que envían las cosas y que son recibidas por los órganos sensoriales¹¹. Al criticar el carácter ininteligible de la doctrina aristotélica de las «esencias separadas», Hobbes se pregunta: «But to what purpose (may some man say) is such subtlety in a work of this nature, where I pretend to nothing but what is necessary to the doctrine of Government and Obedience?» Y esta es la respuesta: «It is to this purpose, that men may no longer suffer themselves to be abused, by

¹¹ Como dice Tuck: «Hobbes was largely educated at Oxford on the works of Aristotle, but conceived a violent dislike for them, like many of his generation». Tuck especifica que Hobbes en el capítulo I del *Leviathan* se refiere a *De Anima* cuando habla de las «sensible species», pero recuerda que «as Hobbes acknowledges, the later medieval theory of vision was a considerable elaboration on passages such as this» (Cf. Hobbes, T.: *Leviathan*. Edited by Richard Tuck, p. xlvi).

them, that by this doctrine of separated essences, built on the Vain Philosophy of Aristotle, would fright them from Obeying the Laws of their Countrey, with empty names» (*Leviathan*, IV, 46, p. 691).

Puede observarse que un problema escolástico como el de las «esencias separadas» se convierte, en manos de Hobbes, en un asunto directamente político, pues esa doctrina asusta a los hombres a fin de que no obedezcan las leyes de su país en vista de que es confundida con los fantasmas que suelen invocarse para encontrar una fuente distinta de legitimación del poder. Hobbes dice que sobre esa base se suele afirmar que cuando muere un hombre su alma puede caminar separada de su cuerpo y es vista en la noche entre las tumbas. Asimismo, se suele decir que la fe, la sabiduría y otras virtudes algunas veces son derramadas en el hombre, algunas veces insufladas en él desde el cielo, y así, dice Hobbes, un gran número de otras cosas que «aflojan la dependencia de los súbditos»:

For who will endeavour to obey the laws, if he expect obedience to be poured or blown into him? Or who will not obey a priest, that can make God, rather than his sovereign, nay than God himself? Or who, that is in fear of ghosts, will not bear great respect to those that can make the holy water, that drives them from him? And this shall suffice for an example of the errors, which are brought into the Church, from the entities and essences of Aristotle (*Leviathan*, IV, 46, p. 691)¹².

Si el asunto que Hobbes tenía entre manos remite a la cuestión general que inspira al *Leviathan*, es decir, el problema de la protección y la obediencia, hablar entonces de la causa natural del sentido estaría justificado si ello supone fijar posición frente a alguna doctrina que atente contra la obediencia. Y es precisamente la necesidad de fijar esa posición la que al parecer le lleva a ocuparse de la explicación escolástica de la sensibilidad y a contraponerle, como veremos, su explicación naturalista. Visto entonces el contexto anterior, podemos entender

¹² El enorme peso que Hobbes le atribuyó a la cuestión de las esencias separadas, se confirma en su historia de la guerra civil que afectó a Inglaterra: «A. And yet in the doctrine of Aristotle, they made use many points; as, first, the doctrine of Separated Essences. B. What are Separates Essences? A. Separated beings. B. Separated from what? A. From every thing that is. B. I cannot understand the being of any thing, wich I understand not to be. But what can they make of that? A. Very much, in questions concerning the nature of God, and concerning the estate of man's soul after death, in heaven, hell, and purgatory; by which you and every man know, how great obedience, and how much money they gain from the common people» (*Behemoth*, Ed. by F. Tönnies, London, Frank Cass & Co. LTD, 1969 (2), p. 42).

por qué Hobbes afirma, al ocuparse del tema de los sentidos, que la filosofía escolástica, extendida en todas las universidades de la cristiandad, fundada sobre ciertos textos de Aristóteles, enseña una doctrina equivocada sobre los sentidos. Según ella, las cosas envían una *specie* que cuando se recibe en el órgano sensorial, constituye el acto de sentir. E incluso para explicar el acto de entender se dice que el objeto envía una *specie* inteligible que llega al entendimiento y nos hace entender. Para Hobbes estas expresiones carecen de significado, pues se trata de «nombres que no significan nada, pero que se adoptan y se aprenden mecánicamente de las escuelas» (*Leviathan*, I, 1, pp. 86-87)¹³.

Hobbes se muestra cauteloso al decir que no se refiere a esta doctrina como desaprobación de que se use en las universidades (*Leviathan*, I, 1, p. 87). Algo semejante había dicho Descartes cuando se refería a la enseñanza escolástica. No era su intención modificar esa enseñanza¹⁴. El filósofo inglés, en principio, tampoco se atreve a desaprobala, pero anuncia la posibilidad de su modificación. La diferencia entre Descartes y Hobbes es que, mientras el primero se había ocupado en forma privilegiada del método aplicable al estudio de la naturaleza, el segundo se ocupa sobre todo del hombre y del Estado, y para ello tiene que dar cuenta necesariamente de la enseñanza. Como se sabe, en materia ético-política, Descartes se había limitado a seguir la autoridad de las instituciones de su tiempo, lo cual le inhibía proponer la modificación de la enseñanza escolástica¹⁵. Mientras que Hobbes se refiere de manera permanente a la doctrina escolástica porque su teoría ético-política supone hablar del papel de las universidades dentro del Estado, y por ello advierte que lo hará siempre que tenga oportunidad

¹³ Hobbes señala la presencia del aristotelismo en las universidades de su tiempo, cuando dice que «That which is now called an University, is a joining together, and an incorporation under one government of many public schools, in one and the same town or city. In which, the principal schools were ordained for the three professions, that is to say, of the Roman religion, of the Roman law, and of the art of medicine. And for the study of philosophy it hath no otherwise place, than as a handmaid to the Roman religion: and since the authority of Aristotle is only current there, that study is not properly philosophy, (the nature whereof dependeth not on authors,) but Aristotelity» (*Lev*, IV, 46, p. 687).

¹⁴ *Discurso del método*, Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso, Madrid, Alfaguara, 1981, II, p. 13.

¹⁵ Véase en este sentido la tercera parte del *Discurso del método*, donde se expone la así llamada «moral provisional».

a lo largo de su exposición con el fin de corregir dicha doctrina, una de cuyas características más notables es la frecuencia de discursos sin significado¹⁶.

Se puede entonces apreciar que la explicación de la causa natural del sentido no sólo obedece a una confrontación escolar con el aristotelismo de su tiempo, debido a que esa confrontación también tiene una función doctrinaria, pues se trata de corregir las enseñanzas equivocadas que imparte el Estado. Se puede entonces advertir que por la forma como Hobbes presenta su argumentación, emerge su preocupación por enfrentar la confusión ocasionada por el lenguaje escolástico¹⁷. Se trata de una preocupación que no es ocasional sino que forma parte importante del cuerpo de la argumentación del *Leviathan*. Por ello se puede sostener que el valor del tema dedicado a la sensibilidad no es ajeno al valor doctrinario que Hobbes le atribuye en el contexto de su teorización de la política.

¿Tiene entonces razón este filósofo cuando sostiene que conocer la causa natural del sentido no era necesario para tratar el asunto que tenía entre manos? Quizás no lo era desde el punto de vista de la justificación intrínseca del tópico de la sensibilidad. Pero se puede sostener que con los argumentos expuestos en la primera y en la cuarta parte del *Leviathan*, es decir, en los inicios y en la

¹⁶ McNeilly dice que Hobbes distingue dos tipos de expresiones insignificantes: «One is a new expression which has not been defined. The other is a compound expression which combines inconsistent names, such as «round quadrangle» (*The Anatomy of Leviathan*, cit., p. 48). Tal como dirá en el *Behemoth* refiriéndose a las universidades: «Calling in the philosophy of Aristotle to their assistance, wrote great books of school-divinity, wick no man else, nor they themselves, are able to understand» (I, p.17). Hobbes es elocuente en torno al rol de las universidades cuando dice que «The Universities have been to this nation, as the wooden horse was to the Trojans» (*ibid.*, p. 49). Tomamos esta cita del artículo de R. MacGillivray, «Thomas Hobbes's History of the Civil War: A Study of *Behemoth*», en *Journal of the History of Ideas*, 1970, V. XXXI, n° 2, p.192.

¹⁷ Esta preocupación se pone, en general, de manifiesto, a lo largo del *Leviathan*. Por ejemplo, el término «insignificante» referido al lenguaje absurdo es utilizado en diversos momentos de la redacción del libro (Lev, I, 1, 4, 5, 8; II, 29; III, 34; IV, 46). De igual forma, el término «absurdo» y sus derivados, equivalente según Hobbes a «insignificante», es utilizado numerosas veces (Lev, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 12, 14; II, 18, 19, 21; III, 31; IV, 45, 46). A propósito del lenguaje escolástico Zarka dice acertadamente que Hobbes no se contentó con denunciarlo, sino que trató de desmontar los mecanismos por los cuales el vocabulario de la filosofía se había convertido en una «jerga» (Zarka, *Hobbes et son Vocabulaire. Etudes de Lexicographie Philosophique, Avans-propops*. Paris, VRIN, 1992, p. 10).

conclusión de este libro, se exhibe al menos el «contexto de descubrimiento» de esa explicación. En principio, podría decirse que se trata de una motivación extrínseca a dicha explicación. Mas no deja de ser en extremo útil, ya que esa motivación es presentada por el propio autor en el mismo libro donde habla de la causa natural del sentido. Por ello, un tipo rígido («cientificista») de justificación como la que da McNeille del tema de los sentidos en un texto político como el *Leviathan* es a todas luces insuficiente. Él dice que

It is not unreasonable to make a beginning there [se refiere a los dos primeros capítulos del libro] even in a book which is concerned with political knowledge, because in Hobbes's philosophy thinking is nothing more than a succession of images (or conceptions) which originate in sense experience¹⁸.

Es cierto que la explicación del pensamiento es importante en el contexto de la interpretación de la política. Pero no es una explicación imprescindible, tal como lo demuestra *De Cive*, donde no se exponen las bases gnoseológicas de la naturaleza humana. La explicación se vuelve imprescindible (al menos como contexto de descubrimiento) desde el momento en que es necesaria para contraponerla a las tinieblas ideológicas de la época. Creemos entonces que la pregunta por el valor de ocuparse de la explicación de la causa natural del sentido, debe responderse diciendo que, a pesar de que Hobbes no la consideraba «muy necesaria», le resultaba muy pertinente en el contexto general de su teorización de la política. De tal forma que se cumplía así no sólo con el método, sino con el sentido fundamental de esa teorización. Creemos que McNeille no ha tenido en cuenta ese contexto, y es quizás por ello que afirma, refiriéndose a los capítulos I y II del *Leviathan* que Hobbes «has no philosophy of perception, but is content to make a number of dogmatic assumptions. Their only significance is that these provide the framework within his theories of language and method are expounded»¹⁹.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 30.

¹⁹ *Ibid.*, p. 31. Por el contrario, en el retrato biográfico-intelectual que ha hecho Oakeshott de Hobbes se refleja precisamente la forma como este filósofo mezcla polémicamente sus preocupaciones mentales con las exigencias teóricas: «The blood of contention ran in his veins. He acquired the lucid genius of a great expositor of ideas; but in disposition he was a fighter [...] He was a brilliant controversialist, pertinacious and imaginative, and disposed of the errors of scholastics, Puritans and Papists with a subtle mixture of the errors of argument and ridicule [...] Most readers will find Hobbes's disputatiousness excessive; but is the defect of

Para fijar posición frente a la interpretación de McNeille, pasemos a considerar la justificación intrínseca que tiene la explicación de la causa natural del sentido.

2.2. Además del «contexto de descubrimiento» que nos devela el sesgo ideológico de la explicación de los sentidos, Hobbes también expone el respectivo «contexto de justificación». El asunto que tenía entre manos era ofrecer una explicación adecuada del modo como se inicia el proceso de conocimiento. Y, al parecer, la explicación de ese proceso, si se sigue el método resolutivo-compositivo, supone remontarse a la causa natural del sentido. Recordemos que a pesar de su advertencia sobre la inutilidad de esa explicación, Hobbes la introduce bajo la excusa de que es necesaria para que cada parte de su método quede completa. Podríamos preguntar entonces cuál es el valor metodológico de esa explicación pues, por un lado, se afirma que no es necesaria para desarrollar el asunto que se tiene entre manos, y, por el otro, se sostiene que se va a ofrecer para cubrir cada parte del método. Si la explicación de la causa natural del sentido no es necesaria para el asunto que tiene entre manos, entonces dicha teoría se puede comprender por sí misma; lo cual podría significar que desde el punto de vista metodológico posee unos fundamentos que no requieren de esa explicación. Pero si se afirma que esa explicación es necesaria para cubrir las partes del método, entonces hay que determinar cuál es el método al que Hobbes se refiere y qué es lo que dicho método exige. Y, por supuesto, hay que determinar hasta qué punto dicha explicación es un paso necesario en el contexto del *Leviathan*. En cualquier caso, si la explicación forma parte del método, deberá tener consecuencias directas o indirectas en la construcción de la teoría política.

Hobbes, como se sabe, propone en *De Corpore* el método resolutivo-compositivo, aplicable tanto al mundo natural como al civil²⁰. Este método plantea la necesidad de ir de los efectos a las causas (resolución o análisis), para

an exceptionally active mind. And it never quite destroyed in him the distinction between beating an opponent and establishing a proposition, and never quite silenced the conversation which himself which is the heart of philosophical thinking. But, like many controversialists, he hated error more than he loved truth, and came to depend overmuch on the stimulus of opposition. There is sagacity in Hobbes, and often a profound deliberateness; but is no repose». («Introduction» a la edición del *Leviathan*, 1957, p. XVI).

²⁰ *Body, Man and Citizen, Selections from Thomas Hobbes*. Edited with and Introduction by Richard S. Peters, New York, Collier Books, 1962, pp. 72-90.

luego ir de las causas a los efectos (composición o síntesis). En el caso de la explicación de la naturaleza del sentido, Hobbes presenta, de entrada, tan sólo una definición: el sentido es una representación de las cualidades de los cuerpos que nos afectan. La fase analítica comienza en el momento en que se expone la causa natural del sentido. La fase sintética se inicia desde el momento en que, a partir de esa causa, se pueden explicar todos los efectos. Veamos primero cómo se expone la fase analítica. Nos interesa dilucidar cuál es su valor en función de la fase sintética, que es la que corresponde a la construcción de los fundamentos de la antropología y luego de la política, y que se inicia con la descripción del proceso de conocimiento, en el momento en que se habla del encadenamiento de las imágenes. Por ahora tenemos que determinar si la explicación de la causa natural del sentido es necesaria para la explicación del sentido y de su manifestación más importante, esto es, la imaginación.

La explicación sobre el origen natural del sentido encierra tres supuestos fundamentales: en primer lugar, que el sentido es movimiento del cuerpo humano causado por el movimiento de cuerpos exteriores; en segundo lugar, que el sentido, como resultado del movimiento (o presión), es una «apariencia» o «fantasía»; y en tercer lugar, que al ser la apariencia la reacción del movimiento del cuerpo humano, es algo distinto del movimiento del cuerpo externo.

Con relación al primer supuesto, Hobbes dice que la causa natural del sentido es el cuerpo externo u objeto que presiona el órgano propio de cada sentido. Y al decir esto hace uso de una clara explicación naturalista pues, ciertamente, le atribuye un gran valor a la explicación basada en el movimiento. Baste recordar su elogiosa referencia a Galileo en ese sentido: «Galileus[...] was the first that opened to us the gate of natural philosophy universal, which is the knowledge of motion. So that neither can the age of natural philosophy be reckoned higher than to him» (*English Works*, I, viii). Se parte pues del movimiento que surge por el contacto o presión que producen en nuestro cuerpo los cuerpos externos. Esto da lugar al segundo supuesto: Hobbes dice que la presión, por la mediación de los nervios y otras ligaduras y membranas del cuerpo, continúa hacia adentro hasta el cerebro y el corazón, produciendo allí una resistencia o contra-presión del corazón para liberarse²¹. Se trata de un

²¹ Acerca de la influencia de Descartes y Harvey en la explicación fisiológica de la sensibilidad, cfr. la Introducción de Pacchi a la edición italiana de *De Homine*, Bari, Laterza, 1984, pp. xi-xiii.

«esfuerzo» que se produce hacia afuera, y que hace aparecer la sensación de la materia externa. Y este aparecer o fantasía es lo que se llama sentido, es decir, el sentir las cualidades de los objetos (*Leviathan*, cit., I, 1, p. 85).

En este nivel de la argumentación vienen identificados «parecer» (*seeming*), «fantasía» (*fancy*) y «sentido» (*sense*). La sensibilidad es considerada aquí sobre todo como aparecer, precisamente de acuerdo al significado originario del término griego equivalente a «fantasía»²². El propio Hobbes afirma, refiriéndose a la imaginación como «decaimiento del sentido», que los griegos la llamaban «fantasía» (*Leviathan*, I, 2, p. 88). Se trata del significado ya utilizado en *The Elements of Law* para indicar que las cualidades sensibles eran las «apariciones» que surgen como resultado de las modificaciones que sufría el respectivo órgano sensorial (*Elements of Law*, I, 2, secc. 10). Entonces, las cualidades sensibles no son más que movimientos de la materia mediante los cuales nuestros órganos son presionados (movidos) de diversas maneras. Y la apariencia que se produce ante nosotros es fantasía, tanto despiertos como dormidos. Pero esto no significa que, al privilegiar el mundo de la representación, Hobbes asuma una posición extrema como luego hará Berkeley, quien sostiene que las cosas no tienen existencia fuera de nuestra percepción²³. Precisamente el tercer supuesto de su explicación consiste en sostener que, si bien el objeto real se nos aparece como fantasía, el objeto es una cosa y la imagen o fantasía es otra (*Leviathan*, I, 1, p. 85).

Podría aducirse que la explicación de la causa natural del sentido, es decir, la explicación basada en el movimiento, no era necesaria para comprender el

²² Es necesario advertir que mientras en el capítulo 1 del *Leviathan*, donde Hobbes utiliza por primera vez el término «fantasía» (*fancy*), el significado es equivalente a sentido, imagen o apariencia (es decir, fantasía como actividad reproductiva de la mente), en el capítulo 8 del libro, el término fantasía estará asociado, más bien, a la actividad productiva de la mente, específicamente a su capacidad de encontrar similitudes entre las imágenes. Valga en todo caso advertir que el significado inicial del término va a sufrir importantes cambios en el transcurso de la explicación del funcionamiento de la mente. Según el *Oxford English Dictionary* (T. IV, p. 60) *Fancy* (que es una contracción de *Phantasy*), es usado, entre otras maneras, como apariencia o aparición.

²³ Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, I, 3, p. 42. De todas maneras, el problema del conocimiento del mundo persiste en vista de escisión que irremediablemente Hobbes introduce entre las sensaciones y las cosas en sí, sin que la razón pueda superar dicha escisión. Para una discusión sobre este punto cfr. de J. Leshen, «Reason and Perception in Hobbes: an Inconsistency», en *Now*, 19, 1985, pp. 429-437.

carácter apariencial de la sensibilidad. De hecho, antes de esa explicación, Hobbes ya había dicho que el sentido es una representación. Es probable que con eso le hubiera bastado para continuar su argumentación sobre el origen del conocimiento, haciendo énfasis en la primacía del sujeto. Entonces, ¿qué importancia metodológica tiene esta explicación? Valga decir que el aspecto fundamental que Hobbes quería destacar es el hecho de que el sentido (o apariencia) no es una cualidad que recibimos de los objetos, sino que es la manera como nos representamos los accidentes de los objetos. La cualidad depende entonces de las modificaciones internas de nuestro cuerpo, y el conocimiento se inicia entonces a partir de la actividad del sujeto que se representa el mundo. Por ello, los sentidos tienen un carácter esencialmente representativo, en tanto constituyen la forma como aparecen los objetos. Con ello se ponía de manifiesto el importante valor de la subjetividad en el desarrollo de la teoría del hombre. Desde este punto de vista, la explicación naturalista también sirvió para confrontarse con la explicación escolástica. Hemos visto que Hobbes estaba rodeado de un contexto ideológico frente al cual su explicación sobre la causa natural del sentido podía tener un rol desmitificador. La explicación fisiológica, además de su valor teórico, tenía un especial valor doctrinario. Esta explicación, en la medida en que es contrapuesta a la explicación escolástica, no sólo puso a este filósofo a tono con las explicaciones científicas de la época, sino que también le sirvió para contraponerse a una concepción que tenía efectos culturales y políticos en la Inglaterra de su tiempo.