

## La teología agnóstica y apofática de Thomas Hobbes de Malmesbury

---

**Abstract.** *This paper considers the Hobbesian theory of God's attributes (NEGATIVE, SUPERLATIVE and INDEFINITE). We will try to elucidate the agnostic framework of the Hobbesian theory, and its discursive entailments. We will also clarify the essentially performative character of the Hobbesian attribute, conceived qua term. In order to reconstruct the Hobbesian thesis, we are going to make use of the following loci: De Cive, Chapter XV, Leviathan, Chapter XII, and De Corpore's (the bearer of Hobbesian ontology) first book. In connection with Leviathan, or the Matter, Form & Power of a Commonwealth, Ecclesiastical & Civil, we are going to consider the a posteriori argument of Hobbes' philosophical theology, and to examine the Hobbesian reconstruction of religion's genealogy.*

**Resumen.** *El texto abordará el estudio de la teoría hobbesiana de los atributos del ente divino (NEGATIVOS, SUPERLATIVOS E INDEFINIDOS). Su propósito es el esclarecimiento del trasfondo agnóstico (en sentido metafísico) de la correspondiente teorización hobbesiana, y sus implicaciones discursivas. Asimismo, aspira a elucidar el carácter esencialmente realizativo del atributo hobbesiano, concebido –éste– como un término. Para reconstruir las tesis del eminente pensador de Malmesbury, el autor recurrirá a De Cive, XV, a Leviatán, XII, y al libro Iº de De Corpore, texto vehicular de la ontología hobbesiana. En conexión con el capítulo XIIº del magistral Leviatán o la Materia, Forma y Poder de una República eclesiástica y civil, el autor*

*considerará la prueba a posteriori de la teología filosófica hobbesiana. Finalmente, examinará la reconstrucción hobbesiana de la genealogía de la religión.*

### Epistemología constructivista y semiótica nominalista

*Philosophia ut crescat libera esse  
debet nec metu nec pudore coercenda  
(Lux mathematica).  
(en Tönnies, 1932, 7)*

En el marco de la epistemología de Thomas Hobbes de Malmesbury (1588-1679), de la publicación de cuya magna obra *Leviatán (Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil)* (Londres, 1651)) conmemoramos el aniversario número 350, la filosofía se concibe como la ciencia de las consecuencias, respecto de las cuales cabe un desplazamiento derivativo e inferencial de carácter tanto analítico como sintético. El desplazamiento analítico permite determinar, a partir de la constatación de un efecto, la índole de su o de sus causas; el sintético posibilita marchar a contrapelo. La ciencia es el saber de las consecuencias, y la causa actúa como el signo del efecto, el cual puede, asimismo, fungir como un signo respecto de su causa o respecto de sus múltiples causas. La ciencia natural es siempre conjetural (cf. *Leviatán*, VII), y no cabe el discurso inferencial apodíctico más que en la medida en que el objeto de cognición es

de factura humana: ora los de la geometría, ora el cuerpo civil.

El saber científico es siempre teórico, y consiste en la cognición de las consecuencias (cf. *Leviatán*, IX). Con todo, la finalidad de la ciencia es el poder. La ciencias son, o bien de los cuerpos naturales, o bien de los cuerpos artificiales. El dominio de la filosofía civil o política es el de los cuerpos debidos al artificio humano, cuyo *Fiat* eliciente es el pacto o el contrato entre particulares, como lo reza el prefacio del *Leviatán*. La filosofía civil versa sobre los deberes del ciudadano, y sobre los concomitantes de la soberanía en el Estado por institución, la cual es la mente misma del cuerpo cívico, su alma o principio vivificante. Los deberes del ciudadano participan de la gramática de la obediencia, en ausencia de la cual no cabe seguridad jurídica alguna. La teoría de la obediencia es la de las condiciones de la posibilidad real misma de la seguridad. La filosofía civil es el estudio de las condiciones de inteligibilidad (y de racionalidad práctica) en cuanto al ejercicio del poder político; el de los postulados de una reconstrucción racional de la sociedad política (cf. Sabine, 1963, 344).

Existen, en efecto, unas ciertas condiciones de inteligibilidad en cuanto al ejercicio efectivo del poder político. El nuevo Estado, por constituir institutivamente (auténtico artificio, producción de carácter artificial), debe concebirse como laico, civil; como reino de la luz y de la ciencia (antítesis del reino de las tinieblas, el cual no es otro que el de la superstición (cf. Tönnies, 1932, 63-64)).

La filosofía posee ordenación teleológica al poder. El mismo conocimiento teórico autonómico, la geometría, se supedita a la resolución de problemas, al arte de la construcción de las figuras (cf. *De Corpore*, I, VI). El contenido de la filosofía, su objeto material terminativo, es todo lo que admite generación, y todo aquello respecto de lo cual cabe concebir un proceso generacional. En efecto, es escible todo lo que admite génesis representacionalmente constructiva. Asimismo, es escible cuanto es componible o soluble. Escible es todo cuerpo en la medida en que puede generarse y tener alguna propiedad (cf. *De Corpore*, I, VIII).

La ciencia natural versa, o bien sobre las consecuencias de los accidentes comunísimos a

los cuerpos en su totalidad, como por ejemplo la magnitud y el movimiento, o bien sobre las consecuencias de accidentes de menor generalidad. En este último caso, la ciencia es, o bien el conocimiento de las consecuencias de los cuerpos permanentes, o bien el de las consecuencias de los cuerpos terráqueos.

Los nombres son los signos con base en los cuales acaece la suputación intelectual. Estos son, o bien afirmativos, o bien negativos; o bien comunes, o bien propios; o bien de primera, o bien de segunda intención; o bien de sentido preciso y determinado, o bien de sentido indeterminado; o bien de uso unívoco, o bien de uso equívoco; o bien absolutos, o bien relativos, y, o bien simples, o bien compuestos (cf. *De Corpore*, II, VII-XIV).

Los términos de la categoría de la cantidad se distribuyen en la siguiente forma: la cantidad es, ora continua, ora discreta. La continua es, o bien por sí, o bien accidental. La cantidad continua por sí es, o bien la línea, o bien la superficie, o bien lo sólido.

Accidentalmente continua es la cantidad cuya continuidad depende de la de la línea (de la continuidad de la línea), o aquella cuya continuidad es condicionada por la de la línea y el tiempo, o aquella cuya continuidad es determinada por el movimiento y lo sólido. Accidentalmente continuas son, *respective*, las siguientes cantidades: la del tiempo, la del movimiento y la de la fuerza (*De Corpore*, II, XV). Los términos de la categoría de la relación admiten la siguiente distribución: términos relativos de magnitud, de cualidad y de orden. Los de orden reciben la siguiente especificación: los de simultaneidad y los de sucesión. Los de simultaneidad son tales, relativamente al espacio (o localidad) y al tiempo. Los de sucesión, clasificanse relativamente al espacio y al tiempo. Los de sucesión en cuanto al espacio denotan, o bien la anterioridad, o bien la posterioridad. Los de sucesión en cuanto al tiempo designan, asimismo, ora la anterioridad (=prelación), ora la posterioridad (= el ser ulterior a otro) (cf. *De Corpore*, II, XV).

La cualidad es, o bien la sensación, o bien lo sensible. La sensación es, ora primaria, ora secundaria. La primaria es, ora visual, ora auditiva, ora olfativa, ora gustativa, ora táctil, ora imaginativa.

La secundaria es una afección, ora grata, ora ingrata. Lo sensible es, o bien visible, o bien audible, o bien olfateable, o bien degustable, o bien tangible. Visible es, ora la luz, ora el color; audible, el sonido; olfateable, el olor; degustable, el sabor; tangible, lo resistente, lo blando, lo cálido, lo frío, etc.

Desde la perspectiva extensional adoptada por el somatista Hobbes, la verdad del enunciado vendría a explicarse por la inclusión de lo significado por el término sujeto, en la clase designada por el término predicado. En esta medida, el que un enunciado como "*Todo hombre es un animal*" (o un *cuerpo animado*) sea verdadero se explica porque todo *hombre* (todo miembro de la clase correspondiente) inclúyese en *cuerpo animado* (pertenece a la clase de los cuerpos animados). Así, pues, si todo hombre es cuerpo, basta el que un ente no sea un cuerpo para que no pueda ser un hombre. En este sentido, todo no cuerpo está contenido en la clase de los no hombres. La *clase complemento* de los no cuerpos, menor en extensión lógica que la de los no hombres, es una subclase de ésta. Todo miembro de la clase de los no cuerpos es un elemento perteneciente a la de los no hombres.

Según el acápite tercero del capítulo IX° de *De Corpore*, la causa suficiente es un conjunto de accidentes, comunes a un agente y a un paciente. En la medida en que estos accidentes reciben satisfacción, y en que la totalidad de las condiciones necesarias del paciente gozan de actualidad, entonces despréndese necesariamente el efecto. En la medida en que, en cambio, una sola de las condiciones necesarias carece de facticidad, el efecto no se sigue. El efecto es un estado o afección del paciente. Los requisitos son disposiciones o accidentes comunes al agente y al paciente. No estamos en presencia sino de un concepto dinámico de la causalidad, en que todo efecto es un movimiento en particular, extrínsecamente inducido.

En acuerdo con el capítulo IV° del *Leviatán*, el intelecto humano puede generalizar a partir de una cierta correlación entre formas geométricas y propiedades. El teorema se supedita a la construcción de figuras y a la resolución de problemas geométricos. La generalización lícita reposa sobre una construcción geométrica, como lo sugiere el capítulo I° (acápite III°) de *De Corpore*.

El auténtico conocimiento implica una construcción del objeto de cognición.

Si las definiciones son adecuadas, es entonces imposible que, si el curso racionante (=suptativo) es lícito e ilativamente válido, el saber no sea adecuado. La adecuación del saber apodíctico reposa sobre la rectitud de los silogismos constituyentes del conocimiento, y sobre la observancia de las definiciones originariamente estatuidas.

La razón es un poder epistémico de carácter suptativo, cuyos insumos son los nombres o términos. Los términos designan imágenes, las cuales son el resultado o el efecto del influjo dinámico de cierto agente extrínseco, sobre el psiquismo de un paciente epistémico. La sensación proporciona el contenido del saber, y es el elemento último de referencia del criterio empirista de significación cognoscitiva, adoptado por el filósofo de Malmesbury. En conformidad con la epistemología y con la semántica hobbesianas, el contenido representacional de la cognición jamás es universal. Lo universal es solamente tal en cuanto al significar, jamás en cuanto al representar o en cuanto al Ser. Los universales son términos designantes de los contenidos puntuales de las sensaciones singulares<sup>1</sup>. La sensación es, mecánicamente considerada, un esfuerzo, una oposición de resistencia a una cierta presión extrínsecamente inducida (*ab extrinseco* ejercida). La sensación es una especie de la resistencia o de la presión contrapuesta, conato del corazón por librarse de la presión sobre él ejercida (cf. *Leviatán*, I). Este esfuerzo, en la medida en que es ejercido hacia fuera, suscita la impresión de (genitivo objetivo) la materia extrínseca. Semejante fantasía o aparecer es, precisamente, aquello que lo común de las gentes suele denominar sentido (*Loc. cit.*). Así, pues, el sentido en cuanto apariencia o fenómeno estriba, basamentalmente, sobre un *extrorsus Conatus*, sobre un esfuerzo hacia fuera dirigido (cf. Gueroult, 1974, 206)<sup>2</sup>.

La deliberación acontece cuando en la mente humana, los apetitos y las aversiones, las esperanzas y los temores en relación con uno y el mismo objeto, sobrevienen en forma alternativa:

(...); and divers good and evil consequences of the doing, or omitting the thing propounded, come successively

*into our thoughts; so that sometimes we have an appetite to it; sometimes an aversion from it; sometimes hope to be able to do it; sometimes despair, or fear to attempt it; the whole sum of desires, aversions, hopes and fears continued till the thing be either done, or thought impossible; is that we call deliberation (Leviathan, VI).*

La voluntad es, por su parte, el apetito último en el proceso deliberativo. De ahí su definición y su ultimidad. En términos *lingüístico-morales*, la deliberación es subjuntiva; el deseo, imperativo; la vanagloria, erotética.

En el marco de la presente semiología, rai-galmente nominalista, inscribióse la reflexión hobbesiana sobre lo Divino, acerca de lo cual ha profesado Hobbes no un agnosticismo de la existencia, sino uno de la esencia.

## Las leyes de la Naturaleza

De acuerdo con el mitigado jusnaturalismo hobbesiano, inviscerado en una matriz de índole materialista, las leyes de la Naturaleza no son auténticas leyes o principios nómicos, sino, antes bien, teoremas concernientes a la conservación del hombre en sociedad, y a la preservación de la integridad numérica y corpórea del cuerpo civil o político (cf. el capítulo XV° del *Leviatán*).

Las leyes de la Naturaleza son inmutables y eternas, puesto que los vicios a ellas contrarios son eternamente ilegítimos. La índole de estos es tal, y es tal condición de la preservación de las vidas individuales, que su antítesis entraña el carácter de lo eterno e inmutable. Jamás, en efecto, será posible el que el antagonismo y la guerra garanticen la conservación de la vida de los agentes individuales (cf. *Leviatán*, XV). La ciencia moral concierne a la conservación de los cuerpos civiles, en la medida en que no se ocupa sino de aquello que conduce a la conservación de la sociedad humana (cf. *Leviatán*, XV). La filosofía moral es la ciencia de la virtud y el vicio. La auténtica filosofía moral es la doctrina de las leyes de la Naturaleza (*Loc. cit.*).

Sea de esto lo que fuere, cabe afirmar con cabal certidumbre el que Dios no está supeditado a las leyes de la Naturaleza, las cuales no son au-

ténticas leyes —como ya se ha confirmado—, sino teoremas. Relativamente a lo Divino, aquéllas no son, en absoluto, principios nómicos vinculantes y constrictivos. Dios, en efecto, no es un existente inmerso en la esfera regida por las leyes de la Naturaleza (esfera de *imperativos hipotéticos*)<sup>3</sup>.

## La teología filosófica de carácter apofático

Un prenotando preliminar por esclarecer y precisar es la noción misma del agnosticismo, el cual puede asumirse en sentido estricto o en sentido lato. En sentido estricto, el agnosticismo es la tesis que problematiza la existencia de Dios. Desde su punto de vista, la existencia de Dios es un hecho problemático, el valor veritativo de cuya prolación proposicional es indeterminable, racional o empíricamente indecidible. Desde la perspectiva de un sentido lato del agnosticismo, éste no es más que la negación de la escibilidad o de la cognoscibilidad de la existencia divina. El agnosticismo en sentido lato es compatible con una teología racional de carácter apofático y, por consecuencia, con la admisión, implícita o explícita, de la existencia de una realidad divina.

En el contexto de la reflexión teológico racional de *De Cive*, el insigne pensador de Mallesbury expuso sumariamente su teoría de las atribuciones de lo Divino, el cual es un existente. En perspectiva hobbesiana, el nombre propio, como lo haya, de Dios, no es otro que el participio activo *Exsistens*. La recta razón solo dicta un nombre propiamente aplicable a la esencia divina: *Existent (That God is)* (*De Cive*, XV, XIV (Hobbes, 1966, II, 216)). El término *Deus*, por su parte, no significa más que la concreta modalidad de la interrelación divina con sus creaturas (cf. *De Cive*, XV, XIV):

*From the word God we understand the world's cause. But in saying that the world is God, they say that it has no cause, that is as much as there is no God. In like manner, they who maintain the world not to be created, but eternal, because there can be no cause of an eternal thing, in denying the world to have a cause, they deny also that there is a God (De Cive, XV, XIV (Hobbes, 1966, II, 213, 214)).*

Dios es, en efecto, una causa primera e incausada. Asimilarlo al universo físico es un modo, harto pintoresco y rebuscado, de negar su existencia extramental.

El origen de la creencia en la existencia de Dios presupone una vivencia de vulnerabilidad y de feblidad. Idénticamente, ha intervenido el fenómeno psíquico de la admiración. En esta medida, el hombre procede a suponer existente a un invisible opífice de lo visible:

*Mankind, from consciousness of its own weakness and admiration of natural events, hath this; that most men believe God to be the invisible maker of all visible things; whom they also fear, conceiving that they have not a sufficient protection in themselves* (De Cive, XV, XVI, I (Hobbes, 1966, II, 227)).

Así, pues, la genealogía del ateísmo estriba últimamente en el conocimiento natural desprovisto de correlativo. La superstición, en cambio, procede del temor no acompañado de cognición natural. El reconocimiento del poder y del dominio naturales de Dios (sobre los entes humanos) pertenece a la recta razón natural (computacional)<sup>4</sup>.

Cuatro son las simientes naturales de la religión: la creencia en la existencia de espíritus asomáticos o descorporeizados (secuencia insignificante de caracteres); la ignorancia respecto de las etiologías naturales; la devoción respecto de aquello que amedrenta al vulgo, al común de las gentes, y, finalmente, la propensión a interpretar una o múltiples coincidencias acontecimentales como ominosos presagios de hechos por venir (cf. *Leviatán*, XII).

En efecto, el ente humano es un agente espontáneamente inquisitivo a propósito de los agentes inductores de lo por él cotidianamente constatado. Asimismo, el hombre suele preguntarse por las etiologías de los eventos naturales. De ahí el que efectúe regresiones explicativas o el que se pregunte por las razones suficientes de los hechos. Finalmente, el hombre es capaz de cuestionarse sobre lo porvenir, y de conjeturar acerca de lo venidero. Lo primero y lo segundo se traducen, ineluctablemente, en ansiedad, puesto que ésta necesariamente acompaña a y es concomitante de la previsión de la muerte, de la catástrofe, de la depauperación, etc. Según el pensador de

Malmesbury, este temor ha de concretarse en algún objeto. Cuando ningún objeto visible es identificable como la causa beneficente o maleficente, entonces se recurre insensiblemente a un objeto pretendidamente invisible. El temor, como lo habría declarado Tito Lucrecio Caro, es el genitor de los dioses. Este aserto, según Hobbes, es perfecta y exactamente aplicable a los númenes de los gentiles, etnias politeístas. Empero, no es aplicable con verdad a la Deidad *judeo-cristiana*. En acuerdo con Hobbes, lo que prepondera en la creencia en el Dios hebreo y cristiano, no es el temor, sino, antes bien, la inquietud epistémica, la cual motiva una regresión en el orden de las causas efectuentes concatenadas, subyacentes bajo cualesquiera fenómenos naturales. Esta regresión conduce, necesariamente, a la afirmación de la existencia de una causa primera e incondicionada, el motor inmovible invocado por algunos de los filósofos paganos (*Leviatán*, XI), respecto del cual no se posee, empero, imagen o idea algunas (cf. *Leviatán*, XI). Con arreglo al pensador británico, toda pesquisa rigurosa respecto de las causas naturales conduce a la afirmación de la existencia de un Dios eterno (*Loc. cit.*).

Hobbes, como es palmario, recurrió al argumento teológico racional de las causas eficientes, conducente a la declaración de la existencia de una causa primera e incausada. El argumento hobbesiano operó sobre la base de dos presuposiciones ontológicas y etiológicas:

- Todo efecto o estado de cosas remiten, necesariamente, a una causa eficiente.
- Asimismo, no cabe una regresión ilimitada en la concatenación de las causas eficientes. Así, pues, es menester que, si existe un hecho cualquiera, o bien estado cualquiera de cosas, haya una causa primera e incausada<sup>5</sup>.

El Dios de la incipiente teología racional hobbesiana es un *existente*, cuyo nombre propio es el correspondiente participio activo: *Existent* (Exsistens). A Dios debe atribuirse la existencia. De lo contrario, no sería posible el externar adoración alguna hacia lo Divino (cf. *Leviatán*, XXXI). En efecto, ningún hombre podría tener voluntad alguna de adorar a lo que

desde su perspectiva carece de existencia. La existencia es presupuesto de la adoración.

Al transformar a Dios en el alma del mundo, los panteístas formalistas (o morfo-teístas (*panteístas cosmoplásticos*)) han incurrido en contumelia. Idénticamente blasfemos han sido los negadores de la providencia divina. En efecto, el negador del gobierno providencial del universo y, por ende, el negador de que la causa primera e incausada sea un ente divino (=providente), arrumban los motivos del amor y del temor, raíz misma del honor (*Leviatán, XXXI*).

El negar que Dios sea infinito en grandeza y potencia se traduce, indefectiblemente, en la omisión del honor debido a lo Divino. El predicar de Dios menos que lo que puede atribuirse a Él, entraña la omisión del honor debido. Así, pues, el hacer de Dios, el representárselo como ente figurable o figurado, implica una pretermisión de honor (debido). *Stricto sensu*, no tenemos una idea de lo Divino, puesto que todo lo pensable por el hombre es finito, y en cuanto tal inaplicable a Dios (*Loc. cit.*).

Con Dios son incompatibles, asimismo, la atribución de partes o de la condición de totalidad; la condición tópica o bien la ubiedad (limitativa, por decirlo con Leibniz); el participar del movimiento o de la quiescencia; la pluralidad numérica, la angustia, el temor, la incertidumbre, etc. A Dios son solamente atribuibles las pasiones, no en cuanto a lo significado por las expresiones correspondientes (= una imagen), sino en cuanto a los efectos, *i. e.*, en cuanto a los estados de cosas sólitamente asociados a aquéllas. Estos términos son susceptibles, en su relación con Dios, de un empleo equívoco de carácter metafórico. Así, pues, se atribuye la cólera a Dios, no con el propósito de significar que a Dios convenga lo designado por el vocablo, sino con la finalidad de expresar similitud en cuanto a los efectos de los estados correspondientes. La especificidad pragmática del empleo es la metafórica. Dios, en realidad, no es pasional. A Dios sólo convienen los atributos negativos, los indefinidos y los superlativos, en cuanto significativos de perfección inconmensurable e incomparable (*Leviatán, XII*)<sup>6</sup>.

\* \* \*

La reflexión teológica hobbesiana entraña un momento de paladino cariz político<sup>7</sup>. Se inscribe, en efecto, en el marco de la teorización sobre el *Honor*, el cual es un estado anímico o psíquico existente, antes bien, en quien honra. El *Honor* no existe, *stricto sensu*, al margen del honrante. El *Honor* hobbesiano es, esencialmente, *honramiento* —excútese el barbarismo—, el cual puede decirse por modo extrínseco y metonímico respecto de los vehículos del ejercicio del honramiento (cuyo destinatario es el honrado). En este respecto, por vía metonímica, los instrumentos lingüísticos del honramiento pueden cualificarse como honores. Ahora bien, el hombre, agente finito y vulnerable, usa de esta terminología encomiástica, laudatoria y amorosa —y eventualmente aplacadora. Con arreglo al filósofo de Malmesbury, tres son los sentimientos con que se ejerce el acto de honramiento: el amor, la esperanza y el temor. En efecto, en cuanto un agente se revela honrar de beneficios, compele al amor (su conducta impele al amor); en cuanto se revela potencial benefactor, es objeto de esperanza; en cuanto potencial e irresistible agente punitivo (inescapable punidor), es objeto de temor. En estos tres aspectos, Dios es objeto (correlativo) de los referidos sentimientos.

Así, pues, dado que el estado psíquico de quien honra es expresado por el lenguaje utilizado, quien se propone encomiar ha de recurrir, necesariamente, al lenguaje y al léxico laudatorios, encomiásticos (propios del panegírico y del panegirista). El hombre dispone de recursos léxicos y de epítetos clasificables según tres especies: la negativa, la superlativa y la indefinida. De clase negativa son los epítetos consistentes en negaciones de adjetivos cualificativos connotantes de imperfecciones. De esta índole son las atribuciones acuñadas con base (parcial) en un prefijo de carácter negativo: *ex. g.*, infinito, indivisible, inconmensurable, inmenso, ucrónico, ilimitado, irresistible, inalterable, inmodificable, infalible, inmejorable, inmarcesible, incorruptible, ingénito, incausado, incondicionado, etc. Las atribuciones de carácter superlativo son aquéllas que vienen a ser expresadas por los adjetivos del grado correspondiente: *v. gr.*, perfectísimo, eficazísimo,

sapientísimo, beneficentísimo<sup>8</sup>, benevolentísimo, potentísimo, óptimo, idóneo, omnisciente, omnificente, omnipotente, omnipresente, simplicísimo, etc. Finalmente, a Dios son aplicables todos los vocablos indefinidos en principio compaginables con el realce y con la estimación —y enaltecimiento expresivo— de su perfección: *ex. g.*, juez, monarca, emperador, pródigo, etc. Lo que de ninguna manera es lícito, en la medida en que connota y delata contumelia, es el predicar de lo Divino caracteres o rasgos ejemplificativos de incertidumbre, de feblidad, de vulnerabilidad, de imperfección (cf. *De Cive*, XV, XIV)<sup>9</sup>. La fuerza ilocutiva de la cualificación atributiva jamás es de índole apofántica.

El analogismo parece, empero, estar presente en esta teorización teológica, en la medida en que se postula o se exige una similitud inconcebible:

*When we therefore attribute a will to God, it is not to be conceived like unto ours, which is called a rational desire; (for if God desires, he wants, which for any man to say is a contumely); but we must suppose some resemblance which we cannot conceive (De Cive, III, XV (Hobbes, 1966, II, 215)).*

Sea de lo anterior lo que fuere, es ilícito el disputar sobre la divina naturaleza esencial, ya que la razón, la cual no es intuitiva, no puede fundar conocimiento admisible alguno de la Deidad sobre la base de sus propios principios, *scil.*: los de la ciencia natural:

*We must not dispute of the divine nature; for it is supposed that all things in the natural kingdom of God are inquired into by reason only, that is to say, out of the principles of natural science. But we are so far off by these to attain to the knowledge of the nature of God, that we cannot so much as reach to the full understanding of all the qualities of our own bodies, or of any other creatures (De Cive, XV, XIV (Hobbes, 1966, II, 217)).*

Si ni tan siquiera somos capaces de aprehender, con certidumbre cabal y con intelección plena, las cualidades propias de nuestros cuerpos (cualidades inducidas por movimientos), cuanto más remota ha de ser la probabilidad de alcanzar un adecuado entendimiento del agente primero e incausado. Henos en presencia de un argumento *a fortiori*.

En conformidad con Hobbes, el panteísmo es una tesis impugnable, en la medida en que entraña auténtico criptoateísmo<sup>10</sup>. En efecto, si Dios es la causa del universo, y se asume que el universo es indiscernible de Dios, se adquiere un compromiso de orden teórico con la negación de que el universo sea causado. Dios, causa del universo, posee la existencia por atributo. La tesis panteísta equivale al ateísmo (cf. Hobbes, 1966, II, 213, 214). Los partidarios de la eternidad del universo son también ateístas. El panteísta niega implícitamente la existencia de Dios. La crítica hobbesiana fustiga por igual al panteísta realista (o cosmista) y al formalista, creyente en la existencia de un *Anima Mundi*. Así, pues, Hobbes denostó a los partidarios del —así denominado por Ralph Cudworth (1617-1688)— *ateísmo cosmoplástico*. Idénticamente, niega (por modo implícito) la existencia de Dios el afirmador de la eternidad del universo. Si el universo existe en todo tiempo, entonces carece de causa. Si tal fuere el caso, sería incausado y la invocación de la existencia de lo Divino sería explicativamente ociosa. Desde la perspectiva de Hobbes, en efecto, la eternidad es indiscernible de la existencia en todo tiempo.

## Conclusiones

En conformidad con el capítulo duodécimo del *Leviatán*, cuantos mediante la sola meditación arriban al reconocimiento de que existe un Dios infinito, omnipotente y eterno, confiesan que es incomprendible y superior a su intelección. En esta medida, rehúsan utilizar el galimatías *espíritu incorpóreo (o substancia incorpórea)*. En cuanto se otorga a Dios esta cualificación, se hace por vía pía, no por vía dogmática ni pretendidamente comunicativa,

*(...) to honour Him with attributes, or significations, as remote as they can from the grossness of bodies visible.*

De lo contrario, se incurriría en una auténtica *Contradictio in adiecto*, a fuer de que la *incorporeidad* equivale a la *nihilidad*. La causa primera del cosmos es, necesariamente, material (cf. Hobbes, 1966, IV, 312, 313)<sup>11</sup>. Hobbes concebía a Dios como espíritu corpóreo, simple e

invisible<sup>12</sup>: el más simple y puro espíritu existente (cf. Hobbes, 1966, IV, 306).

La simiente natural de la religión estriba en cuatro factores: la creencia en el ser de los fantasmas; la ignorancia de las causas segundas, la devoción hacia cuanto los hombres suelen temer, y la confusión de lo fortuito con un auténtico pronóstico.

Por su parte, Dios deviene, mediante el poder político, el monarca mismo de la Tierra; por conducto de un pacto, el de su pueblo elegido, multitud sacerdotal destinada a rendir testimonio de Yahvé.

En acuerdo con el capítulo duodécimo del *Leviatán*, nada puede, en la auténtica revelación, entrar en contradicción con la razón. La suprarrazionalidad no se traduce, en modo alguno, en irracionalidad (o contrarrazionalidad). Así, pues, toda apostasía derivase de una idéntica causa: la iniquidad de los sacerdotes.

En acuerdo con la teoría de los atributos, los cuales son denominaciones o nombres, cuyas adiciones variopintas son el objeto de una razón calculadora o sputativa, no intuitiva, no es posible el conocer a Dios, puesto que toda idea humana es una imagen, y toda imagen es finita (cf. *Leviatán*, IV). Ninguna idea o concepto puede aprehender a Dios, Su naturaleza esencial. Cuando declaramos la infinitud de Dios, aseveramos, implícitamente, el que somos incapaces de lidiar con semejante orden real (*Loc. cit.*). Los términos se aplican a Dios con una finalidad de índole encomiástica o gratulatoria, no informativa o descriptiva. En esta medida, implica contumelia —no falsedad— el predicar de Dios cualquier determinación cualitativa que connote imperfección, límite o variación. En función de una teoría o de unos presupuestos de esta naturaleza, no parece haber justificación epistémica alguna para negar la legitimidad de ciertas cualificaciones atributivas del divino existente.

La teología filosófica o teórica hobbesiana es apofática o negativa en la medida en que, si bien es cierto que no declara el efectivo ser de Dios, proporciona adecuado conocimiento a propósito de lo que en modo alguno conviene a lo Divino, y respecto de lo inconsistente con una deferente adoración de lo Divino. El enunciado de acuerdo con el *cual Dios no es una bestia*, ni

una planta (= *Dios no es una planta*), revélase como verdadero en tanto en cuanto se repara en las significaciones de los vocablos intervinientes en las secuencias referidas de caracteres. Es verdadero, en efecto, por virtud del estatuto convencional mismo de la verdad. Respecto de Dios, cabe una cognición de carácter representacional doxástico (lingüísticamente eufónico) de orden apofático, jamás catafático. En relación con el *sujeto lógico Dios*, no caben los enunciados apofáticos de índole afirmativa. Los atributos de naturaleza negativa no explican el qué sea Dios; antes bien, expresan implícitamente un encomio, fundado sobre la consciente constatación de que Dios es ajeno a la imperfección de las creaturas (aneja a las creaturas).

En la medida en que Hobbes ha concedido la legitimidad de un empleo analógico de los vocablos, relativamente a Dios y a Sus creaturas, ha entrado en contradicción con su teoría pragmática de los atributos, en acuerdo con la cual el sentido de estos, relativamente a Dios, es reducible a su empleo laudatorio.

En conexión con la esencia de lo Divino, Hobbes ha sustentado un auténtico escepticismo. El suyo ha sido un agnosticismo de la esencia, no de la existencia divina.

## Notas

1. Hobbes, pensador inscrito en la tradición analítica oxoniense (cf. Zarka, 1985, 179), ha sustentado, en forma congruente y beligerante, un nominalismo raigal, inconsistente con el conceptualismo mismo. A diferencia de Pierre Gassendi (cf. Zarka, 1985, 180), pensador también materialista, ha negado los presupuestos de una semántica conceptualista, abrazada por intelectuales tan variopintos como John Locke e I. Kant. En acuerdo con el autor del *Behemot*, el espíritu humano no está en capacidad de formarse, por vía abstractiva, representaciones universales (universales de acuerdo con el sentido conceptualista del vocablo) (cf. Zarka, 1985, 179).

Hobbes ha sustentado una variedad sintáctica y pronunciada (raigal) del nominalismo, no la especie semántica y mitigada de William de Ockham, de acuerdo con el cual cuanto sea extramental, es por sí singular. Sin adición alguna de formalidad



ninguna, es aquello que inmediatamente se denomina por virtud de la intención singular. En acuerdo con el filósofo medioeval inglés, lo singular es aprehensible, en cuanto tal, por conducto de una intención singular (cf. W. de Ockham: *I Sent., Dist. II, Q. VI* (cit. en Bernhardt, 1985, 241)). Esta tesis repercutiría afirmativamente sobre el jesuita Francisco Suárez. De acuerdo con el fundado testimonio de A. Flew, Hobbes no ha negado la realidad óptica de cualidades o accidentes similares (dados en existentes individuales por sí convergentes). Sobre esta similitud reposa la posibilidad lingüística de la utilización de lo universal, a saber: de los nombres, únicos titulares (legítimos) de este modo de la significación (cf. Flew, 1971, 446, 447).

La expulsión, del dominio filosófico natural, de las formas substanciales; la adopción de una síntesis lógico-empírica —a la cual lo ha conducido su descubrimiento de la geometría euclídea (cf. Bernhardt, 1985, 246)—, confiere al pensador de Malmesbury la impresión o el sentimiento de la cabal diafanidad de la racionalidad mecanomórfica (*Loc. cit.*).

2. En conformidad con la prodigiosamente perspicaz y sugerente lectura spinozista de Gueroult, ambos autores, Hobbes y Spinoza, han afirmado la existencia de un movimiento de los espíritus animales, según el cual se propagan desde dentro hacia fuera (*Conatus extrorsus*), reacción del cerebro que repercute sobre los espíritus. El conato extrorso se contrapone al introrso (*Conatus introrsus*), correspondiente a los espíritus en curso hacia —y en colisión contra— las superficies de las partes internas del cerebro (cf. Gueroult, 1974, 206).
3. La justicia divina es reductible a la irresistibleidad del poder divino. En Dios, no cabe la sujeción del actuar a las normas, del *Leviatán* emanadas, concernientes a la apropiación y al ejercicio —y frucción— de la propiedad.
4. En esta medida, falso es el aseverar que Abraham haya satisfecho su pacto con Yahvé por conducto del solo reconocimiento de un dominio divino de carácter natural, el cual se inscribe, exclusivamente, en el ámbito racional (cf. Hobbes, 1966, II, 229).
5. De lo cual no se deriva, en absoluto, el que los argumentos con que los filósofos y los teólogos racionales han pretendido demostrar la finitud del universo en cuanto a la duración, sean válidos y demostrativos (cf. *De Corpore*, XXVI, I).

Por otra parte, si bien es cierto que la razón puede, con corrección, inferir la existencia de un primer motor eterno, no puede estatuir, apodócticamente,

el que Éste sea inmutable. Todo lo contrario. Si asumimos como axioma la imposibilidad de que un motor se mueva a sí mismo, axioma que conduce al establecimiento de la existencia de un primer motor, ha de adoptarse como axiomático, asimismo, el hecho racional de que nada puede moverse si no es movido por un moviente en movimiento. Así, pues, si existe un primer moviente eterno, es también verdad el que eternamente se mueve (cf. *De Corpore*, XXVI, I).

De acuerdo con el Hobbes filósofo político, las cuestiones metafísicas, concernientes a la duración y magnitud del universo, han de ser dirimidas por el titular de la autoridad política (*Loc. cit.*).

6. La trinidad en cuanto a las personas divinas posee, por su parte, una precisa significación teológica, ajena al especulativo y febricitante trinitarismo convencional: Dios es trino en personas en la medida en que ha sido representado, históricamente, por Moisés, por Su Hijo y por los apóstoles. Dios es Padre en cuanto históricamente representado por el afamado profeta hebreo; Hijo, en cuanto representado por Su Hijo; Espíritu santo, en cuanto representado por los apóstoles del Cristo (cf. *Leviatán*, XLII).
7. Con arreglo a Hobbes, es el titular de la autoridad política quien, sobre la base de su potencia coactiva, confiere legalidad a las Escrituras. El canon de las Escrituras no ha sido constituido hasta el letrado Esdras, quien confirió a las Escrituras la forma que conocemos hogaño. Esto se desprende de lo aseverado en *Esdras*, II, XIV, vs. 21, 22, etc. (cf. *Leviatán*, XXXIII).
8. La bondad es, en realidad, uno de los poderes divinos. En cuanto tal, la bondad es una *denominación extrínseca*, la cual no cumple a lo Divino como constituyente formal intrínseco alguno. En Dios, la bondad es la sola capacidad de suscitamiento de esperanza (en nuevos favores, en favores potenciales, etc.) (cf. Hobbes, 1966, V, 210).
9. Los atributos son solamente nombres, por lo cual entraña una aporía el declarar su identidad entitativa con la divina esencia, la cual no es nominal (cf. Hobbes, 1966, V, 343). La función de las atribuciones es solo encomiástica, y su finalidad es la de honrar al titular de la universal soberanía (= *deidad*): Dios.
10. En este respecto, el filósofo de Malmesbury no ha sido cabalmente congruente, puesto que en otro contexto, precisamente en su controversia escrita con el obispo de Londonderry, ha asumido tesis pancosmistas: ya que el universo físico es la totalidad de lo existente, y Dios es un existente, Éste

es, ora la totalidad de los entes, ora una parte del mundo. Así, pues, parece darse, en el pensamiento hobbesiano, una reconciliación, ora con el inmanentismo panteístico, ora con el inmanentismo pancosmista, tesis ontológica de acuerdo con la cual el universo es lo único existente (cf. Tönnies, 1932, 176, 177).

11. En conexión con este tópico, Pierre Vitoux ha hecho observar que el mérito de la reflexión y de la disertación hobbesianas estriba en que, permitiendo al hombre reconocer o columbrar la existencia de lo Divino, hacen recaer la atención, en forma preponderante, sobre las posibilidades y los límites de la humana cognición (cf. Vitoux, 1969, 48-49).
12. El que Dios sea corporal significa que es magnitudinal, que entraña magnitud (cf. Hobbes, 1966, IV, 313).

## Bibliografía

- Bernhardt, Jean "Nominalisme et mécanisme dans la pensée de hobbes". En: *Archives de philosophie*, XLVIII (1985), pp. 235-249.
- Burt, E. A. (Editor) (1939) *The English Philosophers from Bacon to Mill*. New York: The Modern Library.

Flew, A. (1971) *A History of Western Philosophy*. London. Thames and Hudson.

Gueroult, M. (1974) *Spinoza. II. L'Ame*. Paris: Aubier.

Hobbes, T. (2000) *Tratado sobre el cuerpo* (Introd., trad. y notas de Joaquín Rodríguez Feo). Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_. (1993) *Leviatán* (Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo). Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_. (1966) *The English Works of Thomas Hobbes* (11 Volúmenes, recogidos y editados por William Molesworth). Aalen: Scientia Verlag.

Sabine, G. H. (1963) *Historia de la teoría política* (2ª edición, Traducción de Vicente Herrero). México: Fondo de Cultura Económica.

Smith, T. V.; Grene, M. (Editores) (1967) *From Descartes to Locke*. Chicago/London: The University of Chicago Press.

Tönnies, F. (1932) *Vida y doctrina de Tomás Hobbes* (Trad. de Eugenio Imaz). Madrid: Revista de Occidente.

Vitoux, P. (1969) *Histoire des idées en Grande-Bretagne*. Paris: Armand Colin.

Zarka, Y.-Ch. (1985) Empirisme, nominalisme et matérialisme chez Hobbes. *Archives de Philosophie*, XLVIII, pp. 177-233.

Juan Diego Moya  
Escuela de Filosofía  
Universidad de Costa Rica