

Bartomeu FORTEZA, *L'OBJECTIVITAT A LA  
FILOSOFIA LINGÜÍSTICA DE THOMAS HOBBS\**  
(1999)

Josep MONSERRAT MOLAS

1. *Capbussador de Delos*. En la llarga nota 21 de la plana 148 del seu llibre sobre Hobbes Bartomeu Forteza raporta, en el marc d'un comentari sobre el *revival* del pensament de Hobbes, la distinció que fa B. Willms entre una crítica superficial i infructuosa provinent de la filosofia analítica anglosaxona que consisteix en exercicis experimentals per tal de trobar inconsistències logicosemàntiques en els escrits de Hobbes, i una crítica continental profunda que busca una comprensió global del pensament de l'anglès que permeti assumir amb coherència les diferents apories o dificultats que apareixen quan es considera l'obra de Hobbes en conjunt. Tot i la simplicitat de la classificació, les imatges que s'utilitzen per tal de caracteritzar-la ens serviran per a situar-nos davant del treball que volem comentar. El primer tipus de crítica s'associa als «noiets de Trevi», mentre que la segona als «capbussadors de Delos». El treball sobre Hobbes de Bartomeu Forteza pertany a la categoria dels «capbussadors de Delos». La prova l'aporten les acurades anàlisis a què ha sotmès l'obra de Hobbes i, especialment destacables en el treball que ens ocupa, el *Short Tract*, l'*AntiWhite*, la polèmica amb Descartes i el *De corpore*<sup>1</sup>. Un llibre de la qualitat del d'en Bartomeu Forteza només s'aconsegueix capbussant-se fins al fons en els textos, trobant-ne la geografia submergida i sent capaç de relatar-la essent fidel als textos i incitant-nos, com a bon exemple a imitar, a repetir-ne l'aventura. Les capbussades deixen la seva petja en les notes a peu de plana. És notable la diferència entre les dues parts del llibre pel que fa a aquest aspecte —diferència sobre la que hi tornarem. En la segona part, la dedicada intensivament a Hobbes, les notes es fan llargues, espesses, substancioses, riques. L'escriptura esdevé més compromesa, irònica, de vegades punyent. S'hi nota l'ofici experimentat del cap-

\* *L'objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes*, Barcelona: Ed. Universitat de Barcelona, 1999, 328 pp.

1. Bartomeu Forteza edità i traduí al castellà el *Breu tractat sobre els primers principis, Els principis del coneixement i de l'acció, Llibertat i necessitat, Una resposta al llibre La captura del Leviathan*, i el capítol 30 de la *Crítica al De Mundo de Thomas White* a Thomas Hobbes, *Libertad y necesidad, y otros escritos*, Península, Barcelona 1991. Estem esperant l'edició i traducció del *De Corpore* a Alianza Editorial, que deixà ja enllestida (vegeu, mentrestant, el seu article «Actualitat i significació del *De Corpore* de Thomas Hobbes» a *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, II, 2000/2, p. 5-16). En català va tenir cura de l'edició dels escrits polèmics entre Descartes i Hobbes, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VIII, 1996, 151-209. Sabem, també, que estava treballant en la traducció de part del *De Homine*. Voldria dedicar aquest estudi a la seva memòria.

bussador que arriba a indignar-se d'aquells que parlen sense haver-se sotmès a l'esforç de la investigació (vegeu, per exemple, p. 147). La fermesa de l'expressió se sosté en l'explicitació clara dels arguments i de les proves textuais. La segona part esdevé així un text que testimonia un estudi de gran profunditat i que s'ofereix al treball conjunt de la crítica i la recerca. Com és, però, que hi ha aquesta diferència constatable respecte la primera part? Argumentar la necessitat de la primera part del llibre i veure que és des d'ella que s'expliquen certs problemes en la construcció del sistema hobbesià que presenta l'autor vol ser l'argument principal d'aquest comentari.

2. *L'evolució dels títols.* Aquest argument principal, que desplegem en una anàlisi dels diferents elements de l'obra, caldrà que també respongui a una qüestió superficial. El llibre és el fruit de la reelaboració de la tesi doctoral que el professor Bartomeu Forteza presentà a la Universitat de Barcelona el primer d'octubre de 1993. Entre la tesi, la seva presentació pública el 20 del mateix mes a la Societat Catalana de Filosofia<sup>2</sup> i el llibre publicat el 1999, s'esdevenen una sèrie de modificacions internes, que no comentarem llevat d'una excepció, que es reflecteixen sobretot exteriorment en el que els passa als títols d'aquestes tres «exposicions»: (per ordre) *Empirisme i Objectivitat a la filosofia de Thomas Hobbes*, «Empirisme, llenguatge i objectivitat a la filosofia de Thomas Hobbes», *L'objectivitat a la filosofia lingüística de Thomas Hobbes*. L'emergència de la lingüísticitat des de l'interior del cos primitiu de la tesi fins al títol del llibre publicat el 1999 confirma, a simple vista, el que serà la pedra de toc de la interpretació que fa Bartomeu Forteza del tot de la sistematicitat hobbesiana. El sentit de la variació en el títol fa més evident el que Forteza sosté com a tesi principal: Hobbes pot presentar-se com una via de recerca filosòfica que no cau en el parany modern de la subjectivitat ni en el de l'objectivitat científica: evita el primer perquè es diferencia de la via cartesiana postulant el principi d'exterioritat; evita el segon pel principi de lingüísticitat, que redueix el coneixement (i la realitat) a llenguatge. Caldria, doncs, inflexionar la «història de la filosofia» per tal de resituar-hi el pensament de Hobbes de manera adequada, car ja en vida seva, i fins fa relativament poc, hauria estat sotmès a interpretacions parcials, equivocades o malintencionades (vegeu p. 148-149). Que aquesta inflexió que es reclama sigui eminent ho avala encara la forma amb què el llibre comença i acaba. «Nosaltres, diu, només volem en tot cas col·laborar a un millor coneixement de la noció d'objectivitat mitjançant la investigació del seu contingut i de la seva gènesi a la història de la filosofia, i esperem que aquest millor coneixement pugui mostrar amb més claredat el rostre de l'home» (p. 17). Segons les darreres paraules, sempre retòricament significatives, hi hauria lloc en Hobbes per a un home nou: «La seva proposta de saber objectiu, que hem volgut investigar, forma part d'aquesta empresa educadora que fa l'opció per una visió determinada de l'home. L'exterioritat del subjecte que hem trobat en el si de la gnoseologia de Hobbes condiona la naturalesa d'un saber que només pot tenir com a objectiu el poder tècnic, és a dir, l'aplicació i el progrés, i que mai no podrà tenir la pretensió d'erigir-se, enfront del poder ci-

2. També en la sessió que va impartir al Centre d'Estudis Carles Cardó el 16 d'abril de 1998, que recordem amb gratitud.

vil, com a poder ideològic» (p. 312). Podríem preguntar-nos des de quina instància resultaria possible la limitació del poder tècnic si el coneixement humà és un tot homogeni. Veurem que evitant la interioritat, possible reducte de la dissidència i la guerra civil, potser tampoc no queda lloc aleshores per a la raó com a crítica<sup>3</sup>. Sobre aquesta educació possible en parlarem al final. Retinguem ara que de les capbussades el professor Forteza farà emergir la lingüística com a clau del pensament de Hobbes.

3. *El Hobbes integral*. Una de les premisses destacables del treball de Bartomeu Forteza és que es realitza des de la integralitat de l'obra objecte d'estudi. Tot i centrar-se en una qüestió (la de l'objectivitat), la importància d'aquesta posa en qüestió tot Hobbes i la seva sistematicitat (p. 158). La recerca i el pensament de Hobbes es mostren en el conjunt de la seva obra amb tota la tensió i tenacitat que l'autor experimentà per tal d'aconseguir el seu propòsit: reorientar tota la filosofia amb la finalitat d'aconseguir una comprensió unitària, rigorosa i plenament humana dels tres nivells de la realitat, és a dir, dels cossos, de l'home i de l'estat. El treball de Forteza no pretén en primer terme una anàlisi d'aquest conjunt, sinó sotmetre'l a unes preguntes determinades per tal d'establir el tipus de ruptura que Hobbes estableix amb el model substancialista propi de la filosofia clàssica, ruptura que mostrarà les línies bàsiques del nou paradigma emergent en el disseny hobbessià: seguint l'esquema de la primera part del llibre (la qual recorre el model clàssic aristotèlic, la crisi empirista i la crítica kantiana), Forteza cercarà quin és el tractament que Hobbes dona a la noció de substància, a la de substrat, a la unitat del concepte universal i a la naturalesa dels nexes, especialment el causal, és a dir, en el fons, quina noció d'*objectivitat* es troba present en les obres de Hobbes. El que s'aconseguirà, diu l'autor, és «una reconducció d'aquestes apories hobbessianes [l'acceptació contradictòria tant del fenomenisme com del realisme, l'estrany encadellat d'empirisme i racionalisme, l'hipernominalisme, la concurrència de dos mètodes, el purament deductiu —en filosofia primera, geometria, mecànica racional, ètica i política—, i l'hipoteticodeductiu aplicat a la filosofia natural] i ens reorientarà cap a la recerca d'unes noves coordenades interpretatives que permetran —almenys, així ho esperem— descobrir la unitat i coherència del pensador de Malmesbury» (p. 147-153). L'aclariment de la filosofia de Hobbes es fa des d'una comprensió de la història de la filosofia que il·lustra l'evolució de l'objectivitat. Estem també d'acord, seguint Yvon Belaval, en la licitud i fecunditat de manllevar un terme —l'*objectivitat*— a l'especulació posterior i interrogar un autor anterior per tal de descobrir si la noció que correspon al terme ja és present a la seva reflexió i de quina manera; sobretot en el fet que «la confrontation de deux langues précise la distance historique et fournit une méthode d'analyse»<sup>4</sup>. Però això cal fer-ho amb tota cura i no oblidant mai el principi hermenèutic del *respecte per l'altre*<sup>5</sup>.

3. Caldria situar aquí el recent treball d'Yves Charles ZARKA, *L'autre voie de la subjectivité*, París: Beauchesne, 2000.

4. Y. BELAVAL, *Études leibniziennes*, París: Gallimard, 1976, p. 46. Citat per Forteza a la nota 20 de la p. 26.

5. Principi que manllevem també dels estudis del segle disset, en aquest cas de Geneviève RODIS-LEWIS, *Descartes. Textes et débats*, París 1984, p. 8. En general cal lloar com Forteza segueix aquest principi també. Tanmateix, el Dr. Jordi Sales ens ha fet notar com en la tesi doctoral apareixia una nota on podien detectar-se ja alguns dels problemes que després hem trobat en el llibre. És la nota 72 de l'apartat quart («Scientia propter potentiam. L'objectivitat

4. *La història de la filosofia.* «És així com la història de la filosofia és en bona part la història de la *fortuna* dels filòsofs i dels seus escrits» (p. 230). Forteza lluita contra la història de la filosofia com un capbussador de Delos per atansar-se a Hobbes. No sembla pas d'aquells que estudien o recerquen segons les victòries concedides per la *fortuna*, sinó que s'exercita en la recerca de les restes submergides de Hobbes amb un coratge que ens parla de la seva *virtut*. La primera part del seu llibre, però, és un recorregut per aquesta història de la filosofia que ha fet *fortuna*: aquella que divideix el pensament modern segons dues línies paral·leles, la racionalista i l'empirista (cap. I: «Els empiristes, a la recerca de l'objectivitat», cap. II: «La doctrina kantiana de l'objectivitat»). La segona part, però, és un *tour de force* on la *virtut* de l'investigador es mesura amb la totalitat del detall d'un autor. Forteza veu que Hobbes ha «solucionat» d'una altra manera *avant-la-lettre* allò que la línia de progrés de la història de la filosofia tardaria dos-cents anys a resoldre (p. 207); la recerca de B. Forteza es presenta també com l'intent de trobar el camí d'una «recta comprensió del sistema hobbesià». El llibre s'estructurarà, doncs, donant compte, primer, d'una trajectòria ontològica de l'empirisme que conduirà a les apories que Kant solucionarà segons la via de l'idealisme transcendent (el qual portarà encara problemes més profunds); segon, el seguiment d'aquest trajecte aporètic de l'empirisme respecte de la noció d'objectivitat es descobrirà com el negatiu fotogràfic del pensament de Hobbes, pensament el qual positivament proporciona una altra via que no cau en les apories de l'empirisme ni desemboca en el subjecte transcendent kantian. Ens sembla que les *ulleres* que Forteza empra en ambdues recerques no són les mateixes i que precisament de certes *difraccions* del llibre en donaria resposta una recerca en òptica a la que tan aficionats van ser en el disset. En fi, Forteza adverteix com en Hobbes hom pot trobar ja la problemàtica que es donarà cronològicament després d'ell i que portarà a Kant a reivindicar la possibilitat d'un sa-

---

del saber possible») del setè capítol («Materialisme i llenguatge»). L'autor distingeix entre un Hobbes *de facto* i un Hobbes *de iure*. «Diríem —sense voler argumentar-ho ara d'una manera exhaustiva— que en aquesta qüestió [l'estatut de la física] desplaça Hobbes el problema quan apel·la a una visió substancialista de la ciència, que ell mai no havia acceptat, segons la qual només el creador de *realitats* és capaç de conèixer-les com a causa d'uns efectes reals (...) Aquesta hiperciència —de la que Déu seria capaç— no és la humil ciència de Hobbes; per ell l'home no crea realitats, sinó que crea únicament *artificis instrumentals*, i, entre ells, aquell que l'ha constituït com a home, el llenguatge, mitjançant el qual fa ciència i fa pactes». Però, si mai no l'havia acceptada, com és que ara li desplaça la qüestió de l'estatut de la física? És tan clara la dicotomia hiperciència divina i ciència humil hobbesiana (cf. inici del *Leviathan*)? De què són «instruments» la figura geomètrica i el pacte polític? Respecte de quin registre el llenguatge té un nivell més immediat o respecte de quina jerarquia té un nivell superior? Quina és la ciència que fa l'home mitjançant el llenguatge: la geometria de les figures construïdes o la física que ha d'explicar allò que nosaltres no hem construït sinó el *conditor naturae* (*De corpore* IV, 25)? La qüestió que apareix cada vegada més central és: per què són dissemblants en el sistema hobbesià efectiu la geometria i la física? Forteza sosté en el seu llibre que és des de l'òptica cartesiana que no s'entén el materialisme de Hobbes i que no poden emprar-se certes «transposicions» usades per Hobbes per a argumentar la presència d'un realisme. Forteza diu de certa transposició «que hom hauria preferit que Hobbes no [l']hagués comès». Vegeu el detall de la discussió, fonamental per a la interpretació de Forteza, a les p. 185-188 del seu llibre. El professor Sales no està d'acord amb el principi de lingüísticitat en la mesura que depèn del principi de constructivitat (Geometria i Política). Per què hi ha diferència entre Geometria i Física? Mentre situaria la clau del sistema en la teoria del moviment, Forteza respongué que no a acceptar el principi de constructivitat.

ber objectiu. Kant i Hobbes coincideixen en afirmar un tal saber, tot negant a l'home l'accés al coneixement absolut de les coses en si. Però, mentre que Kant manté el plantejament racionalista que en ell s'obre a l'idealisme del jo transcendent, Hobbes posa com a únic transcendent el llenguatge entès com a producte del cos a partir dels condicionaments fenomènics. Així, mentre que Kant admet un coneixement vertader d'un objecte constituït i a l'ensem contraposat al subjecte, Hobbes admet l'objectivitat d'un discurs racional que es mostra capaç de fer més disponible el real per quant es dóna, com a producte mecànic d'aquest real, en continuïtat amb ell. Hobbes acceleraria, als inicis de la modernitat, el pas d'una raó teòrica, contemplativa, a una raó instrumental. La novetat és el llenguatge, l'eina que permet la nostra superioritat i la ciència. La ciència i la filosofia són quelcom eminentment pràctic. A Hobbes li interessa una epistemologia de fonamentació de la ciència, ciència de construir coses: *scientiam propter potentiam*; i també la ciència de construir la gran màquina, el Leviatan.

5. *El progrés històric*. Forteza, però, no posa en qüestió l'afortunada línia del «progrés històric» fins gairebé al final del llibre: si bé la lectura del cos del llibre ens portaria a pensar que «Hobbes s'avança al seu temps», clarament diu en aquesta nota que Hobbes reflecteix la seva «visió epocal». En aquesta nota, per cert, Nietzsche es compara a Hobbes significativament: «Hi ha una coincidència entre el punt de vista de Hobbes i el de Nietzsche (i, *sorprenentment*, no només en aquesta qüestió), però mentre que l'interès d'aquest és el de desemmascarar les concepcions metafísiques del real, el de Hobbes és el d'articular l'únic saber objectiu possible. Potser és el moment de dir que aquesta visió d'una estructura mecanicista en el llenguatge és pròpia de Hobbes i de Nietzsche (...), però Aristòtil hi veïé una estructura substancialista/finalista i actualment hi veïem una estructura constructiva/semiòtica. La concepció que tenim de l'ésser del llenguatge és segurament l'aplicació de la reflexió a partir de *la nostra visió epocal del món*» (n. 75 de les p. 308-309). Deixem de banda el que segurament *sorprengué* Forteza en la coincidència entre Nietzsche i Hobbes i obrim-nos a la consideració d'allò que podria restar en comú malgrat les diferents «visions epocals» que hem posat en cursiva. El que ens interessa notar és que no entenem la necessitat del sobreafegit de la crítica de la modernitat de la vulgata heideggeriana per tal d'atansar-nos al sistema de Hobbes, a no ser que sigui només l'explicitació de la visió de la història de la filosofia de la «nostra època». Però, què està passant en aquest rebrot al final del llibre del presumible esperit dels noiets de Trevi? Si l'esquema de la primera part respon a una visió simple de la història de la filosofia, que queda situada en el seu sentit merament conjectural davant del que li passa a Hobbes en aquestes «històries» i el que ens demostren treballs com el del mateix professor Forteza en la segona part, l'esquema global d'interpretació cau, a partir d'aquesta nota, sota la sospita de no ser sinó una glossa més o menys erudita de *l'epocalitat constitutiva del Dasein heideggerià*: amb un cert escrúpol respecte dels seus contemporanis, i com a senyal de la seva amabilitat, Forteza ens recorda que, malgrat tot, Hobbes és modern, i, com a tal, ja no és de la nostra època.

Deixant encara de banda el que creïem que és la tesi profunda del tre-

ball de Forteza respecte de Hobbes (la preeminència de la lingüïsticitat de la que parlarem seguidament), ens trobem en el problema des d'on se situa el llibre a partir de la nota 75 del cap. VI i darrer: a partir d'aquesta nota la tesi se situa en la denúncia nietzscheano-heideggeriana de la modernitat com a *error* superat, contra el qual, però, encara caldria lluitar. Ens trobem davant d'una «medievalització de la modernitat» que és el resultat de la modernitat que no s'entén a si mateixa: la que procura entendre's a si mateixa no considera les coses segons antigues, medievals o modernes sinó que procura refigurar la recerca humana de les possibilitats de *veritat*. És per això que Hobbes mereix ser estudiat i que ens hi capbussem, com va fer Forteza. Segur que era saber-se company en aquesta recerca comuna el que més confortava el seu esperit investigador. Amb tot, des del marc on se situa la investigació a partir d'aquesta nota, es defuig que Hobbes hagués pogut dir *veritat* sobre el món, l'home o la ciutat. Tanmateix, aquest marc on se situa el treball no és original d'en Forteza sinó de la seva «època»<sup>6</sup>. El que està en joc aquí és la comprensió que tenim de la relació entre història i filosofia. Aquest em sembla que és un punt de la nostra discrepància, tot i que espero que no pas de la meua incomprensió. Segons els principis als quals s'adhereix Forteza en la nota que estudiem<sup>7</sup>, la història dibuixa una trajectòria progressiva de la que cal endevinar i resseguir les traces. Em sembla que potser la història de la filosofia ens és inel·ludible perquè representa la segona caverna que s'ha construït a partir de la tradició de la polèmica contra la tradició: cal l'estudi històric com a esforç per alliberar-nos del condicionament històric<sup>8</sup>. Que això sigui més o menys possible o que sigui impossible del tot és el que distingeix els enfocaments de les nostres respectives recerques.

6. *L'objectivitat*. La recerca de Forteza se situa en la interrogació «sobre la formació de la noció d'objectivitat a la filosofia moderna; un marc que respon al neguit que genera la nostra civilització i a la preocupació que hom sent pel seu destí» (p. 25). La crisi de la ciència contemporània s'ha procurat entendre a partir del fracàs de l'aplicació del mètode objectiu que pretén donar coneixement d'allò que hi ha, és a dir, del món tal com és, segons el pressupòsit de la invariança. La ciència actual hauria estat dominada per aquesta idea d'objectivitat: en això coincidirien Husserl, Heidegger,

6. La nota 75 continua tot donant-nos una de les poques referències que no sigui dels autors estudiats o d'estudis especialitzats en Hobbes de tot el llibre. Seguia així en el punt que l'hem deixada: «Vegeu en aquest sentit, F. FORTUNY, *De la falsa realitat a la filosofia como experiencia milenaria y como tecnología epistemológica*, Barcelona: Universitat de Barcelona-KAL, 1998; també, del mateix autor, «El tiempo y la historia. 1. Tiempo del historiador, tiempo del filósofo», a *Acta Medievalea*, 1998, 19». Em sembla que hi podem afegir l'aportació del professor Fortuny als quarts Col·loquis de Vic: «Aproximació filosòfica a la història de les mentalitats», *Col·loquis de Vic IV: La història*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2000, p. 131-177.

7. I que reflecteix clarament la seva comunicació als *Col·loquis de Vic V: La política*, «La formació de la tradició política», Barcelona: Universitat de Barcelona, 2001, p. 79-92.

8. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, Berlin: Schocken, 1935, p. 14, n. 2: «Aquesta és la raó, i l'única raó, per la qual la 'historització' de la filosofia està justificada i és necessària: només la història de la filosofia permet l'ascensió que condueix fora de la segona caverna, una caverna 'no natural', en la que hi hem caigut no tan per causa de la tradició com a causa de la tradició de la polèmica contra la tradició, per tal de fer-nos accedir a la primera caverna, la caverna 'natural' que descriu l'al·legoria de Plató, i en la qual el sentit original de l'empresa filosòfica és el de sortir per accedir a la llum».

Adorno, Horkheimer, Habermas i Apel per citar-ne els que empra Forteza. Aquesta noció epistemològica bàsica que anomenem objectivitat del saber pateix una inflació en l'*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 que 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 de ser 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?

Forteza sosté que aquesta noció d'objectivitat apareix aplicada, encara que no explícitament formulada, des de l'inici mateix de la revolució científica. L'objecte ha deixat de ser una cosa per convertir-se en una estructura operativa. La filosofia seguirà un procés molt més lent: aquesta partia encara de la concepció antiga triomfant segons la qual el *logos* implica estabilitat, estabilitat de la raó que es fonamenta en l'estabilitat de l'*ousia*. En la modernitat hi hauria una crisi en l'estabilitat de la raó. Partint de Descartes, l'empirisme condueix a l'escepticisme i el racionalisme condueix a la creença en el saber absolut. Aquests resultats catastròfics d'ambdues alternatives per a la filosofia els hauria refusat Hobbes a priori sense necessitat de recórrer a la superació kantiana. Ensorrat el model substancialista aristotèlic, els 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 nexa causal; aquesta crítica no acabarà en l'alternativa d'un saber possible, sinó que 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 a eina teòrica. Forteza sosté que l'empirisme no era capaç de fonamentar un saber epistèmic pel fet de mantenir l'escissió cartesiana entre subjecte i objecte. 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. La consideració del subjecte com a naturalesa 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. El que sobta Forteza quan llegeix els textos de Hobbes és que aquest recorreria 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.

7. *L'exterioritat*. Forteza creu que són dos els principis que regeixen la filosofia de Hobbes i 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, no hi ha a la naturalesa i al comportament de l'home res que necessiti ser explicat apel·lant a un pretès 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 a unes seues o unes altres. Aquestes *translationes* són bàsicament tres: 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 un 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 trenca 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'autoconsciència com un element innecessari per 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 entenen l'home des dels límits que marca la seva exterioritat podem albirar una societat humana pacífica. Segons Forteza, «només si es té en compte aquest principi d'exterioritat es podrà arribar a una comprensió correcta i coherent de l'ètica de Hobbes —que molt ens temem que no s'hagi aconseguit encara—, i es podrà arribar a entendre la 'teologia' de Hobbes, que ha estat darrerament objecte de nombrosos estudis que rescaten el filòsof de Malmesbury de malentesos seculars i fanàtics per recuperar la imatge del pensador creient que situa la fe en la pura transcendència, en la pura confiança, i lluita amb totes les seves forces per impedir tant la manipulació de la interioritat de part dels poders religiosos com la paranoia llibertària que la vivència religiosa pot afavorir, amb tota la repercussió política que aquestes dues actituds poden tenir» (p. 312)<sup>9</sup>.

9. En aquest aspecte podria tenir lloc una discussió amb Kodalle. Vegeu l'anterior recensió de Joan Ordi al respecte. Cal fer referència al nucli de la fe: l'aliança o el pacte entre Déu i el seu poble que, segons Kodalle, Hobbes reinterpretarà filosòficament com a pacte per a construir l'estat.



8. *La lingüísticitat*. El segon principi que regeix la filosofia hobbesiana és el de la lingüísticitat. La tesi més profunda del treball de Forteza respecte de Hobbes resulta ser la preeminència del principi de lingüísticitat. Precisament, penso que si la inflació lingüística es resitués en la seva posició medular sense voler esdevenir el tot del sistema (més a la manera de Zarka<sup>10</sup>) potser no hi hauria decepció respecte de Hobbes, la qual cosa ens sembla que és el problema emergent de la tesi. L'home és un ésser lingüístic, fins i tot en el sentit que allò ante-predicamental, el fantasma, no podria donar-se si no fos pel llenguatge. L'animal és incapaç de distingir entre cosa i fantasma o entre agent i acció; l'home sí que pot establir aquestes distincions i, en la seva reflexió, pot adonar-se de la naturalesa i els límits del seu coneixement. Això ho fa Hobbes amb el recurs a la *hipòtesi anihilatòria*: 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 depenents de l'activitat de la ment» (*De corpore*, II, VII, 1). Aquest text presenta clarament la reducció de tot el material cognoscible a mers fenòmens que reuneixen totes les cognicions pròpies del cognoscible: no hi ha, per tant, ontologia substancial possible i qualsevol denominació serà denominació de fantasmes; el real és inassequible i impensable. Presenta, també, l'establiment, molt abans que Hume, de l'homogeneïtat entre *impressions i idees*, de manera que les primeres no restin privilegiades ontològicament. La naturalesa i funció de la raó s'explicita precisament després d'aquest text: considerar les imatges mentals mitjançant l'atribució del signe lingüístic. La raó no és una facultat que s'afegeix a la sensibilitat, sinó una capacitat que va emergint a mesura que atribuïm noms als fantasmes per quant només així els fem aptes pel càlcul. És a partir de la significació que l'home aconsegueix distanciar-se de les

10. Els estudis d'Yves Charles Zarka mostren també la importància del llenguatge. Citem de *Hobbes i el pensament polític modern*: «Al final d'aquesta anàlisi dels diferents aspectes del llenguatge en Hobbes, crec que és possible de dir no solament que hi ha en ell una teoria unificada i coherent del llenguatge, sinó, a més, que d'aquesta teoria depèn la unitat i coherència de la seva filosofia» (p. 113). Fins al punt que pot dir que, «en efecte, la potència del cos depèn d'una física de la matèria en moviment, mentre que la potència humana, l'estudi de la qual correspon a l'ètica, depèn d'una semiologia» (p. 117). Fixem-nos, però, com aquí sembla haver-hi un salt entre física i semiologia: es tracta d'una falla en el sistema? Zarka veu bé que «el llenguatge exigeix com a condició la societat o és la societat que té com a condició el llenguatge? Hobbes fa de la paraula i de la comunicació verbal la condició de la societat i no al revés, i és per això que la seva filosofia política és una semiologia del poder i no una sociologia del poder» (p. 126). Això resulta del «tema nominalista segons el qual l'universal no és en les coses sinó en el llenguatge»: a aquest tema «respon, des del punt de vista polític, la constitució d'una universalitat o d'una gran generalitat estatal que és un producte del llenguatge» (p. 127). Però, «si bé el llenguatge és la font d'interpretació general de tots els altres signes, cal no projectar en ells allò que depèn exclusivament d'un desplaçament de la significació lingüística». Hi ha altres signes (p. 139). Cf. Forteza que diu que «tot està en el llenguatge» o «que el llenguatge ho és tot».

coses, crear un espai per quant disposa de la cosa tot disposant només del signe arbitrari a que ella fa referència. En fer ús de la raó no tractem amb les coses, sinó amb fantasmes, però només amb fantasmes en quant han rebut un nom. 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-los 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 la representació» (p. 288, n. 33).

Per a Forteza: 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. D'aquí es dedueixen les següents conseqüències: a) la raó/llenguatge és un artifici que reflecteix l'estructura mecànica del real; b) el coneixement racional o ciència no és coneixement de l'en si, sinó de les connexions mecàniques entre els cossos; c) el coneixement objectiu és aquell que es mostra capaç de disposar del real i transformar-lo (resulta, doncs, la pèrdua de l'objecte, però el guany de la raó entesa com a sistema de signes, com a estricta lingüísticitat a partir de la hipòtesi anihilatòria). L'home és el productor d'un artifici, el llenguatge, que li permet manipular les coses allunyant-se'n.

L'objectivitat del coneixement és per a 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 estabilitat) i de la seva homogeneïtat amb el real. Per a 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 fer; 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, car 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 compostiu propi de la geometria o la ciència política. Si el nostre llenguatge fos tan potent com per ser capaç de formar definicions que anomenessin de manera exhaustiva tots els fenòmens, el nostre mètode podria ser anomenat compostiu. Aquest va ser l'intent de Hobbes en la redacció de la tercera part del *De corpore*, la físico-matemàtica, i possiblement la causa de l'endarreriment de la publicació en veure la impossibilitat de coronar-la satisfactòriament. 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 compostiu. La materialitat de l'artifici llenguatge reuneix, tanmateix, totes les condicions que determinen la positivitat del saber, perquè també reproduceix en una estructura semiològica l'estructura mecanicista reproduïda en el discurs mental.

9. *El gir lingüístic, la subjectivitat i la interioritat.* És des de la consideració d'aquests dos principis de l'objectivitat i la lingüísticitat que es pot veure la unitat i coherència del pensament de Hobbes. La referència més immediata al primer ens mostra l'abast de la crítica de Hobbes a les nocions bàsiques del model que 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. No hi ha 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 del llenguatge. Recordem el text de les seves *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. Car 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» (novena objecció, AT VII, p. 185). Forteza pensa que les crítiques a les nocions de la metafísica tradicional i la comparació amb les crítiques dels empiristes posteriors mostren el sentit del que anomena principi d'exterioritat hobbà i, per tant, el rebuig del model cartesià que resta exposat a les Terceres Objeccions. Aquest rebuig apareix 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. La relació d'aquests dos discursos es juga en l'estatut del llenguatge i resta legitimat perquè pugui generar coneixement objectiu.

Forteza afegeix encara quelcom més. «La necessitat —entesa com a propietat de la racionalitat que causa la universalitat— impregna, doncs, el coneixement científic de Hobbes. Hi ha, però, una tercera propietat del llenguatge que configura la seva objectivitat: l'homogeneïtat amb el real. Segons explicàvem a l'apartat anterior, el discurs verbal és construït no com un afegit que ha sobrevingut al coneixement sensible, sinó com la seva continuació i ampliació, com la seva caixa de ressonància, encara que aquesta caixa tingui una estructura i uns funcionaments propis; és a causa d'això que el llenguatge dobla, i l'adapta a la seva naturalesa, l'estructura mecanicista que els sentits perceben confusament com a propi de l'univers de fantasies. És així com el llenguatge, producte mecànic reproductor d'un univers mecànic, mostra en el seu desenvolupament les connexions que es poden conèixer entre els fenòmens, els nexes entre causes i efectes que només el llenguatge és capaç d'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 tal com és aleshores que es mostra la correspondència entre la formulació científica i el comportament del món fenomènic» (p. 307-308). Com deia en nota a peu de plana: «No hi ha res que sigui anterior al llenguatge, *el llenguatge, producte del cos, arrossega amb ell el món com a representació.* Creiem que només aquesta posició radical dóna la clau definitiva per a una interpretació correcta de Hobbes» (p. 288, n. 33). En aquesta nota discutia amb Zarka, a qui retreia que man-

tenia dins el cor del sistema hobbesià l'escissió subjecte/objecte en parlar de separació antepredicativa i oblidar la lingüísticitat de la hipòtesi anihilatòria (vegeu nota 10 de la present recensió). Estem en el punt fort de la tesi de Forteza, i aquest punt se sosté amb vehemència.

No resulta, doncs, estrany que en la discussió sobre el nexa causal (p. 207-225), aparegui una nota com la següent, on Hobbes se'ns descobreix contemporani: «Sense voler assenyalar coincidències impossibles, creiem que les expressions wittgensteinianes s'escauen prou per descriure la doctrina de Hobbes sobre el llenguatge. Recordem, pel punt que estem tractant, el paràgraf 116 de les *Investigacions filosòfiques*: “Quan els filòsofs usen una paraula —*saber, ser, objecte, jo, proposició, nom*— i procuren copsar l'essència de tal cosa, cal preguntar-se sempre: aquesta paraula, ¿s'usa realment així, alguna vegada, en el llenguatge en què té la seva pàtria? —Les paraules amb utilització metafísica, nosaltres les reduïm, altra vegada, a la seva utilització quotidiana”.» Sense voler entrar nosaltres ara tampoc en aquestes «coincidències impossibles», però per anar acabant aquest estudi, voldríem aportar el següent comentari de Stanley Rosen sobre Wittgenstein, tot retenint el que hem dit abans al respecte de Kodalle i Hobbes: «En d'autres termes, l'analyse classificatrice du langage se révèle être enracinée dans le silence plutôt que dans davantage de langage, puisque ce dernier ne peut être correctement utilisé que pour décrire ou exprimer des faits (incluant des expériences), et donc des valeurs relatives, mais non les valeurs absolues de l'éthique ou de la religion. Pou anticiper sur un sujet ultérieur, la thérapie linguistique de Wittgenstein indique le triomphe de Jérusalem sur Athènes. Il est pour ainsi dire un Socrate sans Idées platoniciennes»<sup>11</sup>.

En l'acuradíssimament estudiada discussió amb Descartes, Forteza assenyala clarament la decisió metafísica de Hobbes: «aquest *sibi ipsi*, aquesta reflexió sense paraules que Descartes posa continuament en relleu per tal de mostrar la singularitat de la consciència, és el que Hobbes es nega a considerar com una dada rellevant; si no ho fes així l'explicació mecanicista resultaria insuficient perquè alguns elements semblaria que s'escapessin a l'ontologia de l'exterioritat» (p. 242). Segons Forteza, Hobbes refusa considerar la reflexió perquè complicaria el seu sistema i el faria inviable, i per això evita «caure en els paranys de la subjectivitat cartesiana» (p. 246). Aquí em sembla que hi ha una clau rellevant en la lectura de Forteza: pel que fa a Descartes sembla massa inclinat a donar crèdit a les interpretacions més comunes i això constitueix un llast important. No és aquest el lloc per a iniciar una discussió a fons sobre la filosofia de Descartes, però sí que cal dir que tot el seu treball presuposa un punt de vista que no pot recolzar-se en el conjunt integral dels textos de l'autor de les *Meditacions*: ni la proposta cartesiana implica un subjecte desmundanitzat, cosa que revela una lectura atenta de la primera meditació que no perdi de vista la consideració del seu caràcter artificios, ni la filosofia cartesiana és una filosofia monològica, com queda clar a la tercera meditació. En tot cas, allò que no es pot discutir és que la filosofia de Descartes està fundada en l'exigència

11. S. ROSEN, «Leo Strauss et la possibilité de la philosophie», a *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, text de 1941 et études réunis par L. Jaffro, B. Frydman, E. Catin, A. Petit, Paris, J. Vrin, 2001, p. 259-278, esp. p. 260-263.

de la possibilitat de l'apodicticitat. El significat més íntim del gir lingüístic és l'abandonament d'aquesta il·lusió<sup>12</sup>.

Què fer amb Descartes<sup>13</sup>? Forteza arriba a sostenir que «el radicalisme de Hobbes afavoreix molt més que no pas el plantejament cartesà l'aclariment entre una raó científica conscient dels seus límits i una recerca del sentit a partir de la naturalesa eticopolítica de l'home», perquè Descartes «malgre soi, contribuirà com tots els altres a la instauració progressiva de la 'ciència babilònica'». (p. 305, n. 69). Hobbes és més proper «de les preocupacions del nostre temps» perquè no és cartesà (p. 228). Forteza defensa que «Hobbes refusa conscientment el plantejament subjectivista que fa Descartes al *Discurs del mètode* i a les *Meditacions* perquè s'adona de les conseqüències gnoseològiques i finalment polítiques que comportaria la seva acceptació, conseqüències que poden resumir-se en la sostracció d'un aspecte cabdal de la realitat a l'exterioritat que ha d'acompanyar el coneixement, el discurs científic, l'opció ètica i la interacció política» (p. 232, n. 4). Hobbes permetria una millor «filosofia de l'home» entenent la relació entre llenguatge i poder: «el llenguatge, després de constituir l'home en ésser racional, el fa ciutadà» (p. 310). «L'anglès exclou qualsevol dimensió que pugui mostrar l'home com a ésser d'interioritat i és així com es pot mostrar que no cal concebre'l com a subjecte dotat d'autoconsciència, i ho pretén fer col·locant en l'exterioritat del llenguatge tot el que cal per a una justa comprensió del coneixement humà; i és així com espera mostrar que no cal concebre l'home com a dotat de llibertat, i ho pretén fer establint un model teòric de societat basat en l'exterioritat del pacte que satisfaci totes les necessitats. Només d'aquesta manera l'home tindrà una adequada comprensió de si mateix que el porti a evitar la *hybris* d'una exaltació individualista capaç de llençar-lo a la depredació i la destrucció. L'equilibri, la mesura capaç de crear convivència, li vindrà sempre del joc d'exterioritats que generen la por i l'interès; la tendència a la insolidaritat no s'evitarà mitjançant el reclam a profunds valors espirituals, sinó mitjançant el reconeixement de la necessitat del pacte i la coerció efectiva que en possibiliti el compliment. Cal partir només de l'exterioritat per fer possible la societat pacífica; qualsevol reclam a la interioritat porta a l'idealisme i la soledat, i aquestes porten a la guerra» (p. 311).

És des de la lucidesa d'aquest fragment, on es manifesta la tesi política del treball, que cal entendre la referència en el paràgraf final a l'empresa educativa dels homes com a tasca de la filosofia com a proposta d'un saber objectiu. «Hi ha una intenció eminentment educadora a tota l'obra de Hobbes, i així ho han sabut destacar els estudis més recents sobre el *Leviathan*; ell aspira a la presència d'un home ciutadà capaç de fer progressar la societat mitjançant l'esforç i el diàleg, que respecti el pacte radical de deixar dipositada la interioritat pròpia i aliena dins l'espai desconegut i

12. Vegeu J. RAMÍREZ, «Recensió de C. Taylor, *Philosophical Papers*» a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, IX, 1998, p. 156; i també l'estudi de R. Brague sobre C. Taylor, «El problema de l'home modern», a R. BRAGUE, *El passat per endavant*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, en premsa.

13. «Què en farem, de René Descartes?» és la manera com acaba el llibre de Denis MOREAU, *Deux cartésiens. La polémique entre A. Arnauld et N. Malebranche*, Paris: Vrin, 1999, i també la fórmula que encapçala el darrer apartat de l'article de J. SALES, «La polèmica Arnauld-Malebranche» a *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, II, 2000/1, p. 15-28.

irrepresentable de Déu, i que accepti per tant que sigui la instància que deté el poder civil i no els individus o els diferents grups de pressió el que dirimeixi les controvèrsies que pugui originar aquesta interioritat. Per a Hobbes, com per a tots els vertaders filòsofs, l'enemic a vèncer és la violència i la mort; i la filosofia, en la seva lluita contra aquesta violència, indica que només entenent l'home des dels límits que marca la seva exterioritat podem albirar una humanitat pacífica» (p. 312). Que la clau de l'eficiència educativa en el combat contra la violència i la mort descansi en «la comprensió de si mateix» respecte de les seves limitacions ens sembla que deixa pendent, encara, el problema.