

Hobbes y el medioevo

El problema de Dios¹

Son muchos los temas del Medioevo que fueron también abordados por Hobbes, pero si hay un tema central y característico de la Edad Media, en torno al cual se desarrollaron todos los demás temas filosóficos, éste es el tema de Dios. No en vano los historiadores se refieren al teocentrismo medieval.

La posición de Hobbes frente al problema de Dios está sujeta a constante debate. Sus escritos generaron las interpretaciones más diversas². Estudiosos de la talla de Strauss³ y Polin⁴ lo consideran ateo; Richard Popkin⁵, un escéptico moderno; Constantin⁶, ante la dificultad para definir su posición, se limita a considerarlo agnóstico; McNeilly⁷ lo ubica dentro del deísmo; Gauthier⁸ sostiene que la filosofía de Hobbes es una filosofía «secular» tanto en su estructura formal como en el contenido material; Geach lo considera una especie de sociniano⁹. En el

¹ Comunicación leída en las Jornadas «Hobbes en su entorno», organizadas por la Asociación de Estudios Hobbesianos y la Universidad Torcuato Di Tella, en agosto de 1999.

² Cfr. Ronald HEPBURN, «Hobbes on the knowledge of God», en *Hobbes and Rousseau*, ed. Peters and Cranston (New York: Anchor Books, 1972), pp. 85-108; Willis B. GLOVER, «God and Thomas Hobbes», en *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), pp. 141-167; Benjamin MILNER, «Hobbes on Religion»: *Political Theory* 16 (1988) 400-425; Peter GEACH, «The Religion of Thomas Hobbes», reproducido en *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, ed. Preston King, (London: Routledge, 1993), vol. IV, pp. 281-289.

³ Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago: University of Chicago Press, 1973); e ID., *Natural Right and History* (Ibi: idem, 1953).

⁴ Raymond POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1977).

⁵ Richard POPKIN, «Hobbes and Scepticism»: *History of Philosophy in the Making* (1982); e ID., *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

⁶ CONSTANTIN, *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1922), VII/1.

⁷ F. S. MCNEILLY, *The Anatomy of Leviathan* (New York: Macmillan, 1968).

⁸ David P. GAUTHIER, *The Logic of Leviathan* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

⁹ P. GEACH, «The Religion of Thomas Hobbes», en *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, cit., vol. IV.

otro extremo se ubican Taylor¹⁰ y Warrender¹¹ quienes, además de considerar como genuino el teísmo en Hobbes, lo han declarado esencial para su filosofía política. Muy cercanos a esta posición se encuentran Oakeshott¹² y Pocock¹³ quienes atribuyen a Hobbes una posición fi-deísta.

Dejando a un lado las discusiones entre los intérpretes, la realidad que nadie puede negar es el manifiesto interés por los temas teológicos intensificado en el período que va desde 1640 a 1651. Hobbes comenzó dedicando dos capítulos al tema en los *Elements of Law* (1640), la tercera parte en el *De Cive* (1642) y la tercera y cuarta parte en el *Leviathan* (1651), de modo tal que, en la temática religiosa, estas tres obras claves del pensamiento hobbessiano pueden ser consideradas como revisiones sucesivas en las que Hobbes expone su posición frente a la existencia de Dios y su conocimiento.

Posteriormente, en obras como *Of Liberty and Necessity* (1654), *An Answer to Bishop Bramhall* (1682) y *Consideration upon the Reputation of Thomas Hobbes* (1662) aparecen precisiones muy interesantes, pues en estos escritos Hobbes se defiende de las acusaciones de ateísmo y herejía que se le imputan.

Nuestra intención no es dedicarnos a todos los aspectos teológicos, sino concentrarnos en el tema de la existencia y el conocimiento de Dios, con el objeto de mostrar hasta qué punto Hobbes es deudor del pensamiento medieval, mal que le pese, y en qué aspectos se distancia y opone. Para ceñirnos aún más compararemos su doctrina con el máximo exponente de la escolástica, Tomás de Aquino.

Con respecto a la existencia de Dios, Hobbes afirma que podemos conocerla por la luz natural de la razón¹⁴. Pero así como la búsqueda de las causas a partir de los efectos —sostiene— nos lleva a encontrar una Causa Primera, no podemos tener ni idea ni conocimiento de la naturaleza de Dios¹⁵.

¹⁰ A. E. TAYLOR, «The Ethical Doctrine of Hobbes», en *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, (Oxford: Blackwell, 1965).

¹¹ Howard WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

¹² Michael OAKESHOTT, «Introduction to Leviathan», en *Hobbes on Civil Association*, (Berkeley, California: University of California Press, 1975).

¹³ J. G. A. POCKOCK, «Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes», en *Politics, Language and Time* (New York, 1973).

¹⁴ E. W. II, 27: «by the light of nature it may be known that there is a God»; E. W. II, 198: «it might be known by natural reason that there is a God»; E. W. IV, 293: «It is agreed between us that right reason dictates there is a God».

¹⁵ E. W. III, 92: «Curiosity or love of the knowledge of causes draws a man from the consideration of the effect to seek the cause, and again the cause of that cause, till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause, whereof there is no former cause, but is eternal, which is it men call God. So that it is impossible to make any profound inquiry into natural causes, without being inclined thereby to believe there is one God eternal; though they cannot have any idea of him in their mind, answerable to his nature». Ver también E. W. III, pp. 353-354: «It is supposed that in this natural kingdom of God, there is no other way to

Hobbes no ofrece, propiamente hablando, pruebas de la existencia de Dios, pero de sus múltiples referencias al tema podemos extraer tres tipos de argumentos: el causal eficiente, el teleológico y el ontológico. De los tres, indudablemente, el argumento causal eficiente es el más repetido y por tanto aquél al que el filósofo inglés asigna mayor importancia. En orden a explicar los diversos efectos que conocemos naturalmente debemos presuponer que existe un poder que los produce, y así sucesivamente hasta llegar a algo eterno: «el primer poder de todos los poderes y la primera causa de todas las causas», y esto es lo que todos los hombres conciben por el nombre de Dios¹⁶. Este tipo de argumentación tiene sus textos paralelos en el *Leviathan* (ver nota 14) y en el *De Cive*: «Por el término Dios nosotros entendemos la causa del mundo»¹⁷. Por cierto, no podía faltar en el sistema hobbesiano la argumentación vinculada al movimiento. En el cap.26 del *De Corpore* afirma: «A partir de este principio que “nada puede moverse a sí mismo” puede ser correctamente inferido que hubo algún primer motor eterno»¹⁸. En razón de la brevedad de la exposición considero innecesario abundar en más ejemplos.

Con referencia al argumento teleológico en el *Leviathan* aparece mezclado con el causal eficiente:

«Por las cosas visibles en este mundo y su orden admirable, un hombre puede concebir que hay una causa de ellos, que los hombres llaman Dios»¹⁹.

También aparece en el *Decameron Physiologicum* y en el *De Homine*, pero en ambos tiene un valor incidental y su alusión es muy superficial. En el primer caso afirma:

«[...] es muy difícil creer que producir machos y hembras [...] como también los diversos y asombrosos órganos de los sentidos y de la memoria podrían ser la obra de algo carente de entendimiento»²⁰.

En el segundo declara que es evidente que los mecanismos de generación y nutrición son contruidos por alguna mente o algún entendimiento²¹.

Finalmente, el argumento que algunos intérpretes llaman ontológico aparece, aunque no propiamente como tal, sino de modo implícito,

know anything, but by natural reason, that is, from the principles of natural science; which are so far from teaching us any thing of God's nature as they cannot teach us our own nature [...].

¹⁶ E.W. IV,59.

¹⁷ E.W. II,213.

¹⁸ E.W. I,412. Cfr. E.W. III,96: «[...] shall at last come to this, that there must be, as even the heathen philosophers confessed, one first mover».

¹⁹ E.W. III,93.

²⁰ E.W. VII,175.

²¹ O.L. II,6: «Qui, si machinas omnes tum generationis tum nutritionis satis perspexerint, nec tamen eas a mente aliqua conditas ordinatasque ad sua quasque officia viderint, ipsi profecto sine mente esse censendi sunt».

cuando Hobbes se refiere a los atributos de Dios. Así, en el *De Cive* afirma:

«Primeramente, es manifiesto que la existencia le debe ser otorgada, pues no puede haber tendencia alguna a honrar a aquél que consideremos como inexistente»²².

En el *Leviathan* también aparece la existencia como primer atributo al que se llega por la luz de la razón²³.

Así, brevemente esbozado el tema de la existencia de Dios, pasaremos a considerar los atributos que se le asignan según Hobbes. Si partimos de la razón natural sólo podemos adscribirle tres tipos de atributos: *negativos*: «infinito, eterno, incomprensible»; *superlativos*: «el más bueno, el más grande, el más poderoso», e *indefinidos*: «bueno, justo, santo, fuerte, creador, rey»²⁴. Pero ninguno de estos atributos revelan lo que Él es, porque eso sería, según Hobbes, limitarlo a nuestra propia finitud, sólo señalan cuanto lo admiramos y estamos dispuestos a obedecerle²⁵. Es más, según Hobbes, estos atributos no tienen la significación de verdad filosófica por lo que no tiene sentido que los hombres, a partir de los principios de la razón natural, discutan acerca de ellos²⁶. En su Lógica, primera parte de *Elements of Philosophy*, al determinar el objeto de la filosofía excluye expresamente la doctrina de Dios, eterno e incomprensible pues en Él no hay nada para dividir o comparar, ni puede concebirse en la generación alguna²⁷. La doctrina hobbesiana sobre el conocimiento de Dios queda claramente reflejada en el *Leviathan* al sostener que

«[...] la naturaleza de Dios es incomprensible, es decir que no entendemos nada de lo que Él es, sino sólo que Él es, por tanto los atributos que le asig-

²² E.W. II,213.

²³ E.W. III,351: «first, we ought to attribute to him *existence*. For no man can have the will to honour that, which he thinks not to have any being».

²⁴ Cfr. E.W. II,216: «He therefore who would not ascribe any other titles to God than what reason commands, must use such as are either negative, as infinite, eternal, incomprehensible; or superlative as most good, most great, most powerful; or indefinite as good, just, strong, creator, king, and the like». Cfr. E.W. III,352.

²⁵ Cfr. E.W. III,352; E.W. II,216; E.W. III,383: «the attributes we give him are not to tell one another what he is, nor to signify our opinions of his nature, but our desire to honour him with such names as we conceive most honourable, amongst ourselves». E.W. III,672: «we consider not what attribute expresseth best his nature, which is incomprehensible; but what best expresseth our desire to honour Him».

²⁶ Cfr. E.W. III,354: «for in the attributes which we give to God, we are not to consider the signification of philosophical truth; but the signification of pious intention, to do him the greatest honour we are able».

²⁷ Cfr. E.W. I,10: «The subject of Philosophy, or the matter it treats of, is every body of which we can conceive any generation, and which we may, by any consideration thereof, compare with other bodies, or which is capable of composition and resolution [...] Therefore it excludes Theology, I mean the doctrine of God, eternal, ingenerable, incomprehensible, and in whom there is nothing neither to divide nor compound, nor any generation to be conceived».

namos no dicen qué es El, ni significan nuestro conocimiento de su naturaleza, sino sólo nuestro deseo de honrarlo con aquellos nombres que concebimos como más honorables entre nosotros»²⁸.

Sin embargo, admite Hobbes, hay un nombre que significa la naturaleza de Dios: *I AM* (en versión inglesa), *EST* (en versión latina)²⁹. Esta expresión usada en el *Leviathan*, sin duda, hace referencia a la expresión bíblica del Antiguo Testamento usada por Yahvé. En el *De Cive*, con respecto a la misma cuestión se refiere a Dios como *el Existente*, o simplemente *El que es*³⁰.

Comparemos ahora, hasta aquí, esta exposición hobbesiana con el pensamiento escolástico de Tomás de Aquino. Si partimos del conocimiento de la existencia de Dios por la luz natural de la razón debemos reconocer que toda la cuestión 2 de la Prima Pars de la *Summa theologiae* se funda en la aceptación del mismo:

«Si el intelecto de la creatura racional no pudiera alcanzar la causa primera de las cosas, sería vano el deseo natural»³¹.

Con referencia, ahora, a las pruebas de la existencia de Dios, indudablemente en la exposición hobbesiana falta la riqueza argumentativa que desarrolla el Aquinate en la *Summa theologiae* I q. 2 a. 3 («Si Dios existe»), donde explica las famosas cinco vías para demostrar la existencia de Dios, o la profundidad con que analiza el tema en *Contra Gentes* I, 13 («Razones para probar que Dios existe»). No obstante, sin alusión explícita, Hobbes apela, fundamentalmente, a la primera vía: la del movimiento, a la segunda vía: la de la causalidad eficiente, y sólo de modo incidental y superficial a la quinta vía (basada en el orden que supone una inteligencia que impone tal orden). Ciertamente, Hobbes no considera la tercera vía que va de lo contingente a lo necesario. Tampoco toma en cuenta la cuarta, que parte de los grados de perfección que hay en los seres, ya que para Hobbes no hay ningún *Summum Bonum*³².

En cuanto al así llamado argumento ontológico, la refutación que Tomás de Aquino hace del mismo es contundente en el *Contra Gentes* I, 11. Sin embargo, lo que podríamos decir a favor de Hobbes es que su argumentación no se identifica totalmente con el argumento ontológico, aunque implícitamente lo suponga. Por cierto, algunos comentaristas de Hobbes, como Milner, prefieren denominarlo «argumento mo-

²⁸ E.W. III, 383.

²⁹ E.W. III, 353: «For there is but one name to signify our conception of his nature, and that is, *I AM*». Cfr. versión latina O.L. III, 261: «Unicum enim naturae suae nomen habet *EST*».

³⁰ E.W. II, 216: «For reason dictates one name alone which doth signify the nature of God, that is, *existent*, or simply, *that he is*».

³¹ *Summ. theol.* I q. 12 a. 1c.

³² E.W. IV, p. 32: «Nor is there any such thing as absolute goodness considered without relation: for even the goodness which we apprehend in God Almighty, is his goodness to us».

ral» y desde luego reconocen su debilidad argumentativa considerándolo más bien como una exhortación³³.

Pasando, ahora, a la consideración de la naturaleza divina Tomás de Aquino se pregunta en *Summa theologiae*. I q. 12 a. 4 si hay algún entendimiento creado que con sus fuerzas naturales puede ver la esencia divina. Después de determinar el propio *modus essendi* de Dios como el *Ipsum esse subsistens*, responde:

«Es forzoso concluir que conocer el mismo ser subsistente sólo es connatural al intelecto divino, y que está más allá del alcance de la capacidad natural de toda inteligencia creada porque ninguna creatura es su propio ser sino que tiene el ser por participación. No puede, por lo tanto, la inteligencia creada ver la esencia de Dios, a menos que Dios por su gracia se una a la inteligencia creada como objeto inteligible»³⁴.

Podemos concluir, entonces, que la afirmación hobbesiana de la naturaleza incomprensible de Dios no es tan extraña al pensamiento medieval tomista. Pues, para Tomás de Aquino, el término comprensión en sentido propio y estricto, significa que una cosa está incluida en otra que la comprende, y por esto es imposible que Dios esté comprendido ni en el intelecto ni en ninguna otra cosa, porque como es infinito ningún ser finito puede incluirlo en forma que abarque la infinitud del ser divino³⁵.

Hemos visto, también, que según Hobbes un solo nombre significa propiamente la naturaleza de Dios: *I AM*, en inglés, o *QUI EST*, en latín. Tomás de Aquino al tratar de los nombres divinos sostiene que el *QUI EST* (El que es) es el más propio de todos los nombres de Dios por tres razones³⁶. Primeramente por su significación. Pues no significa una forma determinada sino el *Ipsum esse*. Y como el *esse* de Dios es su misma esencia, y esto no se da respecto de ningún otro, es manifiesto que entre todos los otros nombres, éste es el que lo denomina con mayor propiedad. Segundo por su universalidad, y tercero por lo que incluye su significado, pues significa el *esse* en presente, y esto es lo que más propiamente se dice de Dios cuyo *esse* no tiene pasado ni futuro.

Pues bien, hasta el momento, no parece haber mayor discrepancia entre el pensamiento medieval tomista y el hobbesiano. ¿Cuáles son, entonces, aquellos elementos que permiten atribuir a Hobbes, según algunos un pensamiento escéptico, según otros una visión agnóstica o bien deísta?

Por lo expuesto, es su concepción de los atributos de Dios lo que abre la puerta a una posición divergente. Según Hobbes, no entendemos

³³ MILNER, *op. cit.*, p. 413.

³⁴ *Summ. theol.* I q. 12 a. 4c, in fine.

³⁵ *Summ. theol.* I q. 12 a. 7 ad 1um. Cfr. *Summ. theol.* I q. 12 a. 7 ad 2um; *Summ. theol.* I-II q. 4 a. 3.

³⁶ *Summ. theol.* I q. 13 a. 11c.

nada de lo que Dios es y los atributos que le asignamos no significan nada de su naturaleza, sino sólo nuestro deseo de honrarlo. Indudablemente, una cosa es afirmar que no podemos comprender el *Ipsum esse subsistens*, y otra muy distinta negar todo conocimiento natural de la esencia divina. Naturalmente, el hombre no puede conocer la esencia divina más que por las cosas creadas. La razón no dispone de otro camino que la semejanza que todas las cosas creadas tienen con su Creador, esto es una analogía de proporción. Tomás de Aquino señala, en particular, las distintas vías por las cuales, a partir de esa semejanza podemos conocer la perfección de Dios: a) la vía de negación o remoción; b) la vía de causalidad; c) la vía de eminencia. Nuestro entendimiento conoce las perfecciones divinas conforme están en las creaturas; por tanto en los nombres que atribuimos a Dios hay que tomar en cuenta dos cosas: las perfecciones significadas, como la bondad, la vida, la sabiduría, etc., y la manera de significarlas. Por lo que significan estos nombres competen a Dios en sentido propio y más propiamente que a las creaturas, pero en cuanto al modo de significar competen propiamente a las creaturas y no a Dios.

Resumiendo, podemos decir que para Tomás de Aquino todos estos nombres o atributos significan la substancia divina y se aplican a Dios substancialmente, pero no alcanzan a expresarle con perfección³⁷.

En esto reside la divergencia entre Hobbes y el Aquinate. En la medida en la que los atributos, sean cuales fueren, para Hobbes, no revelan nada de la naturaleza divina, su posición oscila entre el escepticismo y el agnosticismo. Cornelio Fabro, en su *Introduzione all'ateismo moderno*, en el capítulo dedicado a Hobbes, explícitamente señala que el modo de entender los atributos de Dios lo ubican en una posición de abierto agnosticismo³⁸, y considerando el pensamiento hobbesiano en su integralidad, lo define como un racionalismo sensista de evidente afinidad con el panteísmo estoico³⁹. El análisis de la totalidad del sistema hobbesiano le permite concluir a Fabro que en realidad la posición de Hobbes es una forma de anticipación del deísmo⁴⁰, conclusión a la que, personalmente, adhiero.

Pero hay otra divergencia y oposición aún más profunda de parte de Hobbes respecto del medioevo: el aplicar a Dios nociones que aten-

³⁷ Cfr. *Summ. theol.* I q. 13 a. 2.

³⁸ Cfr. Cornelio FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2a. ed. (Roma: Editrice Studium, 1969), vol. I, pp. 259-261. Cfr. M.-D. PHILIPPE, O. P., *De l'Être a Dieu* (Paris: Téqui, 1977), p. 144: «Le "déisme" de Hobbes (qui compte en effet parmi les premiers déistes anglais) implique donc un agnosticisme spéculatif à l'égard de ce qu'est Dieu. Cependant, Hobbes reconnaît une possibilité de remonter jusqu'à l'existence d'un Pouvoir producteur qu'on appelle "Dieu", et il admit une certaine connaissance pratique de Dieu, nécessaire au culte et à la religion».

³⁹ Cfr. Cornelio FABRO, *op. cit.*, vol. I, p. 261: «[...] il pensiero di Hobbes, ch'è un razionalismo sensistico, con evidente affinità con il panteismo stoico».

⁴⁰ *Ibid.*, vol. I, p. 259: «In realtà la posizione di Hobbes è una forma di adesione o piuttosto di anticipazione del deismo».

tan contra su simplicidad e inmutabilidad. Esto es cuando afirma que Dios es cuerpo y que la eternidad es una sucesión sin fin (*everlasting succession*). Tales afirmaciones lo ubican en una posición que podríamos denominar *ateísmo virtual*.

Si bien, en detalle, esto sería tema para otra exposición, trataré de sintetizar la argumentación hobbesiana al respecto. Con referencia a la eternidad Hobbes sostiene:

«Sé que Santo Tomás de Aquino llama eternidad al *nunc stans*, a un ahora permanente, lo que es bastante fácil de decir, pero aunque de buena gana lo haría, nunca lo pude concebir»⁴¹.

Aquí cabe destacar dos cosas. Primero que es la única vez que se refiere explícitamente al Aquinate y no a la escolástica en general. En segundo lugar, no acepta que la eternidad sea un ahora permanente (*nunc stans*) o bien un punto indivisible (*indivisible point*), sino una sucesión sin fin, sin considerar que no puede haber sucesión en lo que es totalmente inmutable. Pareciera que Hobbes entiende por eterno sólo uno de sus aspectos: el ser interminable, desconociendo el segundo y más importante: el existir todo a la vez (*aeternitas tota simul existens*)⁴². Refiriéndose a la diferencia entre tiempo y eternidad, Tomás de Aquino sostiene que aún en la hipótesis de que el tiempo no hubiera tenido principio ni haya de tener fin, como admiten los que tienen por sempiterno el movimiento del cielo, todavía quedaría en pie la diferencia entre tiempo y eternidad, debido a que la eternidad existe toda a la vez, cosa que no compete al tiempo, porque la eternidad es la medida del ser permanente y el tiempo es la medida del movimiento. Luego, no tener principio ni fin es una diferencia *per accidens* y no *per se*, entre tiempo y eternidad⁴³. La posición hobbesiana al respecto se opone, claramente, a la inmutabilidad de Dios.

En relación con la «corporeidad» de Dios, según el filósofo de Malmesbury, el término *espíritu* debe ser entendido como un cuerpo natural, pero de tal sutilidad, que no impresione nuestros sentidos⁴⁴. Para Hobbes todo el que afirma que Dios existe afirma que es una sustancia real y por tanto es un cuerpo⁴⁵. En la polémica Hobbes insiste que el o-

⁴¹ E.W. IV,271: «I answer that as soon as I can conceive eternity to be an indivisible point, or anything but an everlasting succession I will renounce all that I have written on this subject».

⁴² *Summ. theol.* I q. 10 a. 1c, in fine: «aeternitas successione caret, tota simul existens».

⁴³ Cfr. *Summ. theol.* I q. 10 a. 4.

⁴⁴ Cfr. E.W. IV,60-61: «By the name of spirits we understand a body natural, but of such subtilty that it worketh not upon the senses [...] to conceive a spirit is to conceive something that hath dimension».

⁴⁵ Cfr. E.W. III,381: «substance and body signify the same thing; and therefore substance incorporeal are words, which when they are joined together, destroy one another, as if a man should say, an incorporeal body». E.W. IV,313: «What I leave God to be? I answer I leave him to be a most pure, simple, invisible spirit corporeal. By corporeal I mean a substance that has

bispo Bramhall, su acusador, recurre a argumentos escolásticos mientras que él se funda en la Escritura, y trae a colación textos de San Pablo como el de *I Cor.* 15,44: «si hay un cuerpo natural hay también un cuerpo espiritual»; o *Col.* 2,9 donde refiriéndose a Cristo dice: «en Él reside la plenitud de la Divinidad corporalmente (σωματικός)», texto que San Atanasio, destacado luchador en el Concilio de Nicea contra la herejía arriana, comentaba diciendo: «la plenitud de la Divinidad habita en Él corporalmente (θεϊκός, *id est, realiter*)»⁴⁶. Para confirmar su exégesis corporalista Hobbes apela a la doctrina de Tertuliano, autor del *De Carne Christi* donde éste sostiene que todo lo que no es cuerpo no es nada»⁴⁷. Concluye entonces el filósofo inglés que tiene de su lado a la Escritura y a dos antiguos y sabios Padres⁴⁸.

Tomás de Aquino, varios siglos antes, había demostrado que es imposible que Dios sea cuerpo. En el *Contra Gentes* I,20 da ocho argumentos (agregando al octavo una serie de objeciones y respuestas a las mismas) que en la *Summa theologiae* reduce a tres fundamentales:

«Ningún cuerpo mueve a otro si no es movido [...] Dios es el primer motor inmóvil. Por lo tanto, evidentemente, Dios no es cuerpo».

«Todo cuerpo está en potencia, porque lo continuo, en cuanto tal, es divisible al infinito. Por consiguiente, es imposible que Dios sea cuerpo».

«Aquello que da vida al cuerpo es más perfecto que el cuerpo. Por lo tanto, es imposible que Dios sea cuerpo»⁴⁹.

A estos argumentos de la *Summa* agregaré sólo el primero y el segundo de los expuestos en el *Contra Gentes* porque ponen en evidencia, de modo irrefutable, que atribuir cuerpo a Dios atenta contra su simplicidad y perfección:

magnitude». E.W. IV,309: «Body (Latin, *corpus*; Greek, σώμα) is that substance which hath magnitude, indeterminate, and is the same with corporeal substance [...] Spirit is thin, fluid, transparent, invisible body. The word in Latin signifies breath, air, wind and the like. In Greek πνεῦμα, from πνέω, *spiro*, flo».

⁴⁶ Cfr. E.W. IV,306.

⁴⁷ E.W. IV,307. Cfr. E.W. IV,429: «For Tertullian in his treatise *De Carne Christi*, says plainly: "omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporeale, nisi quod non est", that is to say, whatsoever is anything, is a body of its kind. Nothing is incorporeal, but that which has no being». Según Fabro (*op. cit.*, p. 267, nota 45), para Tertuliano, como para la mayor parte de los escritores de la edad apostólica que se inspiran en la metafísica y sobre todo en la física estoica, materia es sinónimo de realidad y así Dios mismo resulta material, si bien de una materia bien diversa de la de las creaturas. Véase M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise* (Paris, 1957), pp. 160 y 288.

⁴⁸ Es conveniente recordar que Tertuliano no es un Padre de la Iglesia sino escritor eclesiástico (cfr. *The Catholic Encyclopedia* (New York: Appleton, 1912), s. v., vol. XIV). Incluso la obra a la que Hobbes hace referencia, *De Carne Christi*, así como el *De Anima*, donde trata de la corporeidad del alma, pertenecen al período semimontanista (cfr. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, [Paris, 1946], s. v.).

⁴⁹ *Summ. theol.* I q. 3 a. 1c.

«Todo cuerpo, en cuanto es continuo, es compuesto y consta de partes. Pero Dios no es compuesto. Luego, no es cuerpo».

«Todo cuerpo está en potencia. Pero Dios no está en potencia porque es acto puro. Luego, Dios no es cuerpo»⁵⁰.

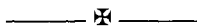
En cuanto a las Escrituras, Tomás de Aquino no desconoce las múltiples citas que parecen atribuir dimensiones, figuras y partes corpóreas a Dios, pero él explica en cada caso el sentido metafórico y analógico de las mismas⁵¹. Por otra parte, en el *Contra Gentes*, también apela a citas de la Escritura, de San Juan y de San Pablo, para probar sus afirmaciones.

Finalmente, sólo cabe agregar que Hobbes no conoció a Tomás de Aquino en las fuentes, pues si lo hubiese conocido habría reparado que en el final de *Contra Gentes* I,20 el Aquinate advierte que las razones expuestas sirven también para refutar, entre otros, a Tertuliano, así como a diversos tipos de herejías, vadianitas o antropomorfitas, que imaginaban a Dios con apariencias corporales. Y pone el origen de todos esos errores en pensar las cosas divinas recurriendo a la imaginación.

Para concluir sólo diré, que en todo caso, a Hobbes le cupo el «honor», si así se le puede llamar, de ser el primero en plantear el problema del ateísmo virtual de modo explícito.

MARÍA L. LUKAC DE STIER

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.



⁵⁰ *Summ. c. Gent.* I 20.

⁵¹ Cfr. *Summ. theol.* I q. 3 a. 1 ad 1um: «Sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium». Ver ad 1um-5um. Véase también *Summ. theol.* I q. 1 a. 9: «Utrum Sacra Scriptura debeat uti metaphoris».