

REVISTA LÍMITE N° 11, 2004 p.p 96 - 115

EL PROBLEMA DEL NOMINALISMO

EL LENGUAJE EN HOBBS*

** Jorge Alfonso Vargas

RESUMEN

El artículo presenta una revisión del rol del lenguaje en la filosofía de Hobbes y su relación con el nominalismo de Occam. El artículo examina la relación de las palabras con los objetos y finaliza con una crítica al nominalismo por su uso instrumental del lenguaje y su confusión de la lógica con la verdad.

The problem of nominalism

Language in Hobbes

ABSTRACT

The article presents a review of the role of language in Hobbes' s philosophy and its relationship with the nominalism of Occam. The article examines the relation of words with objects and finishes with a criticism of nominalism for its instrumental use of language and its confusion of logic with truth.

INTRODUCCIÓN

Thomas Hobbes, como todo pensador moderno, aspira no sólo a fundar una nueva filosofía sino que a realizar una profunda reforma al lenguaje tradicional de la ciencia de su época inspirado en el nominalismo de Occam, sin darse cuenta de que el *nominalismo*, justamente por el papel instrumental que otorga a las

palabras, a los nombres (*nomina*) presenta un grave problema de fondo: el de moverse por la superficie de las cosas sin penetrar en su esencia y ganar en claridad lo que se pierde en sugestión, en poder expresivo, en definitiva, en sentido humano. Pero Hobbes no lo ve así y piensa que es un nuevo instrumento del pensar destinado a introducir claridad donde él sólo ve oscuridad. Nuestro estudio aspira a exponer el nominalismo hobbesiano y a realizar un análisis crítico del papel que juega el lenguaje en el pensamiento de Hobbes como una contribución a la comprensión de la mentalidad moderna.

El lenguaje en la filosofía de Hobbes es no sólo el soporte de su pensamiento sino que, empleando una expresión de Ortega y Gasset, parte importante de aquello a que juega Hobbes (1). El lenguaje en Hobbes es un artificio para fijar, detener, la secuencia de imágenes de la realidad que constituye el curso de nuestro pensamiento y por eso es sólo un medio para que el pensamiento se articule en forma inteligible y racional. Pero esta relación entre el lenguaje y el pensamiento no está muy clara en Thomas Hobbes, lo que es sorprendente en un pensador tan lógico: ¿El pensamiento crea el lenguaje o el lenguaje crea el pensamiento? María L. Lukak de Stier en *El Valor del Lenguaje en Hobbes y Santo Tomás: Coincidencias y Divergencia* (2) destaca que a primera vista entre Hobbes y Santo Tomás no hay tantas diferencias puestos que, ambos creen que el lenguaje es convencional en su relación con las cosas y universal en el alcance de sus términos. Sin embargo lo que marca la diferencia entre Hobbes y Santo Tomás es que en este último si bien las palabras traducen conceptos, éstas a su vez remiten en última instancia a las cosas; en cambio esta referencia a las cosas es lo que le falta al pensador inglés. Hobbes si bien admite que las palabras traducen conceptos, éstas en su doctrina no se refieren a las cosas, la realidad queda fuera, inaccesible – éste es su lado idealista protokantiano podríamos decir–, y la verdad entonces parece habitar, no en el interior del hombre, como piensa San Agustín, ni en el exterior como piensa Locke, sino que residir sólo en el lenguaje- este es su lado nominalista, occamiano. El lenguaje no sería para nada la morada del ser de Heidegger, el lugar de una revelación, la del ser de las cosas, sino sólo la fijación y articulación de nuestras impresiones sensoriales en secuencias de imágenes que reflejan a su vez las secuencias de los eventos que las producen, lo que a su vez permiten recordarlos tal como sucedieron –éste sería el lado materialista–.

De acuerdo a la visión materialista de las cosas de Hobbes los cuerpos externos imprimen en nosotros una imagen de ellos. Pero esto no quiere decir que el alma sea una *tábula rasa* que sólo se limita a reflejar la naturaleza sino que ésta nos presenta una imagen verbal y discursiva de ella que aunque es afín a nuestro tipo de conciencia también nos crea falsas expectativas sobre el ser de las cosas, como que son universales o tienen determinadas cualidades que en realidad sólo están en nosotros, o mejor en nuestro lenguaje. En todo caso esta separación, verdadera escisión metafísica entre el plano del ser y del conocer por medio del lenguaje, este dar vuelta la espalda a las cosas, permite a Hobbes explorar el lenguaje como el único medio de alcanzar el conocimiento científico. El lenguaje

libera así al hombre de la presión de los hechos al ofrecer a la razón términos universales, nominalmente definidos, entre los cuales se puede establecer relaciones (*rappports*). El lenguaje es entonces el artificio que permite, lo destaca muy bien Michel Malherbe en *Thomas Hobbes ou l'Œuvre de la Raison* (3), conciliar materialismo y nominalismo, existen las cosas pero sólo conocemos sus nombres. De esta manera conocer es un proceso mecánico en su origen - las impresiones sensoriales - pero una vez que surge el lenguaje según Charles Ives Zarka en, *La Décision Métaphysique de Hobbes* (4) se produce una separación entre el plano del *conocer* y el del *ser* y comienza el proceso de ideación o más bien de imaginación del orden natural de las cosas sobre la base de los *rappports* del lenguaje que como hemos mencionado opera sólo con puros nombres y que suma o resta nombres en una lógica que constituye un puro cómputo, el *cálculo*, la razón instrumental de Hobbes. El acto de verbalizar reposa así sobre un doble *rapport*, el físico por el cual el *cuerpo* produce el *fantasma* o imagen, imagen desvaída por el paso del tiempo; y el artificial por medio del cual el *nombre* produce una *concepción* de la cosa. Pasando así de los *cuerpos* a los *conceptos*, del materialismo al idealismo.

La articulación de la realidad en el discurso, por otra parte, no implica que éste "cause" la realidad, ni siquiera que sea su *causa formal*, su modelo, ya que como el mismo Hobbes lo expresa: Decir, por ejemplo, que *ser racional* es la causa de *hombre* está mal dicho; sólo está bien si quiere decir que la expresión *ser racional causa conocimiento* ya que con ella podemos saber que si *X es racional* luego *X es un hombre*, en cuyo caso, la causa formal es también una causa eficiente, la única causa para Hobbes, en este caso la que produce conocimiento: Ahora bien ¿Pero qué poder efectivo tiene el lenguaje? De acuerdo al análisis de Malherbe el discurso racional no puede producir lo real, salvo que se trate de un objeto racional, el matemático, o que por un artificio extremo, la razón venga a producir prácticamente tal realidad como en el caso del objeto geométrico al trazar líneas y curvas, o del objeto de la ciencia política al constituir el estado por medio de pactos. Surge entonces el siguiente problema: ¿Cómo conciliar el privilegio óptico de la experiencia con el primado fundacional del universal lingüístico, del *nombre* como principio de conocimiento? El pensador inglés se mueve entre las concepciones que el lenguaje permite y las imágenes de las cosas, oscilando así entre el materialismo y el idealismo. Concordamos con Malherbe, eso sí, en que Hobbes se mueve preferentemente entre los *conceptos* y las *palabras*. Pero por eso mismo tenemos serias dudas sobre la afirmación común sobre el supuesto empirismo hobbbesiano, aquel de un hombre que trata de las cosas como son. Creemos que al aplicar a la realidad un modelo racional ya no se está describiendo las cosas como son sino que más bien se está imponiendo a la realidad un esquema racional previo, que si bien es afín a nuestro tipo de conciencia, tenemos dudas sobre si realmente refleja toda la realidad o si más bien se trata de un nuevo dogmatismo, el de la *razón*.

EL NOMINALISMO HOBBSIANO

Este dogmatismo puramente racional tiene su fundamento en el radical nominalismo de Hobbes. Para éste el primer equívoco del discurso ontológico de Aristóteles reside en el uso factativo del verbo *ser*. Hobbes mantiene sistemáticamente que el verbo *ser* sólo es una cópula que une dos nombres, no una afirmación ontológica; cuando esta unión corresponde a dos nombres de un mismo *status*, uno sujeto y otro predicado, es una unión deseable. Ésta es así cuando el predicado está contenido en el sujeto, o mejor en términos hobbesianos, el nombre-sujeto designa lo mismo que el nombre-predicado, es decir, cuando es un juicio analítico, Hobbes no parece preguntarse cuál es el valor heurístico de tal juicio, como lo hará Kant, sólo le preocupa que se produzca una asociación natural. Es notorio sin embargo que Hobbes confunde la validez lógica con la verdad y por eso su verdad es siempre la verdad del discurso, no sólo *ratio est oratio* sino que además *véritas est in dicto*.

Según el estudio de Zarka, Hobbes no acepta sin más las tesis de los nominalistas medievales, en particular Occam, sino que las radicaliza. Es cierto que Hobbes hereda la distinción occamista entre el orden de los *signos* y el orden de las *cosas* pero lo que hace el pensador inglés es caducar el paralelismo entre las categorías lógicas y las categorías ontológicas de la tradición aristotélico-tomista. En cambio, su semántica parece funcional a la de Occam, especialmente porque introduce el carácter referencial de la significación, al menos confía en que su manera de pensar "coincide", así lo expresa, con la realidad; sin embargo no debemos olvidar que en Occam la relación entre las palabras y las cosas no es una relación directa sino que su postura descansa en la captación antepredicativa de la existencia de la cosa individual como conocimiento intuitivo (*cognitio intuitiva*) a la vez sensible e intelectual. Por otra parte en la doctrina hobbesiana la relación entre las palabras y las cosas va a ser modificada en tal forma que hace pensar que en ésta se hace imposible la aprehensión directa de la realidad y que ésta sólo se infiere a partir de las impresiones sensoriales. Desde ya, no parece haber el concepto de *intuición* preverbal en el esquema hobbesiano y seguimos manteniendo que su posición respecto de la existencia de las cosas es siempre eso, una hipótesis, una suposición, nunca un claro reconocimiento de su existencia más allá del conocimiento físico, racional, a pesar de que en este punto Hobbes no es del todo claro y mantiene una posición ambigua respecto a la existencia de un mundo exterior, origen de las sensaciones: ¿Lo supone o lo da por hecho; acaso no es la existencia de los cuerpos en movimiento y su presión sobre los órganos de los sentidos la que va labrando en nosotros una imagen? Nos preguntamos si Hobbes al dar la espalda a los hechos y atender a la estructura lógica del lenguaje no consigue así una ganancia lógica a expensas de una pérdida ontológica. Ciertamente concordamos con Zarka en que es la metafísica de la separación la que echa las bases para la justificación del proyecto de una fundación del Estado ahistórica y por ende propiamente fundacional, es decir puramente racional:

¿Pero no revela esto a su vez la artificialidad de su proyecto político?

Pero volvamos al nominalismo, según Zarka, dos son las tesis fundamentales del nominalismo de Hobbes: 1º La *res* es particular, sólo el *nomen* es universal; 2º Las imágenes, los *fantasmas* de Hobbes, son siempre particulares, como que son sólo la réplica mental de las impresiones sensoriales causadas por los cuerpos en movimiento. De acuerdo a lo cual el universal no está ni en la cosa, ni en la imagen, ni en una esencia metafísica, el universal parece existir sólo en el lenguaje. Pero sigamos explorando la posición de Hobbes respecto a los universales como fenómenos puramente lingüísticos. En Hobbes, el universal no se confunde con el colectivo que hace que todos los hombres se fusionen en la *humanidad* puesto que todas nuestras representaciones son particulares y el producto o suma de todos los entes no es el universal: ¿Qué es entonces? ¿Por qué nos resistimos a pensar que sólo se trata de un mero nombre? Siendo el universal sólo un mero nombre su hipóstasis es una ilusión según Hobbes, producto a su vez del empleo de nombres universales sólo que esta propiedad de los nombres universales no es una propiedad óptica sino verbal.

La formación de una idea general en el espíritu en consecuencia es tan imposible como lo es en la naturaleza la existencia de una cosa universal, nadie puede tener la imagen de la Humanidad sino de un hombre en particular, y eso es cierto en la medida que la imaginación es nuestra idea de intelecto. El problema con Hobbes parece ser su incapacidad para admitir como potencias del alma a la intuición (*nóus*) que tradicionalmente se cree que se hace cargo de captar lo universal en lo particular y nuestro pensador se remite sólo a la imaginación entendida no como una facultad (concepto metafísico) sino más bien como una sucesión de imágenes concretas. Nadie puede tener la imagen del Hombre pero sí puede imaginar a Sócrates, Platón o Aristóteles, uno a la vez, en eso tiene razón Hobbes pero lo que sucede es que éste no es todo el problema, lo que no está resuelto en Hobbes en el fondo es la existencia de los universales *ante rem* y cuya entidad no es figurativa. Este problema parece ser común a todos los materialistas. Lo que nos recuerda que Santo Tomás, refiriéndose seguramente a los presocráticos y al problema de si el alma es cuerpo afirmaba que: "Los antiguos filósofos, que no alcanzaron a elevarse sobre la imaginación, establecían que el principio de estas operaciones era el cuerpo, pues decían que solamente los cuerpos son seres, y que lo que no es cuerpo es la nada; de donde concluían que el alma es cuerpo" (5).

Pero volviendo a nuestro Hobbes, éste parece estar en un callejón sin salida: El universal pensado parece ser un producto del lenguaje, sólo los términos son universales, pero a su vez el lenguaje es el instrumento del pensamiento, el medio no sólo para fijar nuestras concepciones sino para después elevarlas hacia afirmaciones universales: ¿Qué está entonces primero, el pensamiento o el lenguaje? El mismo Hobbes parece titubear entre admitir que la verdad está sólo en el lenguaje y en otras que éste es sólo un instrumento del pensar. A este respecto advierte Zarka que la posición de Hobbes se aparta de la de Occam y

aquí está quizá la causa de estas vacilaciones. En Occam hay un lenguaje mental previo al verbal; Occam distingue el término y la proposición mental compuesta de intelecciones, de la proposición verbal compuesta de palabras. De acuerdo a la tradición, el lenguaje mental es el objeto de la lógica. Pero en Hobbes el lenguaje verbal es el objeto de su particular lógica, aquella que es sólo un cálculo; es decir, una suma o resta de denominaciones. El lenguaje, mero instrumento del pensamiento en Hobbes expurgado de errores y absurdos se transforma así en su idea de un raciocinio bien hecho y por lo mismo en fuente de conocimiento. Pero otro problema surge de inmediato: ¿Qué garantía tenemos entonces de conocer las cosas por medio del lenguaje si el único medio para conocer las cosas es el lenguaje, podremos pasar alguna vez del lenguaje a las cosas, podremos pasar del pensamiento a las cosas? Hobbes prepara el terreno para Kant.

Por otra parte la supresión de la universalidad natural del concepto tiene dos consecuencias que Zarka advierte: 1º Mientras que en Occam la formación de conceptos universales es menos el producto de una actividad del espíritu, que una impresión de la naturaleza en el alma; en Hobbes todo universal deviene un universal de convención, es decir, es el resultado directo del espíritu operando por medio del lenguaje. Esta actividad del espíritu no debe nada a la naturaleza- ¿Cómo podría si en el mundo sólo hay entes particulares?- por lo tanto la naturaleza no puede ser tenida como la causa de lo que haya de universal en nuestro pensamiento; 2º Mientras en Occam la descripción del lenguaje verbal sirve para articular el lenguaje mental, en Hobbes es imposible referir las funciones del discurso verbal al discurso mental, más bien parece al revés, el pensamiento parece necesitar del lenguaje. Contribuye, además, a esta radicalización del nominalismo el abandono en Hobbes del concepto de *suposición* de Occam. En dicha concepción los signos sustituyen a las cosas y esta *suposición*, el estar los signos en vez de las cosas, implica que hay un orden de las cosas a partir del cual pueden ser pensadas en forma lógica. Un término en Occam es el sustituto directo de una cosa dada antepredicativamente en una intuición emocional o intelectual. Esto es precisamente lo que Hobbes rechaza: Son los nombres, y las operaciones nuevas que ellos permiten, las que a su vez conducen a reinventar el mundo de las cosas en la síntesis metodológica posterior.

Las inquietudes que surgen frente al esquema hobbesiano, eso sí, nos obligan a considerar más profundamente su doctrina de los nombres. Lo que Zarka resalta es el parecido a primera vista entre la *nominatio* hobbesiana y la *suppositio* occamiana. Sin embargo, este parecido es muy superficial. Es cierto que en Occam la proposición *Sócrates es un hombre* no afirma sino una identidad de suposición, ambos el sujeto y el predicado están en vez de la misma cosa; es decir, la proposición afirma que los dos términos se refieren a una misma cosa supuesta (sub-puesta) y esto parece ser lo mismo que afirma Hobbes (*aliqui pro aliquo*). El filósofo inglés a su vez distingue la denominación de *cosas* (*Pedro, piedra*), de las de *nombres* (*género, universal*) y de esta forma evita que se confunda el plano lógico con el real. Y hasta aquí parece haber coincidencia:

suponer, *supponere pro*, la sustitución de la *res* por el *nomen* es aceptada por Hobbes puesto que ésta es la que abre el espacio lógico-lingüístico. Pero es necesario ahondar más para darse cuenta cuán radical es el nominalismo hobbesiano.

Empecemos por los nombres, los nombres son para Hobbes sólo recursos mnemotécnicos, las usamos para recordar o traer a la mente una experiencia pasada. Un término comienza por ser una *marca* (*mark*) que permite fijar una experiencia sensible evanescente por naturaleza. Sólo cuando intentamos pasar a otra persona nuestra experiencia mediante un nombre éstos asumen la función de *signos* (*signs*). Es entonces en el discurso donde la palabra se trasforma en medio de comunicación y adquiere un sentido social y por ende pragmático. No es entonces exacto afirmar que por convención las palabras lleguen a significar algo sino que justamente porque las *marcas* llegan a ser *signos* es que toda convención es posible. Sin embargo, la relación de los nombres con la cosas es arbitraria pero convencional, es decir, tiene un sentido consentido, común, compartido y tenido por verdadero por la comunidad parlante (5).

Incidentalmente el pensador inglés parece no haberse preocupado nunca de responder a la cuestión del porqué un nombre se torna el nombre verdadero de una cosa. El temor a hablar de intuición, no le permite a Hobbes plantearse con toda radicalidad problemas metafísicos que digan relación con el nombrar en sí y se contente con empezar con las definiciones de los nombres, definiciones que a nuestro parecer son sólo lugares comunes. Resulta muy decididor que 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. 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 que es necesario que se distingan (6). Quizá porque para él no es necesario que los nombres sean verdaderos sino que sólo sean útiles.

Cualquiera que sea el valor de verdad de las definiciones en Hobbes no puede negarse que ocupan el lugar de verdaderos principios de conocimiento, de *arché*, y por eso hay que atender a ellas. En cuanto a la *definición* de los nombres, Hobbes logra conciliar idealismo y empirismo, el nombre concreto no es causado por una esencia trascendente sino por el *accidente*, ese es su lado empírico; el *accidente* (*accidens*) por su parte afecta nuestro espíritu en forma de ideas o imágenes, esa es su parte idealista, el accidente es una atributo de la cosa que nos permite inferir la existencia de un objeto, su lado materialista. El accidente en consecuencia no es en Hobbes un *ser-en-otro* a la manera aristotélica sino que un

ser-para-nosotros, una manera de concebir al *cuerpo* (*a manner of conceiving*) pero no una negación de la existencia de los cuerpos, Hobbes no es Berkley, *esse non est percipi*.

Ahora bien en el caso de los nombres abstractos, la propiedad o accidente no puede ser abstraída del substrato (*body*) ya que se trata sólo de nuestra manera de concebirlo, además la constitución de un nombre abstracto depende de un procedimiento puramente verbal –nótese la casi nula referencia a la realidad en el esquema hobbesiano supuestamente considerado un empirista–. A diferencia de los nombres concretos que son anteriores a la proposición, los abstractos son posteriores, resultan de ella, porque proceden de la copulación de nombres que designan a los cuerpos. Ahora bien, Zarka advierte que Hobbes más que hipostasiar el accidente por haber desrealizado a la esencia, hace de la individualidad y de la unidad de la cosa, una unidad indisoluble de esencia y existencia. Sin embargo, advierte que es esta unidad la que no puede pasar al discurso hobbesiano que sólo se refiere a las concepciones que de las cosas tenemos. Si la cópula tiene por función unir sujeto y predicado, es porque previamente ha separado el *ser* del *conocer* –¿nominalmente? al parecer sí, ¿conceptualmente? también, ¿ónticamente? no lo sabemos–. Las afirmaciones de la ciencia no nos dicen que las cosas son así sino que sólo pueden serlo. La identidad de un ser comienza por una reflexión sobre su causa y la definición de su esencia debe ser necesariamente genética porque no interesa qué lo que es, su esencia, sino cómo llegó a ser lo que es.

En la búsqueda de la causa que funda la identidad, el discurso produce una nueva clase de denominaciones, los nombres abstractos. Un nombre abstracto es el que designa en la cosa supuesta la causa de la atribución de ciertos accidentes que le son propios: e. g. *corpus esse mobile*. El nombre abstracto por lo tanto no designa la cosa misma sino nuestra manera de pensarla, de concebirla. Recordemos eso sí que en el cuerpo dichas propiedades existen como accidentes y Hobbes conciente de eso evita reificar los nombres abstractos. Éste es el error de los metafísicos según Hobbes, tomar lo abstracto por lo real. Esa ilusión para el filósofo proviene de no haber separado el *discurso* del *ser*, de haber hipostasiado realidades verbales o creer que los accidentes pueden existir fuera de las cosas.

Al pasar del análisis de los nombres aislados a la adición de nombres cuyo producto es el pensar, se destaca mejor la posición de Hobbes respecto al rol del lenguaje en la constitución del conocimiento. La proposición es un enunciado que expresa una alianza de dos denominaciones. El verbo *ser* como cópula no tiene ningún sentido ontológico, su función es realizar una síntesis de pensamiento. De hecho, muestra la consecuencia o la incompatibilidad entre dos denominaciones. Cuando decimos que *el hombre es un cuerpo viviente* no decimos que el *hombre* y *cuerpo viviente* sean dos cosas diferentes sino que son una misma cosa designada por dos nombres diferentes. En Aristóteles la verdad de la proposición remite al *ser*, en cambio en Hobbes esta conexión no indica existencia sino solamente identidad entre dos denominaciones. Sin embargo de nuevo nos asalta aquí el

problema ¿Si la verdad de S es P depende de que realmente S sea igual a P quiere decir por lo tanto que la verdad depende de la validez? ¡Pero la validez es un fenómeno lógico! ¿Cómo trasladarlo al plano ontológico sin caer en la falta metodológica de no respetar los niveles de la realidad?

No parece sensato a primera vista de que Hobbes cometa el error de confundir la lógica con la física pero ciertamente parece haber una influencia de la lógica con sus categorías de lo *necesario* y lo *imposible* (7). Nos explicamos mejor. En lógica una conclusión es *necesaria* o *imposible*, no hay lugar para lo *posible*: si Sócrates es un hombre necesariamente es mortal, lo contrario es imposible, la validez lógica depende de que $S=P$, en términos simples *si X es un hombre, X es mortal*, la mortalidad está necesariamente asociada a el hombre. Sin embargo según Zarka, para Hobbes no todas las proposiciones son verdaderas porque cumplan con el principio de identidad, porque los predicados estén contenidos en el sujeto, sino porque son identificantes: No son verdaderas las *proposiciones* sino las *cosas* a las que se refieren. Nuestro filósofo por lo tanto, según Zarka, niega que la cópula implique necesariamente la afirmación de existencia de la cosa pero a la vez reconoce que la realidad es la que viene a probar la verdad de una afirmación en última instancia: ¿Qué sucede entonces hay aquí una contradicción al interior del sistema? Al parecer sí, cuando Hobbes habla como lógico parece sugerir que la verdad está en el lenguaje pero cuando habla como filósofo le gusta la idea de que los hechos hablen más fuerte que sus palabras; aunque nosotros no estemos tan ciertos de que aquí se trate de una contradicción sino más bien de una vacilación en Hobbes entre su materialismo y su idealismo a la luz de lo expuesto en "El Espacio en Hobbes: ¿Materialismo o Idealismo?" en que hacíamos ver que el espacio existe como lugar de los cuerpos y como idea, idea producida por los cuerpos que ocupan un lugar en ese espacio (8).

En el caso de la proposición *el hombre es un animal* sólo se dice que si el *hombre* existe será un *animal*, pero insistimos Hobbes no es del todo claro al respecto y parece confundir la verdad con la validez o a lo mejor pensar, creer honestamente que la verdad es la validez lógica y no la comprobación empírica. De esta forma Hobbes ignora la verdad de la demostración empírica de Bacon y sus seguidores para inclinarse por la validez de la inferencia lógica de los grandes constructores de sistemas como Leibniz o Spinoza. Así las proposiciones de su sistema, hipotéticas en sí, son universales, sin implicar la existencia de los entes mencionados porque además, como suele afirmar, Dios puede hacer las cosas de cualquier otra manera. Sin embargo ¿de dónde viene la habitual clasificación de Hobbes como empirista? Zarka sostiene que la experiencia en Descartes, y en forma similar según él en Hobbes, tiene por función discriminar eventualmente entre dos hipótesis posibles. Lo mismo sucede en Hobbes, no ciertamente en la deducción de principios universales, donde la validez es la que funciona, pero sí en la inducción física donde siempre se va en forma hipotética de los efectos a las causas. Pero también se va hipotéticamente de las causas conocidas a los posibles efectos, al menos eso dice Hobbes aunque sea difícil creer en tanta modestia y a lo mejor sea sólo una pose, una forma de ocultar su propio dogmatismo: el de la

ciencia nueva.

CONCLUSIÓN

Resumiendo, Hobbes logra separar y destacar: 1º El lado materialista y físico del fenómeno, del cuerpo exterior substrato independiente de nuestras concepciones y más allá de nuestras posibilidades de conocer y 2º Distinguir en el proceso del conocimiento aquello que es *known to us*, de aquello que es *known to nature*, es decir, el conocimiento empírico del racional respectivamente. Pero a su vez, al liberar al lenguaje de su carga óptica se destaca a su vez el carácter artificial de éste, lo que según Malherbe provoca el problema de volver a unir el plano del *ser* y del *conocer* en el discurso científico. Discurso que en su síntesis racional viene a explicar la realidad por sus últimas causas, la *materia* y el *movimiento*.

¿Pero de qué forma la experiencia demuestra al final de la aplicación del método deductivo que una secuencia correcta de pensamiento corresponde realmente a una secuencia de hechos? ¿De qué forma la realidad es la piedra de toque del valor de una afirmación? Hobbes habla de "coincidencia" eventualmente entre su esquema y las cosas –no hemos encontrado otras referencias en su obra– pero no desarrolla el tema. Por eso debemos preguntarnos por la validez de su método: Si la realidad sólo se hace presente a través del lenguaje: ¿Cómo sabemos que algo existe más allá del lenguaje si sólo existe lo que se expresa en el lenguaje, no estaremos aquí frente a un círculo vicioso, podremos dar el salto de las palabras a las cosas? Éste parece ser el problema del nominalismo que por ser justamente una cuestión sólo de palabras no parece ser capaz justamente de alcanzar la realidad y se pierde en caminos sin salidas o nuevas formas de escolasticismo ajenas al papel de intermediario entre el *ser* y el *conocer* que debiera ser el lenguaje. Y es justamente este olvido del *ser* el que le da a la filosofía de Hobbes un paradójico aspecto, ofrecer una extraordinaria claridad respecto de lo que trata pero a su vez una superficialidad y esterilidad que limita más bien que estimula el pensamiento [\(9\)](#).

El nominalismo olvida que las palabras son sonido, sentido y luz a la vez (*sono, sens et lux*) y que al sonar evocan un sentido común pero también a veces en su función simbólica una referencia no expresable [\(10\)](#) totalmente pero que se deja ver a través de las palabras por eso no podemos considerar a las palabras sólo como síntomas de los hablantes o señales comunicativas sino que ante todo medios expresivos. Si el lenguaje es la casa del *ser* como afirma Heidegger es justamente el olvido del *ser* lo que hace que el nominalismo de Hobbes se extienda por la superficie de las cosas, incapaz de ir más allá de ellas y confunda la claridad de la lógica con la verdad.

NOTAS

(1) "La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innova, aporta cierta nueva idea del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora- empezando por la gran innovación que fue la primera filosofía- descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir un método intelectual antes desconocido(...). Según esto, una filosofía se diferencia de otra no tanto ni primariamente por lo que nos dice del Ser, sino por su decir mismo, por su lenguaje intelectual; esto es por su modo de pensar(...). Consecuencia de todo esto es el consejo práctico de que para entender un sistema filosófico debemos comenzar por desinteresarnos de sus dogmas y procurar descubrir con toda precisión qué entiende esa filosofía por pensar; o dicho en giro vernáculo: es preciso averiguar a qué se juega en esa filosofía." José Ortega y Gasset, *La Idea del Principio en Leibniz*, (Buenos Aires. MECE, 1958, pp.27-8).

(2) Lukac de Stier, María L, "El Valor del Lenguaje en Hobbes y Sto. Tomás: Coincidencias y Divergencias" en *Philosophica* (Universidad de Valparaíso, n° 9-10, 1987)

(3) Malherbe, Michel, *Thomas Hobbes ou l'Œuvre de la Raison* (Paris, Vrin, 1984).

(4) Zarka, Yves Charles, *La Décision Métaphysique de Hobbes*, (Paris, VRIN, 1984).

(5) Sorprende que lo convencional de los signos parezca una buena descripción de la relación nombre-cosa pero a su vez no convence por ser justamente por ser sólo eso, convencional y quisiéramos que fuera algo más, algo así como la captación directa de la esencia de las cosas. Al respecto Humberto Giannini en "A Propósito de la Rectitud de los Nombres" en *Desde las Palabras* (Santiago, Ediciones Nueva Universidad, 1981) señala que "Fiel a su punto de vista, el convencionalismo pasa por alto el significado y el sentido de su propio nombre. *Convencionalismo* deriva, en efecto, de convenir (lat. *Convenio, conveni, convenire, conventum*). Esto es: converger hacia un punto común, lograr un acuerdo. Hecho curioso, si no paradójico, es que cuando dos personas llegan a convenir en algo, cuando logran un real acuerdo, entonces, ya no cabe decir que aquello convenido sea convencional. *Hemos convenido tal o cual cosa* equivale a *hemos encontrado un punto de partida satisfactorio, convincente para ambos*. Mas, por principio, lo *convencional* no llega jamás a ser *convinciente*. He aquí, pues, el ejemplo de una palabra que *dice* algo opuesto a lo que designa o a lo que quiere establecer con ella y añade "No parece necesario, por lo demás, gastar mucho esfuerzo para señalar la diferencia entre acuerdos reales (el hecho de convenir en algo) y la convención, cuyo origen se remonta justamente al *factum* irreductible de no poder convenir en algo. Es indiscutible que la convención impone un punto de partida totalmente arbitrario a falta de una posición común o de una disposición conciliatoria de las partes. De manera que, liberado de todo fundamento real, no puede ser sino *arbitrariedad* con-sentida como tal, es decir, sentida intersubjetivamente como un acto de voluntad pura (*arbitrio*). Renuncia a la búsqueda común, nihilismo velado." Esta renuncia a la búsqueda y su confianza

en el lenguaje haría de Hobbes el antifilósofo porque su búsqueda de definiciones conduce justamente a poner fin a las discusiones. Todavía más Giannini advierte que un acto arbitrario se cambia con otro acto arbitrario y toda la filosofía se convertiría así en una serie de actos volitivos cuando debiera ser la búsqueda del ser de las cosas. Búsqueda que debiera terminar en el acuerdo de los espíritus: ¿Pero qué acuerdo puede haber en una filosofía sin sujeto como la de Hobbes? ¿Un acuerdo sólo de palabras?

(6) Malcolm Noel (ed.), "Letter25," Hobbes, The Correspondence, 17 [1/27] January 1637, (Oxford Claredon, 1994, vol I, p. 133).

(7) *Cfr.* Chédin, Jean-Luis "La Puissance et le Pouvoir chez Aristote" Le Pouvoir (Paris, VRIN, 1994) y nuestra crítica a la influencia de la lógica en la filosofía en "Poder y Posibilidad" Límite (Arica, Universidad de Tarapacá, 2003).

(8) Al respecto W. M. Urban señala que si bien es cierto que "(...) la verdad, en último análisis, es inmanente al discurso; la suma total del discurso inteligible es la verdad. *Veritas in dicto, non in re consistit* (...). La proposición (...) se interpreta frecuentemente como nominalismo- y como la emplea Hobbes con su teoría del lenguaje no podría ser de otro modo-, pero interpretada adecuadamente no es necesariamente así. Porque (...) es precisamente la teoría nominalista del lenguaje la que hace imposible que la verdad se encuentre en el discurso. El nominalismo no sólo paraliza el lenguaje sino que desvirtúa todo discurso. Precisamente a causa de que los nombres no son meros nomina, meros signos convencionales, es por lo que es posible sostener que si nuestro discurso es inteligible en última instancia, es también, en su totalidad y en última instancia, verdad." (Urban, W. M., Lenguaje y Realidad (México, FCE, 1952, p. 327). Claro está que desde la perspectiva de Urban estamos hablando de una idea de verdad que no es la pura comprobación empírica sino de la inteligibilidad compartida o el encuentro en una forma común, que seguramente a Hobbes le habría parecido muy metafísica por oculta a la observación, pero es cierto que según Urban "Ninguna proposición que entre dentro del conocimiento real se refiere nunca directamente a un dato inmediato de la experiencia sensible. La oración más simple en el discurso (y esto es fundamentalmente verdadero de ese discurso que llamamos ciencia) se refiere a otras oraciones. Éstas y no el dato sensible, son las que hacen la verificación." (Urban, *ibid.*, p.320). Es la inteligibilidad compartida la que permite una verificación que a falta de una expresión mejor hemos llamado el asentimiento de los espíritus al sentido transmitido, no a el significado de cada palabra, no su *dictionary meaning* sino que a lo que se refiere, *what is meant*.

(9) Hobbes reconoce que "SPACE is the phantasm of a thing existing without the mind simply" (E. W. I, p.94); es decir *el fantasma o imagen de algo que existe fuera de nuestra mente en forma absoluta*. Podríamos imaginar que el mundo desapareciera, la *anihilatio mundi*, y aún tendríamos imágenes de objetos en el espacio. Pero el espacio no por ser imaginario es ficticio. Lo prueba Hobbes en la

restitutio mundi cuando al restituir las cosas y "those things to be placed in the world" (E. W. I, pp. 101-102) las cosas coinciden o son coextensivas con el espacio real. "(...) this new-created o replaced things do not only fill some part of the space(...) or to be coincident and coextended with it, but also that have no dependance upon our thought." (E. W: I, pp. 101.102) *Las cosas puestas de nuevo en el espacio no sólo son coextensivas con él sino que son totalmente independientes de nuestra manera de pensarlas*. He aquí una conciliación feliz entre los cuerpos externos y nuestras ideas respecto a ellos. Por eso hablamos de conciliación entre el materialismo y el idealismo, o sólo de in idealismo, después de todo, la *materia* es también una *Idea* (cfr. Alfonso, Jorge, "El Espacio en Hobbes: ¿Idealismo o Materialismo?" Revista de Filosofía (Universidad de Chile, 1998)

(10) Contrariamente a lo que piensan los positivistas que se alinean con Odgen & Richards y su obra emblemática El Significado del Significado (B. A. Paidos, 1954), el lenguaje además de la función de *síntoma* y *señal* tiene una función más importante para la ciencia y el arte, la de *símbolo*. W. M. Urban en Lenguaje y Realidad (México, FCE, 1952) obra representativa del idealismo trascendental afirma que un *símbolo* es siempre una parte de verdad y una parte de ficción; si llamamos a Napoleón el lobo de Europa sabemos que Napoleón no es un lobo pero lo que queremos decir es otra cosa, hay una referencia no expresable fácilmente o unívocamente, sino que analógicamente quizá; esto es la referencia no expresable pero que se deja ver a través del lenguaje. El lenguaje no expresa todo lo que dice, es elíptico por naturaleza por eso sólo señala, apunta, nunca dice el ser; lo contrario es creer que basta con definir bien para empezar a entender las cosas. Este espíritu de fineza es lo que le falta a Hobbes.

*La obra de Hobbes es la edición en inglés de Molesworth (ed.): English Works (Germany, Scientia Verlag Aalen, 1966). Será citada de la siguiente manera: EW, vol, p, la traducción es nuestra.

**Este artículo es parte de el Proyecto de Investigación "La Mentalidad Moderna: ¿Cartesiana o Hobbesiana"? llevado a cabo en la Universidad de Tarapacá, durante los años 2002-2003.

