

cias aisladas y una historia natural tan poco positiva como la cosmogonía; por último, Keplero, Gassendi y Mersenna rehacen las ciencias físicas, y en cuanto á Hobbes reivindica para sí, aludiendo á sus libros *De cive*, el honor de haber fundado la «filosofía política» (*philosophia civilis*). En la antigua Grecia—continúa Hobbes—reina, en lugar de la filosofía, un cierto fantasma (*phantasma quoddam*) con el exterior venerable de la filosofía, pero interiormente lleno de engaños é impurezas; al principio se mezclaron con el cristianismo algunos pensamientos poco perjudiciales de Platón; pero después se agregaron tantas ideas falsas é insensatas de Aristóteles que se perdió la fe y en cambio nació la teología, sistemá cojo que, apoyando un pie en las Santas Escrituras y el otro en la filosofía aristotélica, ha producido polémicas y guerras innumerables; para exorcizar ese fantasma el medio más excelente es fundar una religión del Estado en oposición á los dogmas individuales, apoyándola en lo que las Sagradas Escrituras establecen y fundamentando la filosofía, por otra parte, en la razón natural; este pensamiento está minuciosamente desarrollado, principalmente en el *Leviathan*, ya con una temeridad paradójica ó bien con una sagacidad natural y una lógica sorprendente. A propósito de la oposición que Hobbes hizo á Aristóteles, ha de tenerse en cuenta sobre todo un pasaje del capítulo XLVI, donde afirma que el mal ha nacido de la confusión de la *palabra* con la *cosa*; Hobbes está en lo justo cuando señala el origen de innumerables absurdos en la personificación del verbo *ser*; Aristóteles hizo de la palabra *ser* una cosa, como si en la naturaleza hubiese objeto alguno designado por la palabra *ser*; ¡imagínese ahora de qué modo Hobbes habría juzgado á Hegel!

En su polémica contra la «teología», á la que trata de monstruo pernicioso, no defiende más que en apariencia la ortodoxia apoyada en la Sagrada Escritura; en realidad es más bien una réplica tácita contra la religión;

Hobbes detesta la teología, sobre todo cuando la acompaña la ambición clerical, que combate formalmente; el reino de Cristo no es de este mundo y, según esta doctrina, el clero no debe pretender dominación alguna, por tanto Hobbes ataca muy particularmente el dogma de la infalibilidad del Papa (13); además, de su definición de la filosofía resulta que no puede ser cuestión una teología especulativa; en general, el conocimiento de Dios no es del dominio de la ciencia, porque el pensamiento cesa allí donde no hay nada que adicionar ni substraer; es verdad que la relación de causa á efecto nos conduce á admitir una causa última de todo movimiento, un principio motor y primordial, pero la determinación precisa de su esencia es algo inimaginable y contradictorio para el pensamiento mismo, de suerte que la comprobación y perfección de la idea de Dios debe dejarse á la fe religiosa.

La ceguera y el absurdo de la fe no están afirmados en ningún sistema con tanta claridad como en Hobbes, aunque en más de un punto Bacon y Gassendi hayan seguido el mismo camino; Schaller, hablando de la actitud de Hobbes frente á la religión, dice muy juiciosamente: «La posibilidad psicológica de semejante actitud es también un misterio, de modo que antes de nada sería preciso que se pudiese creer en la posibilidad de una fe así caracterizada (14)»; en cuanto al verdadero punto de apoyo de esta teoría religiosa, se le halla en el sistema político de Hobbes. Sabido es que este filósofo pasa por el fundador del absolutismo político, al cual llega por la necesidad de impedir, por una voluntad suprema, la guerra de todos contra todos; dice que el hombre, naturalmente egoísta aun cuando ha nacido pacífico, no puede vivir sin lesionar los derechos de otro, tendiendo sólo á garantir sus propios intereses; Hobbes refuta la aserción de Aristóteles, quien hace del hombre un animal cuya naturaleza le lleva á organizar Estados como la abeja, la hormiga y el castor; no por instinto político, sino por el miedo y el ra-

zonamiento, el hombre acaba por asociarse con sus semejantes con el fin de la mutua seguridad.

Hobbes niega después con una lógica tenaz toda distinción absoluta entre el bien y el mal, entre la virtud y el vicio; por eso el individuo no llega nunca á fijar de una manera positiva el valor de esas expresiones y se deja guiar sólo por su interés y, cuando la voluntad superior del Estado no existe, no debe censurársele más que al animal carnívoros que despedaza á los que le son inferiores en fuerza. Aunque todas estas aserciones se coordinan muy lógicamente entre sí y están de acuerdo con el conjunto del sistema, Hobbes hubiera podido, no obstante, sin contradecirse, admitir como verosímil la existencia de un instinto político natural y aun una evolución espontánea de la humanidad hacia la adopción de costumbres que garantizaran tanto como fuese posible la dicha general; la negación del libre albedrío, comprensible en Hobbes, no lleva como inevitable consecuencia la moral del egoísmo, á menos que, entendiéndolo exageradamente, se llame egoísmo el deseo de ver felices á cuantos nos rodean, porque este deseo tiene por objeto una satisfacción muy natural; Hobbes no conocía estas sutilezas; para él el egoísmo de los fundadores del Estado es franco, completo y sin artificio alguno, es el antípoda de los intereses de otro y de los intereses generales, es la pura expresión de los intereses personales; no aprecia bastante la importancia heurística del sentimiento, niega en el hombre toda tendencia natural á la vida social y toda facultad de concebir y admitir los intereses generales; abandona así el único camino que hubiera podido llevarle desde su punto de vista materialista á las consideraciones trascendentes de la moral y la política; rechazando el animal sociable de Aristóteles, adopta una tesis que, según otros principios suyos, debe necesariamente arrastrarle á toda especie de consecuencias paradójicas; precisamente á causa de esta lógica inexorable es por lo que Hobbes, hasta cuando se equi-

voca, ofrece siempre una claridad tan extraordinaria, y no es posible citar escritor que haya sido tanto como él injuriado por hombres de todas las escuelas en el momento mismo en que les obligaba á todos á pensar con más claridad y precisión.

En Hobbes, como más tarde en Rousseau, los primeros fundadores del Estado redactan su contrato y, bajo este aspecto, su teoría es completamente revolucionaria, pues no reconoce en absoluto nada de origen divino en las clases sociales, en los derechos sagrados y hereditarios del trono ni en todo ese farrago conservador (15). Hobbes considera la monarquía como la mejor forma de gobierno y cree que ésta es la aserción en que menos se ha mostrado la verdad; la monarquía hereditaria sólo ha sido imaginada con un fin útil, y donde quiera que exista debe ser absoluta; simple consecuencia de la necesidad de que toda dirección del Estado, aun cuando esté confiado á un comité ó asamblea, ha de ser absoluta. La humanidad, que es para él un revoltijo de canalla egoísta, no tiene, por su naturaleza, la más pequeña inclinación á respetar ni á practicar las leyes; sólo la fuerza puede obligarla á ello; así, pues, para domar las masas y evitar que la guerra de todos contra todos traiga mayores males, el egoísmo de los Gobiernos debe hacer que predomine su autoridad absoluta á fin de que los egoísmos individuales, infinitamente más desordenados y más nocivos, estén sin cesar refrenados y abatidos; además, es imposible limitar la autoridad de los Gobiernos; cuando estos últimos violan la Constitución, sería menester que los ciudadanos, para oponer una resistencia victoriosa, tuviesen confianza los unos en los otros (que es precisamente lo que les falta á las bestias egoístas); cada individuo de por sí es más débil que el Gobierno de su país; ¿por qué entonces se contienen los Gobiernos?

Toda revolución que triunfa es legítima desde el momento que consigue establecer un Gobierno cualquiera,

como naturalmente resulta de este sistema; la máxima «la fuerza es el derecho» es inútil para tranquilizar á los tiranos cuando son idénticos el derecho y la fuerza; á Hobbes no le agrada detenerse en estas consecuencias de su sistema y trata con predilección de las ventajas de un poder absoluto hereditario; pero, á pesar de este procedimiento, la teoría no se modifica; el nombre de «Leviathan» es muy significativo para ese Estado monstruo que, sin dejarse guiar por consideraciones superiores, dispone á su antojo como un dios terrestre de leyes y prisiones, de derechos y bienes, fija arbitrariamente las ideas de crimen y virtud (16) y concede á todos aquellos que se arrodillan ante él, y por él se sacrifican, la protección de sus vidas y propiedades.

El poder absoluto del Estado se extiende también á la religión y á las opiniones, cualesquiera que sean. Como Epicuro y Lucrecio, Hobbes deriva la religión del temor y de las supersticiones; pero mientras que los dos primeros consideran como el más noble y sublime problema del pensador elevarse sobre los límites en que se encierran las religiones positivas, el filósofo inglés utiliza este elemento popular para satisfacer las necesidades del Estado tal como él las comprende; su opinión fundamental acerca de la religión se encuentra expresada de un modo tan explícito en un solo párrafo que es de admirar el trabajo inútil que se emplea con frecuencia para dar á conocer la teología de este filósofo; he aquí el párrafo: «El temor á los poderes invisibles, imaginado ó transmitido por las tradiciones, se llama religioso cuando éste se establece en nombre del Estado, y se llama superstición cuando no tiene un origen oficial» (17). Luego, cuando en el mismo libro Hobbes habla con la mayor placidez del mundo de la torre de Babel y de los milagros que Moisés hizo en Egipto, no es posible recordar sin asombrarse su definición de la religión; el hombre que compara los milagros á las píldoras, las cuales es menester tragar-

las sin mascar (18), sólo tenía, en verdad, un motivo para no tratar de fábulas estas relaciones maravillosas, y es que en Inglaterra la autoridad de la Biblia está fundada en las leyes del Estado.

Hay, pues, que distinguir tres casos cuando Hobbes trata las cuestiones religiosas: ó habla con arreglo á su sistema, y entonces la religión es para él una variedad de la superstición (19), ó bien encuentra ocasiones particulares para no aplicar más que uno solo de sus principios, y entonces los dogmas religiosos no son para él más que hechos de los cuales no tiene para qué ocuparse, sacrificando en este último caso al Leviathan; ó bien elimina, en la apariencia por lo menos, las más enojosas contradicciones, y es cuando Hobbes hace de Leviathan como para promulgar una ley (*de lege ferenda*) de exageradas proposiciones en lo que se refiere á la pureza de la religión y á la supresión de las supersticiones más perjudiciales; aquí el filósofo hace cuanto puede por colmar el abismo que separa la ciencia de la fe; distingue en la religión elementos esenciales y elementos no esenciales; trata de suprimir las contradicciones evidentes entre los textos y la fe como, por ejemplo, en la teoría del movimiento de la tierra, donde sienta una distinción entre la expresión y la intención moral del texto; declara que los poseídos son enfermos; pretende que desde la fundación del cristianismo han cesado los milagros, y aun deja adivinar que los mismos milagros no lo son ya para todo el mundo (20); si á esto se añaden ensayos notables de historia y crítica de la Biblia, se comprenderá fácilmente que Hobbes posee ya todo el arsenal del racionalismo aunque su empleo sea todavía muy limitado (21).

En lo que concierne á la teoría de la naturaleza exterior, hay que observar ante todo que Hobbes identifica la idea de cuerpo con la de substancia; en tanto que Bacon combate la substancia inmaterial de Aristóteles, Hob-

bes da por terminado este asunto y establece de plano una distinción entre el cuerpo y el accidente, llamando cuerpo á todo lo que, independiente de nuestro pensamiento, llena una parte del espacio y coincide con esta parte; considerado con relación al cuerpo, el accidente no es nada real y objetivo como aquél; esta distinción es en el fondo más clara que la de Aristóteles y manifiesta, como todas las definiciones de Hobbes, un espíritu forjado en las matemáticas; Hobbes piensa, como otros muchos, que el accidente se encuentra en el sujeto, el cual es perfectamente distinto, pues el accidente puede faltar sin que el cuerpo deje de existir; la extensión y la forma son los dos únicos accidentes permanentes que no pueden desaparecer sin que desaparezca el cuerpo mismo, todos los demás, como el reposo, el movimiento, el color, la solidez, etc., cambian, mientras que el cuerpo persiste; no son, pues, cuerpo ninguno de ellos sino modos bajo los cuales concebimos el cuerpo; para Hobbes el movimiento es el paso continuo de un lugar á otro, olvidando que la idea de movimiento está ya contenida en dicho paso; comparado con Bacon y Gassendi, se halla con bastante frecuencia en las definiciones de Hobbes una vuelta al aristotelismo, si no en el fondo por lo menos en la forma, lo que se explica por su educación escolástica; sobre todo en la definición de la materia es donde se reconoce esta tendencia al aristotelismo; Hobbes declara que la materia no es un cuerpo distinto de los otros, ni aun un cuerpo; en resumen, según él, no es más que una palabra; evidentemente Hobbes admite aquí la idea de Aristóteles, pero mejorándola como ha mejorado la idea de accidente; comprende que lo posible ó el azar no puede existir en las cosas, sino únicamente en nuestra concepción de las cosas; corrige admirablemente el defecto capital del sistema de Aristóteles, reemplazando el accidente como producto del azar en el objeto por el azar en la concepción del sujeto; en vez de la materia tomada como

la substancia que puede llegar á ser, pero que no está determinada, encontramos la materia definida como el cuerpo tomado en sentido general, es decir, como una abstracción del sujeto pensante; lo que permanece y persiste, á pesar de todos los cambios, es, para Hobbes, no la materia, sino el «cuerpo», cambiando únicamente de accidentes, esto es, concibiéndole nosotros ya de una manera, ya de otra; en el fondo, esta concepción variable tiene algo de real, á saber: el movimiento de las partes del cuerpo.

Así, pues, si un objeto cambia de color, se endurece ó se ablanda, se divide en pedazos ó se funde con otras partes, la cantidad primitiva del cuerpo persiste; pero nosotros denominamos diferente el objeto de nuestra percepción, según las nuevas sensaciones que ofrece á nuestros sentidos; ¿admitiremos un nuevo cuerpo como objeto de nuestra percepción, ó nos contentaremos con atribuir nuevas cualidades al cuerpo anteriormente conocido? Esto depende directamente del modo con que nosotros fijemos gramaticalmente nuestros conceptos é indirectamente de nuestro capricho; las palabras no son más que moneda corriente. La diferencia entre el cuerpo (substancia) y el accidente, es igualmente relativa, depende de nuestra concepción; el verdadero cuerpo, que por el movimiento continuo de sus partes provoca movimientos correspondientes en el órgano de nuestras sensaciones, no sufre, en realidad, ninguna otra modificación que el movimiento de sus partes.

Se ha de observar aquí que por su teoría de la relatividad de todas las ideas, como por su teoría de la sensación, Hobbes, en el fondo, va más allá del materialismo como Protágoras fué más allá que Demócrito; el filósofo inglés, como sabemos, no era atomista ni podía serlo visto el conjunto de sus ideas acerca de la esencia de las cosas; como en todas las demás ideas, aplica la categoría de la relatividad tanto á la idea de lo pequeño como de

lo grande. Hay tantas estrellas fijas tan lejos de la tierra que comparativamente, dice, la distancia de la tierra al sol no es más que un punto en el espacio; esto ocurre con las moléculas que nosotros consideramos como muy pequeñas; hay, pues, un infinito en el sentido de la pequeñez, y lo que el físico mira como el cuerpo más pequeño (porque tiene necesidad de esta hipótesis para su teoría) es, á su vez, un mundo con grados innumerables de pequeñez y grandeza (22).

En su teoría de la sensación, se ve ya apuntar el sensualismo de Locke; Hobbes admite que el movimiento de las cosas corporales se comunica á nuestros sentidos por medio del aire, y nuestros sentidos lo transmiten al cerebro y el cerebro al corazón (23). A cada movimiento corresponde un contramovimiento (reacción) en el organismo como en la naturaleza exterior; de este principio del contramovimiento, Hobbes deduce la sensación; pero la sensación no es la reacción inmediata del órgano exterior, sólo consiste en el movimiento que parte del corazón y que vuelve del órgano exterior atravesando el cerebro, de modo que entre la impresión y la sensación transcurre un tiempo apreciable; por esta retrogradación del movimiento que es un «esfuerzo» hacia los objetos, se explica que proyectemos hacia afuera las imágenes de la sensación (24).

La sensación es idéntica á la imagen que la produce (fantasma), la cual, á su vez, es idéntica al movimiento de esfuerzo hacia los objetos y no simplemente provocada por él; así corta Hobbes arbitrariamente el nudo gordiano que ofrece la cuestión de las relaciones del movimiento y la sensación considerada como estado subjetivo, pero la dificultad no se descarta de ningún modo; el sujeto de la sensación es el hombre tomado en su conjunto y el objeto es la cosa percibida; las imágenes ó las cualidades sensibles por las cuales percibimos el objeto no son el objeto mismo, sino un movimiento emanado de

nuestro fuero interno; no nos viene, pues, la luz de los cuerpos luminosos, ni el sonido de los cuerpos sonoros, sino éste y aquélla provienen sencillamente de ciertas formas de movimiento; el sonido y la luz constituyen sensaciones, y no nacen como tales en nosotros más que bajo la forma de movimiento retrógrado que parte del corazón; de ahí resulta la conclusión sensualista de que todas las propiedades llamadas sensibles no pertenecen á los objetos, sino que nacen en nosotros mismos; no obstante, al lado de esto se halla la aserción eminentemente materialista de que la sensación del hombre no es, en sí misma, más que un movimiento de las partes corporales producido por el movimiento exterior de las cosas; Hobbes no pensó en renunciar á esta aserción materialista en obsequio á un sensualismo consecuente porque, como Demócrito en la antigüedad, partía de la especulación matemático-física de las cosas exteriores; su sistema fué, pues, esencialmente materialista, á pesar de los gérmenes sensualistas que encierra.

En cuanto á la contemplación del universo, Hobbes se limita á los fenómenos que se pueden conocer y explicar por la ley de causalidad; en este punto, abandona por completo á los teólogos todo aquello que no se puede saber de cierto; se halla todavía una paradoja notable en su teoría de la corporeidad de Dios que no está afirmada porque contradecía un artículo de la fe de la Iglesia anglicana, y solamente la indica como una consecuencia natural (25). Si hubiera podido oírse una conversación confidencial entre Gassendi y Hobbes, quizá se les hubiese visto en desacuerdo acerca de la cuestión de saber si es preciso tener como divino el calor que todo lo anima ó el aire que todo lo abraza.