

# EMPIRISME, LLENGUATGE I OBJECTIVITAT A LA FILOSOFIA DE THOMAS HOBBS<sup>1</sup>

Bartomeu FORTEZA PUJOL

Caldria potser dir des d'un bon començament alguna cosa sobre la nova *fortuna* que li ha sobrevingut a l'obra hobbesiana en aquests darrers anys. A partir de 1979, amb motiu de la commemoració del tercer centenari de la mort de Hobbes, i amb més força encara des de 1988, amb motiu de la celebració del quart centenari del seu naixement, s'ha donat un vertader «revival» en torn de Hobbes en els medis intel·lectuals: s'han multiplicat els congressos, els reculls, les bibliografies, els articles i les obres sobre Hobbes; es parla d'un «segon naixement, el del Hobbes total» (Willms), d'un «vertader renaixement... en un seguit de celebracions triomfals» (Polin); diu Bobbio que «el model hobbesià roman més actual que mai», i afegeix l'estudiós de Hegel Jacques d'Hondt: «mai no s'ha commemorat Hobbes com ara en tot el món. Però, per què Hobbes? Cal que hi hagi raons».<sup>2</sup> Però, com sabem, no sempre fou així. Els atacs que rebé Hobbes en vida foren duríssims tant de part de l'estament eclesiàstic com de l'universitari; el 1666 el Parlament anglès decideix d'investigar el *Leviatan* i el *De Cive*, el 1669

1. Aquest article reproduceix, amb poques modificacions, la conferència pronunciada el dia 20 d'octubre de 1993 a la seu de la Societat Catalana de Filosofia amb el títol de *Empirisme i Objectivitat a la filosofia de Thomas Hobbes*, i recull el nucli central de la tesi doctoral dirigida pel Dr. J. M. Bermudo Ávila que, amb el mateix títol, fou llegida per l'autor el dia 1 d'octubre de 1993 a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona davant del Tribunal format pels Doctors Miguel Ángel Granada, Agustín González, Camilo José Cela Conde, Josep M<sup>a</sup> Terricabres i Jordi Sales, i que meresqué la qualificació d'Apte cum Laude per unanimitat.

Tractant-se d'una exposició sintètica, només incloem les referències bibliogràfiques imprescindibles.

2. Aquests comentaris es llegeixen a *Hobbes oggi. Atti Convegno Internazionale maggio a A. Pacchi Milano-Locarno 1988*. Milano, 1990, p. 579-610.

és condemnat el *fellow* de Cambridge Daniel Scargill per haver gosat defensar algunes tesis del *Leviatan*, i el 1683 la Universitat d'Oxford dona ordre de què es cremin públicament els dos llibres emblemàtics; i en vida encara de Hobbes es recita pels carrers de Londres un recull de versos titulat «El vertader retrat del Monstre de Malmesbury o Thomas Hobbes en els seus propis colors». Després de la seva mort, tothom s'avergonyeix d'ell fins el punt que el qualificatiu de «hobbista» sigui un insult equivalent a ateu, pervertit i enemic de la pau pública. Per què aquest odi, sobretot a Anglaterra? Hobbes havia denunciat el tèrbol i mediocre ambient universitari, havia criticat la mentalitat i el comportament de l'Església anglicana i havia expressat clarament el seu pensament polític en una època farcida de lluites civils i conflictes apassionats i crudels. Però aquesta persecució té, pel que ens interessa, una conseqüència nefasta: la lectura fragmentària i plena de prejudicis de l'obra de Hobbes al llarg de segles, i el conseqüent desconeixement del vertader pensament del filòsof anglès. Diguem que a això hi contribuïren també l'actitud despreciativa de Descartes i el judici desfavorable de Hegel, que no veu «res d'especulatiu» a l'obra de Hobbes.

Aquest desconeixement i aquesta prevenció —que esporàdicament no comparteixen Bayle, Diderot o els utilitaristes anglesos— són tot el que s'està mirant de superar aquests darrers anys, i els resultats són ja actualment prou valuosos. Des d'aquesta actitud hem tractat de fer una lectura de les obres de filosofia fonamental de Hobbes que mostri la coherència i la intel·ligibilitat del sistema, i amb aquesta finalitat hem pres com a base de la nostra investigació les nocions d'empirisme i d'objectivitat. Ens proposem ara sintetitzar aquesta investigació tot exposant, en primer lloc, la problemàtica que acompanya la noció d'objectivitat, per veure a continuació com la història de les apories empiristes es pot interpretar com el reclam i l'emergència de la noció d'objectivitat que només Kant sabrà formular, i considerar, finalment, la proposta alternativa d'un saber objectiu per part de Hobbes.

## I. La noció d'objectivitat

Són molts els pensadors del nostre temps que es mostren força preocupats per la funció que a la nostra civilització té el concepte epistemològic bàsic que anomenem objectivitat del saber. Escriu Husserl a *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental*: «Meres ciències de fets fan mers homes de fets», i afegeix: «Pot el món, i l'existència humana en ell, tenir veritablement un sentit si les ciències només admeten com a vertader allò que és constatable segons aquest mode objectiu?».<sup>3</sup> La crisi de la ciència ve provocada per l'aplicació del mètode objectiu que pretén donar el coneixement d'allò que hi ha, és a dir, del món tal com és, segons el presupòsit de la invariància; i és així, diu Husserl, com «la idea d'objectivitat domina tota la *universitas* de les ciències positives de la modernitat, i, a l'ús lingüístic general, domina el sentit de la paraula "ciència"».<sup>4</sup> I amb Husserl, tants d'altres: Heidegger, Adorno, Horkheimer, Habermas, Apel, per

3. E. HUSSERL: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ed. Crítica. Barcelona, 1991, p. 6-7.

4. *Ibid.*, p. 133.

citar-ne només alguns. Què passa amb la noció d'objectivitat? Per què re- gira amb tanta força la reflexió filosòfica? Possiblement perquè planteja un greu problema ètic al mateix temps que pretén configurar un nou disseny antropològic. En efecte, el científisme nega apriorísticament la propietat de *vertadera* a qualsevol proposició que, d'alguna manera, no resti avalada directament o indirectament pel criteri d'objectivitat científica, la qual requereix la repetibilitat del fet conegut, la pluralitat dels subjectes, la publicitat i la verificació de l'eternitat del fet, verificació que comporta l'existència a l'estructura del fet d'unes invariants controlables que assegurin la seva reproductibilitat; però aquesta concepció desborda amb facilitat el marc de la ciència i entra a formar part irreflexivament de l'ontologia coneguda amb el nom d'*objectivisme*, l'afirmació bàsica del qual és que el coneixement científic descriu la realitat i que, per tant, la veritat és una còpia del real en el sentit que es dona una correlació unívoca reversible entre proposicions i estats de coses. És així com l'afany de la ciència per monopolitzar el saber porta a un empobriment antropològic i provoca la reacció de la reflexió, que es pregunta: qui és i qui ha d'ésser aquest home que «fabrica» un saber objectiu, i el fabrica així perquè li convé? Coincideixen els límits de la raó amb els límits del saber objectiu?

## II. La gènesi de la noció d'objectivitat

Creiem que aquesta noció actual d'objectivitat es troba ja aplicada, encara que no explícitament formulada, pels pioners de la revolució científica; ells creen el concepte d'espai entès com a sistema de relacions estructurades formalment, ells separen en els cossos allò que no és disponible —la matèria— de les relacions disponibles —els desplaçaments—, per ells un objecte ha deixat de ser una cosa per convertir-se en una estructura operativa. Però la filosofia seguirà un procés molt més lent, molt més dificultós. Ensorrat el model substancialista aristotèlic, els pensadors anomenats empiristes faran la crítica de les nocions que sustentaven aquest model: la noció de substància, la de substrat material, la de concepte universal i la de nexce causal; però aquesta crítica no abocarà en l'alternativa d'un saber possible sinó que o bé el saber s'atribuirà només a Déu (Locke, Berkeley) o bé es mantindrà una actitud escèptica (Hume). Tanmateix, aquesta crítica portarà el pensament a unes apories que, sense saber-ho, exigiran la proposta kantiana d'objectivitat, i d'aquesta manera la filosofia assolirà en el seu nivell de reflexió allò que la ciència ja aplicava com eina teòrica.

Però, si l'empirisme no era capaç de fonamentar un saber epistèmic creiem que es devia a dues causes: al fet de mantenir l'escissió cartesiana entre subjecte i objecte, i al fet de caracteritzar el sistema de relacions que determina el subjecte com un producte natural generat per l'hàbit. L'escissió cartesiana es fa present, per exemple, en l'expressió de Locke quan es refereix a «l'ull de la ment» que examina la conformitat de les idees amb els corresponents arquetipus; i la consideració del subjecte com a naturalista porta a Hume a reconèixer expressament que, si és així, resulta impossible explicar el sorprenent acord entre les nostres inferències generades pel costum i els fets presentats per la natura. Kant, per la seva banda, podrà oferir l'alternativa d'un vertader saber estable, objectiu, per quant atribuirà

el sistema de relacions a l'estructura del jo transcendental que no és constituït per l'experiència encara que només es constitueixi a través de l'experiència; però Kant es manté dins la contraposició subjecte/objecte, encara que posi aquell com a condició de la constitució d'aquest; i aquesta contraposició conduirà el pensament a uns atzucacs dels que difícilment se'n podrà sortir si no és o bé escorant-se a l'idealisme cap a la posició del subjecte mateix com absolut, o bé automutilant-se quan el positivisme nega la legitimitat de l'especulació.

No així en Hobbes. El que sobta quan llegim els seus textos és que ell recorre anticipadament tot aquest procés amb la diferència que la seva proposta alternativa d'un saber objectiu no va llastrada ni per l'escissió subjecte/objecte ni per la determinació naturalista del subjecte. Vegem-ho.

### III. *El saber objectiu de Hobbes*

Es pot afirmar que la propietat que caracteritza el *logos* des de l'alba de la filosofia a Grècia és l'estabilitat; i la «detenció i el repòs» propi del pensament intel·lectual es mostra, segons Aristòtil, en la determinació de la simplicitat de l'universal i en la necessitat del raonament epistèmic; però l'estabilitat de la raó es fonamenta en l'estabilitat del seu objecte, l'*ésser-en-si*, la *substància*. Quan, a l'alba de la modernitat, la substància desapareix com objecte del coneixement, s'esdevé la crisi de la raó que buscarà el fonament de l'estabilitat a l'únic lloc en què ara es pot donar, en ella mateixa; i naixeran així dues línies de resolució: la racionalista, que defensarà la capacitat de la raó per conèixer les essències, intentant així un retorn al saber absolut, i l'empirista, que mantindrà la per-seïtat de la sensació i, per tant, l'estranyesa de la raó davant d'allò-que-és-donat que conduirà finalment a la negació d'un saber epistèmic i al refugi de l'escepticisme.

Thomas Hobbes rebutjarà ambdues posicions. En front del racionalisme dirà, a les *Objeccions* a les *Meditacions metafísiques* de Descartes, que no tenim cap coneixement de les substàncies, i, diferentment de les posicions empiristes posteriors, concebrà la sensació —única font del coneixement— com un producte del cos en moviment. L'estabilitat de la raó no es podrà buscar, per tant, en el coneixement metafísic de les substàncies basat en el criteri de l'evidència mitjançant el qual la raó s'autofonamenta confiada en la veracitat divina; i desapareixerà així també l'estranyesa de la raó envers la sensació. El subjecte, a l'acte de conèixer, no resta contraposat a un objecte vers el qual es dirigeix intencionalment per quant aquest subjecte, la ment, no és altra cosa que un moviment del cos orgànic que genera uns productes, els fantasmes, i a partir d'aquests un artifici, el llenguatge, és a dir, la raó; i aquest llenguatge, gràcies precisament a l'arbitrarietat de les denominacions, gaudeix de la propietat de l'estabilitat i fa així possible l'objectivitat del saber; un saber que no serà ja evidentment absolut sinó finit, l'únic saber que li és possible a l'home. D'aquesta manera no cau Hobbes en el naturalisme per quant el subjecte no és constituït per l'hàbit sinó per les propietats del llenguatge, el qual pot ésser considerat com el gran transcendental —en un sentit, és clar, anàleg al kantianisme— que fa possible el coneixement racional.

Aquesta posició sorprenent presenta greus interrogants i necessita ser

ben fonamentada en els textos del filòsof anglès, però creiem que és la posició genuïna de Hobbes que ell malauradament no va exposar d'una manera prou sistemàtica. I creiem també que no se l'ha sabut llegir generalment des d'aquesta interpretació, mentre la lectura s'ha fet quasi bé sempre des dels pressupòsits cartesians que, com hem dit, assumiran els empiristes posteriors i que, en el cas de Hobbes, desfiguren el seu pensament i fan veure contradiccions inexistents. Tractem de veure la fonamentació i l'abast d'aquesta interpretació.

1. Dos creiem que són els principis que regeixen la filosofia de Hobbes que esdevenen les claus hermenèutiques per a una correcta lectura de les seves obres: el principi d'*exterioritat* i el principi de *lingüísticitat*, que mantenen una mútua implicació. Segons el primer, res no hi ha a la naturalesa i al comportament de l'home que necessiti ser explicat tot apel·lant a un pretés reducte d'interioritat on es donaria l'auto-consciència i la llibertat i que voldria revelar allò a què l'home precisament no té accés: l'ésser-en-si, la constitució de la substància. En tot cas, aquest seria el lloc on es dona la fe, és a dir, la confiança dins el misteri d'un Déu que salva. L'home és un cos que, mitjançant els seus propis moviments, esdevé ciutadà; aquests moviments són les *translationes*, és a dir, els canvis físics de lloc d'unes mateixes realitats físiques, el pas o el traspàs d'uns moviments d'unes seues a unes altres; aquestes *translationes* són bàsicament tres:<sup>5</sup> la primera consisteix en el canvi que es produeix en el cor quan al moviment centrípet provocat per l'acció de l'objecte exterior li correspon el moviment centrífug provocat per la reacció del cor, i aquests moviments són els fantasmes que representen els objectes sense que tinguin amb ells cap tipus de similitud; la segona *translatio* es produeix als pulmons, a la laringe i a la llengua quan al discurs mental —que és el moviment intern d'imatges i signes— li correspon l'emissió sonora i els moviments externs de la llengua, és a dir, el discurs verbal; i la tercera *translatio* es produeix a la societat civil quan l'home mitjançant el llenguatge romp la seva soledat que el porta a l'enfrontament i la destrucció i estableix pactes que assegurin la pau i el benestar, uns pactes que comporten deixar en mans del sobirà les decisions que, a l'espai propi de l'exterioritat, puguin dirimir els conflictes provocats per l'afany de poder i vanaglòria i les controvèrsies que pugui originar en el terreny ideològic, religiós i polític el reducte de la interioritat. La primera *translatio* suposa esquivar l'auto-consciència com un element innecessari per a una teoria del coneixement i evitar així la contraposició subjecte/objecte; la segona suposa la negació de la capacitat humana d'un coneixement de les coses-en-si i l'afirmació de la possibilitat d'un saber que només pot tenir com objectiu el poder tècnic sobre la naturalesa; i la tercera suposa dipositar la interioritat pròpia i aliena dins l'espai desconegut i irrepresentable de Déu i pactar amb la convicció de què només entenent l'home des dels límits que marca la seva exterioritat podem albirar una societat humana pacífica.

El segon principi que regeix la filosofia hobbiana, en relació estretíssima amb el primer, és, dèiem, el de la lingüísticitat. L'home és un ésser lingüístic, i això inclús en el sentit que ni tan sols allò que podria ésser con-

5. Vegeu, pel que fa al que diem a continuació, l'article d'A. ROBINET: «Pensée et langage chez Hobbes: Physique de la parole et *translatio*», *Revue Internationale de Philosophie*, n° 129, 1979, p. 452-483.

siderat ante-predicamental, el fantasma, podria donar-se si no fos pel llenguatge. L'animal, en efecte, privat del llenguatge, és incapaç de distingir entre cosa i fantasma, com és incapaç de distingir entre agent i acció; l'home, en canvi, sí que pot establir aquestes distincions i, en la seva reflexió, pot adonar-se de la naturalesa i els límits del seu coneixement. Això és el que fa Hobbes mitjançant el recurs de la *hipòtesi anihilatòria* que manté en el seu sistema una funció semblant a la del *dubte metòdic* en el sistema cartesiana. Hobbes suposa que s'ha donat una destrucció de totes les coses i que sols resta un home, i es pregunta: sobre què podrà filosofar aquest home, sobre què podrà raonar, a què podrà imposar noms?:

«Dic que a aquell home li haurien de quedar les idees del món i de tots els cossos que havia vist abans de la seva destrucció amb els seus ulls o havia percebut amb els altres sentits, és a dir, la memòria i la imaginació de les magnituds, els moviments, els sons, els colors, etc. així com del seu ordre i de les seves parts; totes aquestes coses, encara que només siguin idees i imatges, és a dir, accidents interns del mateix subjecte que les imagina, se li han d'aparèixer, tanmateix, com externes i de cap manera dependents de l'activitat de la ment» (*De Corpore*, p. II., c. VII, § 1; el subratllat és nostre).<sup>6</sup>

Aquest text presenta dos aspectes decisius per la caracterització de la filosofia hobbiana:

- d'una banda, la reducció de tot el material cognoscible a mers fenòmens, a pures aparences que no tenen ni necessiten cap lligam amb res que no siguin elles, que reuneixen totes les condicions pròpies del cognoscible, inclús les connexions i l'ordre segons el qual es donen; aquest ordre i aquestes connexions entre els fantasmes pertanyen, com els mateixos fantasmes, al subjecte que els produeix; no hi ha, per tant, o no cal que hi hagi, perquè es doni el procés cognoscitiu tot enter, cap objecte extra-mental, i el mateix accés al coneixement d'uns hipotètics objectes resta vedat a l'enteniment humà; no hi ha, per tant, ontologia substancial possible i qualsevol denominació serà denominació de fantasmes: el real és inassequible i impensable;
- d'altra banda, l'establiment molt abans que Hume de la homogeneïtat entre *impressions* i *idees*, de manera que les primeres no restin privilegiades ontològicament; dit d'una altra manera: és indiferent que la anihilació còsmica es doni de fet o no, doncs nosaltres només raonem a partir d'imatges, el nostre coneixement superior consisteix simplement en operacions d'imatges i sobre imatges proporcionades pel discurs mental. És a continuació del text sobre la hipòtesi anihilatòria quan Hobbes expressa la naturalesa i la funció de la raó, que no és altra que la «consideració» de les imatges mentals, és a dir, segons el llenguatge hobbiana, la seva assumpció en la racionalitat mitjançant l'atribució del signe lingüístic:

6. «Dico igitur, remansuras illi homini, mundi et corporum omnium, quae, ante sublationem eorum, oculis aspexerat, vel aliis sensibus perceperat, ideas, id est memoriam imaginatio-nemque magnitudinum, motuum, sonorum, colorum, etc. atque etiam eorum ordinis et partium; quae omnia etsi ideae tantum et phantasmata sint, ipsi imaginanti interne accidentia, nihilominus tamquam externa, et a virtute animi minime dependentia, apparitura esse» (*Opera Latina*. Ed. W. MOLESWORTH. Scientia Verlag, Aalen 1961, I, p. 81-2).

«[Els fantasmès] poden ser considerats, o poden fer-se aptes pel càlcul racional (in rationes venire), segons dos noms (duplici nomine): com accidents interns de la ment, tal com són considerats quan tractem de les facultats de la ment, o com imatges (species) de les coses externes, és a dir, com a no existents però que semblen existir o estar fora de nosaltres, que és de la forma que ara els hem de considerar» (De Corpore, ibidem).<sup>7</sup>

La raó no és una facultat que s'afegeix a la sensibilitat sinó una capacitat que va emergint a mesura que atribuïm noms als fantasmès per quant només així els fem aptes pel càlcul: gràcies a la universalitat del nom podem jugar amb les seves extensions, sumar i restar parts, considerar-les en relació amb el tot. És a partir de la significació —és a dir, de la traslació del discurs mental al discurs verbal— que l'home aconsegueix distanciar-se de les coses, crear un espai per quant disposa de la cosa tot disposant només del signe arbitrari que a ella fa referència. L'*anihilatio mundi* només és possible i només té sentit per un ésser capaç de significacions arbitràries; no podríem pujar fins a dalt del cel ni baixar a les entranyes de la terra si no tinguéssim noms. Hi ha doncs un doble salt, i l'un no es pot donar sense l'altre: *al fer ús de la raó no tractem amb coses, sinó amb fantasmès, però només amb fantasmès en quant han rebut un nom.*

La hipòtesi anihilatòria suposa i proclama, per tant, la pèrdua de l'objecte, però reclama el guany de la raó, el guany del subjecte en quant aquest es mostra actiu, capaç d'inventar un sistema arbitrari de signes i de manipular, a través d'aquests signes, els fantasmès i el real. Hobbes no entén el subjecte com auto-consciència sinó com a productor d'un artifici que li permet un major accés a les coses precisament perquè el distancia d'elles. A l'animal, privat de llenguatge, les coses se li imposen amb la seva benevolència o amb la seva brutalitat, i només té com a recurs o unir-se a elles o destruir-les. L'home és el mag capaç de fer que les coses s'esfumin per, a continuació, reposar-les de tal manera, però, que ja no siguin mai més les mateixes. L'home descobreix que les coses són manipulables, que no tenen la presència i la fatalitat del real, que no estan allí davant de nosaltres, abans de nosaltres, sinó que es mostren com a productes depenents de nosaltres, generats en nosaltres, i ho descobreix tot consumant un gest ben senzill: marcant les coses per tal d'emmagatzemar-les i poder-se servir d'elles per futures comparacions, usos i aplicacions. D'aquí, doncs, l'estricta lingüísticitat de la hipòtesi anihilatòria: les coses s'han mostrat com el que són, com imatges, des del moment que hem jugat a donar-les-hi un nom; no hi ha res, per tant, que sigui anterior al llenguatge: el llenguatge, producte del cos, arrossega amb ell el món com a representació.

És des de la consideració d'aquests dos principis inseparables —exterioritat i lingüísticitat— que es pot arribar a veure la unitat i la coherència del pensament de Hobbes. La referència més immediata al primer ens mostrarà l'abast de la crítica de Hobbes a les nocions bàsiques del model que

7. «[Phantasmata] possunt autem considerari, id est in rationes venire duplici nomine, nimirum ut accidentia animi interna, quemadmodum considerantur quando agitur de facultatibus animi, vel ut species rerum exteramarum, id est, tamquam non existentes, sed existere sive extra stare apparentes, quo modo nunc sunt consideranda» (O.L., I, p. 82). Cal tenir ben present, per tal de veure l'abast del fenomenisme de Hobbes, que el text pertany al començament de la segona part del *De Corpore*, que tracta de les nocions fonamentals de la Filosofia Primera: espai, temps, moviment...).

oferia la metafísica clàssica: les de substància, matèria, concepte universal i nexa causal; mentre que una major explicitació del segon principi ens mostrarà l'estructura i funcionament de la raó, així com la naturalesa pròpia del saber objectiu humà.

2. Des del *Short Tract*, el primer escrit de Hobbes que es remonta a 1630, poc després de la seva *illuminatio euclidiana*, el nostre autor s'esforça en mostrar el moviment com la noció clau de tota la seva física, i per això redueix tot l'existent a la distinció simple entre agents i accions als què també denominarà substàncies i accidents. Hobbes usa amb soltesa la terminologia aristotèlica modificant, però, el contingut de les significacions; i així diu al *De Principiis* i al *De Corpore* que la *substància* és aquella cosa que per la seva extensió anomenem *cos*, per la seva independència respecte a la nostra ment, *subsistent per si* i *existent* i, «perquè se suposa que està sota un espai imaginari (de manera que només resulta intel·ligible per la raó i no pels sentits que és allí), l'anomenem *supòsit* i *subjecte*» (*De Principiis*, c. 4; *De Corpore*, c. VIII, § 1).<sup>8</sup> Trobem aquí la distinció entre raó i sentits, i és palès en Hobbes que només els sentits són font de coneixement, mentre que la raó no afegeix coneixement. Què pot saber, doncs, la raó de la substància o cos? L'anglès exposa el seu pensament a les *Objeccions* a les *Meditacions* cartesianes:

«He assenyalat ja moltes vegades que no tenim cap idea de Déu ni de l'ànima; afegeixo ara, ni tampoc de la substància. Doncs la substància (en quant és una matèria subjecta als accidents i als canvis) només s'assoleix mitjançant el raonament, però no es concep, és a dir, no en tenim cap idea» (*Objectiones ad Cartesii Meditationes*, Obj. IX).<sup>9</sup>

Els sentits, per tant, conceben, i la raó suposa, és a dir, dedueix a partir dels efectes només l'*existència* de les seves causes i, per tant, si es dóna el moviment —i la seva afirmació és en Hobbes dogmàtica, *sine methodo*— s'han de donar els cossos, les substàncies agents causa dels moviments. Hobbes diu que d'elles no en sabem res, que no coneixem la seva essència, però sembla entrar en contradicció amb aquesta afirmació quan, com vèiem, caracteritza les substàncies mitjançant les atribucions d'extensió, subsistència, etc. Això ens porta a mencionar dues qüestions força importants: les condicions formals de les nostres representacions i la doctrina sobre l'essència. Tal com veurem més endavant, les úniques formes segons les quals es pot donar la sensació són l'espai i el temps; per tant, encara que no en sabem res absolutament de la possible constitució real dels cossos, a l'hora de parlar d'ells només ho podem fer tot atribuint-los aquelles úniques condicions amb què ens representem els fantasmes, usant les denominacions amb què han passat al llenguatge. En conseqüència, és l'extensió l'essència

8. «for that it is supposed under an imaginary space (as only intelligible to be there by reason and not sense) we name *suppositum* and *subjectum*» (J. JACQUOT et H.W. JONES: *Critique du 'De Mundo' de Thomas White*. Vrin-CNRS. Paris 1973, *Apèndix II*, p. 452). Vegeu, pel text corresponent del *De Corpore*: O.L., I, p. 91).

9. «Notavi saepius ante, neque Dei, neque animae, dari ullam ideam; addo jam, neque substantiae. Substantia enim (ut quae est materia subjecta accidentibus et mutationibus) sola ratiocinatione evincitur, nec tamen concipitur, aut ideam ullam nobis exhibet» (*Oeuvres de Descartes*. Ed AdamTannery. Vol. VII. Vrin. Paris 1976, p. 185).



de les coses reals? Per Hobbes ens és impossible contestar aquesta pregunta o qualsevol de semblant per quant no tenim cap accés al real. L'essència, pel nostre coneixement finit, és un accident, és a dir, una de tantes accions dels cossos que modifiquen la nostra ment i que són la causa del nom d'aquest cos (*De Corpore*, VIII, § 23) per quant és a través d'ell que habitualment l'identifiquem i el diferenciem dels altres. Hobbes fa a la seva Lògica una distinció cabdal entre noms concrets i noms abstractes: mentre que els primers són «el nom d'alguna cosa que se suposa que existeix», els segons «denoten en la cosa suposada la causa existent del nom concret», i puntualitza: «*Els noms abstractes denoten la causa del nom concret, no la cosa mateixa*» (*De Corpore*, c. III, § 3).<sup>10</sup> No parlem mai de la cosa mateixa perquè el nostre llenguatge només és apte per parlar dels fenòmens. (Diguem que alguns cops Hobbes no es mostra massa curós en l'ús de la terminologia i dóna peu a confusions, com és ara, en relació a l'assumpte de què parlem, quan usa les expressions *objectum*, *totum phaenomenon*, *tota idea*, *res ipsa*, *res apparens* i *ipsa apparentia*; sovint el que fa és una trasposició referencial —còmoda per ell però molesta per al lector— entre l'objecte no sensible, la *ipsa res* existent, i el conjunt de tots els fantasmes que formen una unitat i que denominem amb un sol nom «com si fos» una realitat extra-mental diferent d'aquell conjunt i causa de les seves parts). No hi ha, doncs, en Hobbes cap metafísica, no hi ha cap ontologia realista o materialista; ell declara un escepticisme total envers el coneixement de l'ésser-en-si però, al mateix temps, ofereix l'alternativa d'un coneixement que és el que ens proporciona el joc de denominacions.

Sembla clar que Hobbes, amb molta més simplicitat i contundència, va més enllà del que anirà Locke. Trobem en aquest un tipus de realisme poc reflexiu del que Hobbes es troba molt lluny, i una certa nostàlgia per la substància perduda, com ho mostra la distinció entre essència real i essència nominal; Locke fa incidir a més sobre la doctrina de la substància la distinció entre qualitats sensibles primàries i secundàries per concloure afirmant la impossibilitat de conèixer els «arquetipus» ontològics de les substàncies; realisme metafísic i teoria corpuscular es combinaran així de manera *naïf*; Hobbes, en canvi, coneix ja la distinció entre qualitats primàries i secundàries i defensa la subjectivitat de *totes* les qualitats sensibles, però ni afirma cap relació causal entre els dos tipus de qualitats, ni fa incidir l'esmentada distinció sobre la doctrina referent a la substància; per ell no hi ha més realitat que la mostrada en el llenguatge, el qual és format per vocables que venen determinats pel coneixement sensible i que determinen a la seva volta les suposicions que la raó es veu obligada a fer.

Berkeley farà més tard la crítica del substrat material, és a dir, de la substància en quant matèria, i sorprenentment Hobbes vindrà a trobar-se més aprop d'ell del que podrien fer pensar els esquemes a l'ús. La matèria, diu el nostre filòsof, és un universal, un nom, i, per tant, «*no existeix absolutament més que la resta dels universals, que són veus, no les coses mateixes*»,<sup>11</sup> però si considerem la matèria prima com una cosa, «*cada cosa és aquella matèria, i així existeix com a cosa*», és a dir, com a cos. Per Hobbes

10. «*Concretum autem est quod rei alicujus quae existere supponitur nomen est... Abstractum est, quod in re supposita existentem nominis concreti causam denotat... Nomina autem abstracta causam nominis concreti denotat, non ipsam rem*» (O.L., I, p. 28-29).

11. *Anti-White*, c. VII, § 3.

l'essència del cos, aquell accident que causa que l'anomenem cos, és la *quantitat* o *corporeïtat* o *materialitat*, és a dir, el que primordialment s'anomena *espai*; l'espai és el fantasma del cos, el primer dels nostres fantasmes, la imatge que acompanya necessàriament la representació de qualsevol cos, però que no depèn de l'existència del cos sinó de la nostra imaginació; el cos, dirà Hobbes, «és a l'espai imaginari com la cosa al coneixement de la cosa..., l'espai imaginari que és la imaginació del cos, és el mateix que el nostre coneixement del cos existent», però aquesta imaginació no és res, és pura privació del cos,

*«i en quant és fora de nosaltres és una mera ficció i un no ens, però les mateixes ficcions dins nosaltres són alguna cosa, és a dir, moviments de la ment, i s'anomenen imaginacions».*<sup>12</sup>

La separació entre el cos i el coneixement del cos és total, i nosaltres només comptem amb les nostres imatges; sembla, doncs, que la fugida cap endavant en el sentit de l'idealisme berkeleyà és inevitable ja que és impensable que Hobbes caigués en l'error metafísic que denunciarà el bisbe irlandès d'acceptar quelcom d'insensible —la matèria— com a causa de les imatges sensibles. Semblaria però que Hobbes hi cau, doncs segons la doctrina que hem exposat l'existència dels cossos materials es dedueix com a causa que explica l'existència dels fantasmes i de les seves variacions, però no és així; l'irlandès establirà, portat pel seu afany apologetic, que només una causa espiritual —Déu— pot produir uns efectes immaterials com les idees, i Hobbes, portat pel seu afany de defensa de l'humà, establirà que només una causa material i mòbil pot produir un efecte material com el moviment de les parts d'un altre cos, que això i només això és la sensació. Segurament el bisbe posaria el crit al cel davant aquesta afirmació, però es trobaria amb un Hobbes impertorbable que no acceptaria mai la immaterialitat de la sensació doncs això equivaldria a acceptar l'existència d'un subjecte incorpori que, a més de resultar innecessari, vulneraria el principi d'exterioritat. Però l'existència de realitats immaterials no només és innecessària, és a més incognoscible doncs, com sabem, aquestes preteses realitats no s'ajustarien a les condicions estructurals de la nostra facultat de representar, l'espai i el temps; «per tant, diu Hobbes, en lloc de ens, del que parlem, direm sempre cos» (*Anti-White*, c. XXVII, § 1).<sup>13</sup>

Anem veient com Hobbes evita la contraposició entre subjecte i objecte en el sentit que ens sembla que domina la modernitat i que vindria expressat per aquell «ull de la ment» que segons Locke escruta les idees que se li fan presents. Doncs bé, això es fa encara més palès a la doctrina hobbiana sobre els universals que s'avança a les crítiques dels futurs empiristes. Pel nostre autor no pot haver-hi realitats que siguin universals —totes són úniques i singulars—, com no pot haver-hi conceptes universals, «que són fan-

12. «ita ut corpus sit ad spatium imaginarium, ut res ad rei cognitionem..., ideoque spatium imaginarium quod est imaginatio corporis, idem est quod nostra corporis existentis cognitio. (...) Privatio autem corporis intelligitur ex ipsorum corporum imaginatione, ideoque eadem est cum spatio, quod appellamus imaginarium: quod quidem reipsa privatio est, et quantum extra nos est merum est figmentum, et non ens, at ipsa figmenta intra nos aliquid sunt, nimirum animi motus, qui vocatur imaginationes» (J. JACQUOT-H.W. JONES, *op. cit.*, p. 117-8).

13. «pro ente igitur de quo loquimur dicemus semper corpus» (J. JACQUOT-H.W. JONES, *op. cit.*, p. 312).

tasmes de coses singulars»; la universalitat és una propietat del llenguatge i només del llenguatge, però cal que distingim en ell dues classes d'universalitat: la que pertany al nom i la que pertany a la proposició. La primera és precària i aproximativa i li ve al nom per ser *nota* i *signe*; com a notes, alguns noms han de ser comuns a moltes coses per quant es refereixen a moltes concepcions que són *semblants* segons una relació de semblança establerta pel discurs mental, i com a signes els noms fan possible la comunicació de pensaments; però és clar que aquestes funcions creen indeterminació, indefinició, per quant el nom és comú a tota una sèrie de coses que s'assemblen però que no poden en cap cas ser idèntiques. No succeeix el mateix amb la universalitat de la definició, i no ja en el sentit, com dèiem, que el nom universal designi un concepte universal o una essència o una forma substancial; no es dona per Hobbes cap paral·lelisme lògic-ontològic, no hi ha cap coneixement intuïtiu o aconseguit per abstracció de les essències que proporcionin els punts de partida d'un coneixement epistèmic del real; i tampoc en el sentit que es pugui formular una proposició general a partir d'un procés d'inducció, doncs les relacions de proximitat, semblança i causalitat que estableix la ment pertanyen a la prudència, però no a la filosofia, i «*l'experiència no conclou res universalment*» (*Elements of Law*, I, c. 4, § 10).<sup>14</sup> La universalitat científica és la que prové de la necessitat pròpia de la definició i, segons Hobbes, aquesta necessitat li ve proporcionada al llenguatge per la seva pròpia arbitrarietat; en efecte, sempre que parlem de quelcom que mereixi tal nom (subjecte), parlarem de quelcom que forçosament mereix també tal altre nom (predicat), segons el convencionalisme de les significacions, i la definició es mostrarà com a vertadera si resulta impossible imaginar, encara que sigui per un moment, «una cosa que tingui per nom el subjecte i que no tingui per nom el predicat»;

*«la definició no és més que la resolució del nom en les seves parts més universals»* (*De Corpore*, c. VI, § 14).<sup>15</sup>

La universalitat del llenguatge —que fa possible la ciència, doncs només hi ha ciència dels universals— és una propietat que només pot venir de la seva externitat, és a dir, del caràcter arbitrari que atorga al llenguatge la seva convencionalitat.

Però a més de l'anàlisi de les nocions clàssiques esmentades, que ell manté tot capgirant el sentit anterior, Hobbes ofereix en la mateixa línia una anàlisi també de la noció de causalitat. Quasi bé un segle més tard David Hume inclourà a Hobbes entre aquells autors que es troben presoners encara del realisme ingenu anterior a la modernitat, tot considerant que encara es pregunta *com són les coses?*, creient que l'enteniment humà pot assolir una resposta correcta, enlloc de fer-se l'única pregunta susceptible de ser contestada: *com s'explica que poguem creure que les coses són de la manera que creiem que són?* Aquesta opinió de Hume ens ratifica en la creença que Hobbes ha estat mal llegit inclús pels millors filòsofs; si és cert tot el que hem dit fins ara, no només resulta sorprenent que es confongui el nostre autor amb un realista ingenu, sinó que inclús ens sembla sentir la veu

14. «*Experience concludeth nothing universally*» (Ed. F. TÖNNIES, London 1984, p. 16).

15. «*nihil aliud est definitio quam nominis illius in partes suas universaliores resolutio*» (O.L., I, p. 73).

estentòria de Hobbes dient-li a Hume que és ell qui resta endarrerit doncs formula la pregunta filosòfica en uns termes encara presoners de l'escissió entre subjecte i objecte, quan és així que s'hauria de formular: *com s'explica que poguem parlar de les coses de la manera com en parlem?*

Diguem per començar que la noció de causa es troba en el centre mateix del sistema hobbià, un sistema que identifica el real amb l'univers i concep aquest com l'agregat de tots els cossos que estan sotmesos a canvis continus que no són més que moviments causats per altres cossos en moviment; la intel·ligibilitat i l'ordre d'aquest univers concebut com una màquina —com un autòmata— descansa precisament sobre la connexió necessària entre causa i efecte, i la seva indagació constitueix el que anomenem ciència. Eliminades les causes formals i finals, resten només la material i l'eficient: la ciència, qualsevol ciència, no és més que la comprensió genètica o hipotètica de les variadíssimes formes en què es pot donar el moviment com a resultat de les innumerables combinacions entre els cossos i les seves partícules invisibles. Davant aquesta ontologia de Hobbes sembla que hauríem de convenir, amb Hume, que es contradiu amb un dels principis bàsics de l'empirisme segons el qual «tota idea diferent és distingible i tota idea distingible és separable pel pensament i la imaginació», del que es dedueix que no hi ha i no pot haver-hi cap prova racional de la connexió necessària entre dues idees. Però no és així. Hobbes distingeix entre dos tipus d'inferència causal; el primer, proporcionat pel tipus de coneixement que ell anomena *prudència*, es basa en l'experiència i consisteix en la previsió, *expectatio*, de futur; segons aquesta, nosaltres passem de la constatació d'una successió sovint repetida entre dos fenòmens a una extensió arbitrària d'aquesta mateixa successió en el futur, tot establint una *conjectura*; però aquesta relació no respon a res que sigui real, doncs el futur no és res i per tant d'ell no hi ha coneixement. La inferència causal feta a partir de l'experiència no té per Hobbes cap legitimitat lògica, és una simple suposició o ficció incapaç de revelar una connexió ontològica, i que neix només del costum, de la repetició acumulada d'experiments semblants que acaben formant una experiència. Però hi ha més: aquesta inferència d'un esdeveniment que pertany al futur prové d'un error, de l'error lògic consistent en passar de la semblança a la identitat. Sembla, doncs, inqüestionable, a la vista dels textos, que Hobbes va sotmetre a crítica un segle abans que ho fes Hume la validesa de la inferència causal, i que va negar aquesta validesa degut al seu atomisme gnoseològic que descansa sobre el principi de la separabilitat de les sensacions. No només, doncs, no hi ha inconseqüència en Hobbes, hi ha més aviat progrés en relació a pensadors anteriors, com per exemple Bacon, i una major coherència en relació a pensadors posteriors, com per exemple Locke. Hobbes nega efectivament la validesa epistèmica del nexa causal que es vulgui establir entre dos fenòmens a partir de la inducció, és a dir, de l'observació repetida d'una successió constant. Però, com hem vist, accepta clarament la noció de causa i fa de la relació causal la base del coneixement científic. L'explicació d'aquesta aparent contradicció l'hem de buscar de nou en el principi d'exterioritat que presideix la filosofia de Hobbes i que pren la seva forma en la identificació entre la raó i l'artifici humà del llenguatge. És així com, a la segona part del *De Corpore*, comença l'exposició de la seva *filosofia primera* o *ontologia* per les definicions dels noms més generals: espai, temps, cos, accident, moviment,

causa, efecte, etc., per continuar combinant les proposicions així establertes a fi d'extreure totes les conseqüències lògiques possibles i construir així el que podríem anomenar la geometria o física racional del moviment a la tercera part de la seva obra; és aquí on Hobbes exposa un camí de caire racionalista que consisteix en l'encadenament deductiu de proposicions capaç d'extreure unes conseqüències que ens permetrien un major domini de la realitat i un major benestar social i polític. És en aquest context que Hobbes defineix «causa» tot atribuint-li el significat que comunament li donem:

*«causa... és l'agregat de tots els accidents tant dels agents, tants com siguin, com del pacient que, si se suposa que hi són tots, no es pot entendre que l'efecte no es produeixi alhora, i que si es suposa que un d'ells manca, no es pot entendre que l'efecte no deixi de produir-se» (De Corpore, c. IX, § 3).<sup>16</sup>*

Si «causa» vol dir això, és que la causa és això i res més. És el llenguatge el que permet reconvertir, gràcies a la universalitat de les proposicions i a les connexions necessàries entre elles, les conjectures del discurs mental en processos científics de resolució i composició. El principi de causalitat no s'ha d'entendre en Hobbes des del realisme ontològic sinó com a principi axiomàtic que ve exigit per l'estructura lingüística de la raó cognoscitiva, i que dona raó de l'existència dels fenòmens en un univers format per cossos en interacció constant.

Pensem que aquestes crítiques a les nocions de la metafísica tradicional i la comparació amb les crítiques dels empiristes posteriors mostren el sentit del que anomenem principi d'exterioritat hobbià i, per tant, el rebuig del model cartesià que resta exposat a les *Terceres Objecions*; aquest rebuig apareix, com hem dit, en la superació de la contraposició subjecte/objecte i s'expressa sobretot en l'afirmació d'un subjecte extens i mòbil, el cos, capaç de produir dos tipus de discursos, el mental i el verbal, que, conjuntament, poden construir un saber finit i objectiu, a la mesura de l'home. Però això ens obliga a preguntar-nos sobre la relació entre aquests dos discursos que hem esmentat, és a dir, sobre l'estatut que Hobbes atribueix al llenguatge, i a preguntar-nos què legitima el llenguatge perquè pugui ser admès com a generador de coneixement objectiu. Es tracta de veure l'abast del segon principi hobbià, el de la lingüisticitat.

3. Hem considerat breument més amunt el procés físic pel que es produeixen els fantasmes i els mots, és a dir, les dues *translationes* que reben la seva explicació a la física del moviment mitjançant la noció de *conatus*, que determina la modalitat dels moviments d'acció i de reacció; l'enorme quantitat i varietat d'aquests expliquen la diversitat dels fantasmes i dels processos de producció de nous nivells qualitius. El coneixement, que és constituït per alguns d'aquest processos, es dona sempre sota la forma de la successió, és a dir, com a *discurs* i pren dues formes: el *discurs mental*, comú a les bèsties i a l'home, i el *discurs verbal*, exclusiu i definidor de l'home, però la dependència d'aquest en relació amb el primer és completa;

16. «Causa... est aggregatum omnium accidentium tum agentium quotquot sunt, tum patientis, quibus omnibus suppositis, intelligi non potest quin effectus una sit productus, et supposito quod unum eorum desit intelligi non potest quin effectus non sit productus» (O.L., I, p. 107-8).

hem d'entendre el coneixement que ens proporciona el llenguatge no com una adquisició d'un tipus essencialment diferent de coneixement sinó com una caixa de ressonància capaç de millorar i ordenar el coneixement que ens proporciona la sensibilitat; el coneixement racional no ens proporciona cap contingut nou o essencialment diferent dels que ens proporciona el coneixement sensible, no hi ha intuïcions intel·lectuals ni conceptes abstractes. La proposició només és la suma o unió de dos noms, com el sil·logisme ho és de tres, i els noms són notes que suscitin unes idees determinades; el resultat no és superior a la suma de les parts; quan raonem no assolim coneixement de realitats superiors als fantasmes. En va, doncs, exigia Descartes a les seves Respostes que Hobbes s'atengués a l'«ordre de les raons», doncs l'únic ordre és el que introdueix la finalitat del discurs i l'estructura lògica de la proposició; i en va s'ha acusat a Hobbes d'escatimar el problema del fonament doncs no hi ha cap coneixement que s'hagi de legitimar, només hi ha un punt de partida, que és la sensació, i una mecànica adequada en la combinació dels noms assignats a les sensacions. Però, tanmateix, el discurs verbal no coincideix amb el mental, i per això ens cal considerar, després de saber quines són les condicions i l'estructura del discurs mental, com aquestes són assumides pel verbal, per veure finalment quines condicions noves afegeix la mateixa estructura del llenguatge.

El discurs mental es basa en els *fantasmes* i té tres formes de procedir, la *comparació*, el *raonament* i la *conjectura*. Els fantasmes es donen segons la forma de l'espai i el temps, els quals són definits, el primer com el fantasma de la simple determinació d'existència, i el segon com el fantasma de la simple determinació del moviment. Tant l'animal com l'home, pel fet d'ésser dotats dels mecanismes de la imaginació i la memòria, poden endegar un discurs que consistirà en una successió ordenada de fantasmes i que pot prendre tres formes: la comparació, que constata similituds i dissemblances; el raonament, quan l'ordre del discurs va regit per un fi que es desitja aconseguir, i que pot ésser de síntesi o d'anàlisi, i la conjectura, ja explicada, que és propiament l'experiència o prudència.

Ara bé, quina és la relació entre el discurs mental així estructurat i el verbal? El nostre punt de vista és el següent:

- 1) el discurs verbal, constituït en raó, és essencialment una transposició de les formes del coneixement sensible o discurs mental a l'artifici del llenguatge basat en els noms, que són notes i signes;
- 2) la funció de la raó consisteix en la suposició dels antecedents i la deducció dels conseqüents;
- 3) aquesta funció la raó l'exerceix no arbitràriament sinó aplicant la mecànica pròpia de la naturalesa del llenguatge.

Aquestes afirmacions comporten les conseqüències següents:

- 1) la raó/llenguatge és un artifici que reflecteix l'estructura mecànica del real;
- 2) el coneixement racional o ciència no és coneixement de l'en-si sinó de les connexions mecàniques entre els cossos;
- 3) el coneixement objectiu és aquell que es mostra capaç de disposar del real i transformar-lo.

Vegem amb més deteniment l'abast dels primers tres punts.

3.1. Hem dit que el discurs verbal continua i amplifica el discurs mental; doncs bé, és d'aquesta manera que es dóna la seva transposició: a les condicions fenomèniques de la representació, espai i temps, li corresponen les nocions de *substància* o *cos* que ocupa un espai i de *moviment real* que es dóna segons una successió. El llenguatge ha nascut per la necessitat d'unificar, de simplificar i de fixar referències per tal de poder combinar millor i amb més promptitud els fantasmes; el llenguatge, gràcies a la seva estabilitat, necessita i permet referències a coses que retinguin continuïtat i permanència (pas de l'espai imaginari a l'espai real o extensió) i a processos que donin raó d'uns nexes constants entre uns agents que considerem ja corporis i els efectes causats per les seves accions (pas de la varietat i el canvi dels fantasmes al moviment real). Les condicions estructurals dels fantasmes ens obliguen a fixar *així* les denominacions necessitades d'estabilitat. D'una manera anàloga, la comparació resta reflectida i enfortida en el llenguatge en quant el nom adquireix la *universalitat* que el fantasma no podria mai assolir. I el raonament passa a ser ciència o filosofia quan esdevé, en el discurs verbal, càlcul de noms. Diu Hobbes:

*«La verdadera filosofía es exactamente el mateix que la verdadera, pròpia i acurada nomenclatura de les coses, doncs consisteix en el coneixement de les diferències, i sembla que només coneix les diferències de les coses aquell que ha après a atribuir a cada una de les coses les seves pròpies apel·lacions; a més, el raonament correcte, que és el que cal als filòsofs, no és sinó la correcta combinació de les proposicions vertaderes en el sil·logisme i la verdadera proposició consisteix en la recta unió de noms, és a dir, del subjecte i el predicat segons les seves pròpies i adequades significacions; del que es desprèn que només pot ésser verdadera la filosofia que tingui el seu fonament en l'adequada nomenclatura de les coses» (Anti-White, c. XIV, § 1).<sup>17</sup>*

3.2. La conjectura queda transposada a la inferència causal que va de l'antecedent al conseqüent o del conseqüent a l'antecedent i assegura el progrés de la ciència. L'estabilitat del llenguatge ens permet la *suposició* d'unes causes i la *deducció* d'uns efectes: no és la forma com es donen les coses que restarà sempre fora de l'abast del coneixement humà, sinó la forma com es dóna el llenguatge —estructurat a partir de les condicions que determinen el coneixement sensible— allò que fa possible el coneixement científic. La raó construeix definicions i descobreix les conseqüències ja sigui suposant unes causes ja sigui deduïnt uns efectes; les existències suposades són les que corresponen a la fixació del llenguatge segons les configuracions espacials de la sensibilitat, i les causes o els efectes suposats són els que es deriven de les operacions correctes de càlcul fetes segons les configuracions temporals que es manifesten en el raonament propi de la prudència o la conjectura. No hi ha cap mena de metafísica en Hobbes, cap mena d'ontologia; només hi ha el coneixement que resulta de la transposi-

17. *«Philosophia vera, plane idem est quod vera, propria et accurata rerum nomenclatura, consistit enim in cognitione differentiarum; differentias autem rerum nosse is solus videtur qui singulis rebus suas appellationes proprias attribuere didicerit; praeterea ratiocinatio recta, quae philosophorum opus est, nihil aliud est quam recta verarum propositionum in syllogismum combinatio, vera autem propositio constat ex recta copulatione nominum, nimirum subiecti et praedicati secundum proprias et adaequatas earum significaciones; ex quo colligitur philosophiam veram esse non posse, quae fundamentum non habeat in adaequata rerum nomenclatura» (J. JACQUOT-H.W. JONES, op. cit, p. 201-2).*

ció de les formes de la sensibilitat a les formes estructurals de l'artifici lingüístic creat per l'home.

3.3. I què afegeix el llenguatge? Quines propietats hi ha en ell que el facin capaç de constituir un vertader saber objectiu? En primer lloc l'*arbitrarietat* que determina la formació de les proposicions primeres i fa possible la correcció i el rigor del raonament racional; després la *universalitat* que, tot acceptant diferents graus, permet la combinació rigorosa dels noms en la proposició; és aquesta universalitat la que fa possible la tercera propietat del llenguatge, la *categorització*, segons la qual formem diferents ordres o escales de noms que són les condicions prèvies segons les quals es donarà el coneixement racional, per quant constitueixen l'estructura segons la qual es podrà donar el llenguatge i que determina la seva naturalesa; finalment, la *veritat* és la quarta propietat del llenguatge, de la que diu Hobbes que

*«no consisteix en el fet que l'oració convingui a allò que sentim, sinó que convingui a la naturalesa de les coses mateixes de les que parlem, de manera que no sigui res fora de la conjunció de les diverses apel·lacions de la mateixa cosa, segons la significació constituïda d'aquestes»* (Anti-White, c. XXXIV, § 9).<sup>18</sup>

Considerada la connexió entre els dos tipus de discurs, que determina la naturalesa del llenguatge humà, es determina fàcilment la naturalesa del saber objectiu. Diu Hobbes al *Leviatan*:

*«La llum de les ments humanes són les paraules clares, però ventades abans mitjançant definicions exactes i purgades de tota ambigüïtat; la raó és el pas; l'increment de ciència, el camí; i el benefici de la humanitat, el fi»* (P. I, c. V).<sup>19</sup>

I en aquest mateix sentit dirà un text conegut del *De Corpore*: «*Scientia propter potentiam*» :

*«La ciència està en funció del poder; el teorema (que segons els geomètres és la investigació d'una propietat), en funció dels problemes, és a dir, en funció de l'art de construir; en resum, tota especulació està en funció d'alguna acció o d'alguna obra»* (c. I, § 6).<sup>20</sup>

L'objectivitat del coneixement és per Hobbes l'objectivitat del llenguatge, és a dir, l'objectivitat de la raó pragmàtica, i descansa sobre l'estabilitat del llenguatge; i el llenguatge rep la seva estabilitat de la seva racionalitat (necessitat i universalitat) i de la seva homogeneïtat amb el real. Per Hob-

18. «*Veritas autem non in eo consistit ut oratio conveniat iis quae sentimus, sed ut conveniat naturae rerum ipsarum de quibus loquimur, ut quae aliud non sit praeter appellationum plurium eiusdem rei coniunctionem, secundum ipsarum constitutam significationem*» (J. JACQUOT-H.W. JONES, *op. cit.*, p. 386).

19. «*The Light of humane minds is Perspicuous Words, but by exact definitions first snuffed, and purged from ambiguity; Reason is the pace; Encrease of Science, the way; and the Benefit of man-kind, the end*» (*Leviathan*. Ed. by C.B. MACPHERSON. Penguin Books. London 1988, p. 116).

20. «*Scientia propter potentiam; Theorema (quod apud Geometras proprietatis investigatio est) propter problemata, id est propter artem construendi; omnis denique speculatio, actionis vel operis alicujus gratia instituta est*» (O.L., I, p. 6).



bes, segons vèiem abans, la necessitat és anterior a la universalitat i la fa possible perquè a les proposicions necessàries el predicat equival al subjecte (o és una part del predicat equivalent). Aquesta necessitat és sempre lògica, i per això les proposicions eternament vertaderes només poden ésser tautologies, i és clar que només amb els noms es poden constituir tautologies per quant només ells poden oferir una identitat lògica a partir dels significats que arbitràriament els han estat atorgats. Per Hobbes hi hauria tautologia en tota proposició en quant aquesta pogués construir-se com a hipotètica, però això només és possible a les proposicions contingents un cop constatada la seva veritat, és a dir, després de la producció del fet; la producció de l'efecte demostra la necessitat de la causa, i per això tota causa suficient serà necessària, tot el que és possible serà real. És l'estructura lingüística la que exigeix la necessitat de la causa, doncs la veritat d'una proposició descansa sobre la seva necessitat i la categoria de causalitat només si comporta necessitat pot establir lligams tautològics.

És en aquest sentit que s'ha d'entendre que les proposicions que pertanyen a la filosofia natural tinguin l'estatut d'hipotètiques i que el mètode resolutiu que els seria propi resulti més imperfecte que el compositiu propi de la geometria o la ciència política. Si el nostre llenguatge fos tan potent com per ser capaç de formar unes definicions —és a dir, al cap i a la fi, un sistema de categories— que anomenessin d'una manera exhaustiva tota l'enorme gamma de fenòmens, el nostre mètode podria ser només compositiu. De fet, aquest és l'intent de Hobbes al redactar la tercera part del *De Corpore*, la físico-matemàtica, i possiblement la causa de l'endarreriment de la publicació d'aquesta obra al veure la impossibilitat d'acabar amb èxit l'empresa. Els principis de la física no són universals sinó singulars, i no causen la necessitat del teorema sinó que només mostren la possibilitat d'una certa generació. Sembla impossible reduir la física a l'ideal de la necessitat, però pot mantenir el seu estatut científic per quant la recerca de les possibles causes requereix l'ajut de les proposicions universals demostrades mitjançant el mètode compositiu.

Però hi ha una altra propietat que dona estabilitat al llenguatge i fa possible així un saber objectiu: l'homogeneïtat amb el real. Com vèiem fa poc, el llenguatge dobla, tot adaptant-la a la seva naturalesa, l'estructura mecànica que els sentits perceben confusament com a pròpia de l'univers dels fantasmes i mostra en el seu desenvolupament les connexions que es poden conèixer entre els fenòmens, els nexes entre causes i efectes que només ell, el llenguatge, pot establir no ja com a «conjectures incertes» sinó com a conseqüències rigoroses. L'objectivitat del llenguatge i, per tant, del coneixement científic, descansa en la seva capacitat d'incidir, manipular i transformar la realitat, per quant és aleshores que es mostra la correspondència entre la formulació científica i el comportament del món fenomènic. El fi de la ciència, diu Hobbes, consisteix «en produir, mitjançant l'aplicació d'uns cossos a altres, uns efectes similars als efectes concebuts per la ment» (*De Corpore*, c. I, § 6).<sup>21</sup> En resum, nosaltres *parlem* així perquè el llenguatge no fa més que reproduir en una estructura semiològica l'estructura mecanicis-

21. «*Finis autem et scopus philosophiae est ut, praevisis effectibus uti possimus ad commoda nostra, vel ut effectibus animo conceptis per corporum ad corpora applicationem, effectus similes, quatenus humana vis et rerum materia patietur, ad vitae humanae usus industria hominum producat*» (O.L., I, p. 6).

ta reproduïda en el discurs mental; i és així com la materialitat de l'artifici-llenguatge reuneix totes les condicions que determinen la positivitat del saber.

Diguem per acabar que en Hobbes trobem ja la problemàtica que es donarà cronològicament després d'ell i que portarà a Kant a reivindicar la possibilitat d'un saber objectiu. Kant i Hobbes coincideixen en afirmar la possibilitat d'un tal saber, tot negant a l'home l'accés al coneixement absolut de les coses-en-si. I difereixen en la caracterització d'aquest saber finit i objectiu: mentre Kant manté, malgrat l'impacte de l'empirisme humà, el plantejament racionalista que en ell s'obre a l'idealisme del jo transcendental, Hobbes posa com a únic transcendental el llenguatge entès com a producte del cos a partir dels condicionaments fenomènics; així Kant admet un coneixement vertader d'un objecte constituït i a l'ensem contraposat al subjecte, mentres que Hobbes admet l'objectivitat d'un discurs racional que es mostra capaç de fer més disponible el real per quant es dona, com a producte mecànic d'aquest real, en continuïtat amb ell. Als inicis mateixos de la modernitat, Hobbes proposa una fonamentació de l'objectivitat del saber construïda des dels principis d'exterioritat i lingüísticitat, i accelera així el pas d'una raó teòrica, contemplativa, a una raó instrumental.