

Luis A. Fallas

El poder de las palabras. Una interpretación de las relaciones entre el nominalismo y el pensamiento político de Hobbes

Summary: *This paper examines the influence of William of Ockham's logical, theological and political doctrines on Thomas Hobbes' political thought. Hobbes' state becomes the rational and efficacious reinstatement of Ockham's nominalist God: an absolute and omnipotent entity whose reality fulfills the truthfulness of convenience.*

Resumen: *Después de revisar algunas de las doctrinas lógicas, teológicas y políticas de Guillermo de Ockham, este artículo busca su reflejo en el pensamiento político de Hobbes. El estado hobbesiano resulta la reposición racional y eficaz del dios nominalista: un ente plenipotencial y absoluto cuya realidad cumple con la veracidad de la conveniencia.*

Prólogo

La epistemología y la lógica son los presupuestos de toda construcción filosófica, sea metafísica, ética, política, etc. La transparencia en tales antecedentes hace articulable el planteamiento y pone de manifiesto su verdad. El juego de planos que implica establecer las relaciones entre estas cuestiones será nuestra faena.

Al estudiar el pensamiento político de Tomás Hobbes (1588-1679), que a no dudarlo constituye uno de los arquetipos más gustados de los últimos siglos, nos encontramos con características seductoras en su fundamentación. Hállase en él una notable influencia de importantes pensadores

de su tiempo: Bacon, con quien tuvo cordiales relaciones y tal vez concordancias; Gassendi, acaso el promotor de su materialismo; Galileo, padre ideológico de su sistema, etc. No obstante, llama todavía más la atención una serie de aspectos nominalistas explícitos e implícitos en sus obras, no porque sean elementos extraños en su época, sino por cuanto parecen ser muy significativos.

Es objetivo principal de este trabajo la consideración de las relaciones entre el principal nominalista de la historia, Guillermo de Ockham (1300-1349 {50} aprox.), y su coterráneo, el célebre autor del *Leviatán*. Para esto, podemos partir del supuesto de que Ockham es no sólo el mejor y más serio expositor del pensamiento de la *via modernorum*, sino también el más conocido y exaltado por la tradición; por ende, debería ser el punto de referencia para el nominalismo hobbesiano.

No es posible asumir para este ensayo la consideración de todo el nominalismo dada la diversidad y complejidad del mismo. Ni siquiera somos capaces de analizar todo el pensamiento del filósofo de Ockham, a lo sumo nos asomaremos a algunos de los principales aspectos epistemológicos y lógicos, referiremos su marco teológico y, finalmente, figonearemos en ciertos rasgos de sus luchas y teorías políticas. Estas últimas posibilitarán la estimación de las relaciones del nominalista con Martín Lutero (1483-1546), que importan especialmente por ser Hobbes de tradición y formación protestante. A éste último llegaremos después de todas esas consideraciones.

Hablando en términos aristotélicos, Hobbes traza su pensamiento por razón de diversas causas

eficientes, que no nos preocupan tanto aquí; junto a esas se encuentran las causas formal y material que, a nuestro modo de ver, parecen estar en esa tradición nominalista que le precede y que él mismo respalda y expone.

Es la aspiración final de este estudio llegar a probar la congruencia entre el pensamiento nominalista, en la extensión citada, y el sistema filosófico-político hobbesiano, no al decir simplemente que Hobbes era nominalista en algunos rasgos, lo cual a todas luces es cierto, sino estimando cómo todo su pensamiento está permeado de tal filosofía y cómo incluso las incoherencias que cargan ambos consigo son salvadas de un modo muy semejante.

Guillermo de Ockham

El *Venerabilis Inceptor*¹ es conocido como "el nominalista" por excelencia; de hecho son sus trabajos lógicos los más representativos y conocidos de este pensamiento. Sin embargo, Ockham no se queda ahí. Conocemos de su feudo, en efecto, al lado del logicismo terminista, una teología y ética de corte fideístas y, además, doctrinas políticas en las que respalda la enarbolación del poder secular frente al eclesiástico. En esa suma de cuestiones el hilo conductor más que la lógica es la teología, quizás en la consideración de Dios como el absoluto que supera toda intelección. Es precisamente esta concepción teológica la que puede llegar a justificar unidad en su pensar.

1. Ockham, asumiendo las tendencias críticas en boga a finales del s. XIII e inicios del XIV, descarta la teología racional, cuyos presupuestos rechaza en forma categórica: si no tenemos un conocimiento directo (*notitia intuitiva*) de Dios y todo saber abstractivo pende de lo intuitivo, el paso racional a la divinidad es una farsa. Las conocidas pruebas de la existencia de Dios no son más que probables, posibilidad que no otorga veracidad. Así también, no son certeras las exaltadas distinciones o atribuciones divinas, cuya realidad no va más allá de nuestra mención nominal. Aún más, no podemos siquiera demostrar la unicidad del ser supremo (*ex hoc non sequitur quod possit demonstrare quod tantum unum est tale; sed hoc fide tenemus [Quodl. I, II]*).² Sólo la fe³ nos ilumina en tales consideraciones, y por ella sabemos que en Él voluntad, entendimiento y esencia no se distinguen, y que la única atribución que debemos suponer es su omnipotencia, como lo enseña la revelación.

Dios, el todopoderoso, soberano absoluto, es la voluntad más libre concebible. A Él lo sabemos bueno, pero ello no le exige a seguir pautas o paradigmas racionales. Por eso, hace irrestrictamente cuanto quiere. Sus decretos arbitrarios o no, siempre serán necesarios. De tal modo, no debe cumplir con ningún orden natural ni con universalidad alguna, aunque obviamente no puede realizar acciones contradictorias, como la afirmación y negación de su ser.

La tradición agustiniana, de la que sin duda este pensador debe sentirse seguidor, había antepuesto la necesidad de las ideas divinas, una especie de arquetipos platónicos que, según sus propulsores, eran casi identificables a la esencia de Dios y que constituían el medio eficaz para llevar a cabo la creación. Frente a ella, el *Inceptor* arguye que dichos paradigmas no son más que entes de razón humana, la que parece necesitarles para intelección de los entes particulares; ellos no pueden tener mayor realidad que la de entidades nominales. La "navaja" ockhamiana, esto es el principio de economía, entra en acción y descarta toda gradación entre el Creador y la criatura. Dios causa todas las cosas, incluso a pesar de la mediación de las causas segundas, de las que puede prescindir perfectamente.⁴ En esta relación eternidad-contingencia nos basta saber que hay unidireccionalidad en la interacción, de modo que de nada valen nuestras oraciones, justificaciones, interpretaciones o intelecciones.

Por esta vía se descarta la metafísica de las esencias, cuyas distinciones no son más que ficción. El *Inceptor* enfrenta las corrientes ultrarrealistas, las que otorgaban completa objetividad a tales *species*, y a las realistas moderadas, entre ellas la tomista, que daban crédito de algún modo a esta objetividad. Entendía Ockham que dados tales arquetipos, Dios no podría menos que asumirlos; esto le limitaría sin duda, aún cuando Él mismo les hubiese creado. Si Dios es el omnipotente que nos revela la fe, no hay por qué dudar: los universales que predicen comunión y univocidad no existen más que en nuestra mente.

Es éste rechazo a la *species*, por vía fideísta, el golpe más certero a la metafísica como auxiliar de la teología. La razón y la fe renuevan su divorcio.

2. Un aspecto primordial en la consideración epistemológica de Ockham lo constituye la distinción entre ciencia real y ciencia racional. Toda ciencia está compuesta de proposiciones universales y tiene por fin determinar la veracidad o

falsedad de éstas, mas se debe tener en cuenta que las aserciones suponen, unas veces por cosas reales y otras por conceptos o términos, la ciencia racional corresponde al segundo tipo de referente, en tanto que la real connota los objetos externos. Así, “decir que una proposición de la ciencia real es verdadera es decir que se verifica en todas las cosas individuales de las que son signos naturales los términos de la proposición”.⁵ El que la ciencia racional verse sobre conceptos no hace que sea un tipo de metafísica, dado que todo término o concepto se conforma gracias a signos naturales, los que obviamente no pueden proceder sino de la experiencia sensible.

Bajo tales consideraciones queda claro que el único conocimiento fidedigno es el que se produce por intuición sensible. Ya hemos señalado cómo para el *Venerabilis Inceptor* la singularidad entitativa es un presupuesto fundamental. No hay necesidad alguna de proponer un principio de individuación, sea la materia (Sto. Tomás) o la forma (D. Scoto), la cosa es individual por sí misma. El Creador causa las cosas como formas únicas, como ideas irrepitibles, cual absolutos; ello es un signo más de su plena voluntad. Aún más, nosotros no conocemos más que manifestaciones singulares de las cosas, lo cual impide que podamos asomarnos a la consideración de un sujeto único; así, por ejemplo, de un hombre no tenemos más que experiencia o intuición, no llegamos a conocer lo que realmente es él, a lo sumo atestiguamos su existencia actual:

Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non sit.⁶

De este modo, sólo alcanzamos verdades contingentes cuya evidencia es su misma manifestación. El universo es contingente.⁷

Mas este empirismo no es tan radical como parece. De alguna manera la intuición es un proceso intelectual en el que acertamos en afirmar la individualidad de lo conocido,⁸ lo cual no significa que podamos conocer la esencia del sujeto de atributos que tenemos enfrente, pero nos basta para el tratamiento proposicional propio de la ciencia real. De allí se sigue la posibilidad de tener conocimiento científico de tipo empírico. Las cosas creadas son individuos completamente singulares, absolutos en su irrepitibilidad; si alguien quisiera conocer la realidad de lo existente, no necesitaría más que considerar su experiencia empírica, la que no debe distar demasiado del resto

de las producciones divinas. El hecho de la creación de absolutos respalda la independencia entitativa de Dios para con las cosas,⁹ además abre la posibilidad del desarrollo de una o varias ciencias empíricas que tengan autonomía frente a la teología.¹⁰ Como dice Gilson,

“su empirismo radical, apoyado en la omnipotencia absoluta de Dios que no está ligado por ninguna necesidad natural, abierto a todas las posibilidades de hecho y enemigo de las deducciones apriorísticas a partir de esencias apresuradamente definidas, constituía un terreno eminentemente favorable para el desarrollo de las ciencias de observación”.¹¹

3. El carácter proposicional de la ciencia hace que la lógica tenga un lugar preponderante. La *Summa totius logicae*, obra más conocida y quizás más importante del *Inceptor*, contiene en su primera parte un minucioso análisis del lenguaje, del cual nos interesa rescatar un par de distinciones fundamentales, a saber: nombres concretos y abstractos, y términos singulares y universales.

Por lo pronto suponemos que un nombre concreto tiene una referencia tangible, en tanto que el abstracto connota conceptos, ideas o teorías, las mismas consideradas independientemente de las cosas o hechos particulares. Ockham, a propósito de ello, establece tres diferencias entre tales términos:

“Prima est quando abstractum supponit pro accidente vel forma quacumque realiter inhaerente subiecto et concretum supponit pro subiecto eiusdem accidentis vel formae vel e converso”.¹²

De este modo se dice: ‘albedo-album’, ‘calor-calidum’; y en el sentido inverso: ‘ignis-igneus’ (aquí el concreto es “ígneo”).

“Secunda differentia talium nominum est quando concretum supponit pro parte et abstractum pro toto vel e converso”.¹³

Aquí se aplica el ejemplo: ‘anima-animatum’.

“Tertia differentia talium nominum est quando concretum et abstractum supponunt pro distinctis rebus, quarum tamen neutra est subiectum nec pars alterius”.¹⁴

Ejemplifica Ockham de este modo:

“Tales res quandoque se habent sicut causa et effectus, sicut dicimus quod hoc opus est humanum et non

homo... quandoque sicut locus et locatem, sicut dicimus quod iste est Anglicus et non Anglia".¹⁵

Estas distinciones interesan particularmente por cuanto se concibe normalmente que lo político debe entenderse en el plano de lo abstracto, siendo una abstracción que se va concretando en distintos individuos o grupos de ellos.

Pasando al otro contraste, es usual en los estudios sobre nominalismo que se enfatice en la consideración de los universales, a pesar de que frente a los análisis que al respecto hace Aristóteles no parecen introducir una gran novedad; no obsta ello, sin embargo, para que podamos dejar de lado la cuestión. Ockham realiza un estudio casi puntual sobre la temática, de ello sólo aprovechemos la distinción citada atrás. En principio, se dice que los universales corresponden a términos de segunda intención, en tanto que los singulares a los de primera, pero esta diferenciación es discutible, dado que "‘singulare’ dupliciter accipitur", a saber:

"uno modo hoc nomen 'singulare' significat omne illud quod est unum et non plura. Et isto modo tenentes quod universale est quaedam qualitas mentis praedicabilis de pluribus, non tamen pro se sed pro illis pluribus, dicere habent quod quodlibet universale est vere et realiter singulare".¹⁶

"Aliter accipitur hoc nomen 'singulare' pro omni illo quod est unum et non plura, nec est natum esse signum plurium. Et sic accipiendo 'singulare' nullum universale est singulare, quia quodlibet universale natum est esse signum plurium et natum est praedicari de pluribus".¹⁷

Según el primer modo la predicabilidad del término es la que se considera universal y no su realidad nominal, no obstante el otro modo supone que el universal es aquello que no es uno en número, lo cual es insostenible:

"Dico quod nihil est universale nisi forte abuteris isto vocabulo, dicendo populum esse unum universales, quia non est unum sed multa; sed illud puerile esset".¹⁸

Por tanto, aquello universal no puede ser sino una cosa singular, que es universal en su significación, por ser signo de muchos. Mas el universal se debe considerar en dos sentidos:

"Quoddam est universale naturaliter, quod scilicet naturaliter est signum praedicabile de pluribus".¹⁹

Este universal es una intención del alma, no puede existir fuera de ella, ya sea como substancia o accidente.²⁰

"Aliud est universale per voluntariam institutionem".²¹

Así, según este segundo modo, la palabra que ha sido instituida para significar muchas cosas (*ad significandum plura*), proviene de la institución hecha a placer y no de la naturaleza.

4. La vida y obra de este franciscano natural de Ockham (condado de Surrey, al sur de Londres) fue muy controverial, incluso desde su misma lectura de las *Sentencias* (1318-1320), en la que muchísimas tesis fueron casi inmediatamente denunciadas y juzgadas.²² Quizá el hecho más trascendente de su vida fue su enfrentamiento al papado, el cual no sólo se dio en cuestiones teóricas, sino también llegó a plantearse a un nivel práctico político, donde el *Inceptor* se entregó completamente por su causa. La doctrina política que le conocemos es producto de toda esa serie de circunstancias y no de un análisis tan sistemático y ordenado como el que realiza en su *Suma lógica*. Por eso no hay tanto un esfuerzo por reflexionar sobre lo político o el gobierno, como una serie de durísimas críticas al poder papal y su absolutismo.

Es una disputa la que provoca su reacción frente a la jerarquía eclesiástica, aquella que se suscita por la aparición de los llamados "fraticelli" y su doctrina de la pobreza evangélica, según la cual los apóstoles y Cristo no habían poseído bien material alguno y, por ende, las congregaciones, al menos la suya (franciscana), siguiendo tal ejemplo, deberían renunciar a toda propiedad; a partir de la aplicación de eso llegaban a la convicción de que su vida era superior a la de todo el resto de la Iglesia, incluido el papa. Se dice que Ockham había estado lejos de esta disputa hasta que la longitud del proceso debió colmar su paciencia y, reuniéndose con algunos de los defensores de tal doctrina, llegó por fin a tomar partido por sus cohermanos, al punto que se puso a las órdenes de Luis de Baviera, acérrimo enemigo del papa Juan XXII. Para entonces, empieza a ser perseguido, es condenado por rebeldía y excomulgado (1329). A partir de ese momento su lucha en favor de su orden es intensa, incluso le llega a ser entregado el sello de la misma y es nombrado vicario, cargo que ejerce por largo tiempo hasta cerca de su muerte de la que no se sabe ni la fecha exacta (aprox. 1349-1350).

De las doctrinas que desarrolla en estas emprendedoras acciones nos pueden interesar dos aspectos: la independencia entre la Iglesia y los poderes temporales y la concepción de la ley natural. En cuanto a lo primero, fue una disputa entre la Santa Sede y el emperador (Juan XXII y Luis de Baviera),²³ la que llamó la atención del *Inceptor* sobre las relaciones entre el poder eclesiástico y el civil. Como ya hemos dicho, Ockham defiende la independencia estatal, atacando firmemente el absolutismo papal, incluso dentro de la misma Iglesia.²⁴ El papa no puede tener jurisdicción en la esfera temporal, su territorio es espiritual. El emperador no deriva su autoridad del papa, sino de su elección, en la que el pueblo tiene el papel preponderante:

“El método de elegir un gobernante y transmitir la autoridad de un gobernante a su sucesor depende de la ley humana, y evidentemente es innecesario que sean elegidos todos los sucesivos gobernantes; pero la libertad fundamental del hombre para elegir y conceder la autoridad temporal es un derecho que ningún poder de la tierra puede arrebatarse”.²⁵

Así la libertad del pueblo en la elección y la independencia del poder temporal, aunque no son ideas nuevas en la Edad Media sí se plasman en un momento de cambios profundos. Dice Cappeletti, de Ockham:

“su doctrina constituye, sin duda, uno de los pilares del absolutismo político²⁶ y del nacionalismo moderno, iniciados a fines de la Edad Media y comienzos del Renacimiento... la afirmación de los derechos particulares de las naciones y de los Estados supone la negación de ese relativo internacionalismo, gracias al cual, para el hombre del Medioevo, la patria era la cristiandad”.²⁷

Con respecto de la ley natural, hay que tomar en consideración que desde los presupuestos nominalistas sería imposible llegar al conocimiento de normas inmutables conforme a una única naturaleza, la que es incognoscible. Por ello la legislación y la moralidad públicas y privadas dependerán de su postura teológica: la Revelación ha determinado una normatividad clara y estricta. Sin embargo, hay en su pensamiento una ambivalencia dado que estima indispensable el aporte, en la moralidad, de la conciencia o recta razón, que debe actuar en caso de ignorancia de la ley: lo que yo elija debe ser lo más conforme a los mandamientos de Dios. Como explica Copleston,

“La razón última y suficiente por la que debemos seguir el dictamen de la conciencia o la recta razón es que Dios quiere que lo hagamos así”.²⁸

En efecto, aún existiendo nuestra libertad, Dios siempre ha de ser obedecido, no importa cuáles sean sus mandatos.²⁹

En su *Dialogus*,³⁰ Ockham, al disputar sobre el derecho de la elección del Sumo pontífice, describe los tres modos de la ley natural:

“Uno enim modo dicitur ius naturale illud, quod est conforme rationi naturali, quae in nullo casu fallit”.³¹

“Aliter dicitur ius naturale, quod servandum est ab illis, qui sola equitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana utuntur”.³²

Este modo supone el estadio de la humanidad anterior a la caída (pecado de Adán y Eva). Tiene que ver con la perfección humana correspondiente a la creación, perfección que hubo y que ya no hay.³³

“Tertio modo dicitur ius naturale illud, quod ex iure gentium vel alio aut ex aliquo facto divino vel humano evidenti ratione colligitur, nisi de consensu illorum, quorum interest, contrarium statuatur”.³⁴

Por este tercer modo se concede que una convención podría dejar sin lugar el derecho, de tal forma que estaría siempre condicionado.

Sin duda alguna la proposición de un derecho natural conforme al primer modo es producto del autoritarismo que surge de un Dios omnipotente: la fe nos enseña qué somos y debemos ser, ella nos basta para justificar lo que se le ha de imponer a nuestra naturaleza. En este caso, como en tantos otros, la comprobación filosófica no sirve para nada.

A partir de todo lo expresado es complicado seguir hablando del pensamiento de Ockham como el de un nominalista radical, no obstante esa conjugación de pensamientos que logra tiene una trascendencia histórica que no podemos dejar de contemplar.

Influjos del nominalismo

La figura de Guillermo de Ockham abre una brecha por donde otros ya habían transitado, aunque tal vez no con su talante. Él posiblemente sea la columna vertebral en la que los más diversos

pensadores de su época encuentran sustento. Sus contemporáneos, como Durando de Saint Pourçain, Pedro Auriol, Nicolás de Autrecourt y tantos otros, ya posibilitan o se fundan en su doctrina, algunos excediéndolo, otros más cautos, pero casi todos razonando desde este movimiento llamado tradicionalmente como "nominalismo".

No obstante, en el desarrollo ulterior de este pensamiento va perdiendo su brillo, al radicalizarse tanto doctrinal como metodológicamente: cada fisura, cada detalle, son disputados con una sutileza tanto o mayor que la que particularizaba a Scotto. En este proceso de la "vía moderna" encuentra lugar la desdibujación de la escolástica, ambiente aparentemente negativo en el que se van prefigurando las advenientes corrientes filosóficas renacentistas y modernas ("clásicas" en el entender de los europeos).

A pesar de ello, el nominalismo, que de una forma u otra era el principal promotor del cambio, siguió vigente en las universidades hasta entrado el siglo XVI, época en la cual es retomado y enarbolado por Martín Lutero, por vía de quien su supervivencia era bastante segura. Lutero conoce especialmente la doctrina de Ockham, por quien tiene un gran respeto. A ese propósito, dos afirmaciones del reformador ilustran la influencia que ejerció sobre él el *Venerabilis Inceptor*:

"Occam, magister meus, summus fuit dialecticorum".³⁵

"Sum enim occamicae factionis".³⁶

El ámbito de tal proyección del ockhamismo se da en el plano no-racionalista, esencialmente en la idea de un dios soberano absoluto cuyo ser nos es completamente ajeno; además, por supuesto, en las consideraciones políticas, obviamente en su enfrentamiento con la Iglesia en favor del Estado. La rebeldía de Lutero frente al catolicismo romano en aquel primer aspecto no era tan grave, de hecho muchos otros, incluso anteriores a los nominalistas, habían propuesto tal doctrina. Pero la segunda cuestión fue definitiva.

Quizás Ockham no habría querido que su ideal político fuera un claro sustentador de gobiernos monárquicos absolutos, pero Lutero lo interpretó así, al mirar en el Estado las características del poder que aquel le había atribuido a Dios mismo:

"Nuestra enseñanza ha dado a la soberanía secular la plenitud de su derecho y de su poder, realizando así lo que los papas no han hecho ni han querido hacer nunca".³⁷

Este exagustino se siente orgulloso de ser el primer teólogo cristiano que demostró el carácter divino del Estado y de toda autoridad u orden secular:

"Desde los tiempos apostólicos -escribe en 1533- no hay un doctor, ni un escritor, ni un teólogo, ni un jurista que, con tanta maestría y claridad como yo lo he hecho, por la gracia de Dios, haya asentado en sus fundamentos, instruido en sus derechos, hecho plenamente confiante en sí misma la conciencia del orden secular".³⁸

La idea totalitaria del Estado corresponde lógicamente a un dios arbitrario cuya voluntad está por encima de todo orden natural o ley. Él es fuente de todo valor y de toda verdad. No sin razón podríamos atribuir, como varios otros, a Lutero el epíteto de "adulador de príncipes", los verdaderos beneficiados de su reforma.

Mas la vía que abre el reformador no se queda tan sólo en su pensamiento. Una serie de juristas empiezan en este siglo XVI a explotar la teoría política desde esa perspectiva con grandes resultados; entre ellos resaltan Bodin, Gentilis, Althusius, Hooker y, especialmente, Grocio. En general la actitud de estos es mucho más mesurada y cuidadosa; las nuevas teorías y la práctica política en una nueva realidad histórica tenían que influir mucho. Un tratado como el *De iure bellis ac pacis* (1625) de Hugo Grocio tenía como designio la elaboración de una doctrina orgánica y completa sobre la temática; y, en efecto, su trabajo le convirtió en un clásico indiscutido del derecho natural e internacional.

Tal vez lo que más vale destacar es que estos pensadores, conociendo la laicización del poder político, pretenden establecer pautas, tales como el iusnaturalismo, buscando evitar los excesos a que los sistemas políticos podían llevar; normas tales que, no obstante, no traicionaban en lo elemental el luteranismo político. Cabe también resaltar la influencia sobre todos ellos del Renacimiento y su recuperación de los clásicos; a modo de ejemplo, Grocio en los "Prolegómenos" de su obra cita una importante cantidad de autores latinos y griegos para respaldar su doctrina. La delimitación de los campos teológico y político posibilita un riguroso y especializado estudio de lo que concierne a los estados sin tener que resaltar necesariamente sus fuentes bíblicas o teológicas: Dios ya no tiene por qué permear la organización de nuestras comunidades políticas.

Tomás Hobbes

Hijo de un pastor anglicano y formado en el Magdalen Hall de Oxford, centro puritano de estudios fuertemente imbuido en el nominalismo, es este controversial pensador el más consecuente resultante de lo que hemos venido describiendo.

Hobbes, que en su juventud mostró una gran destreza para la dialéctica, luego de haber pasado largos años de trabajo como docente, período en que tuvo la oportunidad de conocer a grandes personalidades de su tiempo como Descartes, Gasendi, Bacon y Galileo, emprendió en 1637, a la edad de 49 años, la tarea nada sencilla de componer un sistema filosófico de pretensiones enciclopédicas que estaría conformado por tres secciones: *De corpore, de homine et de cive*, y que luego iría completando con el pasar de los años. El resultado fue tal que para todos resulta evidente que su aporte constituye uno de los grandes sistemas del siglo XVII.

1. Dentro de los elementos de su pensamiento cabe destacar el papel de la lógica. Señalan sus biógrafos que la lectura de los *Elementos* de Euclides y su trato personal con la figura y la obra de Galileo influyeron notablemente en sus aspiraciones, haciéndole ver la necesidad de trasladar aquella rigurosidad metódica a los ámbitos de la filosofía. Si la matemática era el *modus faciendi* de las ciencias físicas, su homóloga en las "ciencias del espíritu" debía ser la lógica. No obstante, Hobbes tuvo desde joven una profunda aversión a la escolástica y al aristotelismo, fuentes del pensar lógico; es de suponer que ello debió provocar que virara su mirada hacia la lógica terminista.

Desde esa perspectiva concibe la facultad del pensamiento como

"el cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para las caracterización y significación de nuestros pensamientos".³⁹

Se suman dos nombres y se da una afirmación, la que sumada a otra produce un silogismo, el que unido a otros provoca una demostración, etc. Ciertamente es el lenguaje el que transpone nuestros discursos mentales en verbales, lo cual permite el registro mismo del pensamiento.

Las palabras son signos de los objetos, los que solo existen como seres individuales. Cuando hablamos de universales referimos tan solo nombres

aplicables a diversas cosas que se semejan en cualidades u otros: el mayor o menor grado de universalidad dependerá de tal aplicabilidad.

Mas lo que interesa primordialmente en lógica es la correcta definición terminológica, es decir, el establecimiento de los límites de las palabras. Para ello se necesita de la aplicación de un método riguroso y consecuente, allí es donde la coherencia y sistematización deben reinar. Es precisamente la ciencia el producto de una adecuada imposición de nombres, desde los signos naturales hasta los silogismos, el proceso tiene un orden estricto impuesto por nuestra razón. De allí que se pueda decir que la ciencia, que Hobbes define como "el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto de otro",⁴⁰ es una creación convencional en la que tenemos la certeza de saber que ese conocimiento lo hemos elaborado nosotros.⁴¹ No podemos llegar a la certidumbre absoluta de las cosas, ya que eso correspondería a una metafísica, por eso nuestro papel como artífices lógicos es primordial. Así, la ciencia no es producto de un empirismo ingenuo ni baconiano, pues a pesar de que siempre se debe partir de la experiencia, es aquella un proceso de elaboración racional en donde se procede abstrayendo desde la singularidad de los hechos.

El conocimiento que aportan los sentidos, las fuentes de nuestro saber, nos muestra un mundo completamente material.⁴² En efecto, todo es cuerpo, incluso Dios, y los procesos que observamos de relaciones entre los tales cuerpos son todos resultado de la mecánica del movimiento. Lo que hemos llamado "espíritu" es más bien

"un cuerpo tan sutil, que no actúa sobre los sentidos, pero que ocupa un lugar, como podría llenarlo la imagen de un cuerpo visible. Algo así como una figura sin color, pero con dimensión".⁴³

Dentro de este "espíritu" no hay distinciones esenciales sino funcionales. Él es sujeto de acciones y pasiones que lo hacen actuar de una forma u otra; tales efectos, productos de la sensación del movimiento de los cuerpos sumada a la acción de la imaginación, son los que realmente importan al hombre.

Así fluyen, consecuentemente o no, en el pensamiento de Hobbes, nominalismo, empirismo, mecanicismo, materialismo, convencionalismo y construccionismo, preparando todos la cúspide de su filosofía: la política.

2. El establecimiento de una ciencia de lo político es la plasmación racional de un aparato lógico cuya consistencia radica en los tres principios que Aristóteles recogió de la tradición filosófica, a saber: identidad ($A \equiv A$), no contradicción ($\sim(A \cdot \sim A)$) y tercero excluido ($A \vee \sim A$). Efectivamente, el pensamiento racional, que, como hemos visto, no es otra cosa que suma y resta, se inserta en categorías ineludibles que no pueden posibilitar la ruptura. El partir empíricamente de nuestras realidades históricas no nos puede cegar en la visión de los principios fundamentales de construcción metodológica. La constitución moderna de los estados está bajo la perspectiva de esta racionalidad incontrastable. Si Hobbes reñía con Aristóteles, no era precisamente en sus categorías últimas.⁴⁴ La insistencia en el papel de los instintos, las pasiones y los intereses como presupuestos naturales del hombre, no es sino la justificación de la necesidad de un mecanismo racional radical.

A pesar de eso, como señala Cassirer en su libro *La Filosofía de la Ilustración*, Hobbes es un precursor de aquella conjugación fundamental de la Ilustración entre el "espíritu" positivo, relacionado con el inductivismo galileano y el empirismo lockeano, y el "espíritu" racional, con una gran confianza en las posibilidades de nuestras facultades intelectivas. La razón ilustrada más que una facultad es acción, energía de adquisición, búsqueda:

"No es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y su determinación y garantía".⁴⁵

En tal indagación el papel de lo positivo es fundamental. Mas la relación entre ambos "espíritus" es emancipatoria, no obstante la libertad que asumen les vuelve a unir, en una especie de lucha dialéctica en la que, como decía Heráclito, "el camino oblicuo y el recto es uno y el mismo". Allí se encuentra la justificación de los principios liberales de Hobbes, a fin de cuentas en el Estado es donde se puede ser más individuo.

a. El famoso Estado de Naturaleza, que más parece la traslación del problema teológico del hombre antes de la caída del pecado original, en Hobbes tiene, mucho más claramente que en otros teóricos, un carácter negativo, en la medida en que es un momento previo que debe ser superado, no sólo porque es un estado de inseguridad y de asociabilidad, sino también porque está presupuestando la

necesidad del paso ulterior. Pero más allá de eso este estadio previo es la muestra del hombre en su ser propio, en cuanto ser individual y único. Allí es donde se comprende cuán semejantes somos:

"La naturaleza de los hombres que si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno ve su propio talento a la mano, y el de los demás hombres a distancia".⁴⁶

Tal similitud no implica equivalencia, todos somos individuos completamente otros a los demás.

Como seres individuales no necesariamente constituimos sustancias, dado que lo que mostramos es una serie de actos dispares en los que de una manera u otra nuestra capacidad amorosa para con nosotros mismos se da a conocer. Tales actos, producto de instintos y pasiones, no tienen por qué exigir racionalidad o unidad. Hobbes se cuida muy claramente de no caer en arquetipificaciones del ser humano; en forma consecuente con el nominalismo, el inglés se abstiene de hacer juicios metafísicos: la realidad, cognoscible sólo inductivamente, ostenta una suma casi incalculable de hechos y cosas que no implican ningún orden ontológico que estratifique lo conocido: no hay *species* alguna. Así, los hombres, percibidos en su particularidad, no son más que actantes indiscernibles.

La naturaleza nos muestra como seres solitarios, toscos, pobres, embrutecidos y deseosos de dominar los bienes que no poseemos; de ahí que el estado que produce es de una radical guerra de todos contra todos, donde la invasión del otro y su destrucción son los presupuestos para la realización de nuestra intencionalidad. La consecuencia necesaria de esto es, por supuesto, una serie de pasiones, a saber, "el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo";⁴⁷ todas ellas introduciendo el profundo deseo de conseguir la paz. Tal apetencia tiene que ser producto de algún tipo de generalización; en otras palabras, debe producirse por un proceso de abstracción desde la observación de la enorme cantidad de circunstancias que se viven. El disfrute de unas y el sufrimiento de otras no puede sino llevarnos a apreciar las primeras y a rechazar las otras, y que esto ocurra la mayor de las veces. Quizás sea esta abstracción el primer paso racional efectivo. Recordemos que en el nominalismo lo concreto, que en este caso vive el individuo particular, puede asumirse como abstracto (cfr. #3

de la sección sobre Ockham) dependiendo de la perspectiva que se asuma; el salto racional está en esa capacidad de abstraer la concreitud y asumir la abstracción. La política necesita de ese tránsito abstractivo, es en esa pasión por la paz donde empieza a manifestarse la ingerencia del pensamiento generalizador que luego impulsará con todos bríos las leyes naturales.

b. El iusnaturalismo hobbesiano tiene como presupuesto un proceso de inducción en el que la razón extrae una suerte de conclusiones con respecto de qué debe evitarse y qué hacerse. Mas semejantes inferencias son creación nuestra, cual leyes geométricas en la ciencia galileana, no son productos "naturales". Aplica el tercer tipo de ley natural de que habla Ockham, aquella que es resultado de la convención. En efecto, paradójicamente las leyes naturales no son la manifestación de lo que el hombre es en su estado primordial, ellas son un conjunto de artificios que van teniendo cabida conforme a la necesidad. Aún más, como señala Bobbio,

"las leyes naturales existen en el estado de la naturaleza,⁴⁸ pero no son generalmente eficaces a causa del estado de inseguridad en que se encuentran los individuos en sus relaciones recíprocas".⁴⁹

No obstante, el proceso, si es que se le puede llamar así, de concertación de los hombres en una sociedad organizada supone como momentos previos, al menos, la búsqueda de la paz (1ª ley), la renuncia al derecho de apropiación de todo, esto es, a la libertad sin freno, por parte de los individuos, renuncia que no es otra cosa que la concertación de un pacto (2ª ley), y el cumplimiento de los pactos (3ª ley). Estas tres leyes que ostentan el atributo de "naturales" allanan el camino para la proposición de diversas otras, que normarían otros de los elementos básicos de la vida comunitaria.⁵⁰

Esta normatividad natural no concuerda de forma alguna con el primer tipo de ley natural descrito por Ockham, por cuanto Hobbes no parte de la doctrina revelada. Esto posibilita su mutabilidad, la que a su vez dependerá de las circunstancias que acontezcan. Como tampoco se trata de leyes positivas en el sentido estricto, su "status" es difícil de comprender. En principio, ocuparían un lugar intermedio entre el estado de Naturaleza y el Estado, como peldaño imprescindible. Por otra parte, pareciera que ellas asumen la socialización más elemental, como dice el mismo *Leviatán*:

"Estas son las leyes de la naturaleza que imponen la paz como medio de conservación de las multitudes humanas, y que sólo conciernen a la doctrina de la sociedad civil".⁵¹

c. Potenciado o realizado el iusnaturalismo en el estado de naturaleza, el tránsito al Estado es relativamente sencillo. Los hombres, que deberían haber realizado algún tipo de pacto, dan el paso a la gran concertación en que se entrega el manejo de su libertad, de sus derechos, de su vida social, a un nuevo ente, un sujeto artificial cuya constitución revela el mejor trabajo de la razón. En el contrato hay un consentimiento de todos: desde nuestras circunstancias particulares, donde sólo éramos individuos, abstraemos un medio generalizador que nos suma en un solo ser. Hemos pasado artificialmente a seres sociales, consintiendo una verdad convencional pero ineludible. Nos hemos atrevido a emular a Dios:

"La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial...En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido".⁵²

Hobbes no pretende defender uno u otro sistema político, a pesar de que gustaba de la monarquía, él deseaba dar al hombre el poder de constituir su régimen civil. Un Estado debe ser el producto de nuestra mejor elaboración conceptual, de nuestros mejores criterios lógicos. Mas la lógica moderna ya no parte de la mera definición de conceptos mediante el género próximo y la diferencia específica, no puede tratarse de elucubraciones desentendidas de la realidad; el nuevo paradigma podría llamarse *logica inventionis*. En efecto, Hobbes no se preocupa más que por hacer del pensamiento un instrumento eficaz de construcción; así se debe aplicar la definición, la que, como señala Cassirer,

"no se tiene que limitar a dividir y describir un determinado contenido conceptual, sino que debe ser un medio de obtener contenidos conceptuales, de crearlos constructivamente y de fundarlos en virtud de esta actividad constructiva".⁵³

Ciertamente, un corolario no puede ser sino genético, en la medida en que no sólo se pone atención

a la mera abstracción de los objetos, sino también se persigue la norma de causación de estos, dejando patente tanto el ser de suyo como su por qué. El pensamiento ya no es pasivo, concibe y entiende de las cosas en su ser en movimiento, en su elaborarse.

Hobbes entiende con Galileo que el saber se edifica, que sólo hay conocimiento efectivo de aquello que hemos originado. La expresión más clara de esto se encuentra precisamente en el desmenuzamiento teórico de la sociedad que efectúa; una substracción máxima que nos lleva al estado de naturaleza, pero que posibilita la adición constructiva que nos hace ver la imperiosidad de lo político. El acerto viciano *verum et factum conventur* se hace patente.

Pero Hobbes no sólo es consecuente con la ciencia galileana, sus presupuestos nominalistas no podían llevarle a otra parte:

“Le nominalisme impliquait une prise de conscience de l'activité discursive humaine dans l'élaboration du savoir, el nous amène maintenant à en tirer la conséquence ultime: tout savoir est artificiel parce qu'il est une œuvre de l'homme et non de la nature”.⁵⁴

El primer paso, como hemos señalado atrás, es abstractivo, en la medida en que de algún modo se dió una ordenación concisa y clasificatoria de los datos aportados por nuestras “intuiciones” sensibles; pero lo que llegamos a instituir es un verdadero ente superior y universal: el representante ejecutor de la voluntad de todos. El Estado se constituye uniendo a todos y cumpliendo lo que a todos interesa y debe interesar; por eso, una vez instituido este,

“cada uno de ellos (los hombres que convienen y pactan), tanto los que han *votado en pro* como los que han *votado en contra*, deben *autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre o asamblea de hombres, lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres”.⁵⁵

Ese sometimiento al Estado implica necesidad y universalidad en sus acciones, le hace un ente plenipotencial y absoluto cuyas acciones muestran la unidad real de todo en uno. El que sea uno el que gobierne, unos pocos o muchos, no es un problema importante; la forma ideal vendrá por añadidura con la plena sumisión de todos y cada uno.

En efecto, pareciera que Hobbes transformó la teología ockhamista en su esquema político. Nada

se parece tanto a este Estado como el Dios en quien tanto creyó Lutero, un dios cuya justificación sólo puede estar en la esperanza de un mejor porvenir. El Estado, por ello, no puede sino sustentarse en un pacto de fe cuyas consecuencias aceptamos sin restricción: Es él el ser supremo concreto cuyas razones están por encima de toda otra intencionalidad.

Es en ese sentido que la ley civil, esto es, la manifestación de la plena voluntad del dios político, supera todo iusnaturalismo; recordemos con Ockham que Dios tiene la potestad de subvertir todo orden natural, basta que su aquiescencia lo quiera. No tiene sentido alguno ir contra Dios, siempre ejercerá su soberanía; además, es en esa seguridad y paz que aporta su gestión la que posibilita nuestra verdadera realización como hombres. Para Hobbes, en última instancia el Estado se ocupa de salvaguardar al individuo: bajo su tutela puedo realmente disfrutar del anhelado derecho de propiedad, con la plena seguridad de que ningún transgresor podrá coartarme la “libertad”.

Desde el nominalismo del siglo XIV estuvo claro que el pensamiento no puede peregrinar a las altas esferas de la metafísica; sin embargo, en el filósofo queda una añoranza: “une nostalgie de l'absolu à laquelle la politique devra répondre”.⁵⁶ Quizás no hayamos podido aprender a vivir sin paradigmas universales:

“Entre la nature insondable dans son être et le surnaturel inaccessible, il y a le monde de l'artifice, et faute du Dieu de la foi, les hommes devront produire eux-mêmes leur propre Dieu, qui ne sera qu'un dieu mortel: le grand Léviathan, le suprême artifice”.⁵⁷

Epílogo

Si hubiésemos de valorar el pensamiento político de Hobbes, no podríamos separarlo del contexto filosófico en que se enmarca; no porque se deban llenar espacios o salvar inconsistencias, sino por cuanto hay una unidad que tiene un sustento histórico fundamental. La política con Hobbes se convierte en una ciencia racional del tipo nominalista, una suma de aserciones y concatenaciones lógico-terministas, que responde a la necesidad de una seguridad plausible desde la determinación que establece nuestra razón.

La evaluación del sistema no tiene que darse en el campo de la praxis, dado que la abstracción nos

ha librado de la innumerable variedad y mutabilidad de los hechos humanos; el proceso se realiza en nuestro pensamiento. El Estado debe ser el fruto de la mejor elaboración lógica, el producto de la convención que más se acomode a nuestra intelección, es decir, a los más altos intereses de los hombres, aunque la altura que alcancen estos no supere el nivel pasional. Debe ser él quien se atreva a abatir la particularidad, haciéndola factor de generalidad; por eso el pensamiento, por encima de todo interés singular debe ser eficazmente cierto. Nada mejor que una lógica que se acompaña de la veracidad de la conveniencia.

Sin embargo, en todo esto huelga una gran paradoja: las construcciones humanas, producto de aquella referida definición genetista, divergen de las realidades políticas y sociales. Si nosotros construimos nuestra historia, somos capaces de comprenderla; no obstante la generación no es una constante, dado que la mayoría recibimos el sistema tal y como otros lo han efectuado; en otras palabras, nuestro nivel de comprensión debe ser burdo. Ni siquiera en un sistema "democrático" habría una constante factibilidad: no nos toca más que reasumir la tarea y los ideales que el régimen exige. Si es que al nacer el Estado es un gran ser artificial modificable desde la racionalidad, luego parece dejar de serlo y convertirse en un mecanismo irrefutable.

El crédito que otorga el principio del *verum factum* es excesivamente real. Con la gran elaboración racional del Estado hemos restaurado la ontología y la verdad vuelve a resplandecer como un producto del hombre. Hemos reinstaurado los universales o arquetipos platónicos, ahora aleccionados al gran *Leviatán*: el dios paradigma.

Parece que la congruencia del sistema se tambalea, como ocurría en el nominalismo. Mas, ¿qué podríamos hacer sin una fe ciega? Sea Dios o el Estado, el paradigma vive aún. ¿Quién puede recordar mejor sus manifestaciones que Rousseau y su voluntad general, cuyo parecer siempre cierto se manifiesta en todas nuestras "soberanas asambleas"? ¿O el mismo "espíritu del pueblo" hegeliano, aquel donde la nación se debía asumir como "cultura", donde la universalización se habría de concretar?

Hoy que en tantos aspectos hemos vuelto al siglo XIV, pareciera que vivimos una realidad política distendida y desarticuladora, una realidad que de una forma u otra tiene hambre de "renacimiento", pero que nos hace ostentar casi con orgullo el

escepticismo. Pareciera que hoy debemos volver, con Hobbes y Ockham, a creer en algo, aunque tan solo sea producto de nuestras palabras.

Notas

1 Recuérdese que se le llamó *inceptor* (el que comienza) por no haber llegado a enseñar como doctor o profesor.

2 Cita Fraile, *Historia de la filosofía* IIb. Pág. 584.

3 Ockham acepta la veracidad de los dogmas de la Iglesia, de la doctrina de los doctores aprobados por ella, además de la Sagrada Escritura (*De sacramento altaris*, quaer. 3).

4 Esto no puede probarse filosóficamente, sólo la fe lo deja patente. Así, "Dios podría producir en el ser humano un acto de odio a Él y si Dios hiciera tal cosa, Dios no pecaría" (Copleston, *Historia de la filosofía* III. Cita I *Sent.* 42, 1, 6.).

5 Copleston, *op. cit.* Pág. 67.

6 *Sent.* prol. q. I. Cita Fraile, *op. cit.* Pág. 573.

7 E. Gilson en *La filosofía en la Edad Media* (Gredos, 1965) considera este pensamiento un "contingentismo radical".

8 Es Nicolás de Autrecourt (1300-1350) quien llega a extremar el empirismo de este período. Para él el conocimiento empírico lo único que aporta es el dato de la existencia actual de las cosas.

9 De ello se sigue que por vía creatural no es posible llegar a la comprobación de la existencia de Dios.

10 Según señala Copleston (*op. cit.*, pág. 77), "es legítimo hablar del ockhamismo como un factor y estado en el nacimiento del espíritu 'laico'".

11 Gilson, *op. cit.*, pág. 607.

12 Ockham, *Somme de Logique* I. Editions T.E.R., 1988. Edición latina de *The Franciscan Institute*. Cap. 5, pág. 17.

13 *Idem.*

14 *Idem*, pág. 18.

15 *Idem.*

16 *Idem*, cap. 14, pág. 50.

17 *Idem.*

18 *Idem.* El "pueblo" debería ser una abstracción singular; no obstante la tentación de universalizarle es demasiado fuerte para nosotros.

19 *Idem*, pág. 51.

20 Ockham sostiene una fuerte disputa frente a los realismos, especialmente contra Scotus. (Cfr. cap. 16 de la *Summa*).

21 *Idem.*

22 Según señala Fraile, *op. cit.*, pág. 565, el proceso se prolongó por cuatro años (1324-1328) y versó sobre 51 proposiciones extractadas del comentario.

23 El papa pretendió tomar parte en la elección imperial, defendiendo que la confirmación papal era indispensable y, al ser elegido Luis de B., denunció tal

elección. El emperador respondió despojando al papa de Aviñón de su poder y designando a Nicolás V como papa (antipapa).

24 El papado debía frenar sus ímpetus, aún más debería limitarse su soberanía dentro de su poder particular, puesto que ello iba en detrimento de la cristiandad. Para ello Ockham proponía establecer un concilio general, con sínodos particulares en las comunidades. Para Copleston, "sus ideas, vistas en relación con el futuro inmediato, han de considerarse como heraldo del movimiento conciliar" (*op. cit.* pág. 124).

25 F. Copleston, *op. cit.*, pág. 121.

26 Copleston no estaría de acuerdo con esta afirmación, aunque a no dudarle la defensa de Ockham es respecto del poder pleno de los reyes, incluso frente a la iniciativas eclesíásticas, que de algún modo eran las únicas obligantes.

27 Á. Cappelletti, "Fideísmo y autoritarismo en Lutero". En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXVIII, 67-68; 1990, pág. 200.

28 *Op. cit.*, pág. 113.

29 Recordemos que Dios podría incluso pasar por encima del orden natural que hubo establecido. La ley natural en última instancia tendrá vigencia en tanto Dios lo quiera así.

30 Contamos con unas pocas páginas citadas por H. S. Offler, "The Three Modes of Natural Law in Ockham". En: *Franciscan Studies*, XV, 37, 1977.

31 Ockham, *Dialogus*, iii, 6. Pág. 212.

32 *Idem.*

33 Corresponde esto al estado de naturaleza del que tanto se debatirá en siglos posteriores. Nótese cómo la costumbre (consuetudine) y conformación humanas no están dadas aún.

34 *Dialogus*, pág. 213.

35 Tischreden 2544. Cita Cappelletti, *idem*, pág. 199.

36 Weimarer Ausgabe 6, 600. Cita Cappelletti, *idem*.

37 Cita Cappelletti, *idem*, pág. 203.

38 Werke XXXVIII 102. Cita Cappelletti, *idem*, pág. 204.

39 Hobbes, *Leviatán*. (FCE, 1980) Cap. V, pág. 33.

40 *Idem*, pág. 37.

41 Nótese la semejanza con el principio metodológico de G. B. Vico: *verum ipsum factum*; además, por supuesto, de la indiscutible influencia de Galileo.

42 Teixeira Bastos en su explicitación del método baconiano (en la edición de Orbis, 1984, del *Novum Organum*) señala: "Tomás Hobbes, amigo y traductor de Bacon, continuó y sistematizó su doctrina, o, mejor dicho, construyó un sistema de filosofía conforme al espíritu del método baconiano. Dio al sensualismo su forma y su carácter filosófico, y expresó lógicamente sus consecuencias morales, políticas y religiosas." (Pág. 213). Esto, que fuera escrito a fines del siglo pasado, no concuerda con nuestra interpretación, dado que, a nuestro modo de ver, en Hobbes el papel que juega la racionalidad en la evaluación de los datos sensibles es esencialmente constructivo. No parece haber un experimentalismo, sino un empirismo racionalista.

43 *Computatio sine Logica*. Cap. I § 5. Cita Fraile, *op. cit.*, III, pág. 724-725.

44 Zarka en "Empirisme, nominalisme et matérialisme (en *Archives de Philosophie* 48, 1985) trata de mostrar cómo las categorías metafísicas de Aristóteles se transforman en las físicas de Hobbes, rescatando la importancia de las relaciones entre ambos pensadores en el plano lógico-ontológico.

45 Cassirer, *op. cit.*. Fondo de Cultura Económica, 1972, pág. 28.

46 Hobbes, *Leviatán*. Cap. 13, pág. 100-101.

47 *Idem*, pág. 105.

48 Debería aplicarse el segundo tipo de ley natural ockhamiana, dado que no existe costumbre ni socialización, pero en Hobbes no se aplica esta rigurosa distinción.

49 N. Bobbio, *Estudios de historia de la filosofía*. Editorial Debate, 1985. Pág. 160.

50 El total de leyes es diecinueve.

51 Cap. 15, pág. 129. Esta cita hace dudar de la interpretación del pensamiento hobbesiano como dicotómico. La sociedad civil no tendría que emerger necesariamente en el Estado, dado que se iría conformando aun en diversos pactos previos y en esas tendencias hacia la paz.

52 Hobbes, *op. cit.*, introducción.

53 Cassirer, *op. cit.*, pág. 282.

54 Zarka, *op. cit.*, pág. 220.

55 Hobbes, *op. cit.*, cap. XVIII, pág. 142.

56 Zarka, *op. cit.*, pág. 233.

57 *Idem*.