

EL "ATEÍSMO" DE HOBBS

GEORG H. FROMM

Desde que comenzó a publicar sus obras, Hobbes fue acusado de ateísmo por muchos de sus lectores contemporáneos.¹ Y, aunque las disputas teológicas ya han perdido en buena parte de nuestro mundo actual² la intensidad con las que se dirimían en el s. XVII, prevalece aún entre los estudiosos del pensamiento de Hobbes una importante corriente interpretativa que insiste en atribuirle un ateísmo solapado, jamás explícitamente admitido o confesado, pero no por ello menos real y fundamental. Esta corriente adquirió particular fuerza en el s. XX a partir de las pioneras -y seminales- obras de Leo Strauss,³ y tiene un destacado representante reciente en los trabajos de Edwin Curley.⁴

Razones a favor del "ateísmo" de Hobbes

Esta particular tendencia interpretativa resulta atractiva y plausible, y sus defensores pueden aducir un buen número de importantes consideraciones y evidencias a su favor. En primer lugar: aunque Hobbes nunca asume abiertamente una postura atea, se precia en sus obras principales de presentar y desarrollar una cosmovisión radical e intransigentemente *materialista* y extraer de ella, con implacable rigor, todas sus consecuencias, sin ningún tipo de "desfallecimiento" intelectual o de concesiones a la tradición religiosa-filosófica imperante en su tiempo. Combate con particular empeño y ferocidad todo asomo de nociones o presu-

¹ El libro de Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan*. (Cambridge Univ. Press, 1962), ofrece una rica muestra de los ataques y epítetos dirigidos a Hobbes por sus críticos contemporáneos por su supuesto ateísmo e irreligiosidad en general.

² Lamentablemente, las excepciones a este patrón general de nuestro tiempo constituyen casos terribles.

³ Leo Strauss, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*. (Univ. Chicago Press, 1988; la edición original en alemán es mucho anterior), así como *Natural Right and History* (Univ. of Chicago Press, 1953).

⁴ Véase, por ejemplo, Edwin Curley, "Introduction", en Hobbes, *Leviathan* (ed. Curley). Indianapolis/Cambridge, Hackett Pub. Co., 1994.

puestos *espiritualistas* en el pensamiento de sus rivales, tanto clericales como laicos. Cabe recordar, por ejemplo, el intenso desprecio con el que rechaza la postulación por Descartes de una *sustancia pensante* en un punto crítico de su sistema filosófico: para el crítico inglés, se trata meramente de un vestigio, una fatal rémora del escolasticismo que Descartes no supo superar y que irremisiblemente malogra todo su proyecto intelectual. Con su habitual franqueza, Hobbes no tiene reparos en formular su posición de manera contundente:

The world (I mean not the earth only, that denominates the lovers of it *worldly men*, but the *universe*, that is, the whole mass of all things that are) is corporeal (that is to say, body) and hath the dimensions of magnitude (namely, length, breadth, and depth). Also, every part of body is likewise body, and hath the like dimensions. And consequently, every part of the universe is body, and that which is not body is no part of the universe. And because the universe is all, that which is no part of it is nothing (and consequently, nowhere).⁵

Parecería que una de las consecuencias inescapables (“lógicas”) de la postura materialista asumida tan inequívocamente por nuestro autor sea el *ateísmo*, aunque no se le profese abierta o explícitamente.

Por otra parte, el “teísmo cristiano” que oficialmente presenta en sus obras es sumamente heterodoxo, y solamente recibe una fundamentación filosóficamente precaria, (*perfunctory*), meramente *pro forma*, presentada con lo que parece ser un sumo desgano intelectual. Así, por ejemplo, en su obra maestra, *Leviathan*, Hobbes no se esfuerza seriamente por demostrar la existencia de Dios (como hacen, por ejemplo, Descartes, Spinoza y Leibniz), sino que se limita a *aludir* sumariamente a dos de los argumentos tradicionales (el de la Primera Causa y el del Designio) sin desarrollarlos con un mínimo de detenimiento ni, menos aún, tratar de fundamentarlos o defenderlos.⁶

Más grave aún: al reconocer la existencia del ser divino (*à la cristiana*, por supuesto) y tratar de reconciliar esta admisión con su perspectiva general de materialismo militante e intransigente, lo hace de forma patentemente endeble e insostenible, al punto de incurrir en uno de los vicios de razonamiento que Hobbes suele no perder oportunidad alguna de destacar y combatir despiadadamente en los planteamientos de sus adversarios filosóficos. Veamos.

El problema específico que confronta Hobbes es el de reconciliar su cosmología materialista con el hecho insoslayable de que el dios cristiano es tradicional-

⁵ *Leviathan* (ed. Curley), Part. IV, chap. xlvi, pág. 459. Nótese que, para ser más contundente, Hobbes evita utilizar los términos “materia” o “materialismo” (pues están demasiado contaminados por la tradición filosófica especulativa) y prefiere referirse llana y directamente a “cuerpos” (*body, corporeal*).

⁶ Véase *ibid.*, caps. XI (para el argumento del Designio) y XII (para el de la Primera Causa).

mente concebido –tanto por el creyente ordinario como el teólogo– con unos rasgos esenciales que el pensador inglés en modo alguno puede aceptar (ante todo, la naturaleza *incorpórea* o *espiritual* del ser divino). En el capítulo de su obra dedicado a la religión,⁷ Hobbes primero procede a negarle validez objetiva a todas las concepciones *paganas* de lo divino y sobrenatural, aduciendo que son meramente el resultado del *temor* a lo desconocido:

This perpetual fear, always accompanying mankind in the ignorance of causes (as it were in the dark), must needs have for object something. And therefore, when there is nothing to be seen, there is nothing to accuse, either of their good or evil fortune, but some power *invisible*, in which sense, perhaps, it was that some of the old poets said that the gods were first created by human fear; which spoken of the gods (that is to say, of the many gods of the Gentiles) is very true.⁸

El comentario incluido en el paréntesis de la última oración del texto citado anuncia que Hobbes pretende exceptuar a la concepción *cristiana* del destino común a las demás concepciones rivales, *paganas* (“de los Gentiles”): mientras éstas tienen su origen y fundamento en el temor, y por tanto son todas *ilusorias*, la cristiana tiene, al contrario, realidad objetiva y fundamento *racional*.

But the acknowledging of one God, eternal, infinite, and omnipotent, may more easily be derived from the desire men have to know the causes of natural bodies, and their several virtues and operations, than from the fear of what was to befall them in time to come. For he that from any effect he seeth come to pass should reason to the next and immediate cause thereof, and from thence to the cause of that cause, and plunge himself profoundly into the pursuit of causes, shall at last come to this: that there must be... one first mover, that is, a first and eternal cause of all things, which is that which men mean by the name of God; and all this without thought of their fortune, the solicitude whereof both inclines to fear and hinders them from the search of the causes of other things; and thereby gives occasion of feigning as many gods as there be men that feign them.⁹

Pero nuestro materialista militante no puede admitir que el Dios verdadero, genuino (el cristiano) sea *realmente* inmaterial, como suele concebírsele. Por ello, se ve obligado a proponer una re-interpretación drástica de la naturaleza y sentido del discurso religioso-teológico tradicional. En efecto, sostiene que tal discurso sólo *aparenta* tener carácter cognoscitivo, es decir, sólo *pretende* ofrecernos un conocimiento de la naturaleza del ser divino (pues ello es imposible, dado que trasciende totalmente la esfera de lo humano): en *realidad*, sólo expresa nuestras limi-

⁷ *Ibid.*, cap. XII.

⁸ *Ibid.*, pág. 64.

⁹ *Ibid.*, pág. 64.

taciones, así como nuestros sentimientos de veneración y humildad ante un ser que no podemos conocer propiamente.

...though men may put together words of contradictory signification, as *spirit* and *incorporeal*, yet they can never have the imagination of anything answering to them; and therefore, men that by their own meditation arrive to the acknowledgement of one infinite, omnipotent, and eternal God, choose rather to confess he is incomprehensible, and above their understanding, than to define his nature by *spirit incorporeal*, and then confess their definition to be unintelligible; or if they give him such a title, it is not *dogmatically*, with intention to make the divine nature understood, but *piously*, to honour him with attributes of significations as remote as they can from the grossness of bodies visible.¹⁰

Hobbes suele ilustrar este planteamiento aduciendo el caso del ciego que puede saber de la *existencia* del fuego sin conocer su *naturaleza*:

...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. For as a man that is born blind, hearing men talk of warming themselves by the fire, and being brought to warm himself by the same, may easily conceive and assure himself there is somewhat there, which men call *fire* and is the cause of the heat he feels, but cannot imagine what it is like, nor have any idea of it in his mind such as they have that see it; so also, by the visible things of this world and their admirable order, a man may conceive there is a cause of them, which men call God, and yet have no idea or image of him in his mind.¹¹

En fin: podemos conocer que Dios (*à la cristiana*) existe, pero no cuál es su naturaleza: por tanto, no tenemos que (ni debemos) tomar *literalmente* los atributos que suelen atribuírsele (particularmente, su inmaterialidad).

Es patente que la “solución” propuesta por Hobbes no sólo es *burda* (pues descansa sobre una re-interpretación forzada de la naturaleza y sentido del discurso religioso-teológico), sino que, además, es sumamente *endeble* y no puede resistir el más elemental examen crítico.

En primer lugar, la “maroma” filosófica que realiza Hobbes para armonizar la existencia *real* de Dios (*à la cristiana*) con su materialismo militante termina por *vaciar* de todo contenido específico el concepto del ser divino cristiano: en efecto, si su naturaleza es *incomprensible*, como sostiene Hobbes, la afirmación de su existencia se reduce fatalmente a: “*Algo* existe que solemos llamar *Dios*”, o peor aún:

¹⁰ *Ibid.*, pág. 65.

¹¹ *Ibid.*, pág. 63. Nótese, en las postrimerías del texto citado, la alusión sumamente *fugaz*, de pasada, al clásico argumento del designio.

“X existe”; afirmaciones claramente insignificantes, que no dicen nada. Parece inteligible la tesis de Hobbes, “Dios *existe* pero su naturaleza es *incomprensible*”, sencillamente porque involuntaria e inconscientemente tendemos a llenar del contenido tradicional al término de “Dios”; el propio Hobbes hace esto subrepticamente cuando se refiere al ser divino auténtico como “eternal, infinite and omnipotent”. Y tiene que hacerlo, pues de otro modo, no podría distinguir al ser divino genuino de los fraudulentos de la competencia pagana. Pero caracterizar al ser divino, aunque sea mínimamente, viola su tesis de la *incomprensibilidad* de Dios; y no podemos salvar el planteamiento hobbesiano alegando que al referirse a él utilizando los atributos tradicionales sólo está haciéndolo *piadosamente*, sin intención cognoscitiva alguna, pues en este contexto particular es crucialmente pertinente el *conocimiento* (y no meramente el sentimiento) para poder *realmente* diferenciar la concepción auténtica de las rivales fraudulentas.

Peor aún: con esta “maroma” filosófica, Hobbes incurre precisamente en el vicio cardinal que tanto gusta señalar insistentemente (hasta el punto de convertirse en una obsesión) en los planteamientos de sus adversarios teológicos y filosóficos, a saber, formular pronunciamientos *sin sentido alguno*, encadenar palabras huecas —meros “sonidos”—que no comunican significado alguno. Así, pues, al admitir la existencia del ser divino cristiano, nuestro autor lo hace no sólo incoherentemente, ¡sino en flagrante violación de uno de sus principios metodológicos (críticos) más preciados!

Cabe añadir que Hobbes, a igual que todos sus distinguidos contemporáneos, se confrontaba con el nada despreciable reto (recuérdese el caso de Galileo) de satisfacer las autoridades de su tiempo, particularmente su pretensión de reglamentar y censurar la difusión de ideas innovadoras. Es decir, todos ellos se enfrentaban a la delicada proeza de armonizar la *audacia* intelectual con las exigencias de la *prudencia* elemental: tenían que combinar sagazmente la urgencia de dar a conocer sus ideas y descubrimientos con el deseo natural de evitar tener mayores problemas con los *sabuesos* clericales así como laicos (de la la autoridad política). Para ello, utilizaron diversos recursos, pero principalmente los de emplear sistemáticamente en sus obras un lenguaje *aesópico* (que, bajo una superficie aparentemente inocua e inocente, ocultaba un mensaje innovador, contrario a las ideas y valores tradicionales) o, alternar regularmente en sus obras textos que expresaran sus verdaderas ideas y concepciones con textos “hipócritas” o “diplomáticos”, amortiguadores de la ira de los sabuesos, para “curarse en salud” o “llenar el expediente” para beneficio de las autoridades.¹²

¹² Véase, al respecto, el libro clásico de Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Univ. Chicago Press, 1952); creo, sin embargo, que tanto Strauss como sus discípulos tienden a exagerar —y a ver por doquier— la manifestación de la situación histórica tan agudamente analizada por el maestro.

En vista de todo lo anterior, resulta atractiva y plausible la propuesta interpretativa de que, aunque en el fondo incrédulo y ateo, Hobbes no puede expresar abiertamente en sus obras sus creencias reales en toda su radicalidad: sus textos publicados expresan el máximo de lo que estimó *prudente* hacer público de su pensamiento real, aún al precio de parecer incoherente en diversas ocasiones. Y lo podía hacer porque podía confiar en que sus lectores contemporáneos —que “estaban en el mismo bote” que él— sabrían diferenciar acertadamente entre los subterfugios necesarios y las *verdaderas* concepciones, insinuadas pero nunca explicitadas, del autor.

Razones en contra del “ateísmo” de Hobbes

A pesar de su atractivo y plausibilidad, no me parece del todo satisfactoria esta interpretación, por lo que me inclino a favor de una hipótesis alterna (y hasta contraria) a la anteriormente expuesta. En efecto, propongo la posibilidad de que el autor es *sincero* en los torcidos planteamientos que presenta en su obra respecto a la existencia del ser divino; es decir, que Hobbes era *realmente* un creyente cristiano, un *teísta*, aunque *sumamente heterodoxo*. Más aún, quiero sugerir que la evidente fragilidad y vulnerabilidad de su argumentación respecto a la existencia del ser divino no es evidencia de su incredulidad real, de fondo (por lo que argumenta con sumo desgano), sino al contrario, manifiesta las serias dificultades que su *genuino teísmo* le produce como filósofo y que no puede soslayar ni tampoco superar adecuadamente. Lo que propongo, pues, es que los pasajes considerados y examinados constituyen una manifestación dramática —y paradigmática— de los límites histórico-sociales de la conciencia filosófica en el siglo XVII, es decir, de hasta dónde puede llegar respecto al tema del ser divino (particularmente, el Dios *à la cristiana*) un pensador de aquella época, no importa su talento o radicalismo filosófico. En el caso específico de Hobbes, tendríamos el caso dramático de un pensador sumamente audaz, que llega hasta los límites del horizonte intelectual de su tiempo pero, como ser humano y producto histórico a fin de cuentas, es incapaz de trascenderlos, a pesar de que ello es lo que exigiría el *estricto rigor lógico puro, abstracto*. Es decir, la limitación *histórica* se impone a las exigencias *lógicas* en su pensamiento *real*.

En primer lugar, coincido con la clásica argumentación adelantada por Samuel I. Mintz¹³ en el sentido de que si evitar la acusación de *ateísmo* constituía la preocupación primordial de Hobbes, hubiera tenido que ser mucho más circunspecto

Por otra parte, y para el caso específico del *Discurso del Método* cartesiano, véase mi ensayo, “La igualdad natural de los hombres en Descartes”, *Diálogos* 81 (2003), págs. 185-224.

¹³ Cf. Mintz, *op.cit.*

en toda su obra, y no sólo al discutir el tema de la existencia del ser divino cristiano. En efecto, en el contexto histórico-cultural del siglo XVII inglés, sus afirmaciones heterodoxas sobre *otras* cuestiones religiosas (como su negación de la inmaterialidad y, por ende, inmortalidad del alma, sus peculiares interpretaciones de los textos bíblicos, su concepción sobre la Trinidad, su posición respecto de la subordinación de la iglesia al estado, y muchas otras), ya le hacían sobradamente merecedor de la acusación de *ateo*. Como explica Mintz, el calificativo de ateo se usaba en aquella época en un sentido muy lato, no sólo para designar la negación del ser divino, sino también cualquier doctrina que, por su heterodoxia, allanara el camino hacia la negación de la existencia del ser divino.

“Atheism in the seventeenth century was a hydra-headed term. When it was not being used as an epithet of abuse having only emotional content, it referred in general to the denial of God’s existence; but it also meant any arguments which tended in that direction, even if only by implication. Hence it was flexible enough to include a variety of doctrines, many of them dissimilar in their premises, but all of them conceived of as leading to the same conclusions and as having the same consequences —the disavowal of the deity and the undermining of Christian faith.¹⁴

Las posiciones rabiosamente anticlericales de Hobbes, junto a sus drásticas reinterpretaciones de las doctrinas teológicas tradicionales eran más que suficientes para escandalizar a buena parte de sus contemporáneos y llevarlos a combatirlo como un pensador profundamente irreligioso, un pernicioso y perverso incrédulo: en suma, un *ateo*. Si negaba explícitamente la existencia del ser divino o no era, en el contexto histórico de la obra de Hobbes, una cuestión subordinada, secundaria. Por ello, coincido con la conclusión de Mintz:

I doubt that Hobbes’s “theism” was a screen thrown up for his own safety. It is hard to credit such a theory when we remember that Hobbes’s *openly-avowed* opinions on the nature of God were profoundly unorthodox and aroused the most intense opposition in their own time. Hobbes must have known that the line between his brand of theism and seventeenth-century atheism was a thin one and that for many of his contemporaries this line did not exist at all. If safety and a peaceful life were his object he would have had to express his opinions far more circumspectly than Professor Strauss would have us believe.¹⁵

En segundo lugar, y aún mas importante: considerado desde una perspectiva histórica, lo verdaderamente extraordinario, insólito, sería que un pensador del siglo XVII como Hobbes, con su extracción y formación social, fuera un ateo

¹⁴ Mintz, *op. cit.*, pág. 39.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 44.

convencido, es decir, que prescindiera total y tajantemente del ser divino en su cosmovisión, no importa cuán radical y audaz fuera la naturaleza de su pensamiento filosófico. Ello lo convertiría en una espectacular anomalía, una excepción a la regla prevaleciente entre los grandes pensadores de su época; es decir, ello conllevaría que Hobbes habría podido, *como ningún otro*, trascender cabalmente los límites de su época y cultura, emancipar totalmente su pensamiento de ellos para sobrepasar soberanamente los esfuerzos de sus grandes contemporáneos, como Descartes, Spinoza, Leibniz y Locke.

Una limitación compartida

Ya Max Horkheimer señaló hace muchos años que la parte más endeble de las concepciones filosóficas de los grandes pensadores modernos suele ser sus planteamientos y razonamientos en torno a la cuestión del ser divino:

Einer der wichtigsten Motiven der Neueren Philosophie besteht darin, Grundbegriffe der Religion, von allem den Gottesbegriff, mit Wissenschaft in Einklang zu bringen. Wer unvoreingenommen philosophische Werke seit Descartes aus persönlichem, nicht geistesgeschichtlichem Interesse liest, wird erfahren, wie die Genialität bedeutender Philosophen, die in den erkenntnistheoretischen Bezirken sich eindeutig bewährt, beim Übergang zu den Gottesbeweisen in ein bescheidenes Kombinationsvermögen sich verwandelt... Bei den meisten grossen Denkern nimmt der Scharfsinn ab, wenn sie zur Begründung der Gewissheit eines positiven Jenseits übergehen, wenn sie optimistisch Ideen als berechtigt demonstrieren wollen.¹⁶

En efecto, estos grandes pensadores parecen transformarse en una suerte de neófitos o imberbes filosóficos a la hora de argumentar sobre esta temática.

El caso de Descartes, por ejemplo, es particularmente dramático. Aunque expresa insistentemente su acendrada convicción de haber *demostrado* con “todos los hierros”, con certeza superior incluso a las demostraciones matemáticas, la existencia de Dios (*¡cristiano*, por añadidura!), no cuesta ningún trabajo determinar (constatar) que la realidad del asunto es *todo lo contrario*. En efecto, hay un abismo

¹⁶ Max Horkheimer, “Pessimismus heute” (1971), en *Sozialphilosophische Studien: Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*. (ed. Werner Brede). Frankfurt/Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1972, págs.138-9. “Uno de los motivos más importantes de la filosofía moderna consiste en tratar de armonizar con la ciencia los conceptos fundamentales de la religión, sobretudo el concepto de Dios. Quien ingenuamente lea por interés personal —y no por interés en la historia de las ideas— las obras filosóficas a partir de Descartes, descubrirá que la genialidad de los filósofos destacados (la cual se manifiesta inequívocamente en el ámbito epistemológico) se transforma en una modesta capacidad combinatoria al pasar a las pruebas de la existencia de Dios... En el caso de la mayoría de los grandes pensadores, su agudeza declina cuando pasan a fundamentar la certeza de un “más allá” positivo, cuando quieren demostrar como justificadas las ideas optimistas.”

insalvable entre la autoapreciación cartesiana y la triste —y patética— realidad de lo que ha hecho efectivamente con su argumentación. Todos los esfuerzos que trabajosamente realiza —en la 3ª y 5ª “Meditaciones”, en particular— están, indiscutiblemente, *condenados de antemano al fracaso*, ya que confrontan unas dificultades fundamentales *insuperables*.

Descartes se afana en demostrar la existencia del ser divino no sólo por fidelidad a la tradición religiosa en la que se formó, sino también, y *específicamente*, para superar las dificultades suscitadas por el carácter hiperbólico de la duda metódica que ha desatado. Para la super-duda que se plasma en la célebre hipótesis del engaño del “genio maligno”, Descartes cree poder contraponerle como una suerte de *super-antídoto* la existencia de Dios (*à la cristiana*). Este objetivo teórico es formulado explícitamente por nuestro filósofo en el siguiente texto:

Ciertamente, supuesto que no tengo razón alguna para creer que haya algún Dios engañador, y que no he considerado aun ninguna de las que prueban que hay un Dios, los motivos de duda que sólo dependen de dicha opinión son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos. *Mas a fin de poder suprimirlos del todo*, debo examinar si hay Dios, en cuanto se me presente la ocasión, y, si resulta haberlo; debo también examinar si puede ser engañador; *pues sin conocer esas dos verdades, no veo cómo voy a poder alcanzar certeza de cosa alguna*.¹⁷

Este texto patentiza las dos dificultades tan fundamentales como insuperables que confronta el proyecto cartesiano con la fatídica introducción de la hipótesis del genio maligno. En primer lugar, Descartes necesita probar no sólo la existencia de un ser divino, sino también que sea consustancial a este ser divino no engañarnos y, aún más, *ni siquiera permitir que seamos engañados viciosamente o perversamente*. En otras palabras, no sólo necesita que exista un ser perfecto sino que éste sea *perfectamente entrometido*, es decir, que se preocupe intensamente por los asuntos humanos. Un ser perfecto *à la Aristóteles*, por ejemplo, no serviría como antídoto para la posibilidad del engaño del genio maligno. En suma, Descartes necesita probar que existe un ser divino *à la cristiana*, es decir, con los atributos específicos que le atribuye esta tradición religiosa. Pero Descartes sencillamente da por sentado, acriticamente, que el ser divino cuya existencia aspira a demostrar tendrá “naturalmente” las características del dios cristiano. Aunque es perfectamente comprensible que Descartes participe de este presupuesto eurocentrista, ello no obsta para que su argumentación al respecto adolezca de una fatal falta del rigor que exige una *demostración* cuasi-matemática, como pretende nuestro filósofo.

¹⁷ Descartes, *3ª Meditación*, en *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (ed. Vidal Peña). Madrid, Ediciones Alfaguara, 1977, pág. 32 (énfasis añadido).

En segundo lugar, y más grave aún: el texto citado patentiza la inconciencia de Descartes de que su argumentación queda atrapada en un callejón sin salida filosófico, pues adolece de un insuperable *círculo vicioso*. Una vez se da el paso fatídico de introducir la hipótesis del genio maligno, no hay antídoto posible para la misma: sencillamente no hay argumento concebible para probar la existencia del ser divino que no requiera presuponer la validez y vigencia de los principios lógicos clásicos (como el de identidad y el de no-contradicción) que precisamente fueron puestos en entredicho por la hipótesis del engaño del genio maligno (al poner en duda, por medio de ella, la verdad de proposiciones matemáticas elementales como, por ejemplo, “El cuadrado es una figura de cuatro lados”, la cual equivale a la afirmación de una identidad, “El cuadrado es un cuadrado”).¹⁸ Expresado en términos populares, el círculo vicioso estriba en que Descartes necesita probar la existencia de Dios para eliminar la posibilidad del engaño del genio maligno, pero no puede eliminarla precisamente por la posibilidad del engaño del genio maligno: en efecto, no hay argumento, por sencillo, transparente y contundente que sea, que no pueda ser precisamente resultado del engaño del genio maligno, que es tan sofisticado en su perversidad que me convence de su no-existencia, ¡haciéndome creer que se ha logrado demostrar la existencia de su contrario, el ser divino *à la cristiana*! Es obvio que no hay manera de deshacernos de esta inquietante posibilidad, una vez se introduce y se toma en serio la hipótesis cartesiana del genio maligno.

Como si no bastara con los anteriores defectos de fondo, las pruebas como tales (consideradas en abstracción de estas dificultades fundamentales) distan mucho de ser *demostraciones* adecuadas: no sólo no superan una duda *ordinaria* (ni hablar de una *hiperbólica*), sino que, en muchas ocasiones no satisfacen las exigencias mínimas del rigor lógico. En efecto, para poder desarrollar sus argumentos, Descartes se ve obligado a presuponer, aparte de los principios lógicos clásicos, otros *axiomas* (verdades “evidentes ante la luz natural de la razón”), como, por ejemplo (en los argumentos de la 3ª *Meditación*) la tesis “Algo no puede surgir de la nada” y su aplicaciones a la relación de causa y efecto, los cuales, nuevamente, no poseen más certeza y evidencia que las proposiciones matemáticas elementales que han previamente sucumbido ante la duda hiperbólica. En el caso de su versión del célebre argumento “ontológico” de San Anselmo que presenta en la 5ª *Meditación*, tiene que dar por sentado como verdad indiscutible la muy discutible tesis de que la existencia constituye una perfección (por lo que el ser divino no

¹⁸ Considero como esencialmente fútiles todos los diversos esfuerzos que se han hecho a partir del propio Descartes hasta el presente por soslayar o evadir de alguna manera la *realidad* del círculo vicioso en que queda atrapada la argumentación cartesiana con la introducción de la hipótesis del genio maligno.

puede carecer de ella). Peor aún, en ocasiones incurre en falacias o errores de razonamiento patentes, como ocurre, por ejemplo, en el paso final de la 1ª prueba (3ª *Meditación*). Se trata, en este caso, del error elemental de confundir los rasgos que caracterizan la *idea* de un objeto con las propiedades del *objeto* del cual tenemos dicha idea, específicamente, la *idea* de la suma perfección de Dios con la perfección de *el ser divino mismo*.¹⁹ Aún aceptando todos los presupuestos (discutibles) del argumento cartesiano, el mismo fracasa porque la *idea* de Dios (pues esto es lo que descubrimos al hacer introspección, y es lo que sirve de hecho inicial para la demostración cartesiana), no tiene por qué ser ella misma perfecta (de hecho, Descartes no puede plantear seriamente que lo sea): no hay, pues, ninguna dificultad en concebir que la *idea imperfecta* de un *ser* supremamente *perfecto* haya sido producida por una *causa imperfecta* (yo mismo o cualquier otro ser distinto de Dios).

La situación histórico-social

A pesar de las numerosas y conspicuas limitaciones de los argumentos que nos ofrece, Descartes mismo está plenamente convencido —y así lo reitera explícitamente en sus obras— de que ha demostrado rigurosamente, de forma evidente e indudable, la existencia del dios cristiano. ¿Cómo es posible que Descartes no se percate de que, todo lo contrario de su apreciación tan positiva y optimista, la argumentación que nos presenta es, *en realidad*, sumamente endeble cuando no es escandalosamente falaz? ¿Por qué el tema de la existencia del ser divino resulta ser una “zona de desastre” en la obra filosófica Descartes?

Creo que este fenómeno responde a dos razones *histórico-sociales*: en primer lugar, hay que señalar el enorme peso que aún ejerce la concepción cristiana tradicional sobre un pensador como Descartes, no obstante su rigor y audacias intelectuales. Para cualquier filósofo *europeo* del siglo XVII, le resulta sumamente difícil, cuando no imposible, emanciparse *totalmente* de las concepciones y creencias tradicionales, particularmente en el ámbito religioso-teológico. En segundo lugar y *más importante aún*: no se trata sólo de una creencia fuertemente arraigada en la con-

¹⁹ El hecho de que Descartes retiene en su argumento la terminología y herramientas de la tradición escolástica contribuye significativamente a propiciar la confusión en que cae nuestro filósofo: al distinguir con los escolásticos entre la *realidad formal* y la *realidad objetiva* de nuestras ideas, ello le oculta el paso en falso que está cometiendo en su argumentación. Si la primera “realidad” designa el hecho de que la idea ocurre en nuestra mente (el fenómeno síquico de que la pensamos), mientras que la segunda “realidad” se refiere a que la idea en cuestión alude o apunta a determinado objeto, parece que tenemos dos “realidades” que hay que explicar causalmente. Pero se trata de un *espejismo* filosófico, ya que “realidad objetiva” es tan sólo la manera enrevesada de los escolásticos de designar la propiedad semántica de muchas de nuestras ideas de referirse a un determinado objeto.

ciencia de un pensador como Descartes, sino que, además, la existencia del ser divino (con sus implicaciones) es una “pieza” que juega una *vital* función *moral y política* dentro de la cosmovisión de nuestro filósofo. En un texto clave, el propio Descartes nos explica la importancia que le atribuye a las demostraciones rigurosas de la existencia del ser divino y la inmortalidad del alma:

Por lo demás, me he extendido aquí un tanto sobre el tema del alma, porque es de los más importantes; pues después del error de los que niegan a Dios —error que creo haber refutado suficientemente— no hay nada que aparte más a los espíritus débiles del recto camino de la virtud que imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra y que, por lo tanto, nada hemos de temer y esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas...²⁰

La certeza sobre la existencia del Dios cristiano y de una vida tras la muerte, sirven como una temible “espada de Damocles” teológica que incita al creyente a comportarse virtuosamente, a cumplir con sus compromisos y obligaciones, aunque para ello tenga que sacrificar beneficios y ventajas a corto plazo: pues tarde o temprano, el ser divino se ocupará de desempeñar el papel de un *Gran Contable* que pondrá en orden los libros del mundo, premiando a los justos y castigando a los que despreciaron las exigencias de la virtud. Así, pues, estas dos creencias juegan un decisivo papel *práctico* dentro de la cosmovisión cartesiana.

Estos dos factores —que están fuera de su control subjetivo como pensador— hacen que ya esté *predispuesto*, no obstante sus sinceros esfuerzos por ser lo más riguroso posible, a concebir positivamente la cuestión de la existencia de Dios y a precipitarse indebidamente en sus argumentos al respecto, es decir, a darse por satisfecho con sus razonamientos mucho antes de lo debido: peligro que puede evitar con relativa facilidad cuando se trata de *otros* problemas menos “candentes”, que no tienen la misma urgencia para el pensador en cuanto ser humano concreto (y no una ilusoria máquina de pensar abstracta, que responde exclusivamente a las exigencias estrictas de la lógica pura).

Pero Descartes no está solo: lo mismo puede señalarse con relativa facilidad en los casos de Spinoza, Leibniz y Locke, entre otros.²¹ La fuerza de la presión ejercida por estas dos circunstancias (particularmente las segunda) se puede constatar por el hecho de la notable persistencia de estos motivos en pensadores posteriores, *incluso hasta en el mismo s. XX*. (Basta recordar los ejemplos paradigmáticos de Kant y Sartre).²²

²⁰ René Descartes, *Discurso del método* (ed. R. Frondizi). Río Piedras, EdUPR, 1954, pág. 59.

²¹ Véase la sección A del **Apéndice** de este ensayo.

²² Sobre el particular, véase la sección B del **Apéndice**.

El caso particular de Hobbes

Si volvemos al caso de Hobbes, podemos constatar que él no es ajeno a consideraciones análogas a las que tanto pesaron sobre el pensamiento de su colega francés, así como sobre los demás pensadores destacados del siglo XVII. También nuestro materialista inglés insiste en la existencia de Dios (cristiano) no sólo por fidelidad a la tradición cristiana prevaleciente, sino primordialmente por la crucial función social que esta creencia desempeña en su cosmovisión general. Ya en su obra temprana, *De cive* (1642), manifiesta inequívocamente su preocupación *social* por las posiciones irreligiosas; luego de reconocer su aversión visceral por los incrédulos: “But I am so much an enemy to atheists, that I have both diligently sought for, and vehemently desired to find some law whereby I might condemn them of injustice.”²³ Hobbes declara:

...what manner will he be said to sin, who either denies that there is a God, or that he governs the world, or casts any other reproach upon him? ...though this kind of sin be *the greatest and most hurtful*, yet it is to be referred to sin of imprudence; but that it should be excused by imprudence or ignorance, *is absurd*. For the atheist is punished either by God himself, or by kings constituted under God; not as a subject is punished by a king, because he keeps not the laws; but as one enemy by another, because he would not accept the laws; that is to say, by the right of war, as the giants warring against God. For whosoever are not subject either to some common lord, or one to another, are enemies among themselves.²⁴

En su obra maestra, *Leviathan*, Hobbes reitera su posición con aún más fuerza:

Whether men will or not, they must be subject always to the divine power. By denying the existence or providence of God, men may shake off their ease, *but not their yoke*. But to call this power of God (which extendeth itself not only to man, but also to beasts, and plants, and bodies inanimate) by the name of kingdom is but a metaphorical use of the word. For he only is properly said to reign that governs his subjects by his word, and by promise of rewards to those that obey it, and by threatening them with punishment that obey it not. Subjects, therefore, in the kingdom of God are not bodies inanimate, nor creatures irrational (because they understand no precepts as his), *nor atheists*, nor they that believe not that God has any care of the actions of mankind (because they acknowledge no word for his, *nor have hope of his rewards, or fear of his threatenings*). They, therefore, that believe that there is a God that governeth the world, and

²³ *De cive*, en Hobbes, *Man and Citizen* (ed. Bernard Gert). Garden City, N.Y., Anchor Books, 1972, pág. 284, nota al calce.

²⁴ *Ibid.*, págs. 284-5 (énfasis añadido).

hath given precepts, and propounded rewards and punishments to mankind, are God's subjects; all the rest are to be understood as enemies.²⁵

Estos textos característicos de Hobbes²⁶ patentizan, a mi juicio, que nuestro pensador inglés, no obstante su férrea voluntad de sostener un materialismo radical e intransigente, comparte plenamente con sus distinguidos colegas de su época el *presupuesto histórico-social* de que una vida virtuosa y, sobre todo, la convivencia social, son inconcebibles sin la creencia en la “espada de Damocles” teológica de un Gran Contable que habrá de “cuadrar los libros del mundo” con implacable justicia en una vida tras la tumba, es decir, en un “más allá”.

El caso de la actitud peculiar que asume Hobbes ante el ser divino patentiza dramáticamente el crucial problema *histórico-social* que enfrentan *todos* los grandes pensadores del siglo XVII. A pesar de su firme voluntad de ser radical e intransigentemente *materialista*, Hobbes no puede prescindir totalmente de Dios (*à la cristiana*) en su cosmovisión. Es decir, nuestro materialista militante llega hasta el borde del “precipicio” del ateísmo (rechaza no sólo a todos los dioses de la competencia, sino también repudia toda noción de *espíritu o entes incorpóreos*), pero es incapaz de dar el último paso —aplicarle la misma “medicina” al ser divino *cristiano* (a pesar de que sería la consecuencia *lógica* de su pensamiento filosófico), pues es un hijo de su tiempo, inserto en una determinada posición social. Al contrario, retrocede del borde del abismo y prefiere hacer una endeble y discutible “compromiso” teórica respecto a la existencia del ser divino cristiano, al punto de resultar incoherente y hasta violar uno de sus más caros principios crítico-metodológicos.

Una situación similar

Algo similar —pero por razones diferentes— le ocurre a Hobbes en otros lugares de su obra filosófica. Suele comentarse críticamente el carácter tosco y rudimentario, la falta de sutileza, de las “explicaciones” materialistas que nos ofrece el autor en sus obras.²⁷ Y ello lleva a menudo a los estudiosos a atribuirle al pensador inglés una correspondiente falta de sofisticación filosófica.²⁸ Nada más injusto y ajeno a la realidad histórica, según mi parecer. La innegable tosquedad de muchos planteamientos de Hobbes no denota falta de agudeza o sofisticación filosó-

²⁵ *Op. cit.*, pág. 234 (énfasis añadido).

²⁶ Que podrían multiplicarse sin ninguna dificultad.

²⁷ Véase, por ejemplo, los primeros cinco capítulos de *Leviathan*, así como muchos de los planteamientos que presenta en *De corpore*.

²⁸ Ya Descartes se queja del carácter obtuso y falto de sutileza de su interlocutor inglés: véanse sus cartas a Mersenne, 21 de enero de 1641 (AT III, 283-8), 4 de marzo de 1641 (AT III, 320) y 21 de abril de 1641 (AT III, 354-6 y 360).

ficas, sino que responde, a mi juicio, a razones muy distintas, a saber, a factores y circunstancias *histórico-sociales* que rebasan su capacidad de trascenderlos como sujeto pensante *real, concreto*.

Aquí el problema fundamental —e *insuperable* para un pensador del siglo XVII— estriba en que Hobbes —como todos sus colegas— no puede evitar concebir lo natural o material en términos rigurosamente *mecanicistas*. Y lo hace, no por capricho o cosa por el estilo, sino compelido poderosamente por dos circunstancias históricas insoslayables. En primer lugar, los esplendorosos éxitos obtenidos por la física de Galileo utilizando sistemáticamente esta particular perspectiva (basta recordar el célebre análisis galileano de la trayectoria de un proyectil, explicando la *curva* trazada por el objeto en términos de la *suma* de dos movimientos *rectilíneos e independientes*), hizo prácticamente irresistible intentar aplicar este mismo enfoque mecanicista a todos los ámbitos de la realidad. En segundo lugar, dado que todavía persistía la urgencia de legitimar ante las autoridades clericales la pretensión de emancipar el estudio del mundo natural de toda atadura con el “más allá”, es decir, de la tutela de la sabiduría eclesiástica y sus defensores y/o promotores, la perspectiva mecanicista servía de poderoso instrumento ideológico para mantener a raya a los sabuesos clericales. En efecto, para poder justificar la ambición de descifrar los secretos de la naturaleza exclusivamente por los medios *naturales* de conocimiento (la observación y la reflexión racional sobre lo observado), era imprescindible insistir sobre el carácter *simple*, accesible a nuestras limitadas facultades cognoscitivas, de la realidad estudiada (de otro modo, estarían incurriendo en el vicio o “pecado” de soberbia desmesurada). Esta importante función *polémica* del mecanicismo persiste todavía en el siglo siguiente: no es accidente que, en plena Ilustración del siglo XVIII francés, La Mettrie publique una obra con un título que es todo un programa anti-clerical, *El hombre-máquina*.²⁹ Sólo cuando comenzaron a superarse estas dos circunstancias históricas, pudieron los estudiosos de la realidad natural abandonar el enfoque mecanicista como llave maestra para entender y explicar toda la realidad, y reconocer que, en muchos aspectos (como la vida orgánica, por ejemplo) su adecuado conocimiento exige trascender el estrecho marco del enfoque mecanicista.

Pero en la época de Hobbes, estos desarrollos estaban todavía por darse, en un lejano futuro histórico, por lo que él, no menos que sus demás colegas, equipara “naturalmente” lo material o natural con lo constituido y estructurado mecánicamente. Y ello lo coloca en una encerrona insalvable. Esto se patentiza paradigmáticamente en el diálogo filosófico abortado que sostuvo con Descartes, particularmente respecto a la notoria concepción *dualista* del francés sobre el ser humano.

²⁹ La Mettrie, *L'Homme-machine* (1748), en *Textes choisis*. Paris, Éditions Sociales, 1954.

En apoyo de su tesis de que es necesario incluir un elemento no-natural (la *sustancia pensante*) en la composición del ser humano en particular, Descartes apela no sólo a la creencia tradicional del *alma*, sino que también ofrece, significativamente, razones propiamente filosóficas a su favor (específicamente, la capacidad lingüística y racional de los hombres, que por ser de carácter fundamentalmente no-mecánicos, requiere para su explicación la postulación de algún ente no-natural o espiritual).³⁰ Los esfuerzos de Hobbes por contrarrestar estos argumentos cartesianos son indiscutiblemente toscos y patéticos.³¹ Pero, ¿por qué? ¿Cómo es posible que Hobbes nos presente argumentos tan burdos y claramente inadecuados? Sobre todo, ¿cómo es posible que sea tan obtuso o insensible como para no darse cuenta de que lo que nos ofrece en modo alguno refuta adecuadamente los planteamientos de su colega francés? ¿Cómo no llegar a la conclusión “natural” de que se trata de una inherente debilidad, una insalvable inferioridad de su capacidad filosófica, particularmente en contraste con la sofisticación de su interlocutor francés?

No obstante su “naturalidad” o plausibilidad inicial, esta conclusión es insostenible, a mi juicio. No hay ninguna evidencia histórica para atribuirle alguna incapacidad como pensador a Hobbes. Al contrario, como pensador no tenía nada que envidiarle a su colega francés y así lo reconoció, entre los contemporáneos, el amigo mutuo, Marin Mersenne (es precisamente por ello que lo escogió para formar parte del grupo selecto de intelectuales de la época para participar del singular proyecto de comentar críticamente el manuscrito cartesiano de las *Meditaciones metafísicas* antes de su publicación).³² Si bien no hizo contribuciones significativas a las matemáticas y las ciencias, Hobbes estaba cabalmente familiarizado con estas disciplinas (incluso llegó a disputarle a Descartes y a Gassendi la prioridad en el descubrimiento del carácter subjetivo de las cualidades “secundarias”, como el color);³³ por otra parte, y en notable contraste con Descartes, encarnaba el ideal del *humanista* renacentista: versado en diversas lenguas modernas y clásicas, fue un maestro estilista tanto en inglés como en latín, amén de prolífico traductor entre ellas (de hecho, su primera publicación fue una traducción al inglés de la *Guerra del Peloponeso* de Tucídides, mientras que su última obra fue una traducción *en verso* de la *Iliada* y la *Odisea*); aprovechó sus múltiples viajes al continente europeo (en fun-

³⁰ Descartes, *Discurso del método* (ed. cit.), págs. 56-60.

³¹ Véase, por ejemplo, los capítulos 4 y 5 de *Leviathan*, en los cuales Hobbes nos presenta su eminentemente pobre y cruda versión alterna sobre el fenómeno del lenguaje [reducida a la función de nombrar las “ideas” de las cosas] y la razón [reducida a la *suma y resta* de “ideas”] en los hombres.

³² Años más tarde, Leibniz criticará severamente a Descartes por su conspicuo menosprecio por los planteamientos de Hobbes (a pesar de su antipatía por el materialismo).

³³ De hecho, es a Galileo a quien hay que atribuirle el descubrimiento original, quien lo dió a conocer en 1623 en su obra *Il saggiaiore*.

ción de su oficio como tutor) para conocer, por ejemplo, a los principales escritores y políticos de la causa de la independencia de la república de Venecia, así como a los principales pensadores y científicos de su tiempo, desde Mersenne y Gassendi hasta Galileo; pero, sobre todo, Hobbes exhibió una aguda sensibilidad para la realidad social y política (de la que careció casi por completo Descartes), la cual volcó en la construcción de uno de los grandes sistemas teóricos sobre estas materias que se han elaborado desde la Antigüedad hasta el presente.

No puede ser, pues, por falta de talento o capacidad intelectual que Hobbes a menudo argumente torpemente, como un primitivo o *Trucutú* filosófico. Si lo hace, debe ser que lo hace *malgré lui*, porque *no le queda otra alternativa*. Y es que la equiparación típica en su época de “natural” con “mecánico” (al punto de que todos los pensadores utilizaran la imagen de un mecanismo simple, como el de un reloj o una fuente de agua, para abordar la tarea de explicar la realidad natural) produce un clásico *dilema* para el pensamiento del siglo XVII, pues los aspectos más complejos y sofisticados de la realidad, y particularmente del comportamiento humano, no se dejan reducir sin más a los términos simples y estrechos de la perspectiva mecanicista. Si uno quiere ser consecuentemente materialista y no admitir ningún elemento extra- o sobrenatural en su cuadro del hombre, como es la aspiración filosófica de Hobbes, se ve obligado a violentar sistemáticamente los aspectos distintivamente humanos, su comportamiento de orden superior, para poderlos acomodar dentro de la “camisa de fuerza” de un rígido mecanicismo, es decir, una visión consecuentemente naturalista.³⁴ O, si uno se resiste a sacrificar las peculiaridades (que suelen tener carácter no-mecánico) distintivas de lo humano, está obligado a incluir en su cuadro del ser humano un componente no-mecánico y, por ende, extra- o sobre-natural (como hace Descartes con su notoria noción de una *sustancia pensante*). Se trata de los dos “cuernos” de un dilema clásico, pues cada una de las alternativas tiene poderosas razones a su favor como igualmente poderosas razones en su contra.³⁵

En justicia a Hobbes, debemos suponer que estaba plenamente consciente de que procedía como un *Trucutú* filosófico, pero prefería hacer esto a aceptar la opción que favorecía Descartes, pues consideraba que la admisión de un elemento

³⁴ Véase, por ejemplo, las “maromas” filosóficas que se ve obligado a hacer Hobbes en los capítulos 4 y 5 de *Leviathan* para reducir a la fuerza, a como dé lugar, el uso del *lenguaje* y el comportamiento *racional* humano al molde estrecho de su mecanicismo/naturalismo.

³⁵ Históricamente, este dilema no se trascendió hasta que se logró desvincular la noción de lo natural o material de su tradicional asociación con un mecanismo simple, al estilo de un reloj. Pero esta superación del dilema se cuajó históricamente demasiado tarde para los pensadores del siglo XVII.

extraño, sobre-natural (la *sustancia pensante* alias *alma*) socavaba fatalmente la integridad de la cosmovisión científica de la realidad.³⁶

Así, pues, como en el caso del problema de la existencia del ser divino, aquí también Hobbes adopta su posición al respecto respondiendo no sólo a los reclamos abstractos de la lógica pura, sino también a presiones de circunstancias histórico-sociales que rebasan su control como sujeto pensante individual.

Una salvedad necesaria

Es preciso hacer una salvedad para evitar posibles malentendidos. Podría parecer que pretendo argumentar que asumir una posición genuina y sinceramente atea en el siglo XVII era del todo imposible, pero esto sería una conclusión tan precipitada como exagerada. Ésta es la limitación cardinal de la argumentación que el distinguido historiador francés, Lucien Febvre, desarrolla en su justamente célebre libro sobre Rabelais.³⁷ En efecto, Febvre moviliza su vasta erudición histórica para argumentar que asumir una posición atea era sencillamente *imposible* para un hijo del siglo XVI como Rabelais, pues carecía en aquella época de los recursos —culturales, conceptuales y hasta lingüísticos— para siquiera poder articular y *pensar* esta alternativa heterodoxa. Esta tesis extrema resulta sumamente discutible,³⁸ por varias razones, de las cuales destacaré tres que son particularmente pertinentes para los propósitos de mi ensayo. En primer lugar, existe evidencia de la existencia de “herejes” *medievales* que osaron radicalizar sus concepciones heterodoxas hasta el extremo de asumir posiciones francamente incrédulas, *ateas*: Si esto ya fue posible siglos antes de la época de Rabelais, ¿por qué sería imposible hacerlo en el siglo XVI? En segundo lugar, ya en el siglo XVII combatir la incredulidad —y específicamente el ateísmo— constituye una preocupación seria y persistente de los teólogos y demás apologetas de las tradicionales creencias cristianas: resulta difícil aceptar que todos estos pensadores estaban preocupados por, y dedicados a combatir resueltamente a, lo que no pasaba de ser un problema ilusorio, un mero “muñeco de paja”. En tercer lugar: como la evidencia de posturas incrédulas y ateas crece notablemente para el siglo siguiente, Febvre se ve obligado a sostener que ocurre un abrupto (¿misterioso?) cambio, un “corte epistemo-

³⁶ Este tema lo examino más detenidamente en mi ensayo inédito, “Hobbes vs. Descartes: Un diálogo entre sordos”.

³⁷ Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: La religion de Rabelais*. Paris, Albin Michel, 1943.

³⁸ El conocido historiador inglés, David Wooton, ofrece un excelente balance crítico de las discusiones y controversias suscitadas por el libro de Febvre en *Lucien Febvre y el problema de la incredulidad moderna*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 1971 [se trata de una traducción —bastante pobre, por cierto— del ensayo original publicado en *Journal of Modern History*, 60 (1988)].

lógico”, en aquéllas limitantes condiciones históricas cuando pasamos a considerar las posibilidades abiertas al pensamiento en el siglo XVII. Un cambio histórico tal, tan drástico como repentino, particularmente luego de haber prevalecido (durante todo el siglo anterior!) tan absolutamente la imposibilidad de siquiera *pensar* el ateísmo, me parece, claro está, del todo *inverosímil*.

Pero no es necesario forzar, con Febvre, el tema y la evidencia disponible, sino sólo *precisar* la interpretación que se propone al respecto. En efecto, el “Talón de Aquiles” de la interpretación que el erudito francés nos propone sobre Rabelais y su mundo radica en que se desenvuelve en una suerte de *vacío social*, es decir, que no diferencia entre lo que es posible (e imposible) concebir y pensar articuladamente desde una determinada posición o punto de vista social, y lo que vale para *otras* perspectivas sociales en la misma época histórica.³⁹ Por compartir una *misma* perspectiva social fundamental, los grandes pensadores del siglo XVII fueron incapaces de pensar o tomar *en serio* la posibilidad de la no-existencia del Dios cristiano; pero instalados en otro punto de vista social —específicamente, la perspectiva de los “de abajo” en el orden social existente— personas con mucho menos talento y formación intelectual pudieron pensar lo “impensable” para sus contemporáneos más aventajados. Y lo pudieron hacer porque compensaron sus limitaciones culturales e intelectuales con *las ventajas que ofrecía su particular punto de vista histórico-social*. Este fenómeno queda ampliamente evidenciado en el bello libro del historiador inglés, Christopher Hill,⁴⁰ que repasa magistralmente la enorme masa de panfletos, hojas sueltas, etc., que publicaron durante las convulsiones político-sociales de la Guerra Civil escritores procedentes de los sectores humildes y desposeídos de la sociedad inglesa del siglo XVII.

El radicalismo de las ideas que produjeron y propagaron es verdaderamente notable, pero en modo alguno sorprendente. Pues se deriva del *profundo descontento* que estos sectores sienten por el mundo existente, particularmente su ordenamiento social, el cual experimentan como profundamente inicuo y opresivo. Por ello, no sienten ninguna simpatía por él, ni ninguna urgencia por justificarlo ni, menos aún, esforzarse por su preservación o perpetuación. Al contrario, desean fervorosamente que el futuro les depare una sociedad radicalmente diferente, mucho más justa y humana. Ello les permite plantear críticamente, *problematizar*, las instituciones y creencias (poder estatal, sistema legal y, particularmente, la religión) que tradicionalmente han servido para apuntalar el odiado orden existente. Así, por ejemplo, pueden desacralizar y desmistificar el Estado, para verlo como ins-

³⁹ Esta limitación la comparte el estudio de Wooton, no obstante sus agudos comentarios críticos sobre la célebre tesis de Febvre.

⁴⁰ C. Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. Harmondsworth, Penguin Books, 1975.

trumento de control social, destinado a proteger los privilegios de los sectores acomodados de la sociedad al tiempo que asegura que los sectores desventajados no osen salirse del lugar que les corresponde en el ordenamiento social. Otro tanto ocurre con la institución de la propiedad privada: lejos de ver en ella un pilar de una sociedad bien organizada, ni, menos aún, sacralizarla como un “derecho natural” sempiterno, la consideran como la nefasta fuente *histórica* de los males de los que adolece la sociedad presente: desigualdad, explotación y miseria rampantes, así como conflictos sociales y guerras. Por ello, algunos llegan incluso a concluir que una sociedad verdaderamente justa y humana sólo es posible bajo la condición inescapable de la *eliminación radical* de la propiedad privada (especialmente sobre la tierra).⁴¹

En el caso de las creencias religiosas —caso que es particularmente pertinente para nuestro propósito— ocurre algo análogo; como nos informa C. Hill:

For a short time, ordinary people were freer from the authority of church and social superiors than they had ever been before, or were for a long time to be again. By great good fortune we have a pretty full record of what they discussed. They speculated about the end of the world and the coming of the millennium; about the justice of God in condemning the mass of mankind to eternal torment for a sin which (if anyone) Adam committed; some of them became sceptical of the existence of hell. They contemplated the possibility that God might intend to save everybody, that something of God might be within each of us. They founded new sects to express these new ideas. *Some considered the possibility that there might be no Creator God, only nature.* They attacked the monopolization of knowledge within the privileged professions, divinity law, medicine. They criticized the existing educational structure, especially the universities, and proposed a vast expansion of educational opportunity. They discussed the relation of the sexes, and questioned parts of the protestant ethic.

The eloquence, the power, of the simple artisans who took part in these discussions is staggering.⁴²

Pero es que estos humildes autores de panfletos y hojas sueltas visionarias y utópicas, al considerar la cuestión de la existencia del ser divino y demás creencias religiosas, *no las plantean como problemas teóricos, teológicos, sino como cuestiones eminentemente prácticas, de carácter social.* En efecto, llegan a conclusiones irreligiosas e incrédulas a partir de su profundo descontento con el mundo real, concreto, de la sociedad que tienen que padecer y soportar. Así, por ejemplo, pueden problematizar

⁴¹ Aunque no es ni remotamente el único, el caso de Gerrard Winstanley y los “Diggers” es particularmente notable al respecto: véase el clásico libro de C. Hill, *op. cit.*, así como mi ensayo, “La propiedad privada en Locke y Winstanley”, *Diálogos*, 88 (2006), págs. 7-29.

⁴² Hill, *op. cit.*, págs. 361-2 (énfasis añadido).

el “más allá” de la religión porque sencillamente se lo plantean como una interrogante práctica y social: ¿qué sentido tiene la amenaza de un infierno en el más allá, si ya sufrimos un verdadero infierno en “el más acá”? Análogamente respecto al ser divino: ¿cómo es posible que exista el dios de la religión y los curas si permite tanta injusticia y miseria en el mundo, las cuales le toca precisamente a los humildes soportar preponderantemente?

Es de esta fuente social —tan rica como lacerante— que se deriva su extraordinaria lucidez, su capacidad de pensar y problematizar lo que es *impensable* para sus contemporáneos mucho más aventajados, como los grandes filósofos del siglo XVII.⁴³

En suma: por las razones expuestas y explicadas, me inclino *en contra* de la tesis interpretativa del ateísmo *real* pero *solapado* de Hobbes (no obstante su plausibilidad), y *a favor* de la alternativa que he presentado y tratado de fundamentar en este ensayo.

APÉNDICE

(A)

No cuesta trabajo mostrar que la misma “flojera filosófica” respecto a la cuestión de la existencia del ser divino se manifiesta en los demás pensadores destacados de esta época.

Spinoza: A pesar de presentar su sistema filosófico *more geometrico*, y de que la existencia de Dios es el tema capital para su cosmovisión, sus “demostraciones” no pueden ser más frágiles y discutibles. Veamos la prueba *principal* que nos ofrece:⁴⁴

⁴³ Hay otro sector social que no tuvo dificultad en plantearse la posibilidad del ateísmo en el siglo XVII: se trata de los *libertinos* que proliferaron entre los círculos aristocráticos tanto en Francia como en la Inglaterra de la Restauración. Compartían con los grandes filósofos de la época una formación intelectual y cultural privilegiada, pero se distinguían radicalmente de ellos por su acendrado *cinismo*, es decir, por una profunda despreocupación por la realidad del mundo existente, sus perspectivas futuras (su perduración o hundimiento), así como por la suerte que le deparaba a los diferentes seres humanos que vivían en ella. Pero, aunque conspicuo, este sector tuvo siempre un papel marginal en el mundo de la época. (Para el caso de Francia, véase el clásico estudio de R.H. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* (2 vols.). Paris, Boivin, 1943. [Cf. también la reseña del mismo que L. Febvre publicó en *Mélanges de histoire sociale*, VI (1944), reproducido en Febvre, *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona, Eds. Martínez Roca, 1970, págs. 237-257.] Para el caso inglés, pueden consultarse con provecho las obras de Christopher Hill y David Wootton, entre otros.)

⁴⁴ *Ética*, I, prop. 11.

Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.

Demostración: Si niegas esto, concibe, si es posible, que Dios no existe. En ese caso (por el Axioma 7) su esencia no implicaría su existencia. Pero eso (por la Proposición 7) es absurdo: luego Dios existe necesariamente. Q.E.D.⁴⁵

Nada parece ser más sencillo; ¡pero nada es más falaz como argumento demostrativo! En efecto, el planteamiento de Spinoza se reduce, en el fondo, a una argumentación circular: El andamiaje lógico-deductivo con que nuestro filósofo optó por presentar su pensamiento en su obra maestra disimula, pero no logra ocultar, este defecto cardinal de su razonamiento. Nótese que el paso crucial del mismo se da desde el principio, en la misma formulación de la Proposición XI: “Dios, o sea, una sustancia...”. ¿De dónde sale esta tesis que identifica a Dios con “una sustancia”? Del simple hecho de que Spinoza lo define así desde el principio: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia...”⁴⁶ Como, según la concepción tradicional que sigue Spinoza, por “sustancia” se entiende aquello que existe y se concibe por sí mismo, es inescapable —nuevamente, por definición— que ella no pueda ser producida por algo distinto de sí y que, por ende, exista necesariamente.⁴⁷

En fin, si a Dios se le define de antemano como sustancia infinita (y por “sustancia” se entiende aquello que existe por sí mismo, necesariamente), es obvio que tenemos que concluir que Dios existe necesariamente. ¿Cómo es posible que Spinoza, con todo su afán de rigor, incurra en una falacia tan burda? Me parece que debe ser por razones análogas a las que afectan el rigor cartesiano. En efecto, al considerar las dos modalidades en que algo puede ser real (como sustancia o como atributo o modo de una sustancia),⁴⁸ Spinoza clasifica “naturalmente” a Dios bajo la rúbrica de “sustancia”, sin ocurrírsele siquiera considerar una tercera posibilidad, a saber, que Dios no sea ni lo uno ni lo otro, es decir, que Dios no exista. Considerar seriamente esta tercera posibilidad hubiera salvado su argumento del vicio de la circularidad, pero Spinoza la excluye de antemano debido a su pre-disposición positiva hacia la existencia del ser divino.

Los demás argumentos que ofrece para la existencia de Dios no corren mejor suerte, pues se reducen, en el fondo, a variaciones sobre el célebre —y controverti-

⁴⁵ *Ética*, trad. Vidal Peña. Madrid, Alianza Editorial, 1998, pág. 56.

⁴⁶ *Ibid.*, I, definición VI (pág. 47).

⁴⁷ *Ibid.*, I, props. 6 y 7 (págs. 50-1). Nótese que, en las respectivas “demostraciones” y “corolarios” de estas proposiciones, Spinoza aduce las definiciones 1, 3 y 5 en su apoyo.

⁴⁸ Véase *ibid.*, I, Axioma I: “Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa.”; así como el Corolario a la Prop. 6: “Pues nada hay en la naturaleza excepto las sustancias y sus afecciones...” (*ed. cit.*, págs. 47 y 50).

ble— argumento ontológico: sólo que las versiones spinozianas potencian incluso el carácter problemático del argumento original. En efecto, en vez de postular como verdad axiomática que la existencia es una perfección, Spinoza plantea que la no-existencia equivale a impotencia, por lo que el ser divino, en cuanto omnipotente, tiene necesariamente que existir.

Poder no existir es impotencia, y, por contra, poder existir es potencia (*como es notorio por sí*)... Pues siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanto más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tanta más fuerzas tiene para existir por sí; y, por tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente.⁴⁹

Pero alegar esto es todavía más discutible que el postulado clave del argumento original (“la existencia es una perfección”): el hecho de no existir no denota falta de poder de clase alguna, como si la cosa bajo consideración no pudiera superar algún obstáculo que le impide existir. Lo que no existe sencillamente *no es*, y por tanto, no es potente ni impotente, de igual manera que tampoco es ni grande ni pequeño, gordo o flaco.

Locke. A pesar del *clisé* que lo designa como el “Padre del empirismo moderno”, Locke asume, curiosamente, una postura netamente racionalista a la hora de tratar la cuestión de la existencia del ser divino. Y no puede ser de otra manera, pues el ser divino es una pieza clave en su cosmovisión, no menos que para sus colegas Descartes y Spinoza: ello se patentiza en *Epístola sobre la tolerancia* (1689), al justificar la exclusión de los incrédulos o ateos de la amplia tolerancia religiosa que aboga en este escrito:

...no opinions contrary to human society, to those moral rules which are necessary to the preservation of civil society are to be tolerated... Lastly, those are not to be tolerated who deny the being of a God. Promises, covenants, and oaths, which are the bonds of human society, can have no hold upon an atheist. The taking away of God, though but even in thought, dissolves all.⁵⁰

Dada su crucial importancia, la existencia de Dios no puede ser una tesis empírica (y, por ende, meramente probable) sino que tiene que ser demostrada rigurosamente (para ser evidente, absolutamente indiscutible).⁵¹

Aunque Locke pretende, por tanto, ofrecernos una prueba tan rigurosa y evidente como las demostraciones matemáticas, hay un verdadero abismo intergaláctico entre sus pretensiones y la patética realidad de lo que nos ofrece efecti-

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 58.

⁵⁰ Locke, *A Letter Concerning Toleration* (1689), en Locke, *Political Writings* (D. Wootton, ed.), New York, Mentor, 1993, pág. 426.

⁵¹ Discuto esto detenidamente en mi ensayo inédito, “El racionalismo de Locke”.

vamente.⁵² Desde el comienzo, abundan los traspiés lógicos en la argumentación de nuestro pensador. En efecto, partiendo del *cogito* cartesiano, Locke afirma que es indudable que “algo” existe realmente (*something actually exists*); apelando al axioma clásico, *ex nihilo nihil fit*, concluye que: “...it is an evident demonstration, that from Eternity there has been something...”⁵³ Pero, al no percibir la *equivocidad* del término “something”, lo considera a renglón seguido como refiriéndose (“evidentemente”) a algo *singular* (el ser divino único del monoteísmo, claro está). Aunque comprensible, se trata de un craso paso en falso en su argumentación, pues no considera la posibilidad de que la condición de que “algo” siempre haya existido se pueda satisfacer de *otras maneras* que con el postulado monoteísta (por ejemplo, la existencia de una pluralidad de seres divinos).⁵⁴ Ya Leibniz, al comentar este pasaje, destacó el error lógico elemental cometido por su colega inglés.⁵⁵

Pero aquí no terminan las debilidades de la argumentación que nos propone Locke: lo restantes pasos de su argumentación no son menos discutibles. En efecto: una vez “demostrada” la existencia de un *único* ser eterno, nuestro filósofo procede a caracterizarlo, para lo cual argumenta que el efecto debe haber recibido de su causa todas sus propiedades y características distintivas. Así, pues, como es indiscutible que tenemos poder,

This eternal Source then of all being must also be the Source and Original of all Power; and so *this eternal Being must be also the most powerful*.⁵⁶

Otro tanto vale para las demás cualidades distintivas del ser humano (percepción, conocimiento, etc.), que nuestra causa eterna debe poseer en grado máximo.⁵⁷ Locke concluye triunfalmente:

Thus from the Consideration of our selves, and what we infallibly find in our own Constitution, our Reason leads us to the Knowledge of this certain and evident Truth, That *there is an eternal, most powerful, and most knowing Being*...⁵⁸

El carácter también falaz de este segundo paso del argumento de Locke es patente: aún aceptando su postulado causal, no se sigue necesariamente la existencia de una causa omnipotente y omnisciente, pues bastaría que la causa de nuestro ser

⁵² Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*(1690). Oxford, Clarendon Press (ed. P.H. Nidditch), 1975, Bk. IV, chap. X.

⁵³ *Loc. cit.*, § 3.

⁵⁴ De hecho, la posibilidad de que el mundo (y la realidad toda) haya tenido su origen en la labor de un “comité” de seres divinos sería una explicación mucho más plausible de las conspicuas máculas que exhibe la “creación”...

⁵⁵ Leibniz, *Nouveaux essais...* (1710), comentario a IV, 10, §§ 2-6.

⁵⁶ Locke, *op. cit.*, § 4, pág. 620.

⁵⁷ *Ibid.*, § 5, págs. 620-1.

⁵⁸ *Ibid.*, § 6, pág. 621.

tenga por lo menos el limitado poder y conocimiento que *nosotros tenemos* (Locke se olvida de que el punto de partida de su argumentación es el *cogito*, es decir, el hecho incuestionable de que nosotros existimos en cuanto pensantes, y no la existencia de la realidad en su conjunto).

Locke concluye su demostración argumentando extensamente que la conciencia o pensamiento no puede originarse en la mera materia “insensible”, no-pensante (“Such as are purely material, without Sense, Perception, or Thought, as the clippings of our Beards, and paring of our Nails.”).⁵⁹ Por tanto, el “algo eterno” tiene que ser necesariamente un ser *pensante*:

If then there must be something eternal, let us see what sort of Being it must be. And to that it is very obvious to Reason, that it necessarily be a *cogitative* Being. For it is as impossible to conceive, that ever bare incogitative Matter should produce a thinking intelligent Being, as that nothing should of it self produce Matter. Let us suppose any parcel of Matter eternal, great or small, we shall find it, in it self, able to produce nothing. For example; let us suppose the Matter of the next Pebble, we meet with, eternal, closely united, and the parts firmly at rest together, if there were no other Being in the World, Must it not eternally remain so, a dead inactive Lump? Is it possible to conceive it can add Motion to it self, being purely Matter, or produce anything? Matter then, by its own Strength, cannot produce in it self so much as Motion... Matter, as is evident, having not Power to produce Motion in itself. But let us suppose Motion eternal too; yet Matter, *incogitative Matter* and Motion, whatever changes it might produce of Figure and Bulk, *could never produce Thought*. Knowledge will still be as far beyond the Power of Motion and Matter to produce, as Matter is beyond the Power of *nothing, or non-entity* to produce.⁶⁰

Tan confiado está Locke en su línea de argumentación, que prosigue elaborándola por espacio de dos páginas más, para concluir rotundamente:

If therefore it be evident, that *something* necessarily must exist from Eternity, 'tis also evident, that *that Something must necessarily be a cogitative Being*. For it is as impossible, that incogitative Matter should produce a cogitative Being, as that nothing, or the negation of all Being, should produce a positive Being or Matter.⁶¹

Locke no abriga ninguna clase de dudas o incertidumbre respecto a la naturaleza rigurosa y concluyente de su “demostración” de la existencia de Dios: “The thing is evident” proclama desde el inicio de su exposición, y no pierde oportuni-

⁵⁹ *Ibid.*, § 9, pág. 623.

⁶⁰ *Loc. cit.*

⁶¹ *Ibid.*, § 11, pág. 625.

dad para reiterar enfáticamente esta convicción a lo largo de este capítulo; así, por ejemplo, nos proclama:

From what has been said, it is plain to me, we have a more certain Knowledge of the Existence of a GOD, than of any thing our Senses have not immediately discovered to us. Nay, I presume to say, that we more certainly know that there is a GOD, than that there is any thing without us.⁶²

Tan convencido está nuestro filósofo de la solidez de su argumento que llega al extremo de *repetirlo* en el mismo capítulo de su obra.⁶³ Curiosamente, también Leibniz, luego de haber criticado la argumentación que Locke presenta en los primeros párrafos de este capítulo del *Essay*, celebra con entusiasmo esta parte final de la “demostración” ofrecida por su colega inglés:

Creo que este razonamiento es el más sólido en el mundo, y no sólo es exacto, sino también profundo y digno de su autor. Conuerdo totalmente con su opinión de que ninguna modificación y combinación de las partes de la materia, no importa cuán pequeñas sean, puede producir la percepción; del mismo modo que las partes más groseras no pueden hacerlo (lo cual es claramente evidente)...⁶⁴

No obstante el caluroso encomio de su distinguido comentarista, el argumento no resiste el más somero examen crítico. Pues depende crucialmente de la discutible identificación que Locke hace desde el mismo comienzo de *materia* (*Matter*) con algo exclusivamente rudimentario e inerte (*dead, inactive Lumps*) como son las uñas y los pelos de barba recortados, así como las piedritas (*Pebbles*): a partir de ello, resulta muy plausible y persuasivo plantear que hay un abismo enorme, insalvable, entre estos objetos materiales tan elementales y uno seres capaces de percibir y pensar. Pero basta sólo considerar como ejemplos de lo “material” casos igualmente típicos, pero mucho más complejos de “materia”, como los *organismos vivos* (plantas y animales), para que la plausibilidad inicial del razonamiento de Locke se desvanezca precipitadamente. En efecto: si bien hay un abismo enorme entre las uñas recortadas y piedritas de Locke y un ser capaz de percibir y pensar, la brecha se cierra notablemente cuando lo que consideramos son los organismos superiores (como, por ejemplo, nuestros “primos” los chimpancés). Aún más, creo que la distancia que nos separa de nuestros “primos” biológicos no es tan enorme (y, menos aún, insalvable) que la que existe entre los ejemplos rudimentarios de Locke (*dead, inactive, Lumps*) y cualquier *organismo vivo*, vegetal o animal. Así, pues, la plausibilidad inicial de la argumentación de Locke (encomiada acriticamente por Leibniz) depende fatalmente de que soslayemos el hecho indis-

⁶² *Ibid.*, § 6, pág. 621.

⁶³ *Ibid.*, §§ 8-19.

⁶⁴ Leibniz, *op. cit.*, comentario a *Essay*, IV, 10, §§ 9-10.

cutible de que lo “material” puede ser mucho más rico y complejo —*sin dejar por ello de ser plena y cabalmente “material”*— que las piedritas y uñas recortadas que considera nuestro filósofo inglés.

Nuevamente, es necesario, creo, recurrir a circunstancias o factores *histórico-sociales* para explicar razonablemente la singular *ceguera* de nuestro pensador respecto al carácter riguroso y evidente de su “demostración” de la existencia del ser divino (*à la cristiana*). Ya tuvimos ocasión de considerar un pasaje de su *Epístola sobre la tolerancia*⁶⁵ que manifiesta la presencia de este tipo de consideraciones en el pensamiento de Locke. En el propio *Essay*, el autor también lo manifiesta inequívocamente; aludiendo a los argumentos tradicionales (particularmente, el argumento ontológico), Locke insiste en privilegiar el suyo:

For in the different Make of Men's Tempers, and Application of their Thoughts, some Arguments prevail more on one, and some on another, for the Confirmation of the same Truth. But yet, I think, this I may say, that it is an ill way of establishing this Truth, and silencing Atheists, to lay the whole stress of so important a Point, as this, upon that sole Foundation: And take some Men's having that Idea of GOD in their Minds, (for 'tis evident, some Men have none, and some worse than none, and the most very different,) for the only proof of a Deity; and out of an over-fondness of that Darling Invention, cashier, or at least endeavour to invalidate all other Arguments, and forbid us to hearken to those proofs, as being weak, or fallacious, which our own Existence, and the sensible Parts of the Universe, offer so clearly, and cogently to our Thoughts, that I deem it impossible for a considering Man to withstand them.⁶⁶

Al explicar su decisión de *repetir* su argumento después de haberlo ya expuesto, Locke vuelve a manifestar la *vital* significación que la cuestión de la existencia de Dios tiene para él:

Though our own Being furnishes us, as I have shewn, with an evident, and incontestable proof of a Deity; And I believe that no Body can avoid the Cogency of it, who will but as carefully attend to it, as to any other Demonstration of so many parts: Yet this being so fundamental a Truth, and of that Consequence, that all Religion and genuine Morality depend thereon, I doubt not but I shall be forgiven by my Reader, if I go over some parts of this Argument again, and enlarge a little upon them.⁶⁷

En vista de estas circunstancias, sería un fenómeno extraordinario, una verdadera *anomalía* histórica, que el pensamiento de Locke, al igual que el de sus destacados

⁶⁵ Véase *supra*, nota 50.

⁶⁶ *Op. cit.*, § 7, págs. 621-2 (énfasis añadido).

⁶⁷ *Ibid.*, § 7, pág. 622 (énfasis añadido).

contemporáneos, no fuera sensiblemente afectado por ellas a la hora de reflexionar sobre la cuestión de la existencia del ser divino.

Leibniz: Ya hemos visto el desatinado encomio que Leibniz hace de la última parte del argumento ofrecido por su colega inglés para “demostrar” la existencia del ser divino (*à la cristiana*). Ello se debe, probablemente, a que él ofrece, en un célebre pasaje de la *Monadología*, un argumento muy similar:

Por otra parte, hay que confesar que la *Percepción* y lo que de ella depende es *inexplicable por razones mecánicas*, es decir, por medio de las figuras y de los movimientos. Y si se imagina que existe una Máquina, cuya estructura haga pensar, sentir, tener percepción, se la podrá concebir agrandada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que se pueda entrar en ella como si fuera un molino. Supuesto esto, se hallarán, visitándola por dentro, más que piezas que se impulsan las unas a las otras, y nunca nada con qué explicar la percepción.⁶⁸

Nótese, en primer lugar, la explícita equiparación que hace Leibniz de lo *material (natural)* con lo simplemente *mecánico*. Si nos atenemos estricta y rígidamente a este presupuesto crucial, no sólo la *percepción*, sino también la *vida orgánica* de los seres naturales (*materiales*) resulta igualmente inexplicable. Por otra parte: si bien Leibniz señala agudamente en su comentario sobre el *Essay* de Locke el error elemental en que éste incurre en el primer paso de su argumento para la existencia de Dios, *pasa por alto* las demás debilidades de los restantes pasos que hemos destacado anteriormente.⁶⁹

Los diversos argumentos que ofrece Leibniz específicamente para demostrar la existencia del ser divino son tan endeble y discutibles como los ofrecidos por sus colegas contemporáneos. Tampoco este filósofo es ajeno a la argumentación *circular*: así, por ejemplo, intenta “demostrar” la existencia del ser divino (*à la cristiana*) a partir de la “armonía pre-establecida” que prevalece en la realidad, pero la existencia de dicha armonía depende, a su vez, de presuponer la existencia del ser divino cristiano:

Esta mutua relación regulada de antemano en cada sustancia del universo, es la que produce lo que llamamos su *comunicación* y constituye la única unión entre el alma y el cuerpo...

Se tiene con ello asimismo una nueva prueba de la existencia de Dios de sorprendente claridad. Pues la perfecta concordancia de tantas sustancias que no tienen comunicación entre sí, no puede proceder sino de la causa común.⁷⁰

⁶⁸ Leibniz, *Monadología*, § 17 [trad. esp.: Bs. Aires, Aguilar Argentina (Biblioteca de Iniciación Filosófica), 1957, pág. 31].

⁶⁹ Véase *supra*, pág. 24 sigs.

⁷⁰ Leibniz, *Sistema nuevo de la naturaleza* (1695), §§ 14 y 16: Bs. Aires/Madrid, Aguilar, 1963, págs. 36 y 38.

Contrario a lo que sostiene Leibniz, lo que aquí se manifiesta con “sorprendente claridad” es la *circularidad* de su argumentación. Como en el caso de Spinoza, si queremos evitar la conclusión de que nos enfrentamos a un pensador perdidamente incompetente u obtuso, no nos queda más remedio que explorar la alternativa hermenéutica que he estado adelantando y defendiendo.

Otro tanto puede plantearse respecto al argumento leibniziano que parte de las “verdades eternas”. Y si bien Leibniz hace suyo el argumento ontológico con una reserva crítica, dicha consideración (que tenemos primero que demostrar la *coherencia* intrínseca del concepto de un ser supremamente perfecto) no impide que acepte como legítima la médula del argumento tradicional (es decir, la discutible tesis de que la existencia es una “perfección”). Pero éste es, ciertamente, el punto crucial, decisivo, a la hora de “demostrar” la existencia del ser divino.

En suma: me parece que es forzoso concluir que los planteamientos y argumentos que Leibniz nos ofrece sobre la cuestión de la existencia del ser divino son tan precarios y endeble como los adelantados por sus distinguidos colegas del siglo XVII.

(B)

El enorme peso de los factores mencionados sobre el pensamiento de los grandes filósofos modernos puede también medirse por el hecho de que su efecto *persiste* hasta prácticamente el momento presente. Sólo consideraré dos ejemplos paradigmáticos.

Kant: A pesar de su perspectiva eminentemente crítica frente a la tradición de la teología natural, así como sus demoledoras críticas a los argumentos tradicionales para demostrar la existencia del ser divino (por algo sus contemporáneos lo tildaban de “*der alles zermalmende*”), Kant no repudia de plano estos esfuerzos, sino los *re-interpreta*: en vez de considerarlos como demostraciones rigurosas, los califica de *postulados necesarios* de la razón práctica. Es decir, para Kant es inconcebible una vida moral y una convivencia social sin *presuponer necesariamente* (aunque no sea susceptible de demostración estricta) el andamiaje teológico tradicional (la “*espada de Damocles teológica*”). No obstante la novedad de introducir una nota crítica (en contraste con la inocencia dogmática de los pensadores anteriores), la existencia de Dios y la inmortalidad del alma siguen teniendo la *crucial* importancia y función *prácticas* en la cosmovisión del filósofo alemán que tenían en la de sus distinguidos precursores.

Sartre: Podría parecer que no cabe incluir a J.-P. Sartre como una ilustración más del fenómeno que estamos discutiendo: pero se trata tan sólo de una *aparición* que el pensamiento del filósofo francés nos presenta a primera vista. Sartre, ciertamente, se autoproclama de entrada, e insistentemente, como un pensador resuelta y militantemente *ateo*, pero se trata en el fondo de un ateísmo muy peculiar, a saber, uno que *le hace falta Dios, lo echa de menos*. En efecto, si bien la profesión abierta de incredulidad es el punto de partida del existencialista francés, deriva de ello la conclusión, entre otras, de que la existencia humana carece de sentido, es *absurda*. En las palabras del autor:

Dostoievski escribe: "Si Dios no existiera, todo estaría permitido." Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas... el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a inventar al hombre... En tal caso está uno desamparado.⁷¹

La firme convicción atea, pues, nos deja "abandonados" y "desamparados": es decir, que es precisamente la *ausencia* de Dios la que priva a nuestra existencia de todo sentido — "ni en sí ni fuera de sí", como recalca el autor—. Pero ello quiere decir que el ateísmo que profesa Sartre no es tan radical como él pretende, sino que es un ateísmo *a medias*, pues todavía le concede demasiado importancia a la creencia en el ser divino de la tradición cristiana al otorgarle la función crucial de ser la fuente exclusiva de sentido para la realidad y la existencia humana. Una postura consecuentemente atea, en cambio, plantearía que el ser divino (y cosas por estilo) es para nosotros totalmente *insignificante, impertinente*, sin por ello, en modo alguno despojar, *à la Sartre*, a la realidad de todo sentido (orden, leyes, etc.) tanto real, objetivo, como *cognoscible* (aunque nunca de forma absoluta, claro está).

Vemos, pues, que el existencialista francés sencillamente ha *invertido* la postura que Kant asumió en el siglo XVIII: si Kant planteaba la necesidad de postular la existencia de Dios para que la vida humana no careciera de todo sentido, ahora, luego de los desastres de la primera mitad del siglo XX, Sartre plantea las cosas *al revés* del pensador alemán, a saber, que dado que es indudable que Dios no existe, se disuelve todo sentido posible y nos confrontamos con una existencia falta de todo sentido, *absurda*.

⁷¹ J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. Bs. Aires, Ed. Sur, 1957, págs. 26-8. Por conveniencia, utilizo la versión "popular" de su posición filosófica que presentó Sartre en esta célebre conferencia de la inmediata posguerra. Pero no habría ninguna dificultad en fundamentarla en los textos correspondientes de *El ser y la nada*.

En conclusión, cabe reiterar que, en vista de todo lo anterior, me parece sumamente inverosímil que Hobbes —el pensador real, de carne y hueso, y no una mera abstracción lógica— pudiera haber sido una singular y solitaria excepción a este fenómeno tan conspicuo como persistente en el pensamiento europeo moderno.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras