

**ASPECTOS
FENOMENOLÓGICOS
EN LA TEORÍA DEL
CONOCIMIENTO DE
THOMAS HOBBS
COMO GÉNESIS DEL
ESTADO CIVIL**



MAURICIO CALLE ZAPATA
Corporación Instituto Jorge Robledo, Colombia



ASPECTOS FENOMENOLÓGICOS EN LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE THOMAS HOBBS COMO GÉNESIS DEL ESTADO CIVIL*

Resumen: el presente texto desea dar cuenta, a partir de aquellos aspectos fenomenológicos de la teoría del conocimiento de Thomas Hobbes, el fundamento y justificación de la génesis del Estado civil. Sin lugar a dudas, serán la percepción o la intuición, lo sensible, la imaginación o la memoria, el lenguaje, el movimiento, el cómputo, el deseo, el miedo, entre otros, lo que lleva al sujeto a comprender su propia naturaleza y a partir de ella, a pactar con otros sujetos cediendo sus derechos naturales a un tercero para dar fin al estado de naturaleza y poder conservar su vida y vivir en paz.

Palabras clave: teoría del conocimiento, fenomenología, Estado civil, lenguaje, estado de naturaleza.

PHENOMENOLOGICAL ASPECTS IN THOMAS HOBBS' THEORY OF KNOWLEDGE AS THE ORIGIN OF THE CIVIL STATE

Abstract: This text intends to account for the rationale and justification of the origin of the civil State from the phenomenological aspects of Thomas Hobbes' theory. Undoubtedly, perception or intuition, sensitivity, imagination or memory, language, movement, calculation, desire, wish, fear, among others, are what lead the subject to understand his own nature; and from it, to come to agreements with other subjects giving in his natural rights to a third party, and therefore, to give an end to the natural state to be able to preserve his life and to live in peace.

Keywords: theory of knowledge, phenomenology, civil state, language, natural state.

Fecha de recepción: diciembre 14 de 2015

Fecha de aceptación: junio 3 de 2016

Forma de citar (APA): Calle, M. (2016). Aspectos fenomenológicos en la teoría del conocimiento de Thomas Hobbes como génesis del estado civil. *Revista Filosofía UIS*, 15 (2), doi: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v15n2-2016011>

Forma de citar (Harvard): Calle, M. (2016). Aspectos fenomenológicos en la teoría del conocimiento de Thomas Hobbes como génesis del estado civil. *Revista Filosofía UIS*, 15 (2), 215-236.

Mauricio Calle Zapata: colombiano. Filósofo de la Universidad de Antioquia. Candidato a magíster, Universidad Pontificia Bolivariana. Pertenece al grupo de Investigación Epimeleia de la Universidad Pontificia Bolivariana, al grupo de investigación de Historia Política de Centro de Ciencias y Humanidades Corporación Instituto Jorge Robledo y es docente de literatura en la misma institución.

Correo electrónico: maocaza2000@yahoo.es

* Artículo de reflexión.

ASPECTOS FENOMENOLÓGICOS EN LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE THOMAS HOBBS COMO GÉNESIS DEL ESTADO CIVIL

1. A modo de introducción

La fenomenología en su sentido contemporáneo, en especial a partir de los estudios sobre la misma llevados a cabo por Edmund Husserl, han despertado entre los grandes filósofos del siglo XX y XXI un interés tan amplio y atrayente, que resulta absurdo no considerar su importancia en el desarrollo y avance del conocimiento en la historia del pensamiento occidental durante estos siglos. Sin embargo, la fenomenología no se acota en su sentido contemporáneo. Ya desde Aristóteles hasta nuestros días, su sentido metodológico y estructural, en la categorización del problema sobre el conocimiento o en la sistematización del problema epistemológico de las ciencias en general, apenas sigue abriendo caminos y dando frutos insospechados a todo nivel del conocimiento. Este es el caso de la filosofía y teoría política desarrollada por Thomas Hobbes.

En razón a esto, la fenomenología en sentido general y especial, a saber, como *justificación* y *fundamentación* de cualquier saber, encuentra desde esta doble concepción, una relación directa con la teoría del conocimiento en Thomas Hobbes. Es decir, una relación explícita que se desarrollará desde algunos aspectos fenomenológicos posibilitándonos comprender, no sólo el problema sobre el conocimiento en la filosofía del pensador Inglés, sino también esos niveles inadvertidos en la comprensión e interpretación de la naturaleza humana en sus múltiples maneras de darse. Hobbes no sólo preguntará (como es evidente en los filósofos modernos) por aquello que hace posible el conocimiento en el hombre, sino más bien, por aquello que en relación a dicho conocimiento le posibilita a éste entender su propia naturaleza, ya sea desde sus pasiones o desde el objeto de éstas como el miedo, la prudencia, el odio, la envidia, entre otras.

Debido a esto, señalamos de entrada, que el propósito del texto no se dirige exclusivamente a exponer, como se hace tradicionalmente, los asuntos atinentes a la configuración de un Estado civil en el pensamiento filosófico del pensador inglés. Por el contrario, nos proponemos fundamentalmente, a rastrear desde la concepción gnoseológica y epistemológica en Thomas Hobbes, específicamente desde la fenomenología, los elementos que nos conduzcan a plantear una posible interpretación de la génesis del Estado civil y por ende, el sentido y funcionamiento del mismo a partir de la condición natural del hombre. Dicho de otra manera, nuestro trabajo se limita objetivamente, a descubrir los aspectos fenomenológicos, es decir, criterios de justificación y validación sobre problema del conocimiento en Hobbes, y cómo éstos permiten entender las razones por las cuales para el filósofo inglés, se hace necesario pensar primero al hombre y posteriormente el nacimiento y sentido del Estado civil.

En efecto, para poder pensar los aspectos fenomenológicos en la teoría del conocimiento de Hobbes como génesis del Estado civil, se hace necesario precisar dos asuntos: Primero cabe mencionar, como lo hacíamos al inicio del texto, que cuando hacemos referencia a la fenomenología no podemos pensar exclusivamente en aquella transformada por Edmund Husserl durante la contemporaneidad. La historia de la fenomenología, aunque encuentre sus avances en Husserl desde conceptos tomados de la naciente psicología o incluso desde los escolásticos como es el concepto de intencionalidad, no se reduce al hecho de que sea ésta el origen de la fenomenología. Desde Aristóteles hasta Husserl el camino fenomenológico es amplio y en algunos casos subsidiario de otros saberes.

Como segunda precisión, la fenomenología en Hobbes encuentra por primera vez, en plena modernidad, un desarraigo originario de los postulados medievales y escolásticos por un lado, y de los presupuestos racionalistas dogmáticos por el otro en los que ésta no tenía cabida, dando paso a comprenderla desde la postura gnoseológica y empirista, en especial, desde las propiedades naturales del hombre como cuerpo y más tarde como parte del cuerpo del Estado civil. Para Hobbes, el conocimiento se funda en la experiencia y por tanto parte de los fenómenos tal y como ellos son captados por medio de los órganos de los sentidos. Afirma Copleston:

En lo que refiere a la base remota del conocimiento filosófico, Hobbes es un empirista. El filósofo comienza con lo dado, con las impresiones sensibles percibidas de los cuerpos externos y con el recuerdo de dichas impresiones. El punto de referencia de Hobbes son los datos sensibles, lo que él denominará “efectos” o “apariencias”, pero aunque nuestra apreciación inmediata de la apariencia o los fenómenos y nuestro recuerdo de los mismos es conocimiento, y aunque constituyen la base remota de la filosofía, no pueden considerarse como conocimiento filosófico. El ejemplo a ello sería lo que propone el mismo Copleston. “Todos saben que el sol existe, en el sentido de que todos tienen la experiencia de haber visto el sol, pero nadie podría llamar a esto conocimiento astronómico científico” (1973, p. 13).

Con ello, podemos arriesgarnos a afirmar que si bien la fenomenología husserliana se funda en la intencionalidad y de ahí a la conciencia como ampliación de sentido del objeto dado, dando paso a lo trascendental, en el caso de Hobbes, el mantenerse en el sentido, en la inmanencia, le permite al hombre establecer causas y efectos de aquello que, dándose como cuerpo y objeto a los órganos de los sentidos, le posibilita explicar no sólo la constitución de la objetividad, sino también (aunque muchos niegan esta tendencia) su propia subjetividad.

Frente a esto nos asalta la siguiente cuestión: ¿será posible que en Hobbes, la cuestión por la subjetividad se vea limitada por una tendencia exclusivamente objetiva y que no se vean nada más que consideraciones cerradas respecto al mundo exterior? Al respecto afirma Hobbes que:

Los fenómenos son facultades o potencias de los cuerpos por los cuales distinguimos los unos de los otros, es decir, concebimos que uno es igual o diverso del otro, semejante o diferente [...] al percibir su movimiento, su andar, lo distinguimos de un árbol, de una columna y de otros cuerpos fijos, de donde se deduce que aquel andar es una propiedad suya, es decir, propia de los animales, por lo cual se distingue de los demás cuerpos (2000, pp. 37-38).

Por tanto, una fenomenología, desde el aspecto hobbesiano, como iremos desarrollándolo durante el texto, será entendida desde su concepción realista, materialista y racionalista sin desconocer que ya en el concepto de cuerpo como fenómeno, se indica algo de aquel (el hombre) que se pregunta no sólo por su cuerpo sino por los otros, semejantes o diferentes. Lo realista por un lado indica ya lo que posibilita el fenómeno mismo en tanto realidad concreta, potencial y facultativa (en este caso el cuerpo como cosa), lo materialista por otro, por lo que le posibilita el fenómeno al hombre, en este caso, poder comparar y compararse, ya sea desde su diferencia o semejanza, con otros cuerpos y racionalista finalmente, porque en última instancia será la razón la que le demande al hombre por puro cálculo asociarse y adherirse al Estado civil. "El valor de Hobbes para la fenomenología radica en que en él se encuentra el experimento teórico, a saber, en él podemos ver la idea de estado exigida por la razón" (San Martín, 1994, p. 286).

Asimismo, tradicionalmente Hobbes es reconocido por su vasta labor y creación filosófica, científica y política, con un reconocimiento enorme sobre esta última. Es innegable la importancia del pensamiento político en Hobbes. Pero el asunto acá, y es el más problemático desde el punto de vista filosófico, es la lectura reduccionista de cierta tradición, en especial, de la ciencia política, la sociología, la antropología, la historia, la economía y la religión, que precisan de la elaboración sólo política en la obra de Hobbes excluyendo el sustrato gnoseológico, epistemológico y matemático de las categorías referidas al Estado, a la ley, la sociedad, al contrato, entre otros, desconociendo además las

implicaciones de una fenomenología y teoría del conocimiento susceptible a dichas categorías. Lamentablemente, esta consideración que ha sido heredada y transmitida en centros de estudio político, antropológico, sociológico, entre otros, desconoció que los conceptos de la teoría del Estado, el contrato social, el estado de naturaleza, el estado de guerra, la igualdad, la libertad, entre otros, se ven sustentados sin lugar a dudas desde las categorías fenomenológicas básicas como la intuición, la percepción, la materia, el pensamiento, la razón, y por supuesto de una teoría especial del conocimiento como lo es la ciencia.

Por otra parte, es comprensible de suyo que Hobbes se encuentra con todo un peso histórico en los inicios de la modernidad. Los alcances de la ciencia moderna, (en especial de la física), los avances en la matemática con la lógica y el cálculo, las transformaciones socio-culturales, el crecimiento económico y pre-industrial en Europa, entre otros, le llevan indudablemente, como la época lo amerita, a dar respuesta al problema sobre el conocimiento, definiendo a su vez un objeto y un método filosófico que proporcione una orientación a su trabajo como filósofo y pensador. Y allí durante este proceso histórico conoció a Galileo, a Descartes, entre otros, pero especial cuando éste último daba inicio a su obra *Meditaciones Metafísicas*.

Con esta enorme influencia, nada gratuito que Hobbes hiciera uso, para esbozar sus problemas sobre el conocimiento, la mecánica Galileana, el planteamiento de la representación, el nominalismo escolástico llevándolo más allá, el método analítico-sintético y la determinación del iusnaturalismo moderno. Por tanto, su trabajo no fue casual o aislado, ni realizado al azar. Su pensamiento claramente estructurado daba paso a otra visión del mundo y del hombre dentro de las discusiones filosóficas-políticas de la modernidad y posteriores a ésta.

De esta manera, no cabe duda de que Hobbes imprime en todo su plan filosófico una órbita empirista y materialista. Sus proposiciones en torno al método de causas, basado en Francis Bacon, lo llevan a definir claramente un objeto, una naturaleza y un método de ésta. Afirma que:

El contenido de la filosofía, o la materia de la que trata, es todo cuerpo del que se pueda concebir una generación y del que se pueda establecer alguna comparación desde algún tipo de vista. O bien de aquellos en los que tienen lugar alguna composición o resolución; es decir, todo cuerpo que pueda generarse o tener alguna propiedad (Hobbes, 2000, p. 40).

De ahí que la filosofía para Hobbes, sea ciencia de los cuerpos que estudia las relaciones causales de los mismos. Dicho por Hobbes sería: “la filosofía es el conocimiento de los efectos o fenómenos por el conocimiento de sus causas o generaciones y, la vez, de las generaciones que pueda haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento correcto” (36).

En consecuencia, pensar un origen del conocimiento desde la fenomenología realista como posibilidad de la génesis del Estado civil en Hobbes, y además, de todo aquello que supone dicha génesis, es considerarlo a partir de un concepto fundamental como lo es el *estado de naturaleza*.¹

Dicho concepto, entendido adecuadamente como categoría, exige pensar dos elementos: pensar primero cuál es el origen del conocimiento en relación ha dicho *estado de naturaleza* y segundo, cómo la *condición natural* del hombre precisa finalmente del deseo por el Estado civil. Así, si se desea apelar a una posible teoría del conocimiento en Hobbes, será necesario indicar aquello que fenomenológicamente se encuentra en dicho estado de naturaleza como categoría fundamental de la conformación del Estado civil. "Lo que Hobbes llama estado de naturaleza designa precisamente la condición de los hombres fuera de la existencia del poder político" (Zarka, 1997, p. 58).

Ahora bien, si la filosofía para nuestro autor es sin duda alguna, la ciencia de los cuerpos, en tanto causas y propiedades, y si su objeto se define, a propósito de las propiedades del cuerpo, en su proceso de generación, ya que por las causas conocemos los efectos y estos a su misma vez son fenómenos físicos, entonces, su método filosófico, será aquel que partiendo de unas causas posibles se conozcan unos efectos posibles, por ello afirma:

El método para filosofar una investigación brevísima de los efectos por las causas conocidas, de las causas por los efectos conocidos. Se dice que conocemos algún efecto cuando sabemos en qué consisten sus causas en qué sujeto residen y en qué sujeto introducen tal efecto [...] por lo tanto, todo método mediante el cual investigamos las causas de las cosas es compositivo o resolutivo. Al resolutivo se le suele llamar analítico y, al compositivo, sintético (Hobbes, 2000, pp. 76-77).

Con el análisis por un lado, se nos hace posible dividir la totalidad de las causas en pequeñas partes y en simples definiciones para que con la síntesis se pueda establecer la relación entre las partes que componen el todo.

¹ Cabe hacer una diferencia notoria al respecto de este concepto. Cuando Hobbes habla del estado de naturaleza (*iusnaturalismo*) hace referencia específicamente al estado hipotético en el cual vive el hombre previo al estado civil. Por otro lado, el concepto de condición natural viene dado en el hombre por su propia naturaleza y es el que determina finalmente la salida de aquel estado de naturaleza, que por lo general, y por condición del mismo hombre es hostil y peligrosa. Lo llamaríamos sensatamente el reino del miedo. El reino que por su naturaleza es gobernado por las pasiones, instintos, fuerza, deseos entre otros del hombre.

Pero en el conocimiento de las cosas sensibles el conjunto del fenómeno es más conocido que cualquiera de sus partes; como cuando vemos un hombre, es más conocido, o conocido antes, el concepto o la idea completa de hombre que las ideas particulares de figurado, animado, racional, es decir, vemos todo el hombre y conocemos que existe antes de aplicar la mente a lo particular (77).

Como veremos al final del texto, la consolidación del Estado civil dependerá efectivamente de esta perspectiva del método en Hobbes, la causa principal será el hombre y el efecto el Estado civil. De ahí, que el giro verdaderamente original de la filosofía de Hobbes, como desarrollaremos más adelante, consista en tratar de convertir en un contenido racional, razonándolo como tal, el contenido empírico fijado por las ciencias exactas, es decir, el ideal de conocimiento que siempre residirá en la rigurosa deducción.

Con estos presupuestos, podemos comprender entonces que el trabajo de Hobbes no es simplemente filosofía política, sino también una forma de explicar la realidad desde los saberes de la época, en especial, desde la mecánica Galileana con su teoría sobre el movimiento y el choque de cuerpos, que son por si mismos los que hacen posible el conocimiento en el hombre. Aunque leer a Hobbes desde esta perspectiva se hace arduo, es determinante para su posterior comprensión en una teoría política, tema que no entrará en nuestros intereses de manera detallada pero que se verá a partir de la génesis del Estado civil. De hecho, durante el texto haremos referencia a tres textos básicos para rastrear esos aspectos fenomenológicos, que no sólo posibiliten comprender la teoría del conocimiento en Hobbes, sino también esos primeros visos de la constitución del Estado civil. Los textos en su orden son: *El Tratado sobre el Ciudadano* de 1642, *El Leviatán* de 1651 y *Tratado sobre el Cuerpo* de 1655, que nos darán la posibilidad de pensar y llevar a buen término nuestro propósito.

El orden del trabajo se orientará de la siguiente manera: Inicialmente, abordaremos el asunto de las sensaciones y de las afecciones de los órganos como primer aspecto fenomenológico. Luego, veremos la relación del lenguaje con la razón como segundo aspecto fenomenológico. Y por último, estableceremos la incidencia de estos aspectos gnoseológicos o fenomenológicos en la génesis del Estado civil.

2. De las sensaciones y afecciones en los órganos

Por un conjunto de razones obvias, comenzaremos nuestra exposición, tratando de rastrear el primer vestigio que encontramos en Hobbes para la explicación del conocimiento humano. Y sin ser excesivos al abordar la temática propuesta de las obras de Hobbes, nos centramos especialmente en *El Leviatán* y el *Tratado del cuerpo* donde de manera clara, precisa y argumentada, se nos

presenta el problema central del conocimiento y del método, acercándose por supuesto a un nivel más especial en tanto novedad, para comprender por qué el hombre conoce y cuáles son sus características que lo llevan a ello.

Si se insinúa que Hobbes toma distancia con respecto a otros pensadores de la época, entonces hay que observar cuál es la distancia o en qué aspectos se separa de los mismos. La diferencia más notable, que marcará todo el sustento teórico en Hobbes, radica en que la explicación del conocimiento tiende más a la búsqueda y comprensión del problema, que a establecer un sistema filosófico; Hobbes no se interesa por sistematizar nada sobre el conocimiento, antes bien, se preocupa por naturalizar y enraizar el origen del conocimiento en el hombre. Su afirmación en el comienzo del *Leviatán* sobre lo que llamamos sensaciones, pone como punto de partida toda la base determinante del estudio del conocimiento. Hobbes formula su tesis de esta manera: “el arquetipo de todos los pensamientos es lo que llamamos SENTIDO (pues no hay en la mente humana concepto que al comienzo, totalmente o por partes, no surja desde los órganos del sentido). El resto deriva de ese arquetipo” (2004, p. 45). Como vemos, la primera definición de Hobbes para con el origen del conocimiento se “materializa”, aunque la palabra sea equívoca, con una dependencia mutua con el objeto externo, que afecta sin duda cada uno de nuestros órganos, la vista, el tacto, el gusto, el oído y el olfato.

Aparece por tanto el principio de causalidad y el principio fenomenológico del de la misma. El primero consiste en que el objeto o cuerpo externo afecta un órgano, allí, la presión del objeto va al cerebro y al corazón por medios de los nervios lo que provoca una resistencia como por ejemplo el dolor o la satisfacción y en consecuencia causa lo que se denomina sentido; un sentido que produce ciertas cualidades sensibles en el hombre, que como aclara Hobbes no están directamente en el objeto que las causa sino en otros movimientos de la materia que afecta nuestros órganos. El conocimiento por la sensación no está pues en el objeto ni en nosotros, sino en el movimiento efectuado por nuestro cuerpo como reacción al estímulo que se da sobre cualquier órgano. Para nosotros la sensación aparece como fantasía o como aquello que pasa de lo sensorial a la observación. El ejemplo propuesto allí son los colores y los sonidos. Éstos no están en el objeto que los provocan, sino en los ojos y en el oído, pues si fuese de ese modo, entonces no podrían separarse de aquellos y no afectarían nuestros órganos. De ahí la claridad que realiza Hobbes respecto a que el objeto es una cosa y la imagen y fantasía del mismo es otra cosa.

Por otro lado, el principio fenomenológico de la causalidad está puesto efectivamente, en que el sentido depende necesariamente del movimiento pero sólo en la medida que éste produzca movimiento. Según Hobbes “en todo movimiento propagado continuamente por un cuerpo, la primera parte movida mueve la segunda, la segunda la tercera y así sucesivamente hasta la última” (2000, p. 300). Lo interesante de esta postura es que la intencionalidad (intencional), que

será el concepto fundamental para la fenomenología trascendental en Husserl, encuentra acá su aproximación mecanicista. El objeto para la fenomenología trascendental, existe como sentido en la conciencia en tanto que intencionado por un sujeto. Allí se evidencia la reciprocidad del sujeto con el objeto pero éste ya no existe como tal en el acto de intuición, sino como sentido o esencia de objeto en la conciencia. De hecho, el objeto no puede ser pensado y determinado si no es en relación a la conciencia.

El asunto acá, a diferencia de esta referencia trascendental de Husserl con la de Hobbes, es que los movimientos (externos e internos) que causa el objeto dependen también de un sujeto intencional, en este caso el sintiente de la misma.

Por lo tanto, la sensación es algún movimiento interno en el sintiente, generado por algún movimiento de las partes internas del objeto y propagado a través de algunos medios a la parte más interior del órgano [...] El sujeto de la sensación es el mismo resistente, es decir, un ser animado [...] El objeto es lo sentido (2000, pp. 299-300).

Y si el objeto es lo sentido, es porque el movimiento ha sido intencionado en su generación por el objeto afectando al sujeto, ya no como tal, sino como movimiento interno en el sintiente quien alberga la fantasía o apariencia. Se afirma por tanto el objeto y más que esto la subjetividad del sujeto que tanto se le ha negado al pensador inglés desde le rasero husserliano. De ahí la otra definición de sensación en Hobbes “la sensación es un fantasma producido por un conato del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reacción, por el conato que proviene del objeto hacia las partes *internas* y *que permanece*” (299). *El primer principio fenomenológico no será pues sólo la intuición o percepción como punto de partida del conocimiento sino también el principio mecanicista de permanencia. Pues si la sensación como afirma Hobbes “es el principio del conocimiento de los propios principios, y hay que decir que toda la ciencia se deriva de ella, y para la investigación de sus causas no se puede partir de otro fenómeno fuera de ella misma”* (298), entonces queda preguntarnos por qué y cómo, eso que el sintiente alberga como fantasía o pensamiento, (al margen de la imagen del objeto que lo afecta), aquello que permanece en él también hace parte ya de la sensación.

Al respecto, Hobbes introduce el concepto de imaginación. Pero antes de considerar su definición, en el apartado II de la primera parte en el Leviatán Hobbes inicia con una exposición muy bien lograda sobre el movimiento. Afirma lo siguiente: “una verdad indubitable para todo hombre que cuando una cosa permanece en reposo así seguirá para siempre si algo no la pone en movimiento. De igual manera sucede a la inversa, ya que “nada puede cambiar por sí mismo” (2004, p. 77). Por eso, si el objeto afecta en sus múltiples movimientos (externos e internos) al sujeto, entonces su generación efectual que permanece, responde al

movimiento hasta que éste sea detenido por otro cuerpo (movimiento-sensible). Para Hobbes, esta permanencia encuentra su sentido en la imaginación, que no es otra cosa que el decaer del sentido (movimiento) o una sensación languidecida por la desaparición en el espacio y el tiempo del objeto.

La imaginación (movimiento cesante-desacelerado) produce la aparición del tiempo, que por consideración de su propia naturaleza en movimiento, determina el mayor o menor sentido. Sensación-fantasmía-permanencia-imaginación componen el principio causal y fenomenológico del conocimiento como movimiento puro y originario en el hombre. Porque “el continuo cambio del cuerpo destruye con el tiempo las partes excitadas por la sensación, con lo cual la distancia temporal y espacial tienen idéntico efecto sobre nosotros” (48). De este modo, el tiempo, que como bien precisa su elemento natural (físico) y objetivo, produce en el sujeto la necesidad de explicar y expresar ese decaimiento del sentido de la cosa misma o su fantasmía, para lo cual aparece el concepto de memoria como elemento subjetivo del tiempo ya sea pasado o no. Aquí, se nota el esfuerzo por considerar no sólo la importancia de la causa del sentido como movimiento, sino de los efectos de la misma sobre el sujeto que está en la capacidad de poder traer a la memoria la imagen del objeto que ya no se encuentra presente y a partir de ellas hacer conexiones entre aquellas partes pasadas y las posibles, pero todo por la capacidad del sujeto. “En la memoria los fantasmas se consideran como desgastados por el tiempo y en la fantasmía como son. Distinción que no pertenece a las cosas sino a las consideraciones del sintiente” (304). El sujeto recuerda, “porque sentir que se ha sentido es recordar” (298), a partir de lo objetivo, aquello que por virtud de sí mismo es capaz de traer a la memoria o a la imaginación de aquel movimiento sensible o la fantasmía pasada pero también posibles acontecimientos en el futuro. Si a esto se le ha denominado fenomenología realista ingenua es por el simple hecho de no prever que allí en el movimiento sensible de permanencia aparece de manera intencional la subjetividad quien es capaz, por virtud del tiempo, retener la fantasmía y la imagen del objeto. Nótese que ya no es la esencia del objeto, sino algo más originario que esto: su generación causal.

Ahora bien, afirmamos que el tiempo, derivado objetivamente de su propia naturaleza, es decir, del movimiento, producía un efecto en el sujeto: la necesidad de explicar y expresar ese decaimiento de la cosa misma. “A este decaer del sentido, como dije antes, lo llamamos imaginación cuando queremos expresar el decaimiento y decir que el sentido es viejo, pasado y se desvanece, hablamos de memoria. Por lo cual imaginación y memoria son una sola cosa” (Hobbes, 2004, p. 48). El expresar acá sugiere dos elementos fundamentales: el entendimiento y el lenguaje. El primero afirma Hobbes, es común para el animal y el hombre. Por ejemplo, el perro comprende el llamado de su amo, así como también la corrección furiosa del mismo. Esta comprensión nace incluso de algunos signos voluntarios del amo (llámese garrote o comida) a quien el perro asocia con un cuerpo más fuerte o más placentero. Estos efectos son producidos por aquello

que desde su causalidad viene intencionada por otro cuerpo. Para el hombre en cambio, sumándole esos signos voluntarios, que no son sino aquellos movidos o provocados por algún cuerpo externo, el entendimiento proviene “de las concepciones y pensamientos por sucesión y estructura de los nombres de las cosas en afirmaciones y negaciones y otras formas de discurso” (52).

En consecuencia, esta serie de pensamientos o la sucesión incesante y de permanencia de las conexiones que permite el movimiento sensible, efectúa en el hombre lo que Hobbes llama discurso mental. Éste hace referencia en primer término, al sustento de toda teoría del conocimiento: a la representación de los objetos conocidos, y de todas las características que este objeto dado causa en nosotros. Fenomenológicamente hablando, la intuición que se adquiere por los sentidos, al ser una facultad natural en los hombres y animales, permite que allí, en lo sensible, la fantasía, la imaginación, la memoria, la experiencia, pensamiento, el entendimiento y su relación con la palabras, surja el conocimiento natural, conocimiento que es sentido, conocimiento mecanicista y un conocimiento de las cosas desde sus causas posibles a sus efectos posibles.

El pensar en Hobbes no es otra cosa que pura causalidad. Es la sucesión de pensamientos que se siguen unos a otros, no de manera independiente o accidental, sino de manera orientada hacia un mismo propósito a la hora de explicar por medio del lenguaje, de los nombres y de las cosas, algún tipo de deseo o de alguna pasión. “En el plano de la constitución afectiva y cognoscitiva del individuo, el hombre se caracteriza por ser un ente de deseos y palabra” (Zarka, 1997, p. 59). Dicha consideración, proviene de dos tipos de pensamiento o discurso mental: sin orientación y con guía o regulado. El primero como se señala, es un tipo de pensamiento inconstante en el no hay una pasión o deseo que gobierne los otros pensamientos y los pueda dirigir hacia tal propósito. “Allí no hay un pensamiento apasionado que gobierne y dirija hacia sí los que siguen, con el fin y la intención de algún tipo de deseo, o de otra pasión” (Hobbes, 2004, p. 53). El indiferenciado movimiento de éstos, efectúa en el hombre un tipo de irreflexión típica de las consideraciones metafísicas a las que el éste se somete sin finalidad alguna. Consideraciones como Dios, ser, esencia, espíritu, entre otras, no provocan mayor o menor pasión o deseo debido a que no podemos entender un tipo de causalidad y consecuencias en ellas.

A diferencia de este tipo de pensamiento sin guía, esta aquel que al estar regulado por algún deseo o pasión está más cerca de conocer las causas de aquello que se desea. “Porque la impresión causada por cosas que deseamos o tememos es fuerte y permanente, y en caso de haber cesado durante cierto tiempo, retorna deprisa” (54). Entonces, cuando un hombre conoce las causas de las cosas es más coherente que entienda y busque todos los efectos que puedan producirse a partir de éstas, y de modo inverso, si se parte de un efecto es posible dar con aquellas causas que la movieron. La primera tranquilamente puede asociarse con

los hombres prudentes. Éstos observan al cielo y a ver algunos nimbos pueden comprender o esperar que aparezca la lluvia. Derivan de la observación de un cuerpo llamado nube la posibilidad de la lluvia. Este tipo de predicción, cabe aclarar no es científica como la entendemos hoy, sino simplemente de la conexión de eventos y sucesos anteriores (pasados) que llegan al presente por medio de la memoria y pueden deducirse de esta manera. Así, la sucesión de eventos y su conexión dependen del tiempo como condición objetiva y como posibilidad subjetiva para la deducción de posibles efectos. Al respecto termina Hobbes afirmando que:

El presente sólo tiene su ser en la Naturaleza; las cosas pasadas sólo tienen su ser en la memoria, pero las cosas por venir no tienen ser alguno, pues el futuro no es sino una ficción de la mente que aplica las consecuencias de acciones pasadas a las acciones presente, cosa que se hace con tanta mayor seguridad cuanto más experiencia posea una persona, pero no con suficiente seguridad (56).

Queda claro al respecto, que fenomenológicamente las sensaciones, los pensamientos y entendimiento necesitan también de un soporte desde el lenguaje para comunicar dicho conocimiento, haciendo a cada hombre diferente de las demás criaturas vivientes. Por eso, si todo lo que conocemos es porque antes ha pasado por nuestros sentidos siendo imaginado o rememorado, entonces todo aquello buscado como la guía de alguna pasión o designio tendrá que ser expresado en el lenguaje y puesto en acción desde allí. "El hombre no es solamente un ser de deseos, es también un ser de palabra. La palabra, o más precisamente el poder que la produce es lo que distingue fundamentalmente al hombre de animal" (Zarka, 1997, p. 60). Todo pensamiento o conocimiento que es sensación, movimiento, memoria, imaginación, experiencia, fantasía, prudencia, sapiencia entre otros, siempre será sentido

3. Del lenguaje y la razón

El segundo aspecto fenomenológico, que define la mayor parte de la teoría del conocimiento en Hobbes es el lenguaje, que como un tipo de signo o nombre utilizado por el hombre le sirve para efectuar la expresión de dichos pensamientos.

Pero la más noble y beneficiosa invención de todas fue el LENGUAJE, que consiste en nombres o apelaciones y en su conexión, mediante las cuales, los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado y se los declaran también unos a otros para utilidad mutua y conversación, sin lo cual no habría existido entre los hombres ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz ninguna (Hobbes, 2004, p. 58).

Esta definición sobre el lenguaje se encuentra lejos de aquellas posiciones onto-metafísicas respecto al mismo. La tradición contemporánea ha puesto como incuestionable aquella afirmación de que el lenguaje es la casa del ser. En Hobbes al contrario, el lenguaje señala una cosa que por nombre y convención se denomina casa, por lo que previo a insertar el lenguaje como algo presuntamente natural en el ser, debería considerarse originariamente lo que hace posible sensorialmente la casa para que haya recibido tal marca. La convención en los nombres posibilita en orden de no sólo de las cosas nombradas, sino de los razonamientos acerca de éstas. En la cita mencionada, aparecen tres apelaciones que aclara Hobbes de manera precisa en de Corpore. El registro de los pensamientos, el de la comunicación de éste a otros hombres y el de la utilidad mutua. Al respecto de éste último Hobbes pone a su mirada a la relación lenguaje-Estado.

El hombre necesita de notas y de signos (nombres) para poder mantener en permanencia o movimiento sus pensamientos y además para comunicarlos. Las notas son aquellas que sirven para recordar y rememorar las representaciones, conexiones y pensamientos que tienden salir de nuestra mente. Los signos por otro lado, dice Hobbes que pueden ser naturales, arbitrarios y artificiales. Los primeros se resumen en un esquema lógico de antecedente y consecuente ($A \rightarrow B$ y $B \rightarrow A$) donde A es una nube densa o nimbus, signo que va a llover y B la lluvia es el signo del de aquella. Los signos arbitrarios, ($A \rightarrow B$) son aquellos que se utilizan a nuestra voluntad. Una piedra (A) sirve para significar los límites de un campo o propiedad (B), allí no hay dependencia del uno ni del otro. Puedo considerar la piedra pero no para efectos de aquello que indica necesariamente los límites del campo o propiedad. Finalmente aparece el signo artificial denominado lenguaje. Éste, como lo mencionábamos, es una coordinación de cierto modo para significar los pensamientos y los movimientos de la mente, movimientos que no son sino la permanencia de las afecciones de nuestros sentidos en algún tiempo pasado (Hobbes, 2000).

El lenguaje como bien se explica parte de notas y de signos. Para Hobbes el lenguaje comprende cuatro momentos especiales: primero el de la observancia de las causas y efectos. Segundo, el de comunicar dicho conocimiento a los otros como es el caso de enseñar y aconsejar. Tercero expresar a los otros las voliciones y propósitos para gozar de mutua ayuda. Y cuarto, satisfacernos y deleitarnos a nosotros mismos y a otros jugando con nuestras palabras inocentemente (Hobbes, 2004). Si observamos, la constitución fenomenológica del lenguaje parte de una condición intencional de los hombres en el uso del lenguaje. Aquello que solíamos conocer, y que, por alguna razón temporal se nos ha escapado de la mente, puede ser atraído por alguna nota (asociación, palabra, nombres, objeto, espacio, lugar, etc.) hasta nuestros pensamientos haciendo posible la observancia de las causas y efectos, la enseñanza y consejo a otros, la expresión de nuestra voluntad y la capacidad de transgredir el uso de la palabras para su placer o deleite.

Sin embargo, Hobbes expone un peligro allí frente al uso del lenguaje. Los abusos del lenguaje lo que hacen es imposibilitar el conocimiento tanto de las causas como de los efectos. Si bien en el uso del lenguaje la finalidad es poder expresar y comunicar aquello que por la comprensión causal hemos captado, entonces la imposibilidad de ello, radica en perderse: en el mal registro de los pensamientos mintiendo respecto a aquello que jamás concibieron, en la utilización metafórica de las palabras trasladando el sentido inicial a otro que no es familiar, en la declaración de una voluntad que no es propia y finalmente cuando se utiliza en agraviar al otro (Hobbes, 2004). Por eso, la necesidad imperiosa de afirmar lo que popularmente hemos escuchado: *Llamar a cada cosa por su nombre*.

Si el dicho popular es claro, entonces podemos afirmar que no hay nada en la realidad, excepto nombres y de ahí, la imposibilidad en generar nombres fuera de la cosa misma. "El modo en el que el lenguaje sirve para recordar la consecuencia de las causas y efectos consiste en la imposición de nombres y su conexión" (60). Pero la imposición no puede ser considerada como algo negativo en este contexto. Lo que enseña Hobbes al respecto, es que los nombres son instrumentos que utilizamos de manera libre (convenientemente) para poder señalar y marcar aquello que en el pensamiento se ha tornado pasado, por eso, no puede perderse de vista el concepto de permanencia del cuál obtenemos parte de las causas de las cosas ya experimentadas por el movimiento sensible.

Al respecto, la cuestión sobre el nominalismo en Hobbes, a diferencia de aquel sostenido por la escolástica, que niega cualquier posibilidad de nombres y categorías universales, parte de aceptar lo universal pero sólo como un artificio del lenguaje en el momento de recoger los nombres de las cosas o nombres que refieren a otros. Si digo por ejemplo, deseo un chocolate dulce, un helado dulce, un jugo dulce, es porque por estos elementos, aunque particulares y diferentes, (chocolate, jugo, helado) comparte entre sí el nombre universal dulce. Esta posición niega además, cualquier posibilidad de categorías absolutas o independientes en la realidad. Esto queda claro desde el momento en que a partir de la consideración sobre la sensación en la primera parte del presente texto, Hobbes deja sentado que el conocimiento es cuestión de las cosas particulares y singulares que nos lleva a buscar causas y consecuencias de los efectos. De ahí la afirmación: "En el mundo universal no hay nada excepto nombres, porque las cosas nombradas son todas aquellas individuales y singulares" (60).

Por tal razón, Hobbes elabora una concepción muy amplia sobre los nombres. Pone como punto de partida aquellos nombres propios y singulares para significar la cosa concreta y real: Juan, Pedro, este árbol, este hombre. Además de estos aparecen los nombres comunes y universales. Los comunes son aquellos que son usados para designar muchas cosas como caballo, hombre árbol y los universales son la imposición a las cosas ya sea por su semejanza en alguna cualidad o en algún accidente (Hobbes, 2004). Debido a esto, el nominalismo

hobbesiano supera de alguna manera la negación absoluta de los universales en la realidad. Claramente, el realismo y el nominalismo encuentran en el filósofo de Malmesbury su correspondencia desde la tesis, según la cual, los fenómenos que aparecen en el tiempo y espacio existen y se manifiestan como tal a partir de lo que podemos nombrar de éstos. De ahí que la existencia de las cosas dependa de los nombres particulares y singulares como atributos del lenguaje más no de éstas. “Todo nombre tiene relación con lo nombrado, aunque lo nombrado no siempre sea una cosa que existe en la naturaleza de las cosas, será lícito, en razón del sistema, llamar cosa a lo nombrado como si fueran lo mismo, ya exista tal cosa o sea fingida” (Hobbes, 2000, p. 45). Por tanto, cuando se afirma “todo hombre”, el nombre “todo” es una parte de la cosa nombrada más no su universal y es utilizada por el hombre para significar algo de aquel “todo hombres” a los otros en el diálogo, la conversación, etc.

En efecto, si comprendemos que los nombres son utilizados al arbitrio del hombre para que le sirva de nota en su actividad de traer a la memoria pensamientos pasados entonces el lenguaje sólo tiene una relación homogénea y lineal con el mundo. Allí, los nombres no derivan esencias e incluso no revelan los rasgos físicos de las cosas ya que por acuerdo y convención sirven única y exclusivamente de marcas que se utilizan en la comunicación entre los hombres. Por eso, al hablarse de verdad y falsedad se hace desde los atributos del lenguaje y no de las cosas, haciendo posible considerar el error en los hombres. “La verdad consiste en el orden correcto de los nombres en nuestras afirmaciones” (Hobbes, 2004, p. 62). Ella, mediante la caracterización nominal deriva correspondencia, no con los fenómenos sino con el nombre que imponemos a los mismos derivando convención.

Ahora bien, el proceder del discurso verbal a partir del conocimiento mental, tiene como consecuencia no sólo el análisis del lenguaje y su utilización desde el nominalismo, sino también la relación de éste con aquello que tradicionalmente se comprende como razón. Si la verdad es el orden correcto de los nombres por medio del significado de las palabras, es decir, de las definiciones entonces dicho orden responde también a la extensión de la palabra razón. “Para Hobbes, decir que el hombre está dotado de razón equivale a decir que es capaz de descubrir cuáles son los medios más adecuados para alcanzar los fines deseados, y por tanto de actuar sólo obedeciendo a esta aquella pasión, sino persiguiendo sus propios intereses” (Bobbio, 1991, pp. 71-72).

El análisis más interesante sobre el lenguaje es lo que se deriva de éste: la razón y la comprensión. De hecho, la primera definición de la razón aparece en el *Leviatán* correlacionada con el lenguaje. La razón no es otra cosa que calcular y sin lenguaje no hay posibilidad de razonar. “Y de ellos parece haber procedido la extensión de la palabra Ratio a la facultad de calcular todas las demás cosas. Los griegos tiene una sola palabra, λόγος, para palabra y razón; no porque pensarán

que sin razón no había lenguaje, sino porque sin lenguaje no hay posibilidad de razonar" (Hobbes, 2004, p. 63).

Por el lado de la comprensión, que se ha denominado con el concepto hermenéutica desde los griegos hasta hoy, aparece, a mi modo de ver, lo que como novedad aparente se dio con Friedrich Schleiermacher, Dilthey y en la misma línea Heidegger y Gadamer, la comprensión como un tipo de conocimiento. Si observamos, durante el texto mencionamos que había una necesidad del sujeto por expresar aquello que había conocido y que por medio de notas y signos lo transmitía a través del diálogo y la conversación a los otros hombres. Para Hobbes, "la comprensión no es sino la concepción causada del lenguaje" (65). Concepción causada que se debe primero al orden y conexión de otros tipo de lenguajes al propio, (como en el caso de los idiomas o lenguas extrañas), que desde su significación es posible comprender. Y se debe en segundo momento, a que si el lenguaje es peculiar y familiar al hombre, entonces la comprensión también lo es. Claramente se expresa acá, aquello que Heidegger sugiere como la pre-comprensión, es decir, acá el hombre se determina en un estado de comprensión a partir del lenguaje y la significación de las palabras por medio de la definición.

Para Hobbes la razón, consecuencia directa del lenguaje, se define desde el cálculo como adición y sustracción. "Pues la razón, en este sentido, no es sino cálculo (adición y sustracción) de las consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar y significar nuestros pensamientos" (67). La explicación a esto parte de lo siguiente: $1+2=3$, la suma es la relación de dos elementos diferentes (números) que produce como resultado la totalidad de ambas partes. Y cuando restamos simplemente sustraemos los elementos de la totalidad que siguen siendo elementos diferentes.

Por lo tanto, razonar es lo mismo que sumar y restar, y si alguien añade a esto la multiplicar y dividir, no estoy de acuerdo, ya que la multiplicación es la suma de cosas iguales, y la división es la resta de cosas iguales cuantas veces pueda hacer. Por lo tanto todo razonamiento se reduce a estas dos operaciones de la mente: la suma y la resta" (36).

A ello, finalmente se comprende que el razonamiento es la suma de tres componentes principales en la teoría hobbessiana del conocimiento como punto de partida para la explicación de la génesis del Estado que estudiaremos a continuación. La estructura sería: 1. La razón como suma de las cualidades, accidentes o rasgos a aquello que percibimos. Un ejemplo sería cuando observamos en la distancia algún objeto o cosa y no sabemos definirlo. Pero cuando nos acercamos vamos sumando rasgos como: es grande, se mueve, tiene cuatro patas, etc. Entonces podemos afirmar es un caballo. La idea entonces en este caso proviene de las añadiduras o suma de cualidades al objeto. 2. La razón como lenguaje. El uso correcto del lenguaje es el uso correcto de los nombres.

Pues la suma de los términos cuerpo, animado, viviente, racional produce como consecuencia la palabra Hombre. Y si notamos, la palabra cuerpo posee un rasgo universal ya que éste es común a todas las cosas independientemente de sus accidentes. Para Hobbes el “acto de razonar lo llamaron silogismo, lo cual significa acumular las consecuencias de un dicho a otro” (2004). 3. La razón como filosofía se entiende desde la capacidad más elevada en aquellos hombres que pueden sumar y restar y a partir de ello extraer los fenómenos por el conocimiento de la generación de los mismos.

“Para Hobbes no sólo las figuras y los números, ni los cuerpos políticos, como la vida en sociedad son productos del hombre, sino también la lengua” (Bobbio, 1991, p. 62). Este aspecto fenomenológico pone al sujeto, o el caso de la fenomenología husserliana al Yo, como el único capaz de “sumar y restar magnitud a magnitud, cuerpo a cuerpo, concepto a concepto, proporción a proporción, oración a oración, nombre a nombre (en lo cual se contiene todo género de Filosofía)” (Hobbes, 2000, p. 37).

5. De la génesis del Estado civil

De esta última consideración sobre la filosofía, es decir, como puro razonamiento, cálculo y como conocimiento de los efectos a partir del conocimiento de las causas se establece la génesis del estado civil en Hobbes. Cuando pensamos en los aspectos fenomenológicos, es decir, gnoseológicos y epistemológicos de la génesis del estado civil, estamos limitando el sentido del mismo desde la relación condición natural del hombre y el estado de naturaleza. Este último existe “*naturalmente* en el sentido de ser *natural a los seres humanos*. Posiblemente, de hallarnos en una sociedad sin estado no seríamos humanos. Tal vez perteneceríamos a una forma inferior de vida animal. Si el ser humano existe, entonces también existe el estado. Si esto es cierto, entonces la especulación sobre el estado de naturaleza es innecesaria” (Wolff, 2012, p. 25).

La condición natural del hombre y el estado de naturaleza definen el nacimiento del estado civil que como bien se entiende, dependen de una teoría general y especial del conocimiento. “Hobbes hace tabla rasa de todas las opiniones precedentes y construye su teoría sobre bases sólidas, indestructibles del estudio de la naturaleza humana y de las necesidades que manifiesta esta naturaleza, además de la única manera posible dados estos puestos, de satisfacerlas” (Bobbio y Bovero, 1986, p. 51). Pero el asunto en el presente apartado no es establecer sistemáticamente y de manera detallada cómo nació el Estado civil, sino cómo a partir de esa condición natural del hombre aparece el deseo por superar el estado de naturaleza que como veremos pone en riesgo su condición natural.

¿Pero qué entiende Hobbes por estado y por natural? Fenomenológicamente hablando, la segunda responde causalmente a la primera ya que no puede pensarse la concepción del Estado civil sin la concepción de hombre desarrollado desde las sensaciones, la imaginación, el lenguaje y el razonamiento. Para Hobbes lo “natural, fruto de la naturaleza de las cosas y el otro llamado estado, constituido por la voluntad humana con acuerdos y pactos entre hombres” (Hobbes, 2000, p. 42).

El sentido de la condición natural del hombre no sólo parte del sentido moral, como “movimiento de las mentes como el apetito, la aversión, el amor, la benevolencia, la esperanza, el miedo, la ira, la emulación, la envidia, etc.” (40), en la que hay que buscar qué las causa y de qué pueden causar, sino del sentido artificial del que desea participar como ciudadano. Por eso, su condición natural a diferencia del estado de naturaleza aún prevalece en la conformación del Estado civil. “Como buen teórico de la razón calculadora, Hobbes sostiene que los comportamientos justos son también aquellos que resultan convenientes para los hombres, puesto que son la condición de una convivencia pacífica. Así, las leyes de naturaleza son los preceptos de una moral racional de la reciprocidad que, si fuera observada por todos los hombres, les permitiría vivir bien y en Paz. (Petrucciani, 2008, p. 92). Por tanto, la fuerza, el miedo, el temor, la soberbia, la esperanza, la benevolencia, la esperanza, el amor, la prudencia, entre otros, que antes ponían de igual a igual a los hombres en el estado de naturaleza no desaparecen allí en el Estado civil, de hecho, y esa es la aproximación que hace Hobbes a dicho Estado, es que dicha condición natural del hombre alcanza su plenitud o su miseria allí donde aparece la seguridad y una vida más dichosa.

Por tanto, los aspectos fenomenológicos, como condición natural del hombre representado ahora en la “fuerza corporal, la experiencia, la razón y la pasión” (Hobbes, 2010, p. 53). Deben analizarse desde lo que causan y las consecuencias que producen. Hobbes ha afirmado que:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades corporales y mentales, que aunque pueda encontrarse a veces un hombre manifiestamente más fuerte de cuerpo, o más rápido de mente que otro, aun así, cuando todo se toma en cuenta en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda el otro pretender tanto como él (2004, p. 127).

En la cita anterior priman dos conceptos fundamentales: la igualdad y la desigualdad. Ambas son comprensibles de suyo por la explicación causal de por qué el hombre, ante una desigualdad fenomenológica como la fuerza, a partir de otro cuerpo que busca por deseo y pasión lo mismo que él, se siente temeroso en tanto que en dicho acto intencional de ambos aparece el conflicto.

La situación hostil lleva por tanto, a tener que acudir a su derecho natural o libertad natural de poder acceder a lo que desea sin tener en cuenta al otro. De ahí que causalmente, si no aparece lo artificial (Estado) ante un deseo natural de un hombre por una cosa o por algo que también la desea el otro, entonces observaremos que ambos buscarán por todos los medios posibles, (por medio de la agresión, la violencia y por la fuerza), el cuidar y proteger su vida en miras al bienestar terminando por tanto en una guerra entre todos. “Si consideramos que el llamado “estado de naturaleza” se compone, de una parte, de la condición humana y, de otra, de la guerra de todos contra todos, vemos que es un modelo que Hobbes emplea para determinar la necesidad, en sentido lógico, del estado” (Orozco, 2009, pp.172-173). Hobbes afirma que:

En el estado de naturaleza, todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño; pero al no proceder de la misma causa [...] pero la razón más frecuente por la que los hombres deseen hacerse daño mutuamente surge de esto: que muchos hombres al mismo tiempo, apetecen una misma cosa, la cual generalmente no puede disfrutarse en común ni ser dividida de lo cual se sigue que los más fuertes son los que podrán conseguirla, siendo la espada la que decida quién es el más fuerte (2010, pp. 59-60).

La cita hace referencia entonces a la génesis causal del Estado civil encajando a lo desarrollado previamente. Allí se evidencia que el estado de naturaleza responde fenomenológicamente (condición natural del hombre) a la idea del hombre como ser de la sensación, como ser del cómputo o cálculo, como ser de la fuerza, como ser de la pasión y como ser del deseo. Eso que desea no puede ser dividido o compartido porque aparece el miedo, el egoísmo y porque no hay un artificial (Estado) que decida y mande que es lo justo. Por eso, el último término del estado de naturaleza causado por la condición natural del hombre, será el que los hombres cedan sus derechos naturales a un tercero para que preserve su vida y su bienestar, sin olvidar, que es el cálculo el que hace mover la voluntad para esta cesión. “En síntesis: la razón acude en ayuda del hombre sugiriéndole los diversos caminos para alcanzar un estado de paz” (Bobbio, 1991, p. 74).

En definitiva, lo fenomenológicamente causado por la sensación, la imaginación, el lenguaje y el cómputo, genera que esta condición natural del hombre no desaparezca dentro del Estado civil, sino que encuentre otro sentido de aquel hostil y violento, lo que nos posibilita afirmar, que desde la subjetividad como el a priori de la condición natural, éste puede ampliar el sentido de la cosa misma, no como esencia, sino como objeto de realización y de búsqueda de bienestar. “La razón de la que habla Hobbes no tiene nada que ver con la facultad de conocer la esencia de las cosas; es la facultad de razonar, entendiendo el razonamiento como cálculo” (Bobbio, 1991, p. 71). Por eso nada más absurdo, el que la tradición haya absolutizado y categorizado la frase cliché de que en Hobbes el hombre es lobo para el hombre más aún cuando éste responde a su propia naturaleza de la afección de los sentidos, de la imaginación, del lenguaje y por ende de su razón como cálculo.

Afirma Rawls, que “Hobbes asume que el carácter real de la naturaleza humana queda demostrado por los rasgos, las facultades, los deseos y otras pasiones esenciales de las personas según las observamos *ahora*, en la sociedad civil” (2009, p. 74) He aquí finalmente, el sentido de una teoría del conocimiento previo a la idea de Estado civil en la que aún hay fidelidad al fenómeno y al uso correcto de las definiciones, en especial, la de la palabra Hombre.

Finalmente, y para concluir, podríamos establecer la clara relación de causa y efecto en la construcción genérica del Estado Civil en Thomas Hobbes, la cual se sustenta a partir de presupuestos fenomenológicos estudiados durante el texto. A partir de estos aspectos fenomenológicos, que vienen dados desde la causalidad, el hombre se inscribe en el intento de comprender su propia condición natural como el sujeto que es, impulsado por el deseo, las pasiones, los instintos, las experiencias, la razón, entre otras, implicando necesariamente la interpretación de los efectos y sus consecuencias. Por eso, el resultado de esto no es otro, sino aquel, en el que esa condición natural del hombre pasa a ser parte fundamental en la conformación Estado civil. Todo lo anterior, es producto, en su conjunto, de la visión materialista, empirista y fenomenológica de Thomas Hobbes, quien nos permite plantear una interpretación sistémica y articulada entre su epistemología o teoría del conocimiento con las aproximaciones al Estado civil en su filosofía política.

REFERENCIAS

- Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona: Paradigma.
- Bobbio, N. y Bovero, M. (1986). *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Copleston, F. (1973). “De Hobbes a Hume”. *Historia de la Filosofía. Volumen 5*. Barcelona: Ariel.
- Hobbes, T. (2000). *Tratado sobre el cuerpo*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, T. (2004). *El Leviatán*. Tomo I. Buenos Aires: Losada.
- Hobbes, T. (2010). *De Cive*. Madrid: Alianza.
- Petrucciani, S. (2008). *Modelos de la filosofía política*. Buenos Aires: Amorrortur.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós.

San Martín, J. (1994). *La fenomenología como teoría fuerte de la racionalidad*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Wolff, J. (2012). *Filosofía política una introducción*. Argentina: Ariel.

Zarka, C. (1997). *Hobbes y el pensamiento político*. Barcelona: Herder.

CIBERGRAFÍA

Orozco Echeverri, S. (2009). "Hobbes y al geometría del estado: anotaciones sobre el estado de naturaleza desde la historia de la ciencia". Tomado de *Estudios de Filosofía*, 39, 153-175. Recuperado de http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12680/11435 (Consultado 21 de septiembre de 2016).