

MÉTODO E INDIVIDUO EN HOBBS

GUILLERMO VILLAVERDE LÓPEZ

Universidad Complutense

RESUMEN: El presente artículo trata de reconstruir la peculiar concepción del individuo y la individualidad que opera en la *scientia civilis* de Hobbes, y pretende mostrar que dicha concepción forma parte esencial de ese proyecto teórico. En primer lugar se reconstruye la noción hobbesiana de método y, desde ella, se accede a la concepción de la individualidad que surge como aplicación de dicho método al fenómeno de lo civil. En segundo lugar se señalan algunos tramos argumentativos de la obra de Hobbes (especialmente en *De Cive* y *Leviatán*) en los que la concepción del individuo ejerce una labor imprescindible de sostenimiento y que, por tanto, serían impensables sin ella. A lo largo de todo el trabajo se pretende también delimitar la relación de Hobbes y su teoría de la individualidad con la filosofía política moderna y con la filosofía moderna en general.

PALABRAS CLAVE: individuo; método; Hobbes; filosofía moderna; filosofía política; contractualismo.

Method and individual in Hobbes

ABSTRACT: This paper aims at reconstructing the conception of the individual and the individuality that operates in Hobbes's *scientia civilis*, and tries to show that this conception is a key element of that project. Firstly we rebuild Hobbes's view of method, by means of which we proceed to his theory of individuality as the result of applying that method to the social phenomena. Secondly, we select some stretches in Hobbes argumentative path (especially from *De Cive* and *Leviathan*) and we intent to show that they rely on this conception of individuality in a way that every attempt of setting it aside would render the whole project incomprehensible. Throughout the paper we also try to define the relation between Hobbes and his theory of individuality and early modern political philosophy and early modern philosophy as such.

KEY WORDS: Individual; Method; Hobbes; Early Modern Philosophy; Political Philosophy; Contractualism.

[...] aclararé el método por el cual debe estudiarse al hombre; no solamente al hombre desfigurado por las figuras cambiantes que su estado contingente imprime sobre él y que, en cuanto tal, los filósofos casi siempre malinterpretan, sino la *naturaleza permanente del hombre* y su peculiar situación en la Creación, para que así se conozca qué tipo de perfección le corresponde [...]. Este método de investigación moral es un bello descubrimiento de nuestro tiempo y, si se le considera en todo su propósito, ha sido completamente ignorado por los antiguos¹ (I. Kant)

Es bien conocido que la noción de «método» desempeñó, explícita o implícitamente, un papel fundamental en la génesis del pensamiento moderno (por lo pronto, y de entrada, de Bacon a Kant), y de manera todavía más evidente en los pensadores del siglo XVII, el «siglo del método». En casi todos los casos, este interés se enlazaba con un proyecto de encontrar el método «correcto» de investigación, que era siempre, en algún sentido, un «nuevo método». No obstante, el «nuevo método» al que se refiere el fragmento citado

¹ KANT, I., *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, AA 02, II, 311-312.

in exergo no es ya totalmente nuevo cuando escribe Kant. La referencia de ese fragmento, en su intención original, abarca un tramo histórico que incluye centralmente a Rousseau y que llega hasta el propio Kant². Pero, de hecho, ese «nuevo método» del que habla Kant es atribuible, en mayor o menor medida, a la entera nómina de autores que generalmente se encuadran bajo la etiqueta del «contractualismo moderno»: desde luego, y con mayor razón, a Hobbes, pero en cierto modo también a Locke, Rousseau y al propio Kant. Y es atribuible a todos ellos porque todos estos autores —al margen de todas sus diferencias— se situaron en un mismo marco metódico inaugurado para el pensamiento político en la primera mitad del siglo XVII, y que había sido «completamente ignorado por los antiguos», a saber: el marco que instaura Hobbes con su programa teórico de una ciencia política *more geometrico demonstrata*.

Dicho programa se hacía eco de la revolución científica de los siglos XVI y XVII y trataba de construir una ciencia política que estuviese a la altura de los nuevos paradigmas metodológicos —paradigmas que en diversos frentes, y en abierta oposición a la Escolástica y al aristotelismo, terminarían consagrando el método matemático-experimental de investigación. En este sentido, la propia filosofía política se veía también sacudida y transformada por el amplio movimiento de renovación metodológica que acompañó a la revolución de los saberes naturales en los siglos XVI y XVII, y de hecho se puede decir que ella también experimentó entonces su propia revolución. De hecho, esta renovación metodológica supuso para el pensamiento político una reconfiguración tan radical, integral y completa que la definición misma de sus categorías básicas y las relaciones entre ellas quedarían para siempre transformadas.

Cuando se analiza esta reconfiguración categorial en la literatura especializada, habitualmente se señala el individualismo metodológico —o el individualismo a secas— como una de sus piezas características, y para marcar sus perfiles se opone habitualmente al paradigma comunitarista-organicista pre-moderno: allí donde el pensamiento clásico partía de lo social-comunitario, se dice, el pensamiento moderno partirá del individuo. Lo que, sin embargo, no es tan habitual (aunque resulta imprescindible) es encontrar una definición clara y precisa de qué es lo que se está entendiendo por «individuo» (e incluso

² De hecho, Kant atribuye explícitamente el descubrimiento de este «nuevo método» a Rousseau, como queda patente en una famosa consideración a las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* incluida en la fase *h* del *Nachlass* y fechada en la misma época (entre 1764 y 1768) que el texto anterior: «Newton ha sido el primero en ver el orden y la regularidad, unidos a una gran simplicidad donde, ante él, no parecía haber más que desorden y multiplicidad mal combinada, pero tras él los cometas siguen su curso describiendo órbitas geométricas. Rousseau ha sido el primero en descubrir *bajo la diversidad de formas convencionales la naturaleza del hombre* en las profundidades en las que se ocultaba, así como la ley secreta por la que, gracias a sus observaciones, la providencia queda justificada» (KANT, I., *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AA 20, 58-59, cursiva nuestra).

por «sociedad») en uno y otro caso³. Y precisamente por esta falta, la novedad de la filosofía política moderna termina por reducirse con mucha frecuencia a una diferencia respecto del lugar en el que ha de comenzar la investigación: no ya en el seno de comunidades más o menos densas, sino junto a los individuos aislados.

El presente artículo pretende contribuir a colmar esta carencia y obtener una definición precisa de dichos términos, y para ello se propone rastrear el nacimiento, en Hobbes y dentro del marco metódico apuntado, de la nueva noción de individuo que se sitúa a la base de la teoría política moderna. Nuestro objetivo último es mostrar que lo novedoso de esta teoría política moderna no es el hecho de partir de la noción de individuo —cosa que, en realidad, no es en absoluto nueva—, sino el desenvolver esa noción de individuo bajo una serie de exigencias específicas que, ahora sí, resultan desconocidas antes de la Modernidad. En este sentido, trataremos de mostrar que si Hobbes resulta normativo en este punto para toda la filosofía política posterior es porque la concepción metodológica de Hobbes ha asumido y expresado de manera especialmente nítida un rasgo esencial de la filosofía moderna en general, rasgo que a su vez se aprecia especialmente bien en el modo en que despliega la noción de individuo.

El artículo se divide fundamentalmente en tres partes. En la primera de ellas reconstruimos un motivo relacionado con el concepto de individuo que se presenta de manera recurrente en varios textos programáticos y metodológicos de Hobbes. En la segunda parte analizamos la concepción hobbesiana del método científico, perfilamos los contornos del programa de la *scientia civilis*, y reconstruimos el principio de individuación contenido en tal programa. En la tercera parte tratamos de hacer ver que esta concepción del individuo no sólo ilumina aquel motivo recurrente encontrado en la parte primera, sino que sostiene el esqueleto mismo de la argumentación central de Hobbes en *De Cive – Leviatán*. Por último, se exploran algunas de las consecuencias de este principio de individuación para el contractualismo y el pensamiento político moderno en general.

³ Una de las pocas excepciones a este respecto lo constituye el artículo de ZARKA, Y. Ch. «Le héros de Gracián et l'antihéros de Hobbes», recogido como capítulo II de su libro *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, París, 1995, pp. 25-44. Zarka aborda la cuestión desde el concepto de héroe de Gracián y la línea La Rochefoucauld-Pascal de una teología del pecado y, aunque él mismo reconoce que la nueva concepción del individuo «tiene un alcance mucho más general» y que «las teorías políticas dominantes del pensamiento moderno parecen [...] estar vinculadas a ella», sin embargo no explora ninguna de estas otras líneas. En este sentido, nuestro trabajo pretende mostrar que la presencia de esta concepción del individuo en las teorías políticas dominantes en la época moderna no es en modo alguna casual, sino resultado de ciertos principios normativos que entran en vigor justamente en esta época.

1. UN MOTIVO RECURRENTE EN HOBBS

Por lo pronto sucede que en algunos de los textos de Hobbes de carácter más marcadamente programático y metodológico encontramos un motivo recurrente respecto de la relación entre «lo individual» y «lo universal».

En la dedicatoria del *De Cive* al conde de Devonshire, y después de censurar los «dichos célebres de griegos y romanos», Hobbes escribe que «la sabiduría [*wisdom*] en sentido propio» no es otra cosa que «el conocimiento perfecto de la verdad en cualquier materia». A su vez, esta sabiduría no puede ser «el resultado de una repentina agudeza», sino de la recta razón, esto es, de la filosofía. Ahora bien, la filosofía abre las puertas de la verdadera sabiduría porque gracias a ella es posible pasar de «la consideración de lo particular» a los «los preceptos universales [*universal Actions*]»⁴. En efecto, la filosofía es la única empresa capaz de corregir la inclinación innata de los hombres por la cual «tienden a proyectar en los demás sus acciones», pero «viéndolas como en un espejo: la derecha en la izquierda y viceversa»⁵. Nótese que el error no radica en «proyectar en los demás [las] acciones [propias]», sino en hacerlo de manera especular, invertida, considerando de manera diferente casos de lo mismo, como se confirma un poco más adelante cuando Hobbes, en paralelo a la constatación de que no hay [ahora] un mejor conocimiento del derecho ni de las leyes naturales que antes, deplora el hecho de que ahora «unos alaban y otros censuran una misma acción» y de que un mismo hombre «apruebe ahora lo que en otro momento condenaba y aprecie sus propias acciones mucho más cuando las hace él mismo que cuando las hacen otros»⁶. Así pues, hay que considerar en los demás nuestras acciones, pero hay que hacerlo de manera correcta.

Por otro lado, en un pasaje central de la Introducción al *Leviatán*, en el que encontramos la interpretación hobbesiana del *dictum* clásico *nosce te ipsum*, Hobbes está explicando cómo debe entenderse la sentencia, muy de moda en el momento, de que «la *sabiduría* no se adquiere leyendo *libros*, sino *hombres*»⁷, y cómo ello es pertinente para describir la naturaleza de ese hombre artificial que es el Estado:

⁴ *Epistle dedicatory, De Cive: The English version*, WARRENDER, H. (ed.) (de aquí en adelante sólo *De Cive*), p. 25, cursiva nuestra. Citaremos la obra de Hobbes por la edición de Clarendon (*The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, todavía en curso) allí donde está ya disponible. Allí donde no lo está, citamos por ediciones modernas (que se indican en cada caso), o por la edición clásica de Molesworth, *English Works* (de aquí en adelante abreviada como EW, seguido del volumen y página correspondiente). En las citas utilizaremos los títulos en inglés de las obras citadas (*Concerning Body* y no *De Corpore*), aun cuando en el cuerpo del texto nos refiramos a los habituales títulos latinos para no entorpecer la lectura. Las traducciones son en todos los casos nuestras.

⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷ Convicción que todavía recogerá Rousseau un siglo después: «la sola inscripción del templo de Delfos contiene un precepto más importante que todos los gruesos libros de los moralistas» (ROUSSEAU, J. J., *Segundo Discurso*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 109).

nosce te ipsum – léete a tí mismo. [...] [Este dicho] pretende enseñarnos que, por la semejanza entre los pensamientos y pasiones de un hombre, y los pensamientos y pasiones de otro, aquel que mire dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los otros hombres en circunstancias semejantes⁸.

El mandato delfico debe interpretarse entonces en el sentido de que conocerse a uno mismo permite conocer a cualquier otro hombre y por tanto a todos los hombres («la humanidad entera»). La lectura del sí mismo —*read thyself*— permite extrapolar a todos los demás, y lo que los demás leen en sí mismos puedo yo también contrastarlo en mí. Un poco más adelante encontramos otro pasaje definitivo en el mismo sentido:

Quien ha de gobernar a toda una nación debe leer dentro de sí mismo, no a este o a aquel hombre en particular, sino a la humanidad [*Man-kind*], cosa que, aunque es más difícil que el aprendizaje de cualquier lengua o ciencia, cuando yo haya expuesto ordenada y claramente el resultado de mi propia lectura, el único esfuerzo que le quedará hacer a cada uno será el de considerar si lo que yo he *encontrado no lo encuentra acaso también él dentro de sí*.

«Proyectar en los demás» las acciones propias, llegar a lo universal «a partir de la observación de lo singular», leer en uno mismo «a la humanidad entera»... Para comprobar que el encadenamiento lógico de las razones de la filosofía civil es correcto basta, dice Hobbes, con examinar *nuestro propio interior*¹⁰. Pero, ¿qué sentido tiene esta insistencia en la peculiar relación yo-los otros en el marco de una reflexión sobre el método adecuado para la fundación de la *scientia civilis*? ¿Qué relación entre «uno» (yo) y «todos» (los demás) queda establecida en estos pasajes?

2. MÉTODO E INDIVIDUACIÓN EN HOBBS

El centro del corpus de textos metodológicos de Hobbes está constituido esencialmente por los capítulos 1 (*Of Philosophy*) y 6 (*Of Method*) del *De Corpore*, y en general por las dos primeras partes de esta obra, aunque hay numerosas observaciones de Hobbes sobre el método (algunas de ellas muy significativas) dispersas por otros textos, sobre todo en dedicatorias, prefacios e introducciones de las obras principales. La concepción del método que se desprende de estos textos se suele reconstruir, en la bibliografía especializada,

⁸ *Leviathan*, Malcolm, N. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 2012, p. 18.

⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰ *Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body* (de aquí en adelante sólo *Concerning Body*), en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (1839-1845), 11 vols., 6, 7, p. 74: «may be known to be so by any man's experience, that will but examine his own mind».

con ayuda de fuentes que incluyen entre otros a Bacon, Descartes, Galileo, Harvey y la Escuela de Padua, especialmente Zabarella¹¹.

Por lo pronto, Hobbes está situado dentro de la rica corriente de renovación intelectual que desde el siglo XVI busca —y finalmente producirá— un nuevo método científico. Más concretamente, Hobbes está dentro de la ola expansiva irradiada por el redescubrimiento, discusión y asunción de los métodos de la matemática griega (sobre todo Euclides, Apolonio, Arquímedes y Pappus) que se produce en Italia a finales del siglo XVI, y que llega decisivamente a toda Europa en las décadas siguientes¹². Según el conocido testimonio de Aubrey¹³, Hobbes había quedado prendado de la geometría [*made him in love*] tras su tardío descubrimiento de los *Elementos* de Euclides a la edad de 40 años, y a partir de entonces tomó esta disciplina como modelo ideal, hasta el punto de considerarla como único ejemplo existente de ciencia¹⁴. De hecho, Hobbes asumirá como parte esencial de su concepción de la metodología científica una distinción extraída de los textos matemáticos griegos: la distinción entre método analítico y método sintético. Ahora bien, como ha mostrado ya la investigación en este área, la invocación de los métodos de la matemática griega por autores modernos (incluso la invocación —más precisa— del «método analítico-sintético») como paraguas metodológico bajo el que situarse está muy lejos de tener un sentido unívoco; distintos autores modernos entienden diferentes cosas por «método analítico-sintético», y aquello que entienden lo utilizan para fines muy diversos¹⁵.

En el caso de Hobbes, el método analítico-sintético aparece reformulado en términos de causas y efectos y del proceso racional que lleva de las unas a los

¹¹ La relación entre la ciencia moderna y la metodología paduana fue defendida clásicamente por RANDALL, H. J., *The School of Padua*, Padua, 1961, y *The Career of Philosophy (vol. I). From the Middle Ages to the Enlightenment*, Columbia University Press, New York and London, 1962, pp. 284-307 y 339-360. No obstante, PRINS, J., («Hobbes and the School of Padua: Two Incompatible Approaches to Science», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 22, 1990, pp. 26-46) ha puesto en duda la relación entre Hobbes y la ciencia moderna.

¹² Véase ENGFER, H.-J. *Philosophie als Analysis: Studien zur Entwicklung philosophischer Analyiskonzeptionen unter dem Einfluss mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 1982.

¹³ AUBREY, J., *Brief Lives, Chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between 1669 & 1696*, ed. A. Clark, 2 vols., Oxford, 1898, I, p. 332.

¹⁴ *Leviathan*, cap. 4, p. 56: «la geometría es la única ciencia que hasta el momento Dios ha tenido a bien ofrecer a la humanidad». Como veremos a continuación, en realidad, este honor no se aplica tanto a la geometría fácticamente existente en la época cuanto a su reformulación por Hobbes en términos de un saber que procede a partir de las definiciones que contienen las verdaderas causas de algo, y que le permiten decir «soy el primero que ha dado firmeza y coherencia a los fundamentos de la geometría», *Six Lessons to the Savilians Professors* (de aquí en adelante sólo *Six Lessons*), EW, VII, p. 242.

¹⁵ ENGFER, por ejemplo, llega a distinguir hasta cinco modelos metodológicos diferentes basados en la oposición análisis-síntesis: el método sintético de la geometría antigua, el método analítico de la geometría antigua, el modelo regresivo de la ciencia empírica de la naturaleza, el concepto de análisis de la matemática moderna y por último la combinatoria luliana. O. c., pp. 68-116.

otros, y de hecho la diferencia entre el método analítico y el sintético se establece en función de la dirección que adopta ese proceso: analítico si es de efectos a causas, sintético si es de causas a efectos¹⁶. Por otro lado, esta caracterización de la doble direccionalidad del proceso de '*raciocination*'/'*computation*' no solamente permite concretar la referencia histórica al método analítico-sintético, sino que presenta el núcleo mismo de la concepción hobbesiana del método. En efecto, el conocimiento estricto de algo (lo que Hobbes denomina «*demonstration*») consiste en el conocimiento del proceso generador por el que ese algo ha sido o «podría haber sido producido»; conocer algo consistirá entonces en reconstruir racionalmente el proceso por el que ha llegado a ser lo que es o, al menos, reconstruir un posible proceso de generación de dicho objeto¹⁷. La crucial definición de «filosofía» (ciencia) solidaria con esta delimitación, y que Hobbes repite con muy pocos cambios en varios lugares de su obra, reza: «La filosofía es aquel conocimiento de los efectos o las apariencias que obtenemos a través del razonamiento cierto a partir del conocimiento previo que tenemos de sus causas o de su proceso de generación, las cuales, a su vez, [son conocidas en la medida en] que pueden derivarse del conocimiento de sus primeras causas»¹⁸.

Así pues, la *demonstratio* se basa en la *generatio* y se solapa con ella: conocer demostrativamente un fenómeno consiste en recrear su generación a partir de las causas de las que procede. El conocimiento adquiere así en Hobbes un carácter genético-causal. Por esta razón, todo método científico se basará solamente en estas dos operaciones: reproducción del efecto a partir de las causas (*composition*) y búsqueda de las causas a partir de los efectos (*resolution*)¹⁹. Como se ha hecho notar ya muchas veces, lo que está en el trasfondo de esta posición es el método resolutivo-compositivo característico de la escuela de Padua, que ya había proporcionado brillantes resultados a Harvey y en especial a Galileo (vid. su análisis de las trayectorias de los proyectiles)²⁰. Pero al decir esto tampoco está dicho todavía todo, pues queda aún por precisar, en la concepción de Hobbes, la forma concreta que adopta ese proceso bidireccional,

¹⁶ *Concerning Body*, EW, I, 6, 6, p. 312: «ANALYSIS is raciocination from the supposed construction or generation of a thing to the efficient cause or coefficient causes of that which is constructed or generated. And SYNTHESIS is raciocination from the first causes of construction, continued through all the middle causes till we come to the thing itself which is constructed or generated».

¹⁷ *Ibid.*, I, 1, EW, I, p. 6

¹⁸ *Ibid.*, I, 1, EW, I, p. 3. Una definición casi idéntica se puede encontrar en el capítulo 6 del *De Corpore* y en el capítulo 46 del *Leviatán*.

¹⁹ *Concerning Body*, EW, I, 6, 1, p. 66.

²⁰ Se ha hecho notar también que la terminología de descomposición y recomposición apareció ya en el siglo XIV *en relación con la ciencia médica* (por ejemplo, Pietro d'Abano) y que la ciencia médica, donde «descomposición» significaba originalmente «disección física», es el origen de la metodología paduana y, no en vano, Harvey había entrado en la escuela médica de Padua en torno a 1598. Véase WATKINS, J. W. N., *Hobbes's system of ideas*, Hutchinson University Library, Londres, 1973 (2ª edición revisada), pp. 60-65.

y queda por establecer el punto de llegada (en la resolución) y de partida (en la composición) que debe adoptar dicho proceso de producción.

El criterio de Hobbes es que ese punto de llegada/de partida, para serlo verdaderamente, debe albergar *definiciones*²¹ y esas definiciones deben contener principios *causales* capaces de generar el fenómeno. En consonancia con la prioridad de la *generatio* sobre la *demonstratio*, a estas definiciones se llega precisamente mediante la fijación conceptual de las condiciones genético-constructivas involucradas en el fenómeno, el cual se toma a su vez como algo ya dado, ya sintetizado. Toda verdadera explicación de un fenómeno es, por tanto, una explicación generativo-productiva a partir de definiciones causales. Ha de notarse que ambas condiciones son necesarias, y que la ausencia de cualquiera de ellas impide hablar de conocimiento demostrativo (y, de hecho, Hobbes criticará la geometría tradicional precisamente por haber aceptado demasiado generosamente definiciones que no contenían principios causales de las cosas²²).

De todo lo anterior se desprende que la viabilidad completa de esta labor de reconstrucción —y por tanto la viabilidad completa del conocimiento demostrativo— sólo está garantizada allí donde el fenómeno a conocer pueda reconstruirse enteramente, exhaustivamente, sin resto, a partir de definiciones causales. La posibilidad de la *demonstratio* depende pues de la posibilidad de la *generatio*. Ahora bien, la posibilidad de la generación depende a su vez de que el fenómeno a conocer sea *íntegramente* un producto nuestro: «De las artes, algunas son demostrables, otras indemostrables; son demostrables aquellas cuyo objeto puede ser construido por el propio artífice [*artist*] quien, al demostrar, no hace entonces otra cosa que deducir las consecuencias de su operación»²³.

Así pues, sólo cabe conocimiento demostrativo de *artefactos*, esto es, de *productos*, puesto que quien demuestra no hace más que deducir las consecuencias de su propio operar. La posibilidad de la demostración habita, en definitiva, en el repliegue del proceder constructivo de la razón sobre sí misma. Esta posición metodológica «operacionalista», que identifica el saber con la posibilidad de la (re)producción controlada de lo ya producido, descansa pues sobre una cierta posesión *a priori* de los productos estudiados: «la ciencia de cualquier objeto se deriva de un conocimiento previo [*precognition*] de las causas [y] los procesos de generación y construcción del mismo»²⁴. Pues bien, precisamente aquí se hace patente el estrecho nexo que une a esta concepción de la ciencia con un principio característico del pensamiento moderno (principio que, por lo demás, Hobbes asume y expresa claramente).

²¹ *Leviathan*, cap. 7, pp. 98-100: «si los primeros fundamentos de [un] discurso no son las definiciones, o si las definiciones no son articuladas correctamente en silogismos, entonces el final o conclusión es otra vez opinión».

²² Epistle Dedicatory, *Six Lessons*, EW, vol. VII, pp. 184-185.

²³ *Ibid.*, EW, vol. VII, p. 183-184.

²⁴ *Ibid.*, EW, vol. VII, p. 184.

Hagamos notar, de entrada, que mediante su caracterización del conocimiento demostrativo en términos de (re)producción, Hobbes se ha situado (y él mismo es consciente de ello) en la estela de un cierto platonismo: «Saber una verdad es lo mismo que recordar que nosotros mismos la hemos hecho en el uso común de las palabras. Y no es a la ligera, o imprudentemente, que Platón ha dicho que el conocimiento era reminiscencia [*memory*].»²⁵ Con ello (incluso por lo que hace al nexo con Platón) Hobbes está entroncando con un rasgo esencial del pensamiento moderno en general. Está entroncando, de hecho, con el carácter matemático-constructivo de la objetividad moderna, esto es, con el principio moderno según el cual sólo se alcanza la objetividad allí donde lo racional puro es netamente distinguido de lo empírico, rigurosamente depurado de todo elemento meramente dado, y entonces, y solo entonces, utilizado para reconstruir/prescribir lo empírico. Según esto, el gesto de objetivación moderno, que se basa en la conciencia metódica del proceso por el que las diversas disciplinas temáticas han alcanzado el «camino seguro de la ciencia», y que se encuentra al menos tendencialmente en todas las disciplinas que aspiran aún a él, consistiría en no otra cosa que prohibir la entrada de todo elemento empírico (pasivamente recibido) al ámbito de las hipótesis explicativas/normativas, entregar dicho ámbito íntegramente a la razón pura y después —y sólo después— volcarlo sobre los datos empíricos que se quieren explicar / enjuiciar. En efecto, sólo lo construido íntegramente por la razón en su proceder espontáneo cualificará como objetivo, pues, tal y como reza el axioma de KrV B XIII «la razón sólo comprende [*einsieht*] lo que ella misma produce según su proyecto [*Entwurf*].» Que Kant sea quizás el mejor notario de la instauración de este principio en la época moderna, e incluso que el principio como tal pueda haber pasado, sin más, por «kantiano» para algunos observadores notables²⁶, no debe hacernos olvidar que la exigencia viene ya de antes y que se hace notar, de formas diversas, en muchos otros autores (desde Descartes a Vico, pasando por Galileo).

Evidentemente la noción de «conocimiento» que se desprende de este principio supone una profunda transformación de las nociones tradicionales heredadas, pero no necesariamente en el sentido de un simple alejamiento o superación, como a veces se dice. De hecho, la noción moderna de conocimiento como construcción o producción es claramente distinta de la noción griega de *theoria*, pero no porque se aparte de ella, sino más bien porque se asienta sobre ella y la cumple —en una de sus direcciones— hasta sus últimas consecuencias²⁷.

²⁵ *De Cive*, cap. 18, IV, p. 254. Sobre el carácter «anamnésico» del proceder de Hobbes, véase WATKINS, J. W. N., o. c., §14.

²⁶ JACOBI, F. H., *Von den göttlichen Dingen und ihre Offenbarung*, en W. JAESCHE (ed.), *Werke*, vol. 3, Felix Meiner, Hamburgo, 2000, pp. 350-351.

²⁷ En este punto (aunque no necesariamente en otros) reconocemos en parte la interpretación heideggeriana que reúne, bajo el mismo horizonte de la *producción* [*Herstellen*], a Descartes, Kant y la filosofía moderna en general, con la comprensión normativa de la ontología antigua y medieval. Cfr. HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*,

En efecto, en el desplazamiento moderno de la *theoria* a la *poiesis* —en el proceso que a veces se ha llamado la «tecnificación del saber»— sigue tratándose en cierto modo de *ver* (e incluso de ver «con los ojos del alma», como diría Platón); lo nuevo y lo característicamente moderno es la conciencia de que a) sólo se ve de modo absoluto aquello a cuya construcción asistimos personalmente, y b) sólo tenemos garantizada esa asistencia cuando somos nosotros mismos los que efectuamos la construcción. Es decir, que sólo podemos ver absolutamente aquello que hemos re-construido absolutamente y paso por paso nosotros mismos²⁸. Solo lo re-construido por la razón, en definitiva, es transparente para ella. Por otro lado, el reverso de esta consagración moderna de la productividad técnica de la razón como norma es la resituación de la receptividad como pieza también esencial del entramado de la objetividad, pero ahora en un lugar subalterno. En efecto, la receptividad tendrá ahora que seleccionar cuáles de todos los posibles productos de la razón se corresponden con fenómenos efectivamente «reales», y en este sentido su labor resultará indispensable, pero lo que a partir de ahora nunca podrá hacer ya ningún dato meramente recibido es invalidar una construcción racional *qua* construcción.

Todos estos rasgos derivados del principio matemático-constructivo moderno están presentes (aunque sea tendencialmente) en la concepción hobbesiana del método y de la ciencia, y de manera tanto más clara cuanto más profunda es su vinculación a dicho principio, pero, ¿cómo queda reconfigurado el campo del saber, en Hobbes, a raíz de tal vinculación?

Aunque en los textos de Hobbes se pueden detectar algunas variaciones según los contextos y un cierto deslizamiento entre posiciones en cuanto a cuál sea el principio fundamental para la clasificación de las ciencias²⁹, es claro que, según el estricto criterio de científicidad apuntado anteriormente, no todos los saberes pueden cualificar como ciencias. Igualmente clara, e independiente de estas variaciones, es una comprensión de lo civil por la cual lo civil queda subsumido bajo la categoría general de «artificio». En efecto, en todas las tipologías y

§14, c), GA 24, especialmente pp. 213-216. Heidegger extiende como telón de fondo común el concepto de producción para declinarlo inmediatamente después en el sentido de la metafísica creacionista cristiana, de manera que la filosofía moderna habría elaborado su interpretación esencial del conocimiento dentro de este marco metafísico. Sobre esta cuestión véase también WOLF, F. O., *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit, mit Hobbes' Essayes*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1969, pp. 21-23 y 99 y siguientes.

²⁸ Con esta transformación, es claro, se pierde la dimensión de reconocimiento de una forma o figura (*eidós*) que el concepto de conocimiento como producción tenía en el horizonte griego.

²⁹ Fundamentalmente, entre un principio de clasificación basado en los tipos de objeto de los que trata cada ciencia (y que en ocasiones se concreta en un análisis de los distintos géneros de cuerpos), un principio de clasificación basado en el modo o método de conocimiento por el que se accede a cada una de ellas, y por último un principio basado en el desarrollo fáctico de la demostración del saber. Para un análisis detallado de estos textos, véase. DANGELMAYR, S., *Methode und System. Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1974, pp. 35-65.

clasificaciones hobbesianas del saber en las que el criterio preponderante es el método o el modo de acceso, encontramos una misma idea de fondo: mientras la historia, tanto natural como civil, ha de quedar excluida de la filosofía (ciencia) junto con la teología³⁰ (aunque por razones distintas), y en cierto modo también la física, la filosofía civil es siempre hermanada con la geometría. En efecto, ambas deben su estatuto a un mismo fundamento: si la geometría es demostrable porque en ella razonamos a partir de «líneas y figuras» que «dibujamos y describimos nosotros mismos», la filosofía civil resulta demostrable porque «nosotros mismos construimos el Estado [*make the commonwealth*]³¹.

Así pues, el método recién esbozado, y además en su nivel de exigencia más alto, es también aplicable al ámbito de lo civil. De hecho, la primera aplicación de este método a lo civil quedará plasmada en un programa de investigación que inaugurará y marcará definitivamente la vía del contractualismo. En efecto, la aplicación del método de Hobbes a lo político arrojará la forma general del argumento central del contractualismo y este argumento, a pesar de todas sus variantes, tendrá en general siempre una misma estructura, que enlaza lógicamente tres elementos: a) una concepción del «estado de naturaleza» [*statu naturae, state of nature, Naturzustand, état de nature*]³²; b) un modelo de contrato o pacto entre los miembros de ese «estado de naturaleza» [*pactum, covenant, Vertrag, contrat*] y c) un esquema de dominio como resultado de dicho contrato³³.

Pues bien, dentro de este programa de investigación, y tanto más nítidamente cuanto más radicalmente se asumen sus presupuestos, anida una peculiar concepción del individuo sin la cual el programa en cuestión sencillamente no funciona y que, por tanto, debe considerarse una pieza esencial del mismo. A continuación examinamos más detenidamente su sentido y su lugar sistemático en la obra de Hobbes.

Según el proceder metódico esbozado anteriormente el investigador de lo civil debe analizar su objeto de estudio (la *Commonwealth*, la sociedad ya constituida) hasta llegar a sus últimos componentes. Por otro lado, ese análisis debe detenerse, sostiene Hobbes, cuando se alcanzan «los primeros principios del conocimiento», esos elementos simples y universales que, junto con sus causas, son conocidos *per se* y son suficientes para explicar el fenómeno correspondiente³⁴. Ahora bien, ¿hasta dónde llega el proceso de análisis/resolución en la *scientia civilis*? ¿Qué encuentra —en concreto— como elementos últimos y por qué?

³⁰ *Concerning Body*, cap. 1, 8, EW, I, p. 10.

³¹ Epistle Dedicatory, *Six Lessons*, EW, vol. VII, p. 184. Sobre la comparación geometría-filosofía civil, véase CHILD, A., *Making and knowing in Hobbes, Vico and Dewey*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1953, pp. 280-282.

³² Si bien en el *Leviatán* Hobbes no habla de «*state of nature*» sino de «*natural condition of mankind*» (*Leviathan*, cap. XIII).

³³ Sobre esto, véase KERSTING, W., *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, 1994.

³⁴ Vid. *Concerning Body*, cap. 6, 4-6.

Desde el punto de vista de la historia general del pensamiento político podría llamar la atención ya que el nivel en el que se interrumpe el análisis sea justamente el nivel en el que hay individuos. Sin embargo, no nos detendremos ahora en los fundamentos histórico-conceptuales de este hecho (que incluirían, entre otras cosas, la disolución de la noción clásica de *communitas* a manos del nominalismo³⁵), sino en el modo en que esos individuos se definen y se consideran en el corte sincrónico que corresponde a Hobbes. Y con ello en cierto modo hacemos justicia al hecho mismo, pues efectivamente la novedad aquí no es tanto la exigencia de estudiar al hombre como *previum* metodológico para la teoría política —cosa que ya podemos encontrar en Bodino³⁶, e incluso en Aristóteles³⁷— cuanto el requerimiento de retener solamente un determinado núcleo originario de eso que se estudia (el hombre). En efecto, la raíz última de este «individualismo metodológico» y del perfil característico que distingue a Hobbes de toda concepción antigua y medieval no reside en el mandato analítico del método resolutivo-compositivo (que puede rastrearse hasta en Aristóteles)³⁸, sino en una *exigencia previa* en la que dicho método se desenvuelve. Según esa exigencia previa, que más arriba hemos explorado mínimamente como carácter matemático-productivo de la objetividad moderna, sólo habrá de ser aceptado lo que la razón puede íntegramente y por sí misma producir. Así pues, si se trata de llegar a los elementos últimos, simples y universales, que se conocen *per se* y explican suficientemente el fenómeno de lo civil, habrá que emprender el camino en el que queden apartados todos aquellos elementos presentes en tal fenómeno y que no sean íntegramente producidos por la razón en su proceder puro. Esto implicará la eliminación de todos los elementos que sean meramente empíricos y, por tanto, contingentes en las situaciones analizadas, en este caso: en las sociedades constituidas.

El proceder de la descomposición-resolución de lo civil queda orientado en una dirección muy clara cuando se recuerda la condición misma que ha permitido el tratamiento demostrativo de este ámbito de realidad, a saber: que «nosotros mismos construimos el Estado». En efecto, el corte fundacional de la ciencia de lo civil, que la hermana con la geometría y la aparta para

³⁵ Como bien ha señalado MURALT, A. de, (*La estructura de la filosofía política moderna*, Istmo, 2002, p. 52), la versión política del principio nominalista *totum sunt partes* se encuentra ya perfectamente formulada en OCCAM: «communitas non est una vera persona, sed est plures verae personae. Civitas est verae es plures, non unica» (OCCAM, G. de, *Opus XC dierum*, cap. 6, *Ad nota brocardicum contra iuristas*, Lyon, 1496, reimpr. Gregg, 1962). Sobre esto véase también VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, París, 2003 (primera edición 1968), pp. 572-573.

³⁶ BODIN, J., *La méthode de la historie*, edición y traducción de P. Mesnard, X, 1941, p. 6.

³⁷ En cuya *Política* podemos incluso leer que «es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples» y examinar «de qué elementos está compuesta la ciudad» (1252a).

³⁸ Sobre esto puede verse WOLF, F. O., *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zu den Grundlagen der politischen Philosophie der Neuzeit, mit Hobbes' Essayes*, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1969, pp. 19-20, quien muy correctamente señala la falta de claridad que habitualmente rodea a las razones de la «novedad» que supone Hobbes.

siempre del camino de la física, es que los Estados son artefactos, constructos humanos. Ahora bien, esto mismo significa que la sociedad no va de suyo, que «el hombre no ha nacido apto para la sociedad»³⁹ y que la sociedad es el resultado de las decisiones y del consentimiento [*Consent*] de los hombres. Pero entonces sus causas generadoras no han de buscarse en la naturaleza en general, sino en la naturaleza *humana* en particular. En este sentido, la sociedad es una entidad artificial, no natural. Sin embargo, al mismo tiempo, el fenómeno de lo social —como todos los fenómenos— no puede ser en el fondo sino el resultado de los movimientos de los cuerpos, pues son precisamente los movimientos de la materia en el espacio los elementos que en último término dan cuenta —causal-genéticamente— de todo lo demás (incluida la sociedad). Pero si todo es naturaleza, y la naturaleza se entiende como una ontología general de los cuerpos materiales en movimiento, ¿cómo habilitar dentro de ella el principio de escisión respecto de lo natural? ¿Cómo situar entonces en el seno de la naturaleza la posibilidad del artificio? Estas preguntas contienen probablemente el punto de mayor tensión de todo el pensamiento de Hobbes, y no es de extrañar que algunos especialistas hayan considerado que aquí se sitúa el verdadero «centro» de su sistema, el «corazón de la doctrina» y al mismo tiempo la originalidad de su planteamiento⁴⁰.

En cualquier caso, y pese a todas las dificultades que este paso comporta en Hobbes (y que afloran claramente en el debate con Bramhall), el hecho es que el propio curso de su pensamiento *exige* que haya un corte entre naturaleza y artificio. En este sentido Hobbes funda, incluso bajo el corsé de una concepción mecanicista generalizada, el gesto de ruptura que servirá de modelo para todas las teorías modernas del derecho (basadas en la noción de derecho *subjetivo*). Y precisamente esa ruptura es la que remite la tarea de análisis/descomposición de lo civil a principios específicos de la naturaleza humana, no reducibles sin más a la naturaleza en general. Así pues, cuando se aplica a los fenómenos sociales, la concepción genético-causal del conocimiento ha de transformarse en Hobbes (todo lo problemáticamente que se quiera) en un análisis de las decisiones o, dicho en su propia terminología, en un análisis de las «voluntades y los acuerdos de los hombres» (*De Corpore*, 1, 1, 9), de sus «acciones voluntarias» (*Leviatán*, capítulo 6). En efecto, las causas generadoras han de adoptar ahora la forma de un conjunto de decisiones individuales y colectivas [*pacts and covenants*], y los elementos últimos, simples y universales en los que se resolverá la sociedad habrán de ser precisamente decisiones individuales y acuerdos colectivos, junto con la estructura de condiciones de posibilidad (pasionales, intelectuales, etc.) de dichas decisiones y acuerdos. El foco central se desplaza así hacia la «naturaleza humana» como fuente de decisiones, acciones y acuerdos, y todo

³⁹ *De Cive*, capítulo I, p. 20, nota.

⁴⁰ Así se expresa, por ejemplo, MOREAU, P.-F., *Hobbes. Filosofía, ciencia y religión*, Escolar y Mayo, Madrid, 2012, pp. 65 y 66. También F. O. WOLF consideraba que la distinción entre lo «natural» y lo «artificial» es la distinción básica de la filosofía política de Hobbes, y propone estudiarla en el contexto de una discusión con Aristóteles (o. c., pp. 67-98).

en la ciencia política habrá de retrotraerse a ese punto (no en vano la primera parte del *Leviatán* se titulará precisamente así: *Of Man*).

Pues bien, uno de los aspectos más relevantes de este desplazamiento, y el que más interesa a un trabajo como este, es la asunción de la exigencia según la cual en el proceso de re-construcción del Estado [*Commonwealth, civitas*] sólo podrán aducirse ya elementos de este tipo, y *nada más*. Una vez que entra en juego la cláusula «elementos de este tipo y nada más», en efecto, sólo quedará en pie la decisión y los elementos implicados en toda decisión, y la forma en que habrá de constituirse a partir de ahora toda «antropología» o «psicología» con fines ético-políticos quedará enteramente trastocada. Todas aquellas cosas que excedan el ámbito de lo decidible quedarán, por tanto, metódicamente depuradas. No necesariamente eliminadas, porque algunas de esas cosas no decidibles pueden también formar parte de la estructura de condiciones de posibilidad de la propia decisión, y no podrán eliminarse, pero sí depurarse. Por otro lado, también las propias decisiones que se hayan tomado habrán de darse por no tomadas, los acuerdos y pactos habrán de ser deshechos, y en general toda la «historia de las acciones voluntarias de los hombres en los estados»⁴¹ —esto es, la historia civil— habrá de considerarse como no sucedida, pues se trata precisamente de fijar conceptualmente las causas generadoras del fenómeno con vistas a reproducir —en condiciones experimentales y ante nuestra propia razón— su verdadero encadenamiento. ¿Qué queda entonces después de este proceso resolutivo?

De entrada, al medirse con esta exigencia, caen inmediatamente todos los lazos sociales que vertebran la sociedad, pues las relaciones sociales en las que cada individuo está de entrada inmerso no son artefactos de la razón, sino datos pasivamente recibidos con los que el individuo meramente se encuentra (es decir, no decide, no produce). En un conocido pasaje del *De Cive*, Hobbes escribe: «Volvemos la vista otra vez al estado de naturaleza, y consideraremos a los hombres como si acabasen de surgir de la tierra y, súbitamente, como setas, hubiesen llegado a su plena madurez, sin ningún tipo de relación entre ellos»⁴². Esto, por supuesto, incluye también todo tipo de relaciones morales, jurídicas o políticas entre individuos, pues también ellas son de entrada meramente recibidas y deben ser deshechas.

Por la misma exigencia, han de apartarse asimismo todas las circunstancias concretas (tiempo, lugar, etc.) en las que se desenvuelven estos individuos aislados, pues dichas circunstancias no son objeto de decisión para ellos. Sin embargo, estas mismas circunstancias forman parte al mismo tiempo de la constitución de toda decisión, que siempre es una decisión concreta en un contexto concreto, etc., por lo que —como hemos indicado antes— no pueden sin más eliminarse. Lo que se hace entonces es incluir toda esa serie de circunstancias pero sin determinarlas, esto es, se las toma en consideración a

⁴¹ *Leviathan*, cap. IX, p. 124.

⁴² *De Cive*, cap. 8, p. 117.

todas ellas, pero tomándolas precisamente como circunstancias indeterminadas cualesquiera. Esta exigencia metódica se manifiesta en Hobbes (y también en la tradición contractualista en general) en la adopción de un espacio abstracto ideal (llámese «estado de naturaleza» o de otro modo) en el que se desenvuelven las acciones de los individuos en circunstancias indeterminadas y en el que, por su propia dinámica, no se puede precisar ninguna de estas circunstancias so pena de pérdida de generalidad.

Pasemos ahora a la constitución misma de los individuos. ¿Qué queda de su naturaleza después del proceso resolutivo? Ha de quedar, desde luego, la estructura racional y pasional de los individuos, pero esta estructura también se declina en Hobbes de un modo peculiar. Para empezar, y en consonancia con el principio metódico apuntado anteriormente, las pasiones no deberían incorporarse al conjunto de causas generadoras de la sociedad, puesto que su posesión no es en ningún caso voluntariamente decidida. Pero, por otro lado, son la condición misma de toda acción y toda decisión, por lo que deben ser incluidas en el sistema de condiciones de posibilidad de dichas causas generadoras, y además deben incluirse no de una en una, o selectivamente, sino en bloque, globalmente. En efecto, es precisamente porque las pasiones siempre entran en juego en la formación de toda decisión, pero por otro lado no son ellas mismas decidibles, por lo que hay que reconocer que no puede haber criterio alguno para su distinción. Tomados en sí mismos, ningún deseo o pasión es «buena» o «mala» («ningún deseo o pasión», escribe Hobbes, «es en sí mismo un pecado»⁴³). Así pues, la entera estructura pasional del hombre debe ser incorporada a las causas generadoras del fenómeno de lo civil. Esta estructura pasional, además, es única, pues las pasiones «son las mismas en todos los hombres». No así los objetos a los que se dirigen dichas pasiones, ya que éstos «varían [...] según la constitución de cada individuo y su particular educación»⁴⁴. De esta manera, los individuos no se distinguen por sus pasiones, sino por los objetos a los que éstas se dirigen. Nótese que los objetos de los deseos, inclinaciones y pasiones se categorizan también como algo no decidido, sino pasivamente recibido (vinculado a educaciones y constituciones particulares no elegidas), pero en este caso no forman parte —en su *particularidad*— de las condiciones de posibilidad de la decisión, por lo que esta peculiaridad ha de quedar metódicamente eliminada. En efecto, ninguna de estas diferencias puede ser incluida en las causas generadoras de lo civil, puesto que la condición bajo la que se establece la ciencia de lo civil es que lo civil lo construimos «nosotros mismos», y ninguna de esas diferencias son producto nuestro. En este sentido, la estructura común (la «naturaleza humana») queda particularizada —individualizada— precisamente por aquello que los individuos no han elegido, por aquello que es puramente receptivo en ellos.

⁴³ *Leviathan*, cap. 13, p. 194.

⁴⁴ Introduction, *Ibid.*, p. 18.

Ahora bien, si no queda en pie nada que distinga a los individuos, puesto que todo lo que les distinguía eran elementos *pasivamente* recibidos, y todo lo pasivamente recibido ha sido eliminado o depurado, entonces todos los individuos son idénticos entre sí. Todos ellos son uno y el mismo. El individuo en la construcción conceptual de Hobbes es en efecto un elemento único, y todos los individuos que entran en juego en el desarrollo de dicha construcción son meras instanciaciones de ese elemento único. Su individualidad no radica en característica privativa alguna, puesto que cualquier rasgo que posee esencialmente cada uno de ellos lo poseen también todos los demás. Su individualidad —el ser un individuo distinto a los demás— radica única y exclusivamente en el hecho de que es distinguido en un proceso racional puro, esto es, en el hecho de que es producido como otro, y otro, y otro, etc. En efecto, una vez depuradas todas las discrepancias pasivamente recibidas, y aplanados todos los perfiles particulares, la única diferencia que queda entre los integrantes del estado de naturaleza es una diferencia *solo numero*.

Esta concepción «antiheroica»⁴⁵ del individuo es pues el punto de llegada del proceso resolutivo-analítico implicado en la metodología hobbesiana, y el punto de partida de toda posible (re)construcción ulterior. En efecto, este distinguir puro, que proporciona instancias idénticas del «sujeto humano» a voluntad y en número arbitrario, construye el armazón sobre el que tendrá que desplegarse toda síntesis o composición posterior, y los individuos así producidos serán el soporte que sostenga las propiedades obtenidas en el análisis antropológico. Para lo que sigue, y de manera puramente convencional, denominaremos concepción «matemática» de la individualidad a esta posición.

Nótese que, si nuestro análisis hasta el momento es correcto, entonces el individualismo metodológico hobbesiano (y, por extensión, contractualista) no es una posición genérica, sino una exigencia particular ligada al marco general del pensamiento moderno. Y, por la misma razón, si nuestro análisis es correcto dicho individualismo no es independiente —como se ha defendido alguna vez⁴⁶— del método resolutivo-compositivo. Por el contrario,

⁴⁵ Tomamos esta expresión de Yves Charles Zarka, que ha puesto este fenómeno —creemos que correctamente— en el centro de la interpretación de pensamiento político de Hobbes. En efecto, En Hobbes no hay ya lugar para héroes, y de hecho la desentronización del tipo del héroe en las doctrinas antropológicas y morales del s. XVII es una pre-condición para el desplazamiento moderno de la problemática política: ya no se tratará de las virtudes del príncipe y del gobernante como seres únicos, sino de la institución mecánica del Estado. Sobre esto, véase su «Hobbes and Modern Political Thought», en: BLOM, H. (ed.), *Hobbes. The Amsterdam Debate*, p. 9 y sobre todo su libro *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, París, 1995.

⁴⁶ Véase por ejemplo HAMPTON, J., «It is important to note that Hobbes's use of the resolutive-compositive method does not generate this individualistic position. Aristotle also accepts a resolutive-compositive method of analysis in political matters (1941a, 1252a, 20-30), but for him the constituents of the state are not isolated asocial individuals, but individuals in certain fundamental social relationships with others; namely, master and slave, husband and wife, father and children [...]. So, although it might be easy from our post-Hobbesian perspective to see the resolutive-compositive method as presupposing radical individualism,

el individualismo metodológico es un resultado de la aplicación del método resolutivo-compositivo cuando éste se utiliza, como sucede en Hobbes, bajo la exigencia moderna de la integral construibilidad racional.

3. LA NOCIÓN MATEMÁTICA DE INDIVIDUO: RENDIMIENTOS

Esta concepción matemática de la individualidad es, por otro lado, la que está detrás de los pasajes de los textos metodológicos aducidos al comienzo. En efecto, si todos los individuos son en el fondo ejemplificaciones o instanciaciones de una misma estructura profunda (que constituye el correlato contractualista de la «naturaleza humana»), entonces se podrá acceder a esa estructura a partir de *cualquier individuo*. Pero si cualquier instanciación singular representa la estructura, entonces también lo hará la instanciación que soy yo mismo. Por consiguiente, lo que encuentro en mí podré transponerlo también a todos los demás, pues, siendo todos humanos (esto es, instanciaciones de «lo humano»), ¿por qué habrían de ser diferentes a mí? Esta relación de simetría entre «yo» y «los otros» (y a partir de ella de la relación yo-todos) es un corolario inmediato de la concepción del individuo que acabamos de reconstruir⁴⁷.

De hecho, esta es la razón sistemática de que Hobbes haya podido escribir que «quien mire dentro de sí mismo [...] leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los otros hombres en circunstancias parecidas», y que el hombre de Estado debe «leer en sí mismo [...] a la Humanidad entera». Y también ocurre que, precisamente por esto, la incoherencia que Hobbes recriminaba a los escritores griegos y romanos en la dedicatoria del *De Cive* tiene la forma de una *asimetría*, de una ruptura de la reciprocidad: Marco Catón era criticado por «considerar injusto en la conducta de los reyes lo que era justo en la del pueblo». Además, es justamente en este punto de ruptura donde se localizaba, según el texto, la fuente de la deformación de la realidad política.

in fact it only *reveals* than creates Hobbes's view of human beings and their connection to one another in society» (HAMPTON, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p. 6).

⁴⁷ Aunque sea solo de manera tangencial, debe señalarse que esta misma estructura de comunicación yo-los otros subyace también (y no por casualidad) al tratamiento kantiano de los juicios de gusto en la *Crítica del Juicio*, donde encontramos una réplica casi exacta de este razonamiento. En KU §38, por ejemplo, afirma Kant «que tenemos derecho a suponer universalmente en todo hombre las mismas condiciones subjetivas del Juicio que encontramos en nosotros», y de hecho esto es lo que permite que la deducción de los juicios de gusto sea tan sencilla. Del mismo modo, y por las mismas razones, deben ponerse en conexión la máxima kantiana del Juicio (KU §40) y el pasaje del *De Cive* en el que Hobbes afirma que hay una regla que condensa el contenido de la ley natural y que «incluso para el rudo y sin letras» es fácil de conocer. Esta regla ofrece siempre una respuesta cuando se duda de si lo que se va a hacer a un tercero es o no conforme a la ley natural. ¿Qué regla es esa? La regla que me exige una única cosa, a saber: ponerse en el lugar del otro (*De Cive*, cap. III, XVI, p. 72; véase también cap. 4, XXIII).

Sin embargo, esta noción matemática de individuo no solamente ilumina los textos «metodológicos» aducidos anteriormente, sino que es decisiva también para el despliegue del argumento central de Hobbes en *Elements, De Cive* y *Leviatán*, y con ello lo es para todo el programa contractualista en su conjunto. En efecto, dentro del marco metodológico esbozado anteriormente, el carácter matemático de la noción de individuo que se pone en juego adquiere un perfil característico y diferencial, y sostiene varios tramos argumentativos fundamentales. Uno de ellos —quizás el más importante— es el de la génesis del conflicto en el estado de naturaleza⁴⁸. A continuación nos detendremos brevemente en él.

Si el individualismo metodológico delinea el marco general de la antropología política hobbesiana, la teoría de las pasiones suministra su contenido. El resultado fundamental de esta teoría, en Hobbes, es que el individuo está esencialmente atravesado y animado por su deseo de evitar la muerte y conservar la vida, esto es, de perseverar en el ser. Ahora bien, la elección de este deseo como centro de la «antropología política» supone la quiebra del principio teleológico que había reinado en la reflexión moral clásica. D. Henrich ha señalado esta situación con especial claridad:

El desarrollo de la ética en los siglos XVII y XVIII está determinado sobre todo por la disolución de la teleología escolástica. Dentro de esa sistemática, la ética tenía su lugar bien definido en relación con la teleología del ser finito inmaterial. El primer ataque contra ella, que la sacudió de arriba abajo, fue llevado a cabo por Thomas Hobbes. [...] El instinto de autoconservación es la más extrema contrafigura de toda teleología antropológica, pues es el único impulso subjetivo de movimiento que, por su propia definición, no está dirigido a ningún fin⁴⁹.

En efecto, si en el mundo físico el principio de inercia supone el golpe final a la teleología aristotélica de la naturaleza, en el mundo práctico encontramos en Hobbes un clarísimo *pendant* de la inercia: el principio de autoconservación⁵⁰.

⁴⁸ Para algunos autores esto constituye un problema interpretativo. J. HAMPTON sostenía (o. c., capítulo 2, pp. 58) que en Hobbes hay dos explicaciones diferentes e incompatibles del conflicto (una racional y otra pasional). El propio Hobbes dice que la posibilidad de salir de ese estado radica en parte en las pasiones y en parte en la razón (véase el final del cap. 13 del *Leviatán*). Dado que esta polémica no afecta a nuestro razonamiento no entraremos ahora en ella, y nos limitaremos a dejarla apuntada.

⁴⁹ HENRICH, D., «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kant Lehre von Faktum der Vernunft», en *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tubinga, 1960, p. 91.

⁵⁰ De hecho, la concepción inercial de las inclinaciones del sujeto está también detrás de otros aspectos importantes de la antropología de Hobbes, y supone la eliminación tajante de las figuras clásicas del *finis ultimus* y el *summum bonum*. La felicidad [*Felicity*] será ahora concebida como un «continuo progreso del deseo de un objeto a otro» (*Leviathan*, cap. XI, p. 150) que no tiene fin, y la primera inclinación de la humanidad será precisamente «un deseo perpetuo y sin descanso de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte» (*Ibid.*, p. 150). Sobre la aplicación del principio de inercia en el inicio mismo de la antropología véase también *Leviathan*, cap. 2, p. 26).

En virtud de este impulso de la naturaleza, en efecto, todos los hombres huyen de la muerte en la misma medida en que «las piedras caen»⁵¹. Y es precisamente la interacción de los individuos así constituidos la que genera la situación de conflicto.

En efecto, una vez creados y «puestos a existir», los hombres tienden inercialmente a mantenerse en vida, y chocan con otros hombres que tratan (inercialmente) de hacer lo mismo. Por un lado, el *jus naturale* «es la libertad que cada [*each*] hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida»⁵². Pero, por otro lado, el espacio en el que se desenvuelven todos ellos es por definición limitado. La necesidad interna de pasar del «derecho natural» a la «ley natural» coincide así con la experiencia racional del conflicto en el momento en el que el derecho natural de *cada uno* comienza a desplegarse en un mismo marco finito junto con el derecho igual de todos los demás: «si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, y sin embargo no es posible que la disfruten ambos, se convierten en enemigos»⁵³. Surge entonces la conocida dinámica de la anticipación y el ataque preventivo como estrategia que se impone racionalmente a cada individuo (*Leviatán*, capítulo 13, *De Cive*, cap. 1) y que desemboca en el estado de guerra.

Conviene notar que, pese a las apariencias, este último paso es también enteramente deductivo-necesario, y no meramente empírico-contingente. Que el mero convenio y el mero acuerdo no son salidas viables del estado de guerra queda establecido por el propio Hobbes en varios lugares, pero se podría tener la tentación de pensar que el grado de la fuerza física de cada individuo es una magnitud *empírica*, y por tanto no anticipable⁵⁴, y que en el planteamiento hobbesiano del problema está dicho que todo individuo tiene una cierta fuerza física, pero no está dicho en qué grado la tiene. Según esto habría que dejar, pues, que el desarrollo del estado de naturaleza tuviese efectivamente lugar, y esperar a ver cómo evoluciona en los distintos casos, pues no está excluido que una fuerza individual suficientemente grande evitase el estado de guerra generalizada, imponiendo un dominio tiránico⁵⁵. Si esto fuese así, en efecto, el paso argumental no sería ya deductivo-necesario, sino empírico, y con ello perdería toda su solidez, porque ya no arrastraría taxativamente al siguiente tramo de la argumentación, como pretende Hobbes. Sin embargo, esto no sucede porque en toda dotación contingente y empírica de fuerzas individuales —que es estrictamente inanticipable— hay empero algo que sí

⁵¹ *De Cive*, cap. 1, p. 47.

⁵² *Leviathan*, cap. 14.

⁵³ *Leviathan*, cap. 13, p. 190. Esta es también la razón central aducida en *De Cive*: «La razón más frecuente de que los hombres deseen hacerse mal unos a otros surge [...] del hecho de que varios de ellos apetecen a la vez la misma cosa» (*De Cive*, cap. 1, p. 46).

⁵⁴ Pues «quién sea el más fuerte es cosa que hay que dilucidar por medio de la lucha» [*by the sword*] (*Ibid.*, p. 46).

⁵⁵ Posibilidad que se explora de algún modo en *De Cive*, cap. 8, I-II, y en *Leviathan*, cap. 20.

puede anticiparse, a saber: que la diferencia relativa entre ellas nunca es tan grande como para poder zanjar definitivamente el conflicto. La situación de conflicto es estructural precisamente porque la contingente dotación de fuerzas de la lotería natural no es capaz, por sí misma, de alterarla, pues «el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte»⁵⁶. Dicho en otros términos: es posible que una fuerza física suficientemente grande consiga hacer descarrilar el movimiento inercial del estado de naturaleza e instalarlo en una tiranía individual, pero dicha tiranía siempre sería precaria y temporal, con lo cual nunca resolvería definitivamente el problema⁵⁷.

Ni por tracción constante (por causa eficiente) ni por atracción (por causa final): el experimento contractualista tiene lugar por cuanto los individuos, una vez creados y puestos en movimientos, son dejados a su propio estado de movimiento. Pues bien, este paso lógico se asienta enteramente en la noción de individuo anteriormente apuntada: precisamente porque todos los individuos son meras instanciaciones de una misma estructura, y por tanto idénticos entre sí, surge el conflicto en el estado de naturaleza. Precisamente porque cada individuo manifiesta una misma pasión, pero la ejerce desde un punto diferente, se entra en el «tiempo de guerra». Precisamente en el momento estructural de la génesis del conflicto, la concepción matemática de la individualidad muestra su carácter de puntal. Y sucede además que esta misma concepción sostiene otros muchos tramos de la argumentación de Hobbes. Aunque no podemos tratar ahora por extenso ninguno de ellos, señalaremos al menos el lugar y el sentido sistemáticos de algunos de los más relevantes.

Resulta evidente, de entrada, que esta misma concepción del individuo desempeña un papel decisivo en la arquitectura global del *De Cive* y el *Leviatán*. No sólo porque en puntos cruciales de estas obras se siga un encadenamiento lógico (igualdad > desconfianza > previsión > guerra) que está sostenido en todos sus pasos por el principio de «todos por igual», como acabamos de ver, sino también porque el propio proceso de generación del soberano responde a una cesión de derechos cuya única garantía de seguridad es que todos los demás hacen también, precisamente, lo mismo («Autorizo y concedo... [...] con la condición de que tú también [...] concedas...», *Leviatán*, capítulo 17).

Por otro lado, es este mismo telón discursivo el que permite el despliegue de la «ley natural», como se aprecia de manera especialmente clara en el *De Cive*. Si el octavo precepto de la ley natural establece que todos los hombres han de ser tenidos como «iguales por naturaleza», el noveno desarrolla esta idea en la obligación de que «todos los hombres concedan a los demás los mismos derechos que se concederían a sí mismos». En este punto es ya evidente el trabajo de la conexión yo-todos, pero Hobbes añade un poco después que, por este precepto «queda prohibido que nos arroguemos a nosotros por naturaleza más derechos de los que concedemos a los demás». ¿Por qué? Porque viola el

⁵⁶ *Leviathan*, cap. 13, p. 188; *De Cive*, cap. 1, III, p. 45.

⁵⁷ Vid. *De Cive*, cap. 1, XIII.

principio —inherente a la consideración de la naturaleza humana en Hobbes— de que, lo que normativamente tiene un individuo, lo tienen también todos los demás. Así pues, también la ley natural consiste fundamentalmente en el desarrollo de esa igualdad de base que se deriva del principio hobbesiano de individuación y en las condiciones necesarias para su mantenimiento

Señalemos, por último, que el trabajo de sustentación que realiza la noción de individuo se aprecia también en las pretensiones de Hobbes respecto de la utilidad de su propio proyecto teórico. En efecto, dado que la razón está en todo hombre por igual⁵⁸, la construcción racional de la estructura se podrá alcanzar no sólo *desde* cualquier individuo, sino también *por* cualquier individuo. Precisamente porque el proceso es estrictamente racional, y no depende de datos empíricos que contingentemente se puedan tener o no, cada cual puede seguir y repetir todos sus pasos: como se trata sólo de desprenderse de todo lo accesorio y «conocerse a uno mismo», la ciencia civil hobbesiana puede ser reconstruida *por cada individuo*. Este hecho será crucial para la eficacia interna del propio argumento central: precisamente porque todos los individuos pueden repetir este camino y hacer el mismo razonamiento, pueden todos ellos llegar a convencerse de que les conviene entrar en el estado civil (o, lo que es igual, no salir del estado civil a la guerra civil): «*en cuanto llegan a comprender esta odiosa condición, todos los hombres desean de hecho [...] verse libres de esta miseria*»⁵⁹. Gracias a esta conexión, en definitiva, pueden los resultados básicos de la *scientia civilis* (que instauran el tiempo de paz) ser accesibles no solamente al filósofo por la vía sintética —en cuyo caso sería de muy poca utilidad— sino también al lego en filosofía por la vía analítica.

Una vez hecho este pequeño recorrido por algunos tramos destacados del razonamiento de Hobbes, volvamos ahora al hilo central. Tal y como quedó establecido en la introducción, la hipótesis de partida de este trabajo es que, más allá de las filiaciones inmediatas que pueda haber entre Zabarella, Galileo y Hobbes —que las hay—, la posición metodológica de Hobbes y su plasmación en el programa de una política *more geometrico* entroncan con una de las líneas de fuerza esenciales del pensamiento moderno. De hecho, y según esa misma hipótesis, es precisamente la sólida conexión que establece Hobbes con el principio racional-constructivo moderno la que convierte a Hobbes en el fundador del marco metódico en el que se desenvolverá, en gran medida, la filosofía política moderna. Ahora bien, si nuestra hipótesis es correcta, entonces lo que hemos dicho acerca de Hobbes hasta ahora no debería ser solamente la posición de «Hobbes», sino también una posición normativa para la época moderna. Creemos que esto se puede constatar de diversas maneras.

⁵⁸ «¿No tienen todos los hombres un mismo tipo de alma y las mismas facultades de la mente? (*Concerning Body*, I, 1, 7, EW, I, p. 8)». Complétese con el comienzo del capítulo 13 del *Leviatán*, donde HOBBS sostiene que «en lo que se refiere a las facultades de la mente» hay incluso «mayor igualdad entre los hombres que en lo referente a fuerza corporal», y compárese con el *initium* del *Discurso del método* de Descartes.

⁵⁹ Preface to the reader, *De Cive*, p. 34, cursivas nuestras.

La primera y más evidente manifestación del nuevo principio de individuación se confunde con el sentido del programa mismo de la filosofía política moderna: ya no se tratará de educar adecuadamente a los príncipes, o de investir con el poder a las personas adecuadas; ya no se tratará, en definitiva, de producir individuos singulares y heroicos o conseguir que el poder caiga en manos de individuos especialmente aptos o virtuosos. Se tratará exclusivamente de instituir un tipo de Estado en el que, debido a sus propias condiciones internas, el orden y la justicia queden garantizados independientemente de quien gobierne y en el que, por tanto, sea irrelevante quién en concreto desempeña las funciones necesarias para su mantenimiento. Paralelamente, la forma discursiva de la reflexión política ya no podrá ser la de los «espejos de príncipes», y ya no habrá lugar para un *Relox de principes* o un *Enchiridion*: lo esencial ahora será únicamente la institución de esas condiciones internas que garantizan el funcionamiento y mantenimiento del orden social justo. Pues bien, la imposibilidad de señalar y destacar a un individuo concreto frente a todos los demás, y por tanto también de seleccionarlo especialmente para el gobierno, es también consecuencia de la ceguera procedimental ante las diferencias *solo numero* que se deriva del despliegue de la noción matemática de individuo. El que gobierne será el que de hecho haya llegado al gobierno, pero no gobernará por ser quien es (pues, internamente, todos los individuos son intercambiables en el sistema), sino por haber llegado al gobierno de acuerdo con un procedimiento reglado. En este sentido, y rememorando a los heroicos gansos capitolinos de la diosa Juno, en la *Epistole Dedicatory* de la versión inglesa del *Leviatán*, Hobbes escribió: «no hablo aquí de los hombres sino, en abstracto, de la sede del poder (como si fuera yo una de aquellas simples e imparciales criaturas del Capitolio romano, que con su clamor defendían a quienes estaban dentro, *no por ser quienes eran, sino porque estaban allí*)»⁶⁰.

En relación con esto es posible también derivar (y resituar) en el marco moderno de la reflexión política la universalidad e igualdad características de dicho marco, pero como propiedades *formales*. En efecto, la recíproca intercambiabilidad de todos los individuos en la construcción contractualista es otra manifestación de la misma concepción de lo individual. Dado que, en cuanto sujetos de derechos y deberes, cualesquiera dos individuos reales resultan indistinguibles desde el punto de vista conceptual, y por otro lado, el punto de vista conceptual es ahora el punto de vista normativo, sucederá que ningún derecho ni obligación podrá establecerse para un individuo sin hacerlo también para todos los demás. La estricta universalidad e igualdad que esto comporta impregnará todo el sistema de derechos y garantías que emana de la construcción contractualista. En este sentido, ni la universalidad y ni la igualdad tienen el carácter de primeros principios en la filosofía política moderna, como se ha dicho algunas veces, sino que son, en ambos casos, derivaciones de un marco categorial previo que se prohíbe a sí mismo distinguir individuos de

⁶⁰ The Epistole Dedicatory, *Leviathan*, p. 4.

manera no conceptual⁶¹. Todo lo cual, por supuesto, ni las debilita en lo más mínimo ni las convierte en prescindibles. Muy al contrario, *precisamente* por derivarse del nuevo marco categorial la universalidad e igualdad estrictas serán exigencias ineludibles de la construcción.

CONCLUSIONES

El objetivo que este trabajo se proponía era contribuir a delimitar de manera más precisa el significado del término «individuo» (pero, también, por efecto reflejo, «sociedad» e incluso «método») cuando estos términos se utilizan para caracterizar la especificidad de la filosofía política moderna frente a otros modos posibles de teorización. Con ese objetivo hemos tomado como base textual la obra de Hobbes y hemos analizado qué concepción del individuo y de la individualidad opera en el interior de su proyecto de una ciencia de lo civil. Para ello, por otro lado, hemos reconstruido mínimamente la teoría hobbesiana del saber y, un poco más detenidamente, su particular doctrina del método. La teoría de la individualidad que nuestro análisis ha encontrado a la luz de la reflexión metodológica de Hobbes, y plenamente integrada en ella, es una concepción a la que, por mor de la brevedad (y precisamente porque la matemática opera de continuo con objetos que son diferentes *solo numero*) hemos denominado concepción «matemática». Según esta concepción, todos los individuos que importan en el nivel sistemático de la fundamentación de la ciencia civil hobbesiana son, en el fondo, uno y el mismo, y solo son diferentes por su número. De hecho, si se multiplican y dispersan en un espacio abstracto (que primero es natural, después civil) es precisamente porque para la reconstrucción de dicho espacio hay que incluir toda una serie de elementos —vinculados a determinado lugar y tiempo, a una determinada historia— que entran dentro de la constitución de las acciones voluntarias, pero que sin embargo no son ellos mismos resultado de acciones voluntarias. No son, estrictamente, «causas generadoras» del fenómeno de lo civil, si bien estas causas generadoras siempre están en una relación determinada con aquellos elementos. Desde el punto de vista histórico, podría decirse que

⁶¹ En sentido contrario, y hablando de Hobbes, se pronunciaba BAUMRIN, B., «The path is from equality not to it. We deduce (as in geometry) with our axioms in place and from them develop theorems. Equality of persons is not a theorem of *Leviathan* but its most fundamental axiom» («Hobbes's egalitarianism: the laws of natural equality», BAUMRIN, B., en: *Thomas Hobbes. De la métaphysique a la politique*, BERTMAN, M. y MALHERBE, M. (eds.), Vrin, París, 1989, p. 127). Esta tesis, creemos, se puede mantener desde el punto de vista de una consideración externa de la obra de Hobbes, del mismo modo que es fácil relacionar la igualdad hobbesiana o moderna en general con la secularización del concepto de creación de todos los hombres a imagen y semejanza de Dios (y por tanto iguales entre sí). Desde el punto de vista interno, sin embargo, la igualdad es derivable de un principio más originario y por tanto no puede tener rango de axioma.

con esto Hobbes recupera una posición clásica en el tradicional debate sobre los *principia individuationis*. En concreto, podría decirse que recupera la consideración aristotélico-tomista clásica de que lo universal es la forma y lo que individualiza es la materia (consideración por la cual, en esa tradición, no podía haber ejemplares diferentes de una misma especie en el reino espiritual). No obstante, el eco de aquellas posiciones en este marco de pensamiento sólo puede entenderse si se añade que precisamente lo característico de la época moderna —y lo que debe ocupar el lugar central en su análisis— es la conexión explícita de la materia con aquello que el *sujeto* recibe *pasivamente* (no decide, no elige) y de la forma con lo que el *sujeto* elige o decide de manera *activa*. La razón —en sentido amplio— es así estructuralmente la misma en todos los individuos, y los individuos se distinguen por aquellos datos que aparecen en el horizonte de lo no-decuido (la particular constitución del cuerpo propio, la educación y costumbres recibidas, e incluso la continua transformación del cuerpo humano⁶²). Pero si esta distinción es un rasgo general del marco del pensamiento moderno —aunque sea de manera muy problemática, como sucede con la teoría hobbesiana de la libertad—, y lo pasivamente recibido está a su vez vinculado con un espacio y tiempo concretos (con «la experiencia», como escribe Hobbes), entonces es comprensible que sea una cuestión central para la filosofía moderna el modo en que *a través del sujeto* se produce la ruptura y vinculación entre la materia y la forma, es decir, el modo en que una «consecuencia encontrada en un particular pasa a ser registrada y recordada como una regla universal [...] y convierte lo que resulta verdadero *aquí y ahora* en verdadero en *todo tiempo y todo lugar*»⁶³. Que esa ruptura se trate en una teoría de los nombres (Hobbes) o en un esquematismo (Kant), o incluso bajo un común interés por las *definiciones*, resulta relativamente secundario. Lo esencial es constatar la necesidad de teorizar ahora, en la época moderna, ese tipo de ruptura.

Universidad Complutense de Madrid
Departamento de Lógica y Filosofía Teórica
gvillave@ucm.es

GUILLERMO VILLAVERDE LÓPEZ

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]

⁶² *Leviathan*, cap. 6, p. 80.

⁶³ *Ibid.*, cap. 4, p. 54.