

Verdad e interpretación pública en Spinoza y Hobbes

Abdo Ferez, M. Cecilia (UBA-IIGG-CONICET / IUNA)

Thomas Hobbes y Baruch de Spinoza enfrentan el problema de la verdad en un tiempo crítico, en un período de *transición* -como es el siglo XVII-, en el que se vuelve imposible seguir sosteniendo que la verdad se sustenta en la idea teológica de revelación y en el que, a la vez, el recuerdo de ese fundamento caído parece dejarla definitivamente a merced del escepticismo. Hobbes y Spinoza propondrán entonces dos modelos *laicizados* de verdad que, sin ser antitéticos, son claramente distinguibles y persistentes como marcos sólidos de pensamiento en la modernidad tardía: el modelo hobbesiano de la *instauración* y el modelo spinocista de la *constitución* de la verdad, como *proceso*¹. Estos dos modelos, a pesar de sus diferencias, tienen puntos de partida comunes, que merecen ser citados por su carácter refutatorio de lo que se entiende vulgarmente por racionalismo: ambos autores parten de ligar los signos a los cuerpos, cuestionan en consecuencia el concepto de identidad, defienden versiones de conocimiento nominalista –es decir, desechan por ilusa o absurda toda noción universal abstracta- y problematizan como un factor político de primer orden al lenguaje, del que descartan poder liberarse.

Sostendré aquí que la definición de signo que trabaja el materialista Hobbes en el *Tratado sobre el cuerpo* de 1655 es retomada *casi literalmente* por Spinoza en el *Tratado Teológico-Político* de 1670. Casi literalmente, decimos, porque Spinoza introduce un desplazamiento en el tratamiento del signo que subvierte sin embargo, sutilmente, todo el tratamiento hobbesiano del problema. En un procedimiento típico del método del pensador holandés, Spinoza retoma el concepto de signo *tal y como* lo planteó Hobbes, pero al historizarlo y focalizarlo en un grupo particular, el de los profetas, critica el apego hobbesiano a una forma de verdad asociada a la denominación, es decir, a los nombres y a sus continuidades. La verdad en Spinoza puede alojarse por momentos en el lenguaje de palabras pero no se identifica con ellas, porque la verdad *no puede ser representada*, ni por nombres ni por imágenes y porque se debe sospechar de toda identificación de la verdad con textos, relatos o discursos, como podrían ser los libros sagrados a los que somete a una hermenéutica histórica o como podría ser también la enseñanza de una *filosofía oficial*. Si para Hobbes, siguiendo a Etienne Balibar, el lugar de la verdad –instaurada- es el lenguaje de las palabras, dado su carácter artificial y su dependencia de una “policía de los signos”², como es la autoridad soberana, para Spinoza, la verdad no es conexión lógica de *palabras* sino una conexión productiva de *ideas*, algunas de las cuales pueden, momentáneamente, decirse con palabras –entre otras formas de expresión-. Pero aunque Hobbes defenderá a las palabras como única forma *comunitaria* de *vigencia* de la verdad, su forma comunitaria no es la única existente: la centralidad que el pensador inglés otorga al cuerpo como anclaje de las palabras hace que la verdad en la comunidad, o sea, la verdad política *vigente*, no pueda desprenderse de su carácter de artificio, carácter que podría llevar incluso al conflicto entre las marcas en el cuerpo por las que cada quien recuerda sus pensamientos y la forma en que esos pensamientos deben expresarse en el fuero público.

¹ Sigo aquí la distinción que hace Etienne Balibar en “La institución de la verdad en Hobbes y Spinoza”, en *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1995.

² El término es de Gérard Lebrun. Cf. “Hobbes e a instituição da verdade”, en *A filosofia e sua história*, Cosac Naifi Edições, Brasil, 2006.

Hobbes y los signos.

Quizá por su crítica a la reificación del intelecto que le adscribe a Descartes, que, en su opinión, concluye demasiado rápido que del acto de inteligir –del “estoy pensando”- pueda deducirse que soy pensamiento, o tal vez por su posición al interior del nominalismo deudor de la “intuición” de Ockam³, Thomas Hobbes sostiene que la materia de la filosofía son estrictamente los cuerpos: más precisamente, todo cuerpo del que se pueda concebir una generación o en los que tenga lugar alguna composición o resolución⁴. Los pensamientos se dan, como todo, por movimientos de esos cuerpos y por lo tanto, los pensamientos son fluctuantes y caducos⁵. Para no estar condenado a la repetición incesante de lo *ya pensado pero no recordado*, el hombre adhiere a cada pensamiento una marca, una nota singular, que Hobbes describe como una “cosa sensible” que es “tomada libremente por nosotros para que, al percibir las, podamos traer de nuevo a nuestra mente pensamientos semejantes a aquellos pensamientos para los cuales las tomamos”. Las notas son ayudas-memoria, cosas sensibles adheridas libremente a los pensamientos, que sirven para evitar la repetición. Son notas para cada quién, que no dependen de un *sensus communis* -que en Hobbes, por otra parte, no existe-, sino del “ingenio” de quién las inventa en orden a recordar qué piensa, en singular.

La ciencia, sin embargo, precisa algo más que una epistemología privada como ésta de las marcas sensibles y por eso, para que las señales de cada hombre que piensa puedan comunicarse a los otros, será necesario hacer de esas notas, *signos* que manifiesten a los otros lo pensado. Los signos, es decir, la posibilidad de la comunicación y de las artes, la posibilidad de ir más allá del ingenio de cada quién, son definidos por Hobbes como una relación, basada en la experiencia, entre lo antecedente y lo consecuente –y viceversa-. El ejemplo que usa para explicar esa relación de experiencia es “una nube densa”, que es signo “de que va a llover, y la lluvia, [que] es signo de la nube precedente, porque rara vez hemos experimentado una nube densa sin una lluvia que la siga, ni la lluvia sin una nube que la preceda”⁶. Es decir, el signo es algo percibido que permite presuponer, por experiencia, que algo no percibido conectado con ese signo, existe.

Un subtipo de los signos son las palabras, que son articuladas de cierto modo que instaure una relación de antecedente y consecuente, en orden a significar los pensamientos y los movimientos de la mente. Las palabras son signos artificiales que están *en lugar de* los pensamientos y los movimientos de la mente. Hobbes introduce con esta concepción de los signos, que parece hoy tan anacrónica, una gran ruptura en la relación clásica entre palabras, pensamientos y cosas: los signos, es decir, las palabras, los nombres, están en lugar de los pensamientos, pero no dicen nada de la naturaleza de las cosas. El autor de *Leviatán* rompe la relación de representación entre cosas y palabras, para afirmar que toda verdad es una articulación lógica entre palabras cuyo significado es convencional y público, palabras que guardan una relación con los pensamientos, pero no con las cosas a las que supuestamente nombran. Para escándalo de Descartes y del entero siglo, Hobbes resume su postura semántica, con la siguiente frase: “He pensado que, por razones de brevedad, se puede dar por indudable la suposición de que los nombres han surgido por decisión

³ Cf. Hull, Gordon, “Hobbes’s radical nominalism”, disponible en internet.

⁴ Hobbes, Thomas, *De corpore*, Madrid, editorial Trotta, 2000, p. 40.

⁵ *Ibid*, p. 42.

⁶ *Ibid*, p. 43.

arbitraria de los hombres; porque ¿a quién se le puede ocurrir que las naturalezas de las cosas se habrían puesto su propio nombre, al ver que cada día nacen palabras nuevas, que desaparecen otras antiguas, que distintos pueblos usan distintas palabras y, finalmente, que entre las cosas y las palabras no hay ni parecido?”⁷.

Spinoza y las señales.

Spinoza retoma el problema de los signos en el *Tratado Teológico Político*. Pero cada vez que lo hace, referencia a los signos con un grupo histórico particular: los profetas. Para Spinoza, de acuerdo a la constitución corporal de cada profeta, de su educación, del lugar donde vive, del poder de la imaginación en su manera de conocer y de estar en el mundo, de la capacidad de entendimiento de su pueblo, cada profeta tomará como signos de su supuesta verdad revelada algo diferente: para alguien que es irascible, por ejemplo, una tormenta repentina puede ser signo del enojo divino, mientras que para un profeta que sufre de problemas estomacales, los trastornos de su sueño nocturno serán un signo de algo que le fue transmitido en exclusividad. Hay aquí un desplazamiento en la concepción del signo, que se monta sin embargo sobre la ya rupturista visión hobbesiana, para subvertirla. Si Hobbes definía al signo por la relación entre antecedente y consecuente que se podía reconstruir por experiencia, en el ejemplo de la lluvia, o por arbitrio, en el caso de las palabras instauradas, Spinoza subraya un rasgo que está presente en esta definición, pero que claramente no estaba en el espíritu del inglés subrayar: para Spinoza el signo es centralmente, indicio, señal. Es decir, el signo es algo que el profeta imagina como prenda de una verdad *revelada a él*. Si hay signos entonces, es porque esa verdad podrá ajustarse, de algún modo, a ellos. Será una verdad capaz de ser representable en signos, imaginable, señalizable. Pero esta forma de verdad, para Spinoza, es una mera ilusión del profeta -en el mejor de los casos-, o un intento de dominio, en el más común de las experiencias.

Spinoza subraya entonces, entre la plurivocidad de acepciones que permitía la concepción de signo de Hobbes (ser por un lado, una relación sustentada en la experiencia entre un antecedente y un consecuente, y ser, por el otro, en el caso del subtipo de los signos que son las palabras, una representación de pensamientos, y por lo tanto, el lugar de una verdad que ha perdido toda dependencia de la naturaleza de las cosas a las que nombra), un aspecto que estaba presente en la definición, que era uno de los rasgos posibles, pero no el central, y le da una centralidad que enfrenta a una forma de verdad, la hobbesiana, con la otra, spinocista. El signo no es más representación posible de pensamientos, una representación que por su coherencia lógica y su respeto de las definiciones de las palabras dictadas por la autoridad soberana puede alojar la verdad oficial. El signo en Spinoza es señal de la imaginación del profeta, indicio de su situación corporal y social, algo que se imagina convalidando una verdad revelable en imágenes y nombres y que se ilusiona con establecer conexiones causales subjetivas: alguien imagina que a la tormenta seguirá el castigo. El signo es aquí *presagio*.

Este sutil desplazamiento en el tratamiento del signo desde Hobbes a Spinoza da cuenta de otra forma de verdad. La verdad en Spinoza no sólo no puede ser representada o identificada con nombres y palabras o puesta en imágenes (a eso parece aludir la frase clásica y en apariencia enigmática del holandés, presente ya en sus escritos más tempranos, que sostiene que “la verdad no precisa del signo”), sino que es una verdad que en tanto

⁷ Ibid, p. 44.

proceso de distinción, o como define Spinoza, norma de sí y de lo falso, no puede ser esencializable ni totalizable ni apropiada por ningún nombre –incluso cuando ese nombre sea el del propio Spinoza que escribe-. No hay una verdad incólume a descubrir ni a instaurar, sino una conexión de ideas verdaderas, cada cual remitiendo a las otras, en orden infinito de producción de singulares. La verdad como proceso, distinción de singulares, conexión necesaria y a la vez infinita de ideas no puede ser resumida en nombres, ni en palabras, ni en imágenes.