

# LA INFLUENCIA DE FRANCISCO SUÁREZ SOBRE THOMAS HOBBS

BARTOMEU FORTEZA

## RESUMEN:

Thomas Hobbes atacó a Francisco Suárez, aunque leyó algunas de sus obras, como las *Disputaciones metafísicas* y el *Comentario al De Anima*. Respecto a la primera, así lo muestra tanto un análisis de las posiciones –tan antagónicas, por otra parte– de los dos filósofos acerca de la naturaleza y función de la metafísica, como una comparación de las correspondientes definiciones de libertad. Respecto a la segunda obra, una lectura profunda del *Short Tract* permite constatar la influencia decisiva no sólo en cuanto a terminología sino incluso por lo que se refiere a cuestiones centrales, como son el alma, las especies y la función de los espíritus animales en el acto de la sensación. Todo ello nos lleva a preguntarnos qué hace propiamente el lector Hobbes al asumir de alguna manera su lectura del pensador español.

## SUMMARY:

Thomas Hobbes attacked Francisco Suárez, although he read some of his works, as *Metaphysical Disputations* and the *Commentary on De Anima*. With reference to the first, it proves it so not only an analysis of the positions –so much antagonist, on the other hand– of both philosophers concerning nature and function of metaphysics but also a comparison between their respective definitions of liberty. With reference to the second work, a profound reading of the *Short Tract* permits us to confirm the decisive influence not only as to terminology but even also as to main matters, such as soul, species and the function of animal spirits in the act of sensation. All of it leads us to wonder what Hobbes, as a reader, is exactly doing when he assumes in some way his reading of the spanish thinker.

## I. Escondida influencia, público rechazo

Fue Frith of Brandt quien en 1928 alertó por primera vez acerca de la influencia que Francisco Suárez pudo ejercer sobre el pensamiento de Thomas Hobbes. En efecto, en su importante obra *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*,<sup>1</sup> analiza en el primer capítulo el opúsculo que

---

1. Copenhagen-London, 1928.

Hobbes había escrito hacia 1630 y que Ferdinand Tönnies había editado por primera vez en 1889 bajo el título de *Short Tract on First Principles*,<sup>2</sup> mientras que en el segundo capítulo estudia las fuentes que puedan ayudar a la comprensión del desarrollo intelectual de Hobbes desde 1630 hasta 1655, año de la publicación del *De Corpore*. Es en este marco donde señala la segura influencia de Suárez,<sup>3</sup> aunque no acierte en su afirmación relativa a que en tiempos de Hobbes en Oxford se enseñaba Aristóteles según la lectura de Suárez; Hobbes, en efecto, estudió en el Magdalen College de Oxford desde 1603 hasta 1608 y no parece probable que tan tempranamente Suárez haya ejercido en Inglaterra la influencia que pocos años después ejercerá en toda Europa.

Pero no se equivocaba Brandt acerca de las huellas que en el *Short Tract* había dejado la lectura hobbesiana del *Comentario al De Anima* publicado en 1621 en Lyon, huellas que puntualizaría Jean Bernhardt en su edición de la primera obra escrita por Hobbes.<sup>4</sup> En la misma dirección apunta Karl Schuhmann, ampliando la influencia de Suárez a la lectura de las *Disputationes Metaphysicae*, de las que Hobbes habría recogido la definición de libertad.<sup>5</sup> Y R. Cumming cree que la exposición que hace Hobbes de las pasiones en el *Leviathan* se basa en el *Comentario* de Suárez *ad Primam Secundae* de Santo Tomás.<sup>6</sup>

Sin embargo, antes de entrar en los textos de los dos pensadores a fin de ver el alcance cierto de estas indicaciones, debemos recordar que Hobbes nombra dos veces a Suárez en sus obras, y las dos veces lo hace con una animadversión manifiesta. La primera en el *Leviatán*:

«¿Qué significado tienen las palabras: *La primera causa no influye necesariamente en la segunda, por fuerza de la esencial subordinación*

2. Se trataba del manuscrito *Harleian 6796, fol. 297-308*, que publicó como Appendix I de la primera edición de *The Elements of Law Natural and Politic* (Frank Cass. London. 20 ed. 1984, pp. 193-210).

3. Pp. 56 ss.

4. THOMAS HOBBS: *Court traité des premiers principes*. P.U.F. Paris, 1988 (esp. pp. 165-6 y notas correspondientes).

5. Cfr. *Le Short Tract, Première Oeuvre Philosophique de Hobbes*, en **Hobbes Studies**, vol. VIII, 1995, pp. 3-36. Schumann, traductor del *De Corpore* al alemán, decía hace unos años: «Otro campo de investigación que podría mencionarse en este contexto es la Escolástica española, y más específicamente la relación de Hobbes con Suárez o quizás Fonseca. Frithjof Brandt abrió ciertamente esta pista, pero parece que este campo no ha sido todavía suficientemente explorado» (*Hobbes and Renaissance Philosophy*, en AA. VV.: **Hobbes oggi**, Fr. Angeli, Milano, 1990, p. 343).

6. Cfr. R. CUMMING: **Human Nature and History. A Study of the Development of Liberal Political Thought**. University of Chicago Press, 1969, vol II, cap. 11, p. 107, n. 67. El autor, en la IV y V parte del vol 21 pretende aproximar la doctrina de Hobbes a la de Tomás de Aquino.

*de las causas segundas, mediante la cual puede ayudarla a operar?* Dichas palabras son la traducción del título del capítulo sexto del libro primero de la obra de Suárez *Sobre el concurso, movimiento y ayuda de Dios*.<sup>7</sup> *Quando hay hombres que escriben volúmenes enteros con esta bazofia, ¿es que no están locos y tratan de que otros también lo estén?»*<sup>8</sup>

La segunda mención la encontramos más tarde en el Behemoth:

«El provecho que la Iglesia de Roma esperaba de ellos [de los estudiantes de Colegios y Universidades], y que de hecho recibió, era el mantenimiento de la doctrina del Papa y de su autoridad sobre los reyes y los súbditos por los teólogos, los cuales, esforzándose por justificar muchos puntos de fe incomprensibles y llamando en su ayuda a la filosofía de Aristóteles, escribieron grandes libros de teología, que nadie, ni siquiera ellos mismos, era capaz de entender, como puede percibir cualquiera que considere los escritos de Pedro Lombardo, o de Escoto, que escribió comentarios sobre él, o de Suárez, o de cualquier teólogo posterior. Y, sin embargo, este tipo de estudio ha sido admirado por dos tipos de hombres, por lo demás bastante prudentes. Uno lo integraban los que ya eran fieles y realmente afectos a la Iglesia romana... El otro era el de los hombres negligentes que preferían admirar a otros antes que tomar el trabajo de examinar.»<sup>9</sup>

Creemos que pueden señalarse tres motivos que expliquen estos ataques al teólogo español. En primer lugar, la publicación en 1613 del libro *Defensio fidei catholicae*<sup>10</sup> —escrito bajo la influencia de la obra de Roberto Bellar-

7. Se trata del *De concursu, motione et auxilio Dei, lib. III* que forma parte de los *Varia Opuscula Theologica*, obra publicada en Lyon en 1611 y que Suárez había mandado unos años antes al Papa en defensa propia y de las posiciones de Luis de Molina.

8. Cap. 8: «De las virtudes comúnmente llamadas intelectuales y sus defectos contrarios», &15: «Lenguaje sin significado»; trad. de Carlos Mellizo. Círculo de Lectores. Barcelona, 1995, pág. 119. A. Escohotado, en cambio, traduce la palabra inglesa *stuffe* no por «bazofia» sino por «basura» (Editora Nacional. Madrid, 1980, pág. 184). Con todo, *The Oxford Universal Dictionary illustrated*. Clarendon Press. Oxford, 1974. Vol. II, p. 2159, aun admitiendo también esta acepción de *stuffe* (término que hoy ha perdido la *e* final) a mitad del siglo XVII, señala que su significado normal es el de *stores, materials, matter of an unspecified kind*; también, en este sentido, véase el *Collins* y el *Cambridge Word Selector*. Inglés-Español.

9. *Behemoth*, Diálogo I; trad. de M.A. Rodilla. Tecnos. Madrid, 1992, pp. 24-5. Esta obra, que Hobbes escribió entre 1660 y 1668, fue publicada después de su muerte, en 1680.

10. FRANCISCO SUÁREZ: *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iure fidelitatis et praefationem monitorem Serenissimi Jacobi Angliae Regis*, 1613, Conimbricae. El libro, cuya primera parte constituye un ataque doctrinal a la «secta anglicana», defiende que el poder proviene inmediatamente de Dios y, en consecuencia, que los reyes cristianos deben sujeción al primado de Papa.

mino *De potestate Summi Pontificis* de 1610– que exacerbó las iras de los ingleses hasta el punto de ser quemado públicamente por orden de Jacobo I. En él podemos leer:

«*Pontificem summum potestate coercitiva in reges uti posse, usque ad depositionem etiam a regno, si causa subsistat*».<sup>11</sup>

Los ingleses tenían fresca la memoria de la «conspiración de la pólvora», cuando al parecer algunos católicos pretendieron atentar contra el rey y el Parlamento, en 1605, volando el palacio de Westminster durante una sesión parlamentaria.

En segundo lugar, cuando Hobbes escribe sus obras, Suárez no es enemigo pequeño y él es consciente de que ataca al buque insignia de la armada intelectual católica de su tiempo. El éxito de Suárez es entonces arrollador. Su presencia en toda Europa, incluso en las universidades protestantes de Holanda<sup>12</sup> y Alemania,<sup>13</sup> hace exclamar a Julián Marías: «Europa, durante dos siglos, ha aprendido metafísica en Suárez, pero no la metafísica de Suárez».<sup>14</sup> ¿Cómo puede entenderse este éxito, cuando Europa está desgarrada en una cruel guerra de religión y la escolástica recibe el embiste implacable de la Nueva Ciencia y de los filósofos que buscan fundamentarla? Seguramente una de las primeras razones se encuentra en el carácter enciclopédico de la obra suareciana –y especialmente de las *Disputationes*– que recoge el saber de la filosofía antigua, de la patrística, del pensamiento medieval árabe y cristiano, e incluso del humanismo contemporáneo.<sup>15</sup> Pero según J. Ferrater Mora «el éxito extraordinario de Suárez en el XVII se debió a que fue el primero en erigir un cuerpo sistemático de metafísica sólida» en medio de los comentarios a Aristóteles, la filosofía retórica de Petrus Ramus o el pensamiento escéptico.<sup>16</sup>

11. Así reza el título del cap. XXIII, pp. 271-288.

12. Cfr. F.L.R. SASSEN: «*La influencia de Suárez en las universidades protestantes de los Países Bajos en los siglos XVII y XVIII*», en **Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona 1948**. III. Madrid, 1949, p. 471: en dichas universidades, a principios del siglo XVII, «las *Disputationes Metaphysicae* se usaban como libro de clase. Se dictaban *compendia* o resúmenes de ellas».

13. Cfr. KARL ESCHWEILER: «*Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*», en **Spanische Forschungen der Görresgesellschaft**, I. Münster, 1928, pp. 251-325.

14. Cfr. JULIÁN MARÍAS: «*Suárez en la perspectiva de la razón histórica*», en **Ensayos de teoría**, Madrid, 1966, p. 219.

15. Cfr. JESÚS ITURRIOZ: «*Fuentes de la metafísica de Suárez*», en **Pensamiento**, 1948, vol. 4, pp. 31\*-89\*. Véase también el esclarecedor artículo de J.M. GARCÍA DE LA MORA: «*Francisco Suárez: interpretaciones y críticas*» en **Convivium**, 20 ser., n. 9, 1996, esp. pp. 24-26.

16. Cfr. J. FERRATER MORA: «*Suárez and modern philosophy*», en **Journal of the**

Y en tercer lugar, el ataque de Hobbes –un cualificado lector del Doctor Eximio, como veremos– se justifica por su denuncia sistemática de la filosofía aristotélico-escolástica, a la que consideraba una rémora insoportable y un fraude al pensamiento. Se entenderá mejor, por tanto, su público rechazo a Suárez –llamado *el Papa de los metafísicos* por Adrián Heereboord– si consideramos con algún detalle su posición al respecto.

## II. Hobbes, anti-escolástico y anti-metafísico, lector de las *Disputationes*

El rechazo de Thomas Hobbes a la filosofía y a la terminología escolásticas es manifiesto en todas sus obras y lo comparte con la mayoría de los pensadores contemporáneos que se abren a la nueva era inaugurada por los descubrimientos y trabajos científicos. Es en el *Anti-White* y después en el *Leviathan* y el *De Corpore* donde el ex-estudiante de Oxford muestra su distancia y su desprecio hacia la filosofía que le fue enseñada. Así, al final de esta última obra escribirá:

«Quien diga que algo se mueve o se produce por sí mismo, por especies, por la potencia, por la forma sustancial, por una sustancia incorpórea, por el instinto, por antiperístasis, por antipatía, por simpatía, por una cualidad oculta, o por cualquier otra de las palabras vacías de los escolásticos, no habrá dicho nada».<sup>17</sup>

Pero diríamos que es en la primera de las obras mencionadas donde se ejercita en su refutación sistemática del pensamiento escolástico y en la aplicación coherente del sistema filosófico cuya elaboración aparecía ya en varios escritos inéditos. Para ello escoge como *sparring* a un compatriota suyo residente también entonces en París: se trata del sacerdote católico Thomas White, gran amigo de Kenelm Digby<sup>18</sup> y que con el tiempo llegará a ser también un gran amigo de Hobbes. White ha publicado un tratado titulado *De Mundo Dialogi Tres*<sup>19</sup> en el que pretende un acercamiento a la doctrina de Galileo desde posiciones estrictamente escolásticas. Nos resultan especialmente sugerentes los años de residencia de este autor en la península

---

**History of Ideas**, vol. XIV, nº 4, 1953, p. 531. Ferrater afirma después en su documentado artículo que «Suárez y la escolástica española –con sus seis generaciones– pertenecen a la filosofía moderna» (pp. 536-7).

17. *De Corpore*, p. IV, c. XXX, 15 (O.L., I, p. 429).

18. 1603-1665; es autor, entre otras obras, de las *Observations upon Religio Medici* y de los *Two Treatises* sobre la inmortalidad del alma.

19. Parisiis, MDCLII.

ibérica; en efecto, entre 1609 y 1612 estudia en el St. Albans College de Valladolid y de allí se traslada al Colegio Inglés de Sevilla, donde vive hasta 1614, mientras que desde 1631 hasta 1633 dirige y enseña teología en el Colegio Inglés de Lisboa; sin embargo, la escasa bibliografía<sup>20</sup> existente sobre él hace especialmente difícil saber qué profesores tuvo en los dos colegios y qué tendencias escolásticas se defendían o se impugnaban; lo cierto es que el conjunto de su obra muestra un acusado anti-jesuitismo y el examen del *De Mundo* refleja un pensamiento muy alejado tanto de las posiciones suarecianas como de los conimbricenses, de modo que parece más bien partir de un tomismo no muy preciso y envuelto en formas literarias que delatan la influencia ramista.

Hobbes ataca numerosas tesis de White, pero nos interesan ahora sólo aquellas que le sirven para fijar su posición acerca de la naturaleza y el papel de la metafísica. Así, ya en el primer capítulo, afirma que la Filosofía, «*id est, scientia omnis*», debe ser tratada «*logice*»,<sup>21</sup> argumentando que, si busca demostrar la verdad a partir de la razón natural, sólo puede hacerlo partiendo de las definiciones para deducir consecuencias necesarias, «como hacen los matemáticos»; y esto sólo puede lograrse mediante la lógica. Si, en cambio, lo que se pretende es narrar, se hará Historia, si se pretende «conmover el ánimo de quien escucha con la intención de que haga algo», se hará Retórica, y si se quiere ennoblecer los hechos, se ejercitará la Poética. White —que había afirmado lo contrario— parece confundir, de una parte, la lógica con la retórica y, de otra, con la matemática, «de las estrecheces de la cual —dice— han de ser liberadas las ciencias».<sup>22</sup> Para Hobbes, sólo la aplicación del método lógico usado en geometría puede sacar a las restantes ciencias de su indeterminación, pues la certeza no es algo propio de los geómetras, sino del método.<sup>23</sup>

Pero la filosofía no puede tratar ni decidir sobre cuestiones que superan la comprensión humana,<sup>24</sup> por lo que sólo debe considerar el «*ens imaginabile*»;<sup>25</sup> quienes pretenden ir más allá, es decir, los metafísicos, caen en la

20. Cfr. *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Ch.C. Gillispie, New York, 1976, vol. XIV, pp. 301-2. También: M. BRINI SAVORELLI : *Hobbes e White*, *Rivista di Filosofia*, 67, 1976, pp. 335-348.

21. THOMAS HOBBS: *Critique du De Mundo de Thomas White*. Ed. J. Jacquot y H.W. Jones. Vrin. Paris, 1973, c. I, pp. 105-107. Será citado en adelante como *Anti-White*.

22. Véase también el c. XXXIX, 7, pp. 432-3, donde aparece de nuevo la misma afirmación de White y su rechazo de la lógica por ser incapaz de una demostración segura.

23. Cfr. c. XXIII, 1, p. 270.

24. Cap. XXVII, 1, p. 312.

25. A este respecto Suárez, haciendo alusión a un texto de ARISTÓTELES en la *Metafísica*, libro VI, texto 3, dice que «*aquella oración condicional* —si no hubiese otra sustancia superior a las materiales, la filosofía natural sería la primera y no sería necesaria ninguna otra

verbalización y usurpan la verdad queriendo dar a entender que saben lo que no pueden saber: dado que «no saben nada pero desean dar a entender que saben más que los demás, desprecian la ciencia de los demás».<sup>26</sup> ¿Qué es, pues, la metafísica? Aquello que precisamente hace que los más sabios aborrezcan la filosofía al convertir el discurso filosófico en algo absurdo y de lo cual se reía Luciano.<sup>27</sup> Como White, los escolásticos consideran a los matemáticos y los físicos como ineptos para tratar la dignidad de la metafísica, a la que consideran como la ciencia que estudia los entes constituidos más allá de la naturaleza; y apelan a Aristóteles sin darse cuenta de que éste ni usó el nombre de «metafísica» ni habló de tales entes, sino que expuso una «filosofía primera» en la que explicó la significación de los términos que después usaría en la Física y otros libros y, especialmente, del término más general, el de «ente»; en todo ello el filósofo griego siguió los dictados de la razón natural pero jamás «pretendió conocer aquellas cosas que trascienden la naturaleza».<sup>28</sup> El error de la metafísica consiste en haber aceptado como nombre la voz *esse*, que no es sino el verbo mediante el cual sustantivamos una acción, y haberla convertido así en sinónimo de *ens* y entender que éste es «aquello que tiene ser, y así el ser, según ellos, tendrá ser, y este ser otro ser, hasta el infinito», por lo que nacieron las *entidades*, las *esencias*, las *quiddidades* y toda esta jerga ininteligible propia de los escolásticos.<sup>29</sup>

---

ciencia— es verdadera, no porque la sustancia inmaterial sea el objeto adecuado de la filosofía primera, sino porque, quitada esta sustancia, se arrebataría juntamente el objeto adecuado y el propio de la filosofía primera, porque no sólo desaparecería la sustancia inmaterial, sino también todas las razones de ente o de sustancia, comunes a las cosas materiales e inmateriales, y en esta hipótesis, al no haber ningún ente, tampoco habría ninguna razón de ente que prescindiera de la materia según el ser y, por consiguiente, no habría necesidad de ninguna ciencia distinta» (d. 1, q. 1, n. 16; p. 221). Este texto muestra bien la diferencia entre los dos autores por lo que se refiere al objeto de la filosofía primera.

26. Cap. X, 16, p. 171.

27. Cap. XXVII, 20, p. 329; Hobbes no puede contener su ironía y añade: «*Luciane, utinam viveres!*». Véase también: *Lux mathematica*, O.L., V, p. 148.

28. Cap. IX, 16, p. 170.

29. Cap. XXVIII, 4, p. 334. ¿Hay, sin embargo, una metafísica en Hobbes? Algunos parecen defender la respuesta afirmativa, debido quizás a una lectura cartesiana del autor del *Leviatán* y al apoyo de unos textos aislados y posteriores al *De Corpore*. Sin embargo, si por metafísica se entiende el conocimiento racional de esencias y realidades espirituales como Dios o el alma, creemos que no cabe discusión. Si la entendemos en un sentido más amplio, como metalenguaje o parámetros de comprensión de su filosofía, entonces deberíamos aceptarla tanto en él como en cualquier otro autor, aun siendo éste positivista o analítico. Pero creemos válida la afirmación de P. MAGNARD: «[le mécanisme hobbesien] se constitue sans référence à quelque métaphysique que ce soit» («*Philosophie première ou métaphysique*», en **Thomas Hobbes. Philosophie première, Théorie de la science et Politique**. Ed. Zarka-Bernhardt. PUF. Paris, 1990, p. 37); y Y.C. ZARKA, que en su libro *La décision métaphysique de Hobbes* (Vrin,

Hobbes, por tanto y de manera singular, salva a Aristóteles de su ataque a los metafísicos, lo cual no sólo indica su admiración por el estagirita sino que permite una investigación positiva acerca del aristotelismo del inglés, a despecho de sus expresiones a veces despectivas. Esta forma de distinguirlo se debe a la robustez del pensamiento del griego, pero es una forma también de denunciar la relación espúrea que sólo los escolásticos establecen entre filosofía y teología:

«La metafísica –dice nuestro autor– no es otra cosa que (bajo el nombre de ciencia introducida en el mundo por no sé qué mal espíritu) la licencia de hablar de Dios temerariamente».<sup>30</sup>

Es éste un punto que debemos tratar, por cuanto opone frontalmente, como el anterior, a Hobbes y Suárez. Según el inglés, por la razón sólo podemos afirmar que Dios existe y que es un ente (imaginable, por tanto, y por tanto, cuerpo); todo lo demás que digamos de él no son «*propositiones philosophantium sed actiones honorantium*»<sup>31</sup> y, en consecuencia, como la contradicción sólo se da en las proposiciones, el creyente siempre honrará a Dios con coherencia desde su fe si acepta los dogmas que le propongan los obispos como verdaderos, sin la vana pretensión de querer armonizarlos con la razón.<sup>32</sup> Aquí se encuentra la raíz de la divergencia entre Hobbes –que se inspira en este punto en el calvinismo– y los teólogos católicos: éstos propugnan, según White, una metafísica poderosa e *inflexible*, capaz de demostrar la verdad de numerosas proposiciones que se refieren a la naturaleza de Dios, de los ángeles y de las almas separadas; mientras que quienes filosofan *logice* muestran su debilidad apelando a la teología: «*horum mens, quoniam ex sese dubia est, recte theologiae numine gubernatur et ad unum flectitur*».<sup>33</sup> Es manifiesto el choque entre las dos concepciones; para White la mente humana, aun necesitando auxilios, no ha sido tan degradada como para no ser capaz de alcanzar la contemplación de aquellas realidades que

---

Paris, 1987), al exponer los contenidos propios de la metafísica tradicional, remarca la oposición a la metafísica y la negación de la ontología por parte de Hobbes (pp. 14-23). Véase, sin embargo, de este mismo autor, «*First philosophy and the foundation of knowledge*», en *The Cambridge Companion to Hobbes*. Ed. Tom Sorell. Cambridge University Press, 1996, pp. 62-85, donde, aun reconociendo que «el problema de los fundamentos permanece [en Hobbes] hasta cierto punto abierto e incierto», parece ver una teología de la omnipotencia subyacente a sus escritos.

30. Cap. XXVIII, 9, p. 338.

31. Cap. XXXV, 16, pp. 395-6.

32. Cfr. C. XXX, 2, pp. 348-9; c. V, 3, p. 130; c. XXVIII, 3, p. 333; c. XXIX, 2, p. 340, etc., etc.

33. Cap. XXXIX, 7, p. 432 (*De Mundo*, 433).

tienen una naturaleza espiritual, por lo que la filosofía puede aspirar a establecer definitivamente el conocimiento de la realidad; la revelación no destruye ni sustituye a la naturaleza humana sino que la perfecciona, completando el conocimiento de algunos aspectos ya conocidos por la mente y, sobre todo, mostrando la verdad de unos dogmas que superan totalmente la razón. Hobbes, en cambio, parte de la absoluta precariedad de la razón y se somete por ello a los rectores de la Iglesia:

«Yo, por cierto, aunque todo cuanto haya dicho me pareciera que ha sido demostrado, sin embargo, como muchas cosas que no son parecen ser, quiero que todos mis escritos se sometan a los obispos de la religión».<sup>34</sup>

Indirectamente y sin aspereza, Hobbes reivindica frente al pensador católico una mayor libertad y rigor precisamente al someter sus afirmaciones a los rectores eclesiásticos. Para él no existe una disciplina o ciencia racional que pueda arrogarse el nombre de teología y que él une indisolublemente a la metafísica; la única teología es el magisterio ejercido por los obispos, un magisterio cuyo contenido no pretende suplantar a la razón ni a la filosofía, sino mostrar la sublimidad de Dios y mover a los fieles a la adoración y a la obediencia.

Aunque el *Anti-White* apenas lo delate expresamente, podemos afirmar, por lo que diremos después, que Hobbes había leído las *Disputaciones* de Suárez y, por tanto, que sus ataques a White —un enemigo más bien débil— iban dirigidos de alguna manera al que era entonces considerado el primer metafísico y teólogo católico. Digamos que a éste le molesta también el exceso de verbalismo de algunos escolásticos,<sup>35</sup> pero defiende la validez de una metafísica racional que, separada de la teología, prepare el camino para el desenvolvimiento de ésta. Después de afirmar que el objeto de la metafísi-

---

34. *Ibid.*, p. 433. Véase por entero el capítulo XXVI, pp. 308-311, que Hobbes dedica a la relación entre ciencia y fe y condena a quienes pretenden demostrar proposiciones que se hallan fuera de las capacidades de la razón humana por actuar afilosóficamente y pecar contra la teología, contra la religión, contra la providencia y contra la justicia. Los intentos y las direcciones de White y Hobbes son contrarios: mientras el primero pretende atribuir a la razón humana una fuerza casi sobrenatural, el segundo dice que cuando la Iglesia afirma una proposición que contradice las conclusiones a que el filósofo honestamente ha llegado, éste «*inferre potest se non intelligere qua nominum significatione illa propositio vera sit*» (n. 7, p. 310).

35. Por ejemplo, en el *De Anima*, d. 5, q. 2, n. 5 (II, p. 302-4); n. 6 (p. 304): después de citar un pasaje de Cayetano, escribe: «*Quae omnia sunt inintelligibilia, nam licet verbis dicantur, non concipiuntur mente, nam quid significat...*»; hemos visto expresiones muy similares en Hobbes); n. 23 (p. 324: «*de quo non disputo, quia fere est quaestio de nomine*»).

ca es «el ente en cuanto ente real», Suárez define la metafísica como «la ciencia que considera al ente en cuanto tal, o en cuanto que prescinde de la materia según el ser»<sup>36</sup> y declara su distinción respecto de las demás ciencias, es decir, de la filosofía, la matemática o la física;<sup>37</sup> en consecuencia, tratará de la sustancia y el accidente, de las razones comunes, de los predicados comunes a solas las cosas inmateriales y finalmente de la razón común de causa y sus cuatro clases; el alma, sin embargo, no es objeto de la metafísica sino propiamente de la filosofía natural, como no lo son tampoco los ángeles, cuya consideración pertenece a la teología; tampoco el conocimiento de Dios pertenece de suyo a la metafísica, aunque, «como su conocimiento natural es más necesario para la perfección de esta ciencia, diremos algunas cosas acerca de Él».<sup>38</sup> Si identificamos metafísica y filosofía primera –como la identifica Suárez y, en cierto momento, también Hobbes–, encontramos entre los dos autores más coincidencias de las esperadas; así, dirá el español que la metafísica

«proporciona y explica la razón de los términos mismos de que constan los primeros principios... Pues en esta ciencia se estudia efectivamente qué es el ente, la sustancia, el accidente; qué es el todo y la parte, el acto y la potencia, de todos los cuales términos y de otros semejantes constan los primeros principios. Y estos principios... se conocen por sí mismos mediante el conocimiento de los términos, por lo cual no hay nada que pueda ayudar más a su conocimiento que la noticia científica y evidente de sus términos o conceptos, como la proporciona la metafísica».<sup>39</sup>

---

36. **Disputaciones metafísicas**, d. 1, s. 3, n. 1. Ed. bilingüe de S. Rábade y otros. Gredos. Madrid, 1960, vol. I, p. 257.

37. «*Non sola metaphysica est scientia. Aliae scientiae a metaphysica ex propriis principiis habent omnimodam evidentiam*» (d. 1, s. 2, n. 8; p. 237).

38. D. 1, s. 2, n. 19; p. 249. Aunque, al refutar la opinión según la cual el objeto adecuado de la metafísica es el ente dividido en diez predicamentos, haya afirmado que «Dios pertenece al estudio de la metafísica, no sólo como causa de su objeto, sino también como parte principal del mismo» (d. 1, s. 1, n. 19; p. 224); y más adelante (*ibid.*, p. 225): «*Con lo que se confirma que la metafísica no sólo estudia a Dios bajo la exclusiva relación de principio, sino que además, después que llegó a Él y le conoció bajo esta razón, investiga ya independientemente su naturaleza y atributos cuanto le es posible con la luz natural...; luego, absolutamente entra Dios en el objeto de esta ciencia*».

39. D. 1, s. 4, n. 20; pp. 278-9. Suárez precisa más adelante la función de la metafísica en la definición: «A la metafísica le corresponde peculiarmente el conocimiento de la esencia y quiddidad como tal; ahora bien, la definición, cuya razón y forma da la dialéctica, si es perfecta, explica la esencia y quiddidad de las cosas, y así la metafísica... contribuye muchísimo al modo perfecto de definir» (d. 1, s. 4, 32; p. 289). Para Hobbes, en cambio, no hay conocimiento de la esencia de las cosas y la definición de los términos depende del arbitrio humano.

Esta función de explicar y definir los términos de mayor extensión será la que Hobbes atribuirá a la filosofía primera tanto en el *Anti-White*<sup>40</sup> como en el *De Corpore*.<sup>41</sup> Pero también coinciden los dos autores en considerar la filosofía primera como fundamento de las restantes ciencias. Así leemos en Hobbes:

«La filosofía es la ciencia de los teoremas generales, o de todos los universales en la materia que sea, cuya verdad puede ser demostrada por la razón natural. Su parte primera y *fundamento* de las demás es la ciencia en que se demuestran los teoremas acerca de los atributos del ente en general, la cual se llama filosofía primera».<sup>42</sup>

Y así en Suárez:

«La segunda misión primordial que atribuíamos a esta ciencia era la de defender y confirmar los primeros principios... Proclo, en el libro I del *Comment. in Euclid*, c. 4, dice que la metafísica suministra los principios incluso a las ciencias matemáticas».

«Aristóteles dice... que la metafísica demuestra los principios de todas las ciencias..., y en el libro I de la *Física*, c. 2, dice que si alguno niega los primeros principios de la geometría, no le pertenece a la geometría probarlos, sino al metafísico... Con la razón puede fácilmente mostrarse con lo ya dicho, porque las maneras de legitimar los primeros principios tienen aplicación incluso en los principios propios y particulares de las restantes ciencias».<sup>43</sup>

Sin embargo, es preciso diferenciar el sentido que uno y otro filósofo dan a las afirmaciones precedentes, a fin de evitar aproximaciones exageradas o ilícitas. Hobbes, en su texto, usa *fundamentum* en cuanto la filosofía primera establece las definiciones de los términos más generales que usarán después las restantes partes de la filosofía. Y Suárez matizará su afirmación acerca de la relación entre los principios de la metafísica y los de las restantes ciencias al decir que las ciencias obtienen sus principios propios inmediatos e indemostrables directamente del «hábito de los principios»; la metafísica, por tanto, «no es absolutamente necesaria para la evidencia de estos principios» y más si se tiene en cuenta que, si bien puede demostrarlos de algún modo, «esta demostración no será propiamente *a priori*, sino por reducción

40. Cap. XXVII (pp. 311-330) especialmente, y *passim* en toda la obra.

41. Ad lectorem (sin pag.): «*In secunda [parte], quae est Philosophia Prima, rerum communissimarum ideas ad sublationem ambigui et obscuri, definitionibus accuratis inter se distinguo*»; también: c. VI, 6 (O.L., I, p. 62).

42. *Anti-White*, c. 1, 1; p. 105.

43. *D. M.*, d. 1, s. 4, n. 15 y 27 (pp. 273 y 284-5).

al imposible o, a lo sumo, por alguna causa extrínseca». <sup>44</sup> Por otra parte, al hablar de los principios de la metafísica, Suárez se refiere especialmente al principio de contradicción que, según él, es como el fundamento universal en el que se apoyan todas las demostraciones y gracias al cual pueden explicarse los demás principios. <sup>45</sup> Hobbes, que impugnará el mal uso que hacen los filósofos del término *principio* (cuya definición es: *la primera parte de una cosa*) confundiéndolo con *comienzo* o *causa*, <sup>46</sup> dice que sólo son *primeras* algunas definiciones en cuanto que son indemostrables –«*nimirum veritates arbitrio loquentium audientiumque factae*»–, <sup>47</sup> pero los llamados principios no lo son de la ciencia y la demostración –pues son demostrables– sino del arte y la construcción. <sup>48</sup> En cuanto al principio de contradicción es muy explícito, pues, al tachar de equívoca la siguiente argumentación: Pertenece a la filosofía primera tratar los principios, pero el primero de todos es que ‘lo mismo no puede ser y no ser’; por tanto, pertenece a la filosofía primera tratar si lo mismo pueda al mismo tiempo ser y no ser», añade:

«La equivocidad de la palabra *principio* contiene una falacia, pues al comienzo de la **Metafísica**, donde se dice que el estudio de los principios pertenece a la primera ciencia, por *principios* entiende Aristóteles las *causas* de las cosas y ciertos entes a los que llama primeros. Pero donde dice que aquella proposición primera se llama principio, entiende el principio y la causa del conocimiento, es decir, la comprensión de las palabras; y si alguien carece de ésta, ni siquiera puede aprender nada». <sup>49</sup>

La diferencia de sentido, con todo, no debe hacernos olvidar la familiaridad de algunas expresiones e intereses en ambos autores. Vemos así también cómo remarca Suárez la relación que ya hemos visto apuntada en Hobbes entre metafísica y lógica, o dialéctica, señalando que la dialéctica debe adquirirse antes que las demás ciencias «y principalmente antes que la metafísica, porque a ella le pertenece dar a conocer el modo de adquirir la ciencia; lo cual no es otra cosa que mostrar los instrumentos del saber y descubrir el modo acomodado a la ciencia para tratar y probar las cosas». <sup>50</sup> Y especialmente debemos hacer notar el paralelismo de algunas expresiones de ambos autores acerca de la evidencia de la existencia de los entes y de la causa; leemos, en efecto:

44. D. 1, s. 5, n. 51 (p. 328).

45. D. 1, s. 5, n. 30 (p. 312) y, especialmente, d. 3, s. 3 (I, pp. 474-483).

46. Cfr. *Anti-White*, c. VI, 6 (p. 140); c. XXVII, 1 (p. 312).

47. *De Corpore*, p. I, c. III, 9 (O.L., I, p. 33).

48. *Ibid.*, y c. VI, 13 (p. 72).

49. *Ibid.*, p. I, c. V, 12 (O.L., I, p. 56).

50. *D. M.*, d. 1, s. 4, n. 30; p. 287.

## Suárez

1) «*Nam, quod ens sit, ita per se notum est ut nulla declaratione indigeat*» (d.2, prooemium; I, p. 360).

2) «*Non inquirimus an causa sit, quia nihil per se notius*» (d. 12, s.1, n. 1; II, p. 324).

«*Non est autem necessarium quaerere an haec causa [efficientis] sit... quia nihil est evidentius et notius experientiae; nam transmutationes et generationes quas experimur fieri non possunt nisi ab aliquo efficiente, quod sit causa et transmutationis et effectus; nihil enim potest seipsum de non esse ad esse transferre*» (d. 17, prooemium; III, p. 47).

3) «*Dicendum tamen est primo agentia creata vere ac proprie efficere effectus sibi connaturales et proportionatos. Quam veritatem non tantum sensu et ratione existimo esse evidentissimam, sed etiam iuxta doctrinam catholicam certissimam*» (d. 18, s. 1, n. 5; III, p. 85).

## Hobbes

1) «*Principia itaque scientiae omnium prima, sunt phantasmata sensus et imaginationis, quae quidem cognoscimus naturaliter quod sunt*» (De Corpore, c. VI, 1; O.L., I, p. 59).

2) «*Causae autem universalium (eorum quorum causae aliquae omnino sunt) manifeste sunt per se sive naturae (ut dicunt) nota; ita ut nulla omnino methodo indigeant; causa enim eorum omnium universalis una, est motus; nam et figurarum omnium varietas ex varietate oritur motuum quibus construuntur, nec motus aliam causam habere intelligi potest praeter alium motum...; ita tamen, ut quamquam qualis ille motus sit sine ratiocinatione cognosci non possit, esse tamen motum aliquem manifestum sit*» (De Co, c. VI, 5 (O.L., I, p. 62).

3) «*Accidentium autem requisitorum ad effectum, eorum que in agente vel agentibus sunt aggregatum, producto effectu, vocatur causa ejus efficiens*» (De Co, c. IX, 4; O.L., I, p. 108).

Ambos filósofos aceptan como evidentes la existencia del ente, de «algo que es» y la de la causa eficiente, que para Hobbes se reduce al movimiento, mientras que Suárez distingue diversas clases de causa eficiente y admite junta a ella no sólo la material sino también las inmanentes.

Otra cuestión, que seguramente merecería un tratamiento aparte y que aquí sólo queremos apuntar, es la relativa a la distinción entre esencia y existencia. La no distinción real entre una y otra defendida por Suárez –oponiéndose así a la tesis de Tomás de Aquino– ha sido desde hace siglos la punta de lanza de las disputas entre tomistas y suaristas, viendo en ella los primeros un error fatal de comprensión que conducía al esencialismo del ser y que, al debilitar el vigor metafísico del *esse* tomista, tendía el puente a la metafísica moderna, empezando por Descartes, quien llevaba siempre en sus viajes un ejemplar de las *Disputationes*. Dejando aparte las peleas entre escuelas, y entendiendo que la acusación referida puede no andar muy lejos de la verdad y mostrar positivamente la apertura de Suárez al pensamiento de la modernidad, tal como señala el medievalista y arabista Miguel Cruz Hernández,<sup>51</sup> hay que señalar que Hobbes rechaza también la distinción entre esencia y existencia; esta coincidencia debería llevarnos a inquirir el sentido y los límites de la influencia nominalista en ambos autores, sabiendo ya, como sabemos, que uno fue un no declarado pero sí atento lector del otro.

Sin embargo, hay que recordar la distancia que separa a los dos en lo que se refiere a la concepción de la filosofía y de la metafísica. Queremos sólo señalar tres puntos claves para la caracterización del pensamiento de Suárez:

1) La fundamentación de la teoría del conocimiento y de la misma metafísica como ciencia en la noción de *concepto objetivo*. En efecto, la metafísica tiene como objeto el concepto objetivo de ser, el cual es una idea facticia del entendimiento, pues «no son las mismas las propiedades que tienen las cosas en el entendimiento y las que tienen en ellas mismas en

---

51. Véase su artículo: *Suárez y el tránsito de la escolástica a la filosofía moderna*, en *Boletín de la Universidad de Granada*, vol. XIX, 1947, pp. 263-291, donde leemos (p. 290): «Suárez se mueve dentro de la concepción moderna del ser. El no necesitar de un principio de individuación extrínseco a la naturaleza de las cosas mismas, y el no admitir que en las cosas concretas se pueda distinguir realmente su esencia de su existencia, quiere decir que Suárez se ha instalado ya en el mundo de la nueva concepción del ser... Estamos ante el extremo del realismo aristotélico; pero la extrema unidad de las cosas concretas y la individuación concretísima e interna de estas cosas es el primer paso para una concepción física del ser. Suárez no llega jamás a eso, pero... el primer hombre que lo haría se llamaría Descartes».

cuanto reales». <sup>52</sup> El concepto objetivo, según el Doctor Eximio, es «la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal... La diferencia [entre uno y otro] está en que el formal es siempre algo verdadero y positivo, siendo además en las criaturas una cualidad inherente a la mente; por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva... El concepto formal es siempre algo singular e individual, por ser algo producido en el entendimiento e inherente a él; empero, el concepto objetivo a veces puede ser efectivamente una cosa singular e individual en cuanto puede presentarse a la mente y ser concebida por el acto formal; pero muchas veces es una cosa universal o confusa y común». <sup>53</sup>

El conocimiento es esencialmente una asimilación vital que se da por la reacción intencional de la potencia cognoscitiva al contacto del ser, pero realizada de tal manera que el entendimiento se reserva por propia naturaleza un poder interpretativo, organizador y universalizador; por el concepto objetivo se realiza la universalización del concepto mediante la búsqueda de parecidos entre las cosas para formar esquemas generales predicables de los singulares. Es sabido que J.F. Courtine, entre otros, piensa que esta concepción objetiva del ser procura en realidad «una objetividad sin objeto, por intensificación del sujeto» <sup>54</sup> y, en consecuencia, una aproximación al nominalismo. <sup>55</sup>

2) La clave de la síntesis suareciana, según S. Fernández Burillo, uno de los mejores conocedores actuales de la obra de Suárez, es la causalidad y, específicamente, la causalidad libre, según se expone en las disputaciones 20, 21 y 22. La singularidad del pensamiento del español no se encuentra en el rechazo de la teoría aristotélica del acto y la potencia –como pensaron los

52. E. ELORDUY: *El concepto objetivo en Suárez*, **Pensamiento**, vol. 4, 1948, p. 408-9. Cfr. También: J.M. DE ALEJANDRO: *Esencia y valor del conocimiento según el Doctor Eximio*, en *Miscelánea Comillas*, 9, 1948, pp. 211-246.- CLEMENTE FERNÁNDEZ: **Metafísica del conocimiento en Suárez**. Estudios Onienses. Madrid, 1954.

53. D. 2, s. 1, 1; p. 361.

54. J.F. COURTINE: **Suarez et le système de la métaphysique**. P.U.F. Paris, 1990, p. 182, 256-276, 531.

55. *Ibid.*, p. 193: «Le concipere, entendu comme fingere (d. 6, s. 2, n. 5), demeure au premier plan, mais c'est la portée de la fictio, c'est le rôle dévolu à la cogitatio mentis qui se sont modifiés: celle-ci est pour Suarez d'autant plus 'réale' qu'elle est plus 'objective' et qu'elle s'objecte un figmentum. Dès lors le conceptus obiectivus n'est pas seulement ce qui tient lieu (supponit pro...) des choses individuelles et concrètes, mais ce qui constitue leur être même. Ainsi la scientia realis retrouve la re-alité, en un sens qui était étranger à Ockham, et Suarez peut écrire contre lui et lui faisant cependant secrètement écho: (cita la d. 6, s.2, n. 1)».

tomistas de su tiempo—, ni en la formulación de un sistema esencialista, sino en la afirmación de que «en el ente finito lo diverso no son la esencia y la existencia, sino potencia operativa y acción».<sup>56</sup> La intención filosófica de Suárez se encuentra en la fundamentación doctrinal del molinismo a fin de recabar para el mismo la aceptación general y especialmente la romana. La posición teológica del jesuita Luis de Molina en su **Concordia** había suscitado inquietudes en las instancias decisorias con respecto a los contenidos de la fe, mientras los dominicos se aprestaban a librar una de las batallas teológicas más duras —pero también más fecundas— de la historia moderna de la teología. El papel que el molinismo concedía a la libertad humana<sup>57</sup> parecía amenazar al poder y la eficacia de la Causa Primera cuyo concurso es requerido para que pueda actuar la causa segunda como tal; Suárez buscará el reforzamiento de las tesis de su cofrade escribiendo una síntesis filosófico-teológica que descansa sobre el hecho elemental de la libertad y justifique la posición católica frente al necesitarismo de la teología protestante.<sup>58</sup> Dice, en este sentido, F. Burillo:

«En esta noción de potencia próxima al acto, que pasa por sí sola al acto, sin la intervención de ninguna causa motriz extrínseca, está el origen de la Metafísica suareciana... Se trata [i. e. el ejercicio de la libertad] de una certeza primitiva, experimental, y no de una conclusión demostrable».<sup>59</sup>

3) En la misma dirección de este último punto, y teniendo en cuenta que nos preguntamos acerca de la lectura que de las obras de Suárez hace pocos años después de ser escritas un autor mecanicista, debemos saber cómo recoge el autor español los principios que regirán esta concepción mecanicista. Según él, las condiciones requeridas para obrar, por lo que hace a las causas creadas, son tres: la distinción necesaria entre agente y paciente,

56. S. FERNÁNDEZ BURILLO: *Las Disputaciones Metafísicas de Francisco Suárez, S.J., su inspiración y algunas de sus líneas maestras. En el IV centenario de la primera edición (1597-1997)*, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, 1997, p. 68.

57. Así definía Molina la causa libre: «*Causa libera est quae, positis omnibus praerequisitis ad agendum, potest agere et non agere, aut ita agere unum ut contrarium etiam agere possit*» (**Concordia**, ad quaest. 14, a. 13, disp. 3; p. 12, edición de 1588).

58. Aparte de las disputaciones señaladas, de su tratado sobre la Gracia y sus **Opuscula theologica**, Suárez trata de la libertad en el **Tractatus de divina praedestinatione et reprobatione**, Opera Omnia, t. I, Parisiis, MDCCCLVI, liber tertius: *De praedestinationis effectibus, eorumque concordia cum arbitrii libertate*, pp. 456-485; y en el **Tractatus de voluntario et involuntario**, Opera Omnia, t. IV, pp. 162-174.

59. S. FERNÁNDEZ BURILLO: **El concepto de libertad en la génesis de la metafísica de Francisco Suárez**. Tesis doctoral mecanografiada. Universidad de Barcelona, 1987, p. 139.

la proximidad necesaria entre ambos, y la desemejanza y proporción. Tratando de la primera condición, aduce el principio aristotélico que asumirán todos los mecanicistas: *omne quod movetur ab alio movetur*,<sup>60</sup> y que se deriva de un principio superior, según el cual una misma cosa no puede estar al mismo tiempo en potencia y en acto; sin embargo, el hecho de que en un mismo sujeto pueda darse una causalidad inmanente, obliga a matizar este principio excluyendo que pueda aplicarse a acciones inmateriales y vitales o a cosas en estado preternatural, por lo que se debe afirmar que «solo y todo movimiento local corporal y físico requiere un motor o causa eficiente distinta del cuerpo movido».

Respecto a estos puntos, la posición de Hobbes revela un nuevo horizonte mental, una nueva visión que el inglés asimiló tardíamente, primero gracias a su proximidad con Lord Bacon, después debido a los contactos que estableció con científicos como Galileo, Mersenne, Gassendi, etc. en sus tres viajes a Europa acompañando a hijos de familias ilustres y, especialmente, al formar parte del círculo de Welbeck Abbey, en el que personas como Robert Payne o Walter Warner se reúnen en torno a los hermanos Cavendish. Según esta nueva visión, todo se reduce a cuerpos y movimiento, de manera que el conocimiento no será otra cosa que la reacción proyectada del corazón al impulso que le llega desde el exterior, provocado por el choque del medio alterado contra el órgano sensorial y transmitido por los espíritus animales hasta el corazón; esta reacción —el fantasma— es sólo y siempre una imagen sensorial singular, sin que exista en nosotros ninguna facultad capaz de elaborar ningún tipo de conceptos abstractos; sólo los nombres, creados por nosotros como marcas y signos, se caracterizarán por su universalidad al denotar a una serie de singulares; entonces la razón, calculando dichos nombres, podrá construir las distintas ciencias. Por otra parte, la eficiente junto con la material serán las dos únicas clases de causalidad admitidas, de modo que todo fenómeno podrá ser explicado como efecto de un choque entre cuerpos, de una tracción o de un impulso. Esta concepción de lo real excluye lógicamente todo agente libre al identificar causa suficiente y necesaria.

Llegados a este punto, nos conviene inquirir qué puede deber la doctrina y la larga polémica de Hobbes sobre la libertad a la lectura de Suárez.

---

60. D. 18, s. 7, n. 4; III, p. 174. Las tres condiciones enumeradas se contemplan, respectivamente, en las secciones 7, 8 y 9 de la disputación 18, III, pp. 172-290.

### III. La libertad

Como indica Schuhmann en el artículo citado, encontramos ya en el **Short Tract** (1630-1) una definición de libertad que parece extraída de Suárez. En efecto, en la sección I, conclusión 11 de la obra de Hobbes, leemos:

*«Hence appeares that the definition of a Free Agent, to be that which, all things requisite to worke being putt, may worke, or not worke, implies a Contradiction»* (ed. Bernhardt, p. 20),

mientras que en las **Disputationes metaphysicae** (1597), d. 19, s. 4, n. 8 escribe el español:

*«Aliud [ad facultatem liberam explicandam] est quod illa facultas, dum exercet actum, ita sit disposita et proxime (ut ita dicam) preparata ad opus ut, positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere et non agere»* (ed. Rábade, III, p. 362).<sup>61</sup>

La contradicción a la que alude Hobbes se basa en la definición de causa suficiente que había dado poco antes: *«A Sufficient cause is that, which hath all things requisite to produce the effect»* (I, pr. 14; p.14), por la cual se demuestra a partir de la definición de causa necesaria —*«A necessary Cause is that which cannot but produce the effect»* (I, pr. 13; p. 12)— su identidad con ésta, ya que aquello que posee todo lo requerido para la producción de un efecto, no puede dejar de producirlo.

Suárez no desconoce esta argumentación y la encara en la sección I de la disputación XIX calificándola de *quaestio facilis*, pues resulta claro que entre las causas creadas hay muchas que obran de manera necesaria, de modo que debe afirmarse que todas las causas que obran sin uso de razón, en cuanto tales, obran necesariamente; pero toda causa necesaria supone una causa suficiente *«proxime apta et cum omnibus conditionibus ad agendum requisitis»*;<sup>62</sup> resulta entonces evidente que si falta alguno de estos prerrequisitos no se seguirá la acción «y no ciertamente por indiferencia o indeterminación de la causa, sino por defecto de alguna concausa o por falta de virtud o de una condición necesaria para la operación». Pero la naturaleza de esta causa suficiente-necesaria no supone ningún obstáculo para que se acepte la

61. Suárez, que usa a menudo esta expresión —en el mismo título de la sección 4 (p. 357), en s. 4, n. 1 (p. 357), n. 8 (p. 362), s. 5, n. 8 (p. 371), etc., etc.—, la toma del texto que hemos citado de la *Concordia* de Luis de Molina.

62. D. 19, s. 1, n. 1; III, p. 314.

existencia de causas libres, por cuanto «entre los requisitos necesarios para obrar no debe incluirse la acción misma». Cualquier otro razonamiento –como sería el de Hobbes– muestra una gran simplicidad ya que, al incluirse la acción entre los requisitos, «no se diría nada especial acerca de estos agentes, sino lo que es común a todos..., a saber, que si poseen la forma por la que se constituyen en tal ser o razón, necesariamente resulta la consecuencia de que sean tales»; según la terminología escolástica, esta identidad entre causa suficiente y necesaria hace referencia a la necesidad de consecuencia o condicionada, no de consecuente o absoluta.

Hobbes no hará caso de esta distinción ni en el *Short Tract*, ni más adelante cuando trate la cuestión en el *Anti-White* o en el *De Corpore*. Sin embargo, en la polémica con el obispo arminiano John Bramhall **Of Liberty and Necessity**,<sup>63</sup> escrita en París en 1646 pero no publicada hasta el 1654, sí argumenta acerca de esta objeción aunque no use los mismo términos que había usado Suárez. Después de negar que la capacidad de elección contradiga la necesidad en la producción de la acción, por cuanto quien elige no advierte la fuerza que entonces le mueve a obrar, «y entonces pensamos que no hay ninguna fuerza y que no son las causas sino la libertad lo que produce la acción»,<sup>64</sup> niega también la distinción entre *acto imperado* y *acto ilícito*, entendido éste como «un acto sacado o extraído fuera de la voluntad, como *querer, escoger, elegir*; éstos, se dice, no pueden ser obligados», diciendo que todo acto imperado es también una acción voluntaria, pues «obligar a un acto voluntario no es sino quererlo». Ciertamente, si bien podemos admirar en este pasaje la sutileza de Hobbes, quizás se le podría aplicar en cierta medida el reproche que hace a sus adversarios: «ocurre que los que inventaron el término no comprendían en absoluto lo que significaba».

Hacia el final argumenta de nuevo a partir de los razonamientos que ya conocemos, es decir, que no hay nada que «tome comienzo de sí mismo» sino que para que algo se mueva hace falta que lo mueva un agente situado fuera de él, y que toda causa realmente suficiente es necesaria, por lo que también las acciones voluntarias se producen necesariamente.<sup>65</sup> Para Hobbes, la única definición válida de libertad es la siguiente: «Libertad es la ausencia de cualquier impedimento para la acción que no esté contenido en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente», con lo cual rechaza cualquier otra definición de signo espiritualista, como la de Suárez.

---

63. E.W., IV, pp. 229-278. Trad. esp. de B. Forteza en THOMAS HOBBS: **Libertad y Necesidad y otros escritos**. Ed. Península, Barcelona, pp. 125-171.

64. *Ibid.*, p. 266; tr. e., p. 157.

65. *Ibid.*, p. 275; tr. e., pp. 166-7.

#### IV. El *Short tract* y el *De anima*

Cuando Hobbes redacta o dicta el **Short Tract** después de su «iluminación euclidiana», hacia 1631,<sup>66</sup> el **Comentario al De Anima** de Francisco Suárez había sido ya publicado en Lyon diez años antes, en 1621, cuatro años después de la muerte de su autor.<sup>67</sup> El jesuita español acumula en su obra una gran cantidad de información, expone los problemas suscitados por el **De Anima** de Aristóteles y polemiza con diversas interpretaciones o doctrinas posteriores. En su lectura Hobbes, buen conocedor por otra parte de los textos griegos, debió aprovechar el caudal de referencias a los autores escolásticos y la misma exposición suareciana, aunque su propósito y sus principios filosóficos –todavía en ciernes– difirieran abiertamente del texto que consultaba.

En efecto, con la redacción del *Short Tract* Hobbes se propone establecer *more geometrico* los principios del mecanicismo que hagan posible una teoría de la sensación –y especialmente de la visión–, del acto de conocer y del acto de apetecer; y para ello divide el opúsculo en tres secciones que contienen unos principios, unas conclusiones y, eventualmente, algún corolario; en la primera trata del movimiento en general, en la segunda, de las *especies* como medios para la producción de la sensación, y en la tercera, de la misma sensación y sus instrumentos –los llamados *espíritus animales*–, del entendimiento y del apetito o voluntad. Esta distribución muestra ya el propósito de Hobbes: fundamentar la teoría de la sensación y, a partir de ella, la del conocimiento y el apetito, sobre unas bases mecanicistas que excluyan la necesidad de cualquier elemento espiritual en la explicación de dicha teoría. No tiene, ciertamente, razón Brandt al criticar a Tönnies por la titulación que dio al opúsculo en su primera edición, pues el contenido del *Short Tract* muestra que no se trataba sólo de un ensayo introductorio a una teoría

---

66. La atribución de este opúsculo a Hobbes divide, junto con otros puntos, a la «escuela inglesa» (R. Tuck, Noel Malcolm, A.P. Martinich, etc.) de la «escuela continental» (Y.C. Zarka, J. Bernhardt, K. Schuhmann, etc). Si bien la letra del manuscrito no es la de Hobbes sino, al parecer, la de su amigo Robert Payne, el estudio del texto llevado a cabo por diversos comentaristas y ultimamente por Schuhmann, *art. cit.*, 1995, decide la autoría a favor del primero. Por otra parte, Schuhmann data la redacción del opúsculo en 1634.

67. **Doctoris Francisci Suarez Granatensis e societate Iesu... partis secundae Summae theologiae. Tractatus tertius De Anima.** Lugduni, 1621. Esta edición, preparada por el P. Baltasar Alvares, presenta errores y mutilaciones de los textos manuscritos sobre los que se apoya (como también los presenta la edición de L. Vivès de Paris, 1856). Aunque Hobbes leyera, evidentemente, el texto de la edición príncipe de Lyon, nosotros citaremos según la edición crítica en tres volúmenes de S. Castellote: FRANCISCO SUÁREZ: **De Anima**. Ed bilingüe. Sociedad de Estudios y Publicaciones. Madrid, 1978-1993, que aporta las variaciones introducidas por el P. Alvares y reproduce en facsímil los doce primeros capítulos de la edición de Lyon.

de la visión sino del intento de establecer unos *primeros principios* que fundamentaran una teoría complexiva de las facultades humanas.

Suárez, en cambio, pretende terciar en el conjunto de las interpretaciones aristotélico-tomistas de la doctrina sobre el alma según la tripartición del Estagirita. Es cierto que el Doctor Eximio rechaza los elementos excesivamente espiritualistas en sus tesis, pero en modo alguno puede sospecharse en él una tentación materialista ni, en consecuencia, pudo Hobbes encontrar en el tratado ningún apoyo a sus propias tesis. Sí asumió, en cambio, una variada terminología que él no se vería capaz de sustituir aun modificando su semántica.

En efecto, el texto inglés del *Short Tract* contiene traducciones literales de expresiones escolásticas que no dejan de sorprender, como *power* en el sentido de la *potentia* aristotélica,<sup>68</sup> a la que encontramos a menudo sola o acompañada de los adjetivos *active* y *passive*;<sup>69</sup> las potencias activas se encuentran en los agentes, como pueden ser los objetos, las especies, cualquier Bonum u objeto deseable, o cualquier Malum u objeto que repele; las potencias pasivas, en cambio, se hallan en los pacientes capaces de recibirlas. A unas y otras Hobbes las denomina «accidentes inherentes» a alguna sustancia, y cita entre ellos a la sensación (*sense, sensus*), al entendimiento (*understanding*) y al apetito (*appetite*). Encontramos al adjetivo «inherente» no sólo aplicado al accidente<sup>70</sup> sino también a la forma (*inherent forme*),<sup>71</sup> a las cualidades (*quality inherent*)<sup>72</sup> y especialmente a la potencia activa (*active power inherent*);<sup>73</sup> se dice, en cambio, que la luz y el color no son inherentes al medio.<sup>74</sup> Por otra parte, las facultades del alma, como pueden ser la voluntad y el apetito, son accidentes incapaces de mover a los espíritus

68. Hobbes mantendrá este término en todos sus escritos, hasta el punto de titular el cap. X del *De Corpore* como *De potentia et actu* manteniendo en él la distinción entre *potentia activa et passiva*; la primera equivale a la causa eficiente, con la única diferencia de que ésta considera el efecto producido y aquélla el efecto a producir; la segunda equivale a la causa material. Cfr. *De Corpore: Opera Latina*, ed. Molesworth, Aalen, Scientia Verlag, 1966, vol. I, pp. 113-114.

69. *Active power: Sh. Tr.*, sect. I, pr. 9 (p. 12 en la ed. de Bernhardt cit. en n. 3: p. 35 en la trad. esp. de B. Forteza: THOMAS HOBBS: *Libertad y Necesidad y otros escritos*, Ed. Península, Barcelona, 1991); sect. I, concl. 6, 8, 9 y 10 (p. 16 y 18; tr.e. p. 38-39); 8); sect. III, concl. 2, 6, 7 (pp. 42-52; tr. e. pp. 53-58).

*Passive power: sect. I, concl. 6 y 8* (pp. 16 y 18; tr. e. p. 38); sect. III, concl. 5, 6, y 8 (pp. 48-52; tr. e. pp. 56-59).

70. Sect. I, concl. 6 (p. 16; tr. e. p. 38).

71. Sect. I, pr. 11 (p. 12; tr. e. p. 35).

72. Sect. III, concl. 3, 4 y 5 (p. 44 y 46; tr. e. pp. 54-55).

73. Sect. I, pr. 9 y concl. 15 (pp. 12 y 22; tr. e. p. 35 y 41); sect. II, concl. 2 (p. 26; tr. e. p. 43); sect. III, concl. 1 y 2 (pp. 42 y 44; tr. e. p. 52-53).

74. Sect. II, concl. 10 (p. 38; tr. e. p. 50).

animales.<sup>75</sup> Tendremos ocasión de profundizar en el uso que de estas expresiones hace Hobbes, pero queremos ahora señalar que también en Suárez encontramos expresiones semejantes; así, establece con claridad la distinción entre *potentia activa et passiva*;<sup>76</sup> defiende que las facultades son accidentes del alma;<sup>77</sup> al tratar del problema de la relación entre la facultad cognoscitiva y el objeto en el acto de conocer, se pregunta si la especie intencional es inherente (*inhaereat*) al órgano o a la facultad, y su respuesta es que la especie debe darse intrínsecamente (*esse intrinsece*) en la facultad, ya que «la finalidad de las especies es poner en acto la facultad (*ad actuandam potentiam*), no el órgano. Ahora bien, la forma ha de situarse en aquello que ella pone en acto (*forma autem debet esse in eo quod actuat*)»;<sup>78</sup> y enseguida, al argumentar que el entendimiento no queda suficientemente determinado por los actos de la fantasía, afirma: «el acto de la fantasía (*phantasma*) no puede determinar el entendimiento como forma inherente (*forma inhaerens*) ni como objeto».<sup>79</sup> Acerca del significado del término *phantasma*, digamos que tanto en el texto suareciano como en el hobbesiano denota el «acto de la fantasía», es decir, la imagen que se suscita en el cerebro cuando el objeto está ausente. Sin embargo, en este sentido, mientras el español señala por motivos teológicos que el objeto no presente puede no sólo ser evocado por el fantasma en el sentido interno sino también –*potentia absoluta*– ser visto o sentido en el sentido externo,<sup>80</sup> el inglés identificará en escritos posteriores *sensio* y *phantasma*.<sup>81</sup>

Señalemos algunas otras afinidades léxicas y temáticas, siguiendo en parte las indicaciones de Bernhardt en su comentario al *Short Tract*. La voz inglesa *metaphorically*, que Hobbes usa no sólo en este opúsculo<sup>82</sup> sino en varios de sus escritos,<sup>83</sup> halla su correspondencia latina en la obra suarecia-

75. Sect. III, 2 (p. 42; tr. e., p. 53).

76. D. 3, q. 2, n. 4 (II, p. 86).

77. D. 3, q. 1, n. 15 y 20-22 (II, pp. 72 y 78-82).

78. D. 5, q. 1, n. 6 (ed. Castellote, II, p. 292-3).

79. *Ibid.*, n. 7 (II, p. 294-5).

80. D. 6, q. 5, n. 6 (II, p. 524).

81. Cfr. *De Corpore*, p. IV, c. XXV, 3 (O.L., I, p. 319): «*Phantasma enim est sentiendi actus; neque differt a sessione aliter quam fieri differt a factum esse; quae differentia in instantaneis nulla est*»; más adelante –XXV, 7 (p. 322-3)– dirá que la imaginación suele llamarse también, sin mucha precisión, *fantasia*, pues no todos los fantasmas son imágenes.

82. Sect. III, concl. 7 (p. 50; tr. e. p. 57): refiriéndose a la definición aristotélica de *bonum* como aquello a que tienden todas las cosas, dice que es verdadera aunque «haya sido tomada metafóricamente».

83. Cfr. *Leviathan*, cap. 31, ed. MacPherson, p. 402; *Anti-White*, c. I, 2 y c. XXX, 20, ed. Jacquot, pp. 106-7 y 357; *Preface before «Gondibert»*, English Works, v. IV, ed. Molesworth, p. 441-460.

na.<sup>84</sup> La distinción entre *lux et lumen* que el doctor español tematiza extensamente,<sup>85</sup> la recoge Hobbes para argumentar que las especies son sustancias y deducir que «como las especies son al cuerpo lúcido o coloreado, así es la luz derivada (*lumen*) y el color a la primitiva (*lux*)».<sup>86</sup> La dificultad que presenta –para quienes defienden, como Suárez, que las especies no son de la misma naturaleza que sus objetos– el hecho de que «si se ilumina un vaso rojo y los rayos del sol se reflejan en la pared se ve en la pared el color rojo causada por el reflejo»,<sup>87</sup> es aprovechada por Hobbes para corroborar su tesis.<sup>88</sup>

También la numeración de las *conclusions* que encontramos en las tres secciones del *Short Tract* puede estar inspirada en la disposición de las *conclusiones* en las *disputationes* del *De Anima*.<sup>89</sup>

La influencia de esta obra de Suárez va seguramente más allá del primer escrito filosófico de Hobbes. En efecto, y siguiendo un orden cronológico, encontramos en las **Terceras Objeciones, Obj. VI** a las **Meditaciones metafísicas** de Descartes<sup>90</sup> la afirmación, y consiguiente argumentación, de que «el temor de un león que se abalanza» no es sino la misma idea o imagen del león que provoca el movimiento de fuga. En este mismo sentido, había argumentado largamente Suárez poniendo el ejemplo de la oveja y el lobo;<sup>91</sup> partiendo de la distinción entre especies sentidas por los sentidos exteriores o por el sentido interno y especies no sentidas, dice que éstas últimas no son distintas de las sentidas: «al contrario, con una misma especie, que representa al lobo, la oveja lo conoce bajo la dimensión de enemigo». Dos años después de redactar las *Objeciones*, Hobbes parece que vuelve a echar mano de su lectura de Suárez en el capítulo XXX del *Anti-White*,<sup>92</sup> pero esta vez para defender la tesis contraria a la de éste. Suárez, para defender la singularidad de la razón humana, había negado que los animales –así como tampoco

84. D. 5, q. 2, n. 4, p. 302-3: «*quod intellectus [humanus] fit ipsa essentia [divina] nullo modo intelligi potest nisi forte metaphorice nimium*».

85. D. 5, q. 2, n. 13 (p. 312-3); d. 7, q. 1, n. 4 y 14 (pp. 554-5 y 568-571).

86. Sect. II, concl. 10 y cor. (p. 38; tr. e. p. 50).

87. D. 5, q. 2, n. 13 y 16 (pp. 314-317); d. 7, q. 3, 8 (pp. 582-586).

88. Sect. II, concl. 7 (pp. 30-32; tr. e. p. 46): «la luz que pasa a través de un cuerpo transparente coloreado (como un vaso de vino o un vaso coloreado) echa sobre la superficie que se encuentra más allá de este medio el color del vino o del vaso», y de esta experiencia deduce Hobbes que «las especies, como los cuerpos de las que proceden, son diferentes».

89. Como ejemplos: d. 5, q. 1, n. 3 y 6 (pp. 286 y 292); q. 2, n. 2, 8, 17, 21 (pp. 296, 306, 316, 322); d. 7, q. 1, n. 3 y 8 (pp. 554 y 558).

90. *Oeuvres de Descartes*. Adam-Tannery. Vrin, Paris, 1964, T. VII, p. 182.

91. *De Anima*, d. 6, q. 2, n. 15, (II, pp. 490-2); cfr. también, d. 5, q. 6, n. 13 (II, p. 426).

92. *Op. cit.*, pp. 347-366; tr. e., *Libertad y...*, pp. 89-121.

ningún sentido exterior o interior del hombre— «puedan aprehender o juzgar por composición y división»;<sup>93</sup> admitir lo contrario equivaldría a conceder que los animales son capaces de «composición» y, en consecuencia, «podrían tener algún tipo de discurso y raciocinio». La distinción entre la «aprehensión» y el «juicio» preside todo el razonamiento,<sup>94</sup> y Suárez los identifica en cuanto se considera juicio «en un sentido amplísimo en cuanto significa meramente la concepción de la cosa tal como viene representada por la especie»; pero cuando, verificada la comparación de una especie a otra, «la facultad juzga que es o no es así», entonces este acto de juzgar sólo puede ser atribuido al entendimiento y, por tanto, es exclusivo del hombre considerado como racional. Bien al contrario, para Hobbes el animal es capaz de raciocinio y de discurso, como prueba el perro cazador en la búsqueda de su presa o el ave en su proceso de nidificación; la diferencia a este respecto entre el hombre y el animal se limita «al grado y a la rapidez del pensamiento». La «experiencia» en cuanto uso de la memoria para establecer un discurso formado por antecedente y consecuente —que Suárez niega a los animales por cuanto, en caso contrario, se les debería reconocer el uso de la palabra «es» y un cierto uso de la libertad por cuanto ordenarían los medios a un fin—, es propia de los animales y el hombre, de modo que aquéllos son también capaces de «conjeturar, por medio de los signos, las cosas futuras». La diferencia entre los dos filósofos por lo que concierne al conocimiento es clara: para Suárez el entendimiento es una facultad superior y distinta de la sensibilidad por la que formamos conceptos universales y emitimos juicios, por lo que la misma «experiencia» en cuanto *ars et inductio universalis* «es privativa de la facultad intelectual». Para Hobbes, en cambio, no hay elaboración de conceptos universales y el hombre sólo se distingue del animal por su *ratio*, que consiste en la capacidad de dar nombre a las «especies» o «fantasmas» y establecer un cálculo entre los nombres, cálculo que llamamos «lógica».<sup>95</sup> La

93. D. 5, q. 6, n. 12-18 (II, pp. 425-436).

94. D. 5, q. 6, n. 4-5 (II, p. 416).

95. Hobbes argüiría a Suárez que, para la formación de discurso, o de conjeturas mediante antecedente y consecuente, no hace falta el lenguaje y mucho menos la palabra «es» porque también los fantasmas pueden sumarse o restarse, de modo tal que en esta operación consiste la *comparación* (el juicio suareciano), común a los animales y al hombre, en la que no hay aumento de conocimiento sino que consiste en la «imaginación de la diferencia» entre dos cosas y cuyo perfeccionamiento exige el perfeccionamiento de la memoria, en la que a menudo se apoya (*Anti-White*, XXX, 14). La novedad humana del lenguaje introduce la universalidad como propiedad de los nombres, no de los fantasmas ni de los conceptos, y hace posible así la ciencia; y es gracias a la excelencia que le procura el uso del lenguaje —es decir, de notas y signos que ayudan a su memoria— por lo que el hombre puede formar discursos y conjeturas con mucha más rapidez, facilidad y abundancia que el animal. Está claro que las distintas posiciones

cuestión del «juicio» nos lleva a considerar una cuestión afín:<sup>96</sup> la división metódica entre *compositio* y *divisio*, extensamente usada en el *Anti-White*, elaborada en el capítulo VI del *De Corpore*<sup>97</sup> y que J.W.N. Watkins veía en su obra sobre Hobbes como una clara influencia de la escuela paduana sobre éste.<sup>98</sup> Ciertamente, el autor inglés puede muy bien haberla tomado del español, que la teoriza ampliamente no sólo al exponer su doctrina acerca del juicio en el *De Anima*,<sup>99</sup> sino también en otras obras.<sup>100</sup> Afirma en la primera que el juicio, entendido como «una adhesión de la facultad al objeto conocido mediante el acto que ella misma alumbraba y que tiene por objeto las cosas conocidas», «*solum reperitur in compositione et divisione, quoniam versatur circa ita esse vel non esse, quae sine compositione non reperiuntur*»;<sup>101</sup> y al preguntarse qué añade, en cuanto acto de conocimiento, a la simple aprehensión, responde: «el juicio es el acto con que el entendimiento conoce que esto conviene a aquello», de lo cual se deriva que «*iudicare est componere cognoscendo connexionem*».<sup>102</sup> Si Hobbes pudo tomar la terminología –por otra parte, no exclusiva de Suárez–, no tomó sin embargo el concepto, pues mientras éste se refiere a la composición y la división como dos modalidades del juicio, aquél –que usaría «proposición afirmativa» y «proposición negativa» para referirse a estos dos tipos de «juicios»– las concibe como dos «raciocinios» que investigan ya sea «los efectos mediante las causas conocidas, ya sea las causas mediante los efectos conocidos».<sup>103</sup>

Sin duda, deberíamos ya considerar con algún detalle los temas centrales que parecen revelar una atenta lectura del *De Anima* por parte de Hobbes. Se trata de la concepción del alma, de las especies y de los espíritus animales.

Se diría que pocas afinidades puede haber en cuanto al tema del alma entre Suárez y Hobbes, y así es en efecto. El teólogo comenta la naturaleza del alma según las pautas que le marca la tradición escolástica apoyada en su interpretación de la doctrina aristotélica; así, tratará en las dos primeras *disputationes* sobre «la sustancia del alma en general» y sobre «la sustancia

---

gnoseológicas dependen de las diversas actitudes filosóficas que sustentan el teólogo español y el mecanicista inglés.

96. Señalada por J. Bernhardt en su comentario al *Short Tract*, *op. cit.*, p. 166.

97. *Opera Latina*, I, pp. 58-81.

98. *Hobbes's System of Ideas*, London, 1965 y 1989.

99. D. 5, q. 5-18 (pp. 416-436).

100. Cfr. *Disputationes Metaphysicae*, 8, s. 1, 3, 6, 8; *De Angelis*, II, c. 32.

101. *De Anima*, d. 5, q. 6, n. 7 (II, p. 418).

102. *Ibid.*, n. 8 (p. 420).

103. Cfr. *De Corpore*, III, 2 y 6; VI, 1.

de las tres almas en particular», dejando muy claro que en el hombre la distinción entre ellas es sólo de razón; expondrá ciertamente las distintas opiniones de los filósofos, incluidos los materialistas como Demócrito y Leucipo, Hippon, Diógenes, Heráclito y Critias al lado de los pitagóricos, pero antes habrá dicho que «los antiguos... no fueron capaces de conocer que el alma es un verdadero acto y forma sustancial del viviente, y por eso, dieron en imaginar innumerables fantasías»,<sup>104</sup> y dirá después, refiriéndose al alma en general, no sólo a la humana: «*quia anima est primum principium operationum; illud autem non potest esse materia, quia materia communis est omnibus rebus naturalibus, non autem tale principium*».<sup>105</sup> Por su parte, Hobbes presenta en el *Short Tract* unas determinadas expresiones acerca del alma que no volverá a usar aun cuando no se aparten de su concepción materialista o corporalista de la realidad.<sup>106</sup> En efecto, para probar que los espíritus animales son movidos por las especies, argumenta:

«Si ni las especies ni el cerebro mueven los espíritus inmediatamente, entonces deben ser movidos inmediatamente por el alma. Si es así, entonces el alma los mueve o por una potencia activa inherente a sí misma, o por un movimiento recibido de otro. No por una potencia activa inherente, pues entonces, dado que está aplicada a ellos, debería moverlos continuamente, lo que es contrario a la experiencia, y si los mueve por un movimiento recibido de otro, entonces el alma misma es movida localmente, y ello por mediación del cerebro o inmediatamente por las especies, y en consecuencia, etc. etc.»<sup>107</sup>

Admite, pues, Hobbes una realidad a la que llama alma (*soul*), que mueve y puede ser movida; y más adelante atribuirá al alma dos facultades de las que procederán dos tipos de actos:

«Hay sólo dos facultades perceptoras (*discerning*), en general, del alma: los sentidos y el entendimiento... El primero de estos movimientos [de los espíritus animales] es el acto de la sensación, el otro el acto del entendimiento. Entonces, dado que hay sólo dos actos en general, pertenecientes al alma, en cuanto que es perceptora, también hay sólo dos facultades de las que proceden».<sup>108</sup>

104. D. 1, q. 1, n. 4 (I, pp. 62-64).

105. *Ibid.*, n. 8 (p. 68).

106. Pocas veces se refiere expresamente al alma Hobbes en sus obras; su posición, sin embargo, es clara en el *Anti-White*, c. XXVII, 19 (p. 326): «*nulla ergo hactenus necessitas est confugiendi ad motorem incorporeum*».

107. *Short Tract*, sect. III, concl. 2, p. 44 (tr. e., p. 53).

108. *Ibid.*, sect. III, 10 (p. 54-56; tr. e., p. 60).

Hay en esta doctrina varios puntos dignos de mención. El acto de la sensación y el del entendimiento se definen como dos movimientos de los espíritus animales, el primero «producido por las especies del objeto externo, que se supone presente» y el segundo «causado por la acción del cerebro, capacitado (*qualified*) con la potencia activa del objeto externo»;<sup>109</sup> es decir, se aplica una distinción innecesaria que será pronto abandonada, pues de hecho se habla de un solo acto que se identifica con su efecto, el fantasma. Por otra parte, se distinguen dos facultades (*facultyes*) –en realidad tres, pues hay que añadir el *Appetite*–,<sup>110</sup> *Sense* y *Understanding* cuya única diferencia se encuentra en que el sentido es «una potencia pasiva de los espíritus animales», mientras que el entendimiento es «una potencia pasiva en los espíritus animales»;<sup>111</sup> Hobbes eliminará pronto la denominación de «facultad» y apenas usará *understanding* e *intellectus*,<sup>112</sup> reduciendo los elementos del acto cognoscitivo a los fantasmas, ya estén causados en los sentidos por los objetos presentes o recordados por la imaginación; mientras que la razón estará siempre esencialmente vinculada al lenguaje y al conocimiento científico. La distancia, pues, que separa a Hobbes de Suárez es enorme, ya desde los comienzos, pero no deja de sorprender el abundante uso de términos escolásticos que hace el inglés en su primer escrito; ya hemos señalado algunos y subrayamos ahora los contenidos que subyacen a términos como «alma» o «facultades» que, a nuestro juicio, indican, junto con una inmadurez en la construcción filosófica hobbesiana, una lógica y fuerte dependencia de la exposición que ofrece el jesuita, especialmente en lo que se refiere tanto a la naturaleza de la sensibilidad y del entendimiento, como a la intrincada cuestión acerca de si y cómo las facultades del alma fluyen de ella según los diferentes tipos de causalidad.<sup>113</sup>

109. Sect. III, concl. 5 y 6 (pp. 46 y 48; tr. e., pp. 55 y 56).

110. Sect. III, 8 (p. 52; tr. e., p. 59): «*Appetite, as a power, is a passive power in the Animal spirits, to be moved towards the object that moveth them.*»

111. Sect. III, 5 cor. y 6 cor. (pp. 48 y 50; tr. e., pp. 56-57).

112. Ya en *The Elements of Law*, ed. Tönnies, London, 1984, P. I, c. 5, n. 8 (p. 21) leemos: «*It is therefore a great ability in a man, out of the words, contexture, and other circumstances of language, to deliver himself from equivocation, and to find out the true meaning of what is said: and this we call UNDERSTANDING.*». En el *Anti-White*, c. XXX, n. 21 (p. 358), se asimila *intellectus* a *ratio*, como en el texto anterior, y se niega que sea una facultad. En el *Leviathan*, P. I, c. 2 (MacPherson p. 93), en cambio, se asimila a imaginación: «*The Imagination that is raysed in man (or any other creature indued with the faculty of imagining) by words, or other voluntary signs, is that we generally call Understanding; and is common to Man and Beast.*». Finalmente, en el *De Homine*, c. X, n. 1, (*Opera Latina*, II, p. 89) establecerá que a los demás animales, aparte del hombre, «les falta el entendimiento (*intellectus*).» Pues el entendimiento es una imaginación, pero aquella que nace del significado instituido de las palabras.

113. Cfr., respectivamente, d. 2, q. 2, n. 1.11 (I, pp. 152-162); d. 2, q. 3, n. 11-21 (I, pp. 176-190), y d. 3, q. 3 (II, pp. 116-150).

El tema de las especies intencionales es tratado ampliamente por los dos autores, pues ambos las admiten como elementos necesarios para el acto cognoscitivo. Sin embargo, Hobbes abandonará pronto esta teoría y adoptará la teoría cinética, es decir, la que defiende la transmisión del movimiento del objeto o de sus partes a menudo invisibles a través del medio hasta llegar al órgano sensorial; y ello a pesar de haber intentado en el *Short Tract* la demostración de que «no todos los agentes a distancia obran sobre el paciente por una acción sucesiva sobre las partes del medio».<sup>114</sup> Pero en 1630 Hobbes coincide con Suárez en que las especies son cosas reales –*somewhat, things*, las llamará el primero; *entia realia* el segundo– y en que tienen una función esencial en el conocimiento sensitivo, aunque su coincidencia no se extenderá mucho más allá. En efecto, para Hobbes las especies son corpúsculos emitidos por el objeto y, por tanto, sustancias,<sup>115</sup> mientras que para Suárez no son corpúsculos<sup>116</sup> sino accidentes y, más concretamente, cualidades de disposición y representativas<sup>117</sup> que mantienen con el objeto la similitud propia de la intencionalidad: esta similitud es formal respecto a los objetos, aunque no por eso la representación de las especies deja de ser material, pues ésta «no sólo se forma mediante una composición de líneas sino que también puede hacerse de modo intencional»;<sup>118</sup> esta intencionalidad dice relación a la «noción» que suele llamarse también «intención»;<sup>119</sup> al ser materiales, las especies son también divisibles y llegan a la facultad en línea recta y por el camino más corto una vez han sido producidas (no emanadas) por el objeto. Así pretende Suárez esquivar la dificultad derivada del hecho de admitir la materialidad de las especies pero no su representatividad material del objeto: las especies, dirá, no contienen dos seres –el accidental de representación y el de cualidad que las asimilaría al objeto– sino uno solo, el cual es por esencia representativo, no del mismo orden que el objeto, por lo que mediante el órgano sensorial se une a la facultad cognoscitiva de modo que, si bien ésta ejerce una actividad inme-

114. *Short Tract*, sect. II, concl. 2 (p. 24-26; tr. e., pp. 42-43). Hobbes expondrá su nueva teoría en el *Tractatus Opticus I* de 1640 (*Opera Latina*, IV, pp. 217-221), en el *Tractatus Opticus II* de 1644 (c. I, 2-10; ed. de F. Alessio, pp. 147-152) y en el *A Minute or first draught of the Optics* de 1646 (publicado en parte en el *De Homine*, c. 2-9). La teoría es a su vez recogida en el *De Corpore*, c. XXV, 2 (O.L., I, pp. 317-9).

115. *Ibid.*, sect. II, pr. 1 y concl. 10 (pp. 24 y 38; tr. e., pp. 42 y 50).

116. *De Anima*, d. 5, q. 2, n. 3 (II, pp. 298-300).

117. *Ibid.*, d. 5, q. 2, 23 (II, p. 324).

118. *Ibid.*, n. 21 y 22 (pp. 322 y 324).

119. *Ibid.*, q. 1, n. 3 (p. 286): «*Species quidem quia sunt formae repraesentantes; intentionales vero, non quia entia realia non sint, sed quia notioni deserviunt, quae intentio dici solet*».

diata sobre su propio acto, también la especie resulta ser activa: «*principium integrum productivum cognitionis est potentia informata specie*». <sup>120</sup> Digamos –antes de considerar qué relación establece Suárez entre el objeto y la imagen formada en el sujeto– que el autor se plantea alguna dificultad emanada de su teoría, como por ejemplo, cómo puede verse un objeto de gran tamaño; y se responde diciendo que «el objeto visible multiplica su acción circularmente», <sup>121</sup> por lo que «el aire está lleno de especies en todas sus partes», <sup>122</sup> a pesar de lo cual no lo alteran ni corrompen al ser sólo accidentes representativos.

Según Hobbes, en cambio, las especies no son representativas <sup>123</sup> sino meros corpúsculos emitidos continuamente por el objeto que chocan contra el órgano sensorial y lo alteran; no hay, por tanto ninguna similitud entre el objeto y sus especies, y al filósofo inglés le interesan porque de esta manera puede justificar la acción a distancia de algunos «agentes» que pueden mover localmente las especies hasta alcanzar al «paciente». <sup>124</sup> Esta intención justifica toda la sección I del tratado en la que Hobbes establece los principios del mecanicismo *more geometrico* fijando las nociones de agente y paciente, la naturaleza del movimiento local, la identidad entre causa suficiente y necesaria y la distinción entre sustancia y accidente, aunque se le hayan adherido, tal como hemos señalado, algunos términos de procedencia no-mecanicista como «forma inherente» o «potencia activa inherente». <sup>125</sup> Hobbes lee a Suárez con ojos mecanicistas, por lo que se apropia de su reflexión y de su terminología, sin tener ningún interés en entender las claves intelectuales desde las que escribe el escolástico español, ya que éstas, para un lector y

120. *Ibid.*, d. 5, q. 4, n. 15 (II, p. 364).

121. Q. 2, n. 18-20 (pp. 318-322).

122. Q. 7, n. 10 (p. 450). Señalemos como curiosidad que Suárez acepta todavía la imagen de un universo cerrado, por lo que al tratar de las diferencias entre los sensibles comunes y propios, objeta: «*si quis tangeret caelum, sentiret quantitatem, et tamen ibi nullum est sensibile proprium tactus*», y responde «*quod non sentiret quantitatem, nec iudicaret ibi esse aliquod corpus, sed sicut visus in tenebris non videt, sed caret visione, ita tunc tactus non perciperet aliquod tangibile, sensus autem interior iudicaret ibi esse aliquod impedimentum extrinsecum, cur tactus non posset ultra moveri, tamen ex vi tactus non cognosceret quod esset illud impedimentum*» (d. 6, q. 1, n. 11; II, p. 468).

123. Y de ahí quizás que malentienda en este punto a Suárez y otros escolásticos, atribuyendo sustantividad a sus especies representativas, tal como lo manifiesta este pasaje de su *Autobiografía* al hacer referencia a la enseñanza recibida en el Magdalen College de Oxford: «*el maestro me enseña... que las apariencias (species) de las cosas, revoloteando por los aires, por un lado proporcionan formas a los ojos y por otro sonidos a los oídos*» (O.L., I, p. LXXXVI; tr. e. de M.A. Rodilla).

124. Cfr. *Short Tract*, sect. II, concl. 2 y 8 (pp. 24 y 32-36; tr. e., pp. 42 y 46-49).

125. *Ibid.*, pp. 12-22; tr. e., pp. 35-41.

amigo de Bacon, de Harvey y de Galileo, sólo representan las ruinas de un pasado filosófico que debe ser enterrado.

Dentro del tema general de las especies, señalemos que ambos autores tratan, de una u otra manera, del calor,<sup>126</sup> de la luz y los colores,<sup>127</sup> y del imán.<sup>128</sup>

Pero el acto de conocimiento no queda explicado por la existencia de unas especies, sean éstas sustancias o accidentes, representativas o no. Para Suárez, conocer no es otra cosa que «actuar vitalmente dando forma interiormente al objeto mismo que se conoce»;<sup>129</sup> Hobbes, en cambio, no define la sensación o el acto de entender, sino que sólo los describe como «movimientos de los espíritus animales». Siendo así que ambos autores apelan a dichos espíritus, veamos qué naturaleza y función les atribuyen o, dicho en otras palabras, qué fisiología de la sensación defienden.

Hemos visto que, para Suárez, las especies intencionales colaboran en hecho a la sensación, pero lo hacen con una clase de colaboración que no debe confundirse con la causalidad directa; para que haya conocimiento es necesaria la unión del objeto cognoscible con la facultad cognoscitiva, y esto se logra cuando dicha facultad es determinada por el objeto intrínsecamente; como esta unión no es evidentemente de tipo físico, entonces sólo puede atribuirse a las especies representativas que determinan la facultad mediante el órgano sensorial, y en este sentido debe entenderse que su actividad no es directamente causal<sup>130</sup> sino que ellas ponen en acto la facultad por su propia forma y naturaleza, es decir, en cuanto cualidades de la facultad que son esencialmente semejanzas de los objetos, una «cierta participación imperfecta» de los mismos. La dificultad de Suárez se encuentra en que él acepta la realidad y materialidad de las especies, pero al negarles sustancialidad debe relegar su función y admitir que ésta se nos aparece confusa; así afirma que «la facultad no conoce suficientemente su propio acto» en el sentido que las

126. D.A.: d. 6, q. 2, n. 6 (II, p. 476).

S.T.: s. 2, c. 2 (p. 26; e. 44); s. 3, c. 3 (p.44; e. 53-4).

127. D.A.: d. 7, q. 1-2 (II, pp. 552-586).

S.T.: s. 2, c. 2 (pp. 24-26; e. 42-43); c. 6 (p. 50; e. 45-6); c. 8 (p. 32-6; e. 46-9). Por lo que hace a la distinción entre *lux* y *lumen* véase, aparte de lo dicho anteriormente, la interesante observación de J. Bernhardt en HOBBS: *Court traité des premiers principes*, p. 256, nota 101.

128. D.A.: d. 7, q. 2, n. 14 (II, p. 570).

S.T.: s. 2, c. 2 (II, p. 26; e. 44); s. 3, c. 4 (p. 46; e. 55).

129. *De Anima*, d. 5, q. 5, n. 8 (II, p. 378).

130. D. 5, q. 4, n. 16 (II, p. 366): «Potentia cognoscitiva specie informata est unum integrum instrumentum per quod anima operatur; species autem non est instrumentum potentiae, ita ut ipsa potentia utatur specie, et sola ipsa species attingat immediate productionem actus cognoscendi».

especies escapan al conocimiento y no son suficientemente percibidas por los sentidos:<sup>131</sup> «las especies no se ven...; por medio de ellas se ve el objeto mismo en sí». <sup>132</sup> La facultad, por tanto, informada por las especies, produce el acto de la sensación y por el mismo hecho muestra tener una cierta capacidad abstractiva, espiritual, diferente de la pura materialidad de las especies externas, por lo que la producción de las especies internas no deberá atribuirse a las primeras sino al sentido interno para que puedan ser recibidas por el entendimiento y entrar en el proceso del conocimiento inteligible.<sup>133</sup>

Vemos, por tanto, cómo se espiritualiza en Suárez la producción del acto cognoscitivo y cómo, a pesar de ello, asigna a los espíritus animales una función específica. Sepamos cuál sea ésta. Suárez se pregunta abiertamente: ¿qué son y cuántos son estos espíritus?<sup>134</sup> Su respuesta tiene en cuenta las obras de Fernelio y Argentario, pero se apoya en el **De usu partium** de Galeno para decir:

«El espíritu en cuestión es, por así decir, una especie de vapor que se desprende de la sangre más pura por obra del calor del corazón. La necesidad de este espíritu radica en ser como vehículo en que el calor natural y la energía de los miembros principales son transportados rapidísimamente a las restantes partes del cuerpo.»

El jesuita admite sólo dos clases de espíritus (no tres, como Galeno): los vitales y los animales:

«El espíritu vital es producido por el corazón en las arterias y el animal lo produce el cerebro, tal vez a partir de los mismos espíritus vitales por un proceso de atemperación.»

La función de los espíritus animales va ligada al cerebro, pues él y no el corazón<sup>135</sup> es «el principio y la raíz de la sensación, y desde él se comunican con los sentidos externos»,<sup>136</sup> ya que no es cierto que los sentidos comuniquen al cerebro las especies de los objetos de modo que la sensación se realice en él, sino que ésta se realiza en la propia facultad y en el órgano propio de dicha facultad como medio. Pero entonces queda la cuestión de

131. D. 5, q. 2, n. 6 (II, p. 306).

132. N. 16 (p. 316).

133. D. 6, q. 1, n. 16 (II, p. 492).

134. D. 6, q. 6, n. 11 (II, pp. 540-2).

135. Aunque haya entre los dos una mutua dependencia, pues «el corazón envía al cerebro espíritus vitales cálidos a través de las arterias... y el cerebro regula con su frialdad el calor del corazón» (n. 5; p. 535).

136. N. 6 (p. 534).

cómo el cerebro comunica su energía a los sentidos, a lo que Suárez responde que la comunica

«a través de los espíritus animales, cuya función consiste en proteger los órganos de los sentidos, y conservarlos en disposición adecuada para la sensación. Estos espíritus dependen del influjo actual del cerebro y por tanto se pierde el sentido al punto de quedar cerrados los conductos al cerebro».<sup>137</sup>

Aparte del papel que juegan en la producción del sueño,<sup>138</sup> a eso se reduce la función de los espíritus animales; una función que resulta aminorada por la postergación a la que el filósofo español ha sometido el órgano sensorial, el cual es considerado meramente un medio de función no muy clara en la producción de la sensación, la cual consiste en una operación de la facultad sensitiva que actúa como instrumento del alma.

No será ésta la postura de Hobbes, que atribuirá a los espíritus una mayor efectividad y protagonismo. En la sección tercera del *Short Tract* los define como «aquellos espíritus que son los instrumentos de la sensación y del movimiento»<sup>139</sup> y a continuación expone su doctrina de la sensación:

«La luz, el color, el calor y otros objetos propios de los sentidos, cuando son percibidos por éstos, no son sino diversas acciones de cosas externas sobre los Espíritus Animales a través de diversos órganos».<sup>140</sup>

Y más adelante:

«El acto de la sensación es el movimiento de los Espíritus Animales producidos por las Especies del objeto externo, que se supone presente».<sup>141</sup>

---

137. N. 10 (p. 541); el texto prosigue mostrando la ambigüedad en la que se ha movido la argumentación de Suárez, que califica varias veces el problema de la sensación de difícil: «Quizá la comunicación de esta energía se deba también a un género de atención, ya que el sentido no puede sentir sin que el alma preste atención y la atención del alma depende de la imaginativa».

138. El sueño se produce cuando los vapores que ascienden del estómago se condensan debido al frescor del cerebro y «no dejan pasar la irradiación de los espíritus animales que deriva del cerebro» (n. 13; p. 545).

139. Sect. 3, prin. 1 (p. 40, tr. e., p. 51). Suárez llama, en cambio, a las especies «instrumentos» por los que el objeto se une a la facultad cognoscitiva (*D. A.*, d. 5, q. 2, n. 1 (II, p. 296).

140. Concl. 3 (p. 44; tr. e., p. 53).

141. Concl. 5 (p. 46; tr. e., p. 55).

Para Hobbes, el acto de la sensación es un movimiento, es decir, un accidente producido por las especies sobre los espíritus animales, de modo que todo se reduce a un mecanismo en el que unas sustancias chocan con otras y producen un efecto que es siempre un movimiento. Por esto subraya, frente a la afirmación ya señalada de Suárez, que *es absurdo* suponer «que pueda darse sensación actual sin que el objeto esté presente», pues entonces la teoría mecánica resultaría innecesaria o falsa. Y también es un movimiento la producción del fantasma que, como sabemos, Hobbes distingue en este tratado de la sensación actual remitiéndolo al acto de entendimiento:

«El acto de entendimiento es un movimiento de los Espíritus Animales causado por la acción del cerebro, capacitado (*qualified*) con la potencia activa del objeto externo».<sup>142</sup>

Es decir, el acto de entendimiento de una cosa, su comprensión, es asimilado a la posesión de su «fantasma o fenómeno», y éste es «una acción realizada por el cerebro sobre los espíritus animales»; el cerebro, por su parte, ha sido capacitado para ejercer esta acción por los objetos externos, pues éstos han producido en él, mediante las especies, una forma o cualidad inherente.<sup>143</sup> Hobbes reconoce que es dudosa la forma en que se produce esta cualificación del cerebro que lo capacitará «para engendrar la similitud del agente en los espíritus», pero afirma que

«se realiza exactamente de la misma manera que cuando el acero, tocado por el imán, recibe de él una virtud magnética para realizar los mismos efectos que el imán mismo realiza».<sup>144</sup>

Esta exposición, que prelude la *hypothesis anihilatoria* de la que enseñada haremos mención, permite finalmente a Hobbes reducir el entendimiento a una facultad meramente material:

«El entendimiento (como potencia) es una potencia pasiva de los espíritus animales para ser movidos por la acción del cerebro capacitado, etc.».<sup>145</sup>

Todo este razonamiento parece tener delante un pasaje del *De Anima*<sup>146</sup> en el que Suárez afirma que los *phantasmata* no pueden determinar suficien-

142. Concl. 6 (p. 48; tr. e., p. 56).

143. Sect. 3, prin. 3, (p. 40; tr. e., p. 51) y sect. 1, prin. 11 (p. 12; tr. e., p. 35).

144. Sect. 3, concl. 4 (p. 46; tr. e., p. 55).

145. Sect. 3, concl. 6, cor. (p. 50; tr. e., p. 57).

146. D. 5, q. 1, n. 7 (II, p. 294-6).

temente al entendimiento, por una parte porque éstos son materiales y, por tanto, inferiores a una facultad espiritual, y, por otra, el fantasma no puede «determinar al entendimiento como *forma inhaerens*» pues «su índole material no le permite colaborar a un acto inmaterial».

Hobbes usa los mismos términos que usa Suárez pero los fuerza a decir otra cosa distinta de la que dice el escolástico español, decide re-semantizarlos para que entren en un esquema explicativo puramente mecanicista que descansa sólo sobre dos nociones: cuerpo y movimiento; el español, que se habrá acercado a este esquema al tratar de funciones puramente materiales, tendrá que ensamblarlo con el espiritualista en las funciones superiores del hombre evitando siempre que éste quede contaminado por aquél.

El tratamiento reservado que da a las especies sensibles en su exposición del acto de la sensación y la función marginal que atribuye a los espíritus animales son muestra de lo que decimos, y la comparación con la doctrina hobbesiana correspondiente acentúa el carácter directo y simplificador de ésta. Suárez, en su función de teólogo, quiere fundamentar las afirmaciones dogmáticas que deberá exponer en su *De Trinitate*, su *De Verbo Incarnato* o su *De Angelis*; Hobbes, que excluye el saber teológico del ámbito científico, quiere aplicar el método de la nueva ciencia a todas las ramas del saber, empezando por la teoría del conocimiento.

Permítasenos anotar al final de este apartado las resonancias de las *Disputaciones Metafísicas* que parecen encontrarse en cierto pasaje del *Short Tract*. En efecto, entre los principios de la sección tercera se establecen algunos que hacen referencia a la unidad;<sup>147</sup> ésta puede darse por unión de varias naturalezas –y entonces las cosas resultantes, como «caballo blanco» son uno– o por comprensión de partes –y estas partes no son entonces uno, como «cabeza» y «cuerpo»–, de tal modo que puede darse «uno» formado en parte por unión y en parte por comprensión, como «hombre y animal». Hobbes quiere caracterizar el único tipo de unidad que acepta, la numérica, y la aplica a los objetos y a sus similitudes, los fantasmas, para así establecer doblemente la fundamentación de una lógica reducida a cálculo que podrá aplicarse a las imágenes (y posteriormente a los nombres) aun en el caso de que desaparecieran los cuerpos. Es decir, nos parece claro que el primer opúsculo de Hobbes apunta ya –aunque sea con cierta confusión– a lo que se explicitará más adelante en los escritos maduros: el *De Principiis actionis et cognitionis*, el *Anti-White* y el *De Corpore*.

Pero, en lo que atañe a nuestro propósito, ¿cómo no referir el establecimiento de los principios que rigen la «unidad numérica» a algunos pasajes de

147. Pr. 4-10 (p. 40-2) tr. e. pp. 51-2).

las disputaciones cuarta y sexta en las que se discute la naturaleza y las clases de «unidad»?<sup>148</sup> Suárez, que se muestra más que comprensivo con la posición de Ockham,<sup>149</sup> dice:

«Existe un motivo de duda, porque se dijo en la disputación precedente que todas las cosas que hay en el mundo son individuos, de suerte que repugna la existencia en las cosas de ente alguno verdadero que no sea individuo y singular; por consiguiente, tampoco puede existir en las cosas unidad alguna verdadera y real fuera de la unidad numérica o individual... Ahora bien, además de la unidad numérica, existe en las cosas la unidad formal».<sup>150</sup>

El texto muestra la asimilación llevada a cabo por el autor español del quehacer propio de los *calculatores* y los *nominales*, que desemboca en el siglo XVII en las formulaciones mecanicistas de los pioneros de la *nueva ciencia*, aunque el teólogo sepa poner enseguida las pertinentes distancias para que no haya lugar a confusiones no deseadas. Con todo, creemos que la influencia sobre Hobbes en este punto es manifiesta, sobre todo si tenemos en cuenta que en la disputación octava encontramos un texto que puede muy bien ser una fuente de inspiración de la *hypothesis anihilatoria*, que ya hemos visto apuntada en el *Short Tract*.

Ésta hipótesis –cuya primera exposición se remonta al **De Principiis cognitionis et actionis** de 1638– aparece desarrollada en varias obras y especialmente en el *De Corpore*, c. VII, 1; en ella supone Hobbes que, una vez desaparecidas todas las cosas y quedando un solo hombre capaz de pensar, éste partiría de las ideas que habría en su mente, les daría nombre y mediante su composición y división podría construir la ciencia. Más que un planteamiento fenomenista, hay que ver en esta ficción de Hobbes la expresión de las condiciones de posibilidad y consiguiente naturaleza de un conocimiento humano; estas condiciones son el espacio y el tiempo imaginarios, de modo que el conocimiento subsiguiente no podrá ser conocimiento de las

148. Cfr. *Disp. Metaph.*, d. 4, sect. IX: «*Utrum unitas transcendentalis sit unitas numerica, vel quatenam illa sit*» (I, pp. 549-560), y d. 6, sect. I, 1: «*Utrum sit in rebus aliqua unitas formalis distincta a numerali et minor illa*» (I, pp. 699-706).

149. Leemos, en efecto: «*Con razón puede censurárseles [a Ockham y los nominalistas] respecto de algunos modos de expresión, porque en realidad acaso no se apartan de la opinión verdadera, ya que sus razones pretenden únicamente demostrar que la universalidad no se da en las cosas, sino que les conviene en cuanto están objetivamente en el entendimiento, o por denominación proveniente de alguna operación intelectual, lo cual es verdad, como diré luego. Por eso no hay necesidad de detenernos en repetir y refutar sus argumentos, puesto que no son obstáculo alguno, etc., etc.*» (D. 6, s. II, n. 1; pp. 709-710).

150. D. 6, s. I, 1 (pp. 697-8).

esencias sino de los nombres, en cuanto los entes concebidos según aquellas condiciones, y sólo ellos, sean susceptibles de recibirlos. No ciertamente estos principios –que enmarcan toda la filosofía hobbesiana– sino la imagen bajo la que son expresados, bien pudo sugerírsela al pensador inglés un texto de Suárez que aparece en el marco de su reflexión sobre la verdad trascendental, es decir, entendida como atributo del ser, al discutir un controvertido texto de San Agustín en los *Soliloquios*, l. II, c. 5: «*resulta incorrecto decir que es verdadero aquello que es tal como aparece al cognoscente, ya que en ese caso nada sería verdadero, si nadie lo conociese*». Escribe Suárez:

«Aun cuando el entendimiento aprehenda como realizada esta hipótesis imposible (la de que todo entendimiento, incluso el divino, cesara en la concepción actual de las cosas), no obstante, todavía habría verdad en las cosas, toda vez que el compuesto de cuerpo y alma sería verdadero hombre, y el oro sería verdadero oro, etc., ya según la verdad de su esencia –si pensamos que las cosas no continuaban en la existencia–, ya también según la existencia, si imaginamos que, aun cuando cesara el conocimiento actual, todavía conservaría Dios las cosas existentes, obrando mediante su potencia ejecutiva».<sup>151</sup>

Suárez plantea la hipótesis inversa a la que plantea Hobbes, pues en su caso aquello que desaparece no son las cosas, el mundo, sino todo sujeto pensante; entonces –afirma el español estableciendo su posición firmemente anti-idealista–, tanto si existen como si no existen las cosas, su verdad ontológica no desaparecería. Sin embargo, no es absurdo pensar que la posición anti-esencialista de Hobbes y la trasposición de la singularidad del sujeto divino, capaz de mantener las cosas en la existencia, aun no conociéndolas, a la singularidad del sujeto humano, capaz de re-crear en cierta manera las cosas asignándoles un nombre, pudo llevarle a la inversión de la imagen suareciana para expresar con fuerza lo que se ha visto como punto de partida paralelo al *cogito* cartesiano.<sup>152</sup>

151. D. 8, s. 7, n. 27; p. 146.

152. Otras fuentes han sido propuestas como posibles inspiraciones de la *hypothesis annihilatoria*. Cfr. P. MAGNARD, *art. cit.*, pp. 31-2, que sugiere la lectura hobbesiana de Charles de Bovelles, o Y.C. ZARKA: *La décision...*, pp. 36-58, que reclama la atención acerca de la doctrina de *potentia absoluta et ordinata Dei* de Guillermo de Ockham.

## V. El tratado de las pasiones

Tal como ya señalamos anteriormente, R. Cumming<sup>153</sup> cree percibir en la exposición que hace Hobbes de las pasiones en el *Leviatán* la influencia de una lectura de los **Comentarios** de Francisco Suárez a la parte primera y segunda de la **Summa Theologica** de Tomás de Aquino.<sup>154</sup> En ellos el filósofo español dice que se llama «pasión» a todo cambio, incluso el que perfecciona al sujeto, de modo que todos los actos del apetito sensitivo, tanto del concupiscible como del irascible, son pasiones del alma que pertenecen al sentimiento, no al conocimiento; aunque propiamente, añade, habría que hablar de un solo apetito que se refiere al mismo concepto pero de diverso modo: «el apetito en cuanto apetece el bien se llama concupiscible y en cuanto lo rechaza para proteger su propio bien, se llama irascible». Recoge así, como Tomás, seis actos o pasiones propios del apetito concupiscible: el amor, el odio, el deseo, la fuga, el placer y la tristeza, de modo que «el amor gira en torno al bien considerado absolutamente y en sí; el deseo, en torno al gozo futuro, y el placer en torno al gozo poseído o presente; por el contrario, el odio tiene que ver con el mal considerado absolutamente, la fuga con el mal futuro, la tristeza con el presente o el aprehendido como presente». Son propios, en cambio, del apetito irascible, la esperanza, la desesperación, la audacia, el temor y la ira.

Hobbes, en su propósito de fundamentar las pasiones humanas en el movimiento y, concretamente, en el conato, empieza el capítulo sexto del *Leviatán*, dedicado a las pasiones,<sup>155</sup> distinguiendo entre movimiento vital y movimiento animal debido a la presencia de la imaginación sólo en este último, es decir, en el movimiento voluntario, dado que ella es su primer principio interno. Al denominar *conatos* a «esos pequeños comienzos del movimiento en el cuerpo del hombre, antes de que aparezcan como acciones visibles, como andar, hablar, golpear y otras», tiene ocasión de atacar indirectamente a Suárez:

«las Escuelas no encuentran que hay movimiento actual en el mero apetito de andar o de moverse; mas como deben reconocer algún tipo de movimiento en esos apetitos, lo llaman movimiento metafórico, lo

153. Ver n. 6: R. CUMMING: *Human Nature and History. A Study ...*

154. *Commentaria et disputationes in primam partem D. Thomae. Opera Omnia*, t. III. Ed. L. Vivès. Parisiis, 1856. Liber quintus: *De Potentia appetendi*, cap. V-VI, pp. 764-769. Y: *Tractatus quinque ad primam secundae D. Thomae. Opera Omnia*, t. V, Tract. IV: *De Passionibus*, d. 1, s. I. XI, pp. 456-472.

155. E. MacPherson, 1988, pp. 118 ss; tr. esp. de C. Mellizo, *Círculo de Lectores*, 1995, pp. 85 ss.

cual no es sino una absurda manera de hablar, ya que, aunque las palabras pueden ser llamadas metafóricas, los cuerpos y movimientos no pueden serlo». <sup>156</sup>

Hobbes no distingue entre apetito concupiscible e irascible, sino entre apetito o deseo y aversión, que se dan como actos de amor o de odio (a los que habría que añadir el desdén, que es una «contumacia del corazón»). En este sentido recoge una distinción, presente en Suárez, entre «apetitos y aversiones innatos» y los «apetitos de cosas particulares que proceden de la experiencia»; el jesuita distinguirá también entre *appetitus naturae*, que tiende hacia lo que le es conveniente y huye de lo contrario, y el *appetitus vitae*, que se vuelve hacia el objeto conveniente y huye del adverso. El inglés, hechas diversas distinciones, acabará ofreciendo una lista de «pasiones simples» que se acerca a la que dan Tomás y Suárez acerca de las pasiones concupiscibles: el apetito, el deseo, el amor, la aversión, el odio, la alegría y la tristeza, pero, mientras sus definiciones se alejan de las de los escolásticos, establece una clasificación derivada de estas pasiones simples «en cuanto reciben nombres diversos según una diversidad de consideraciones»; así define hasta cuarenta y tres tipos de pasión, entre los que se encuentran, por ejemplo, junto a la esperanza, el miedo o la ira, la curiosidad, la religión, la depresión o la risa.

Suárez quizás estaría cerca de Hobbes en su concepción fisiológica de las pasiones humanas. Sabemos, en efecto, que para éste las pasiones son movimientos internos provocados por los objetos que se propagan hasta el corazón a través de los conductos de los nervios y las arterias por los que se desplazan los espíritus vitales y animales; de modo que, si este movimiento viene a favorecer al propio movimiento vital, se percibirá como agradable y, si lo impide o perturba, como desagradable. En este mismo sentido Suárez afirma que «estas pasiones dependen muchísimo de la complexión del cuerpo... Posiblemente, los distintos humores causan una distinta disposición en el cuerpo y son la causa de que los espíritus animales se difundan por el cuerpo de una u otra manera», es decir, que «los cuatro humores y los espíritus animales o vitales se adaptan a los diversos movimientos del apetito».

Con todo, no parece que pueda hablarse de una dependencia directa entre los dos textos, aunque sí del conocimiento por parte de Hobbes de la doctrina general escolástica acerca de las pasiones.

---

156. *Ibid.*, p. 119; tr. e., p. 86.

## VI. Qué hace el lector Hobbes

Detectar, con método y paciencia, las huellas que la lectura de un autor ha dejado en la escritura de otro y deducir de ahí las influencias que de él haya podido recibir, no puede ser un fin en sí mismo ni responder a motivaciones espúreas como la glorificación de una figura nacional o de una orden religiosa. Un motivo más honesto puede ser el interés hermenéutico que procure llevarnos a una inteligibilidad progresiva del texto; la comprensión del autor leído y la forma cómo lo asimila, aprovecha o rechaza el autor lector nos descubrirán la evolución del pensamiento y el progreso en la comprensión de las grandes cuestiones que se han debatido en la historia de la filosofía.

Sin embargo, la filosofía no se nutre sólo de la filosofía, sino «de toda palabra que sale de la boca de Dios», es decir, que el pájaro de Minerva no levanta el vuelo al crepúsculo del día filosófico sino del día intenso y apretado del quehacer humano que ha generado mil voces, mil discursos, mil saberes, mil dolores. Cuando un filósofo lee a otro lo hace ya desde otro mundo, desde otra vivencia, desde otra comprensión global y, más que asimilar, fagocita y metaboliza o expele el texto leído. Aristóteles o Hegel no tergiversan propiamente los textos de algunos de sus antecesores, ellos los leen desde su propia comprensión filosófica y ofrecen otro texto escrito desde otras claves, desde otras bases. Entonces a mí, lector de ambos, no me interesa descubrir el hilo rojo que atraviesa todos los sistemas y que, a medida que profundizamos en los diversos problemas eternos de la filosofía, les da una cierta unidad de contenido, sino ver cada texto como un conjunto de signos en el que su estructura y combinatoria me permitirán ver no la unidad sino la diversidad en el uso y semantización de unos mismos términos filosóficos; y será esta diversidad la que indicará los cambios habidos en el quehacer, el sentir y el vivir de los hombres. Así la filosofía mostrará su capacidad y su derecho a seguir ocupando un lugar activo y reconocido en el seno de las sociedades humanas.

No podemos llevar a cabo en este lugar una reflexión amplia acerca de los discursos de los dos filósofos que hemos tratado, pero sí podemos preguntarnos: ¿qué hace el lector Hobbes?

Tenemos noticia de dos catálogos manuscritos de nuestro autor, uno del 1625-28 y el otro del 1634, que contienen listas de libros seleccionados entre los que componían la biblioteca Bodleiana y la de sir Kenelm Digby;<sup>157</sup> se

---

157. Se trata del E 2 y del E 1 del fondo hobbesiano de Chatsworth House; el primero incluye unos novecientos títulos y el segundo unos sesenta. Los manuscritos fueron publicados por ARRIGO PACCHI: *Una biblioteca 'ideale' di Thomas Hobbes: il MS E2 dell'archivio di*

encuentran allí obras de magia natural, así como otras de autores como Egidio Romano, Ramón Llull, Averroes o Nicolás de Oresme, pero no las de aquellos que sin duda más había leído, como Tucídides, Aristóteles o Francis Bacon; tampoco se encuentra Francisco Suárez. Pero de lo dicho anteriormente parece indudable que leyó con atención por lo menos algunos pasajes del **Comentario al De Anima** y de las **Disputationes metaphysicae**; Hobbes ciertamente no se «inspira» en ellas, sino que más bien parece percibir que el jesuita español, como dice Fernández Burillo,<sup>158</sup> no desarrolla un sistema filosófico original sino una síntesis en la que «los principios sirven para discernir la verdad del error y para comprender las realidades dadas por la experiencia» y, en consecuencia, aprovecha la dilatada cultura del escolástico, es decir, el enriquecimiento con que había dotado los textos clásicos aduciendo los diversos comentarios antiguos o medievales. Así, coteja, recoge o prescinde de los diversos contenidos del **Comentario al De Anima** según éstos puedan convenirle para su concepción mecanicista, tal como hemos hecho notar al tratar algunas cuestiones. Y en su lectura de las **Disputaciones**, aparte de leerlas a menudo como adversario, percibe seguramente una mentalidad pro-mecanicista en su tratamiento de los entes físicos y un cierto aire de comprensión, si no de complicidad, hacia las posiciones nominalistas, ligadas desde su raíz a las mecanicistas. Hobbes prescinde de las disquisiciones propiamente metafísicas, ni las considera ni pretende entenderlas porque su interés por ellas es nulo al concebir un orden del universo en el que el saber acerca de las realidades inmateriales deja de tener sentido, por lo que su administración se deja en manos de los pastores de la Iglesia, que son especialistas en el culto divino, no en el conocimiento de realidades para la comprensión de las cuales el entendimiento humano no ha sido dotado. Hobbes quiere construir un sistema coherente que explique el mecanicismo de la sensación y del movimiento de la luz para, a partir de ahí, indagar qué sea el conocimiento humano y cómo pueda éste explicar los fundamentos de las construcciones de la razón en lo que concierne al cuerpo, al hombre y al ciudadano. Si Suárez está con un pie en la modernidad, Hobbes, ya plenamente en ella, no desdeña acarrear algunas piezas de su edificio filosófico a la hora de levantar el propio.

---

Chatsworth, Acné: *Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università statale*, Milano, 21, 1968, pp. 5-42; IDEM: *Ruggero Bacone e Roberto Grossatesta in un inedito hobbesiano del 1634*, *Rivista critica di Storia della Filosofia*, XX, 1965, pp. 499-502.

158. El concepto de libertad..., *op. cit.*, p. 116.