

## **LA OMNIPOTENCIA EN HOBBS (1588-1628): EL CARÁCTER IRREVOCABLE DE LA POTENCIA ABSOLUTA**

*Resumen.* Este trabajo se centra en cómo Hobbes entiende la Omnipotencia de Dios. Una vez examinadas las razones que aportan quienes le califican de ateo, y a la luz de los textos, se aprecia cómo la omnipotencia del Absoluto tiene en Hobbes una importancia singular. Omnipotencia que se encuentra sustentada por una metafísica singular en la que el contenido de los términos: posibilidad, necesidad, eficiencia, finalidad, así como la relación que establece entre filosofía y teología conducen a un planteamiento secularizado que tendrá una gran repercusión en la filosofía de su época. Su relación con Descartes, Leibniz y Spinoza pone de manifiesto la originalidad de su pensamiento, y señalará el camino que recorrerán los filósofos ilustrados del XVIII.

*Palabras clave:* Hobbes, Spinoza, Descartes, Leibniz, poder, omnipotencia, posibilidad, Dios.

### *OMNIPOTENCE IN HOBBS (1588-1628). THE IRREVOCABLE NATURE OF ABSOLUTE POWER.*

*Abstract:* This piece of research focuses on how Hobbes understands the Omnipotence of God. After examining the reasons that people provide to call Hobbes an atheist, and in light of his texts, we see how the Omnipotence of the Absolute has a special significance in him. This Omnipotence is sustained by an original metaphysics in which the content of the concepts: possibility, necessity, efficiency, purpose, as well as the relation that it establishes between philosophy and theology lead to a secularized approach that will have a major impact in the philosophy of his time. His connection with Descartes, Leibniz and Spinoza shows the originality of his thinking, thinking which will open the way that the enlightened philosophers of the XVIII century will cover.

*Keywords:* Hobbes, Spinoza, Descartes, Leibniz, Power, Omnipotence, Possibility, Necessity, God.

## INTRODUCCIÓN

Es conocida la afirmación de que la filosofía política de Hobbes constituye la primera teoría del estado moderno<sup>1</sup>. Su relevancia en el pensamiento político no requiere mayor justificación; no ocurre lo mismo con su pensamiento filosófico y menos aún con su pensamiento teológico. Los debates en torno a la interpretación de su obra han dividido, hasta llegar a oponer, a filósofos e historiadores. Por una parte, se considera a Hobbes un precursor del ateísmo contemporáneo; por otra parte, se intenta situar su obra dentro de la ortodoxia anglicana. Unos y otros arrojan luz sobre un pensamiento que tiene mucho de original y que es preciso estudiar en el contexto en el que se produce.

En la época en la que Hobbes vive, lo ordinario era estar vinculado a alguna institución, a algún noble que pudiera protegerle y proporcionar los medios necesarios para la investigación. Hobbes es en este sentido, una excepción a la regla: no era noble, ni profesor universitario, ni clérigo. Su condición humilde no le impidió sin embargo relacionarse con los intelectuales más destacados de su época; Mersenne, Gassendi, Descartes, Galileo, Harvey van a estar muy presentes en su pensamiento, que desde los comienzos aspiró a ser riguroso y científico<sup>2</sup>.

Sus críticas a la Iglesia y sus planteamientos materialistas harán que su obra sea tachada de atea. La quema de sus obras después de su muerte no deja duda del juicio que merecían en Oxford.

Estos planteamientos de Hobbes, son los que sirven de apoyo a los que sostienen que Dios está fuera de sus intereses<sup>3</sup>, sin embargo las investigaciones más actuales parecen indicar que no es tan clara la afirmación del ateísmo hobbesiano<sup>4</sup>; incluso se llega a sostener que la doctrina de Hobbes sobre ética y política tiene su fundamento en un planteamiento metafísico<sup>5</sup>, en su concepción de Dios, y en concreto en el atributo de la omnipotencia<sup>6</sup>.

1 Cfr. BOBBIO, N., Introducción a HOBBS, T., *Del Ciudadano*, Traducción de CATRYSSSE, A., Instituto de Estudios políticos, Caracas 1966, p. 9.

2 Cfr. TONNIES, F., *Hobbes*, Alianza Universidad, Madrid 1988. p. 30; RODRÍGUEZ FEO, J., *Thomas Hobbes, Tratado sobre el cuerpo*. Introducción, traducción y notas, Trotta, Madrid 2000, p. 11.

3 Cfr. POLIN, R., *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF., París 1981.

4 Cfr. RODRÍGUEZ FEO, J., *Introducción a HOBBS, T., Tratado sobre el cuerpo*, Trotta, Madrid 2000, *passim*.

5 Cfr. ZARKA Y. Ch., *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, París 1992, p. VII.

6 Cfr. FOISNEAU, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF., París 2000.

En este trabajo nos inclinamos por esta segunda concepción. Una vez examinadas las razones que se han aportado en sentido contrario y a la luz de los textos, se aprecia cómo la omnipotencia del Absoluto tiene en Hobbes una importancia singular. Omnipotencia que se encuentra sustentada por una metafísica original en la que el contenido de los términos, así como la relación que establece entre filosofía y teología conducen a un planteamiento secularizado que tendrá una gran repercusión en la filosofía de su época; su relación con Descartes, Leibniz y Spinoza lo ponen de manifiesto, y señalará el camino que recorrerán los filósofos ilustrados del XVIII.

## 1. LA EXCLUSIÓN DEL ABSOLUTO EN EL SISTEMA FILOSÓFICO DE HOBBS

Polin es conocido como uno de los partidarios del ateísmo hobbesiano. Las razones que aporta para justificar que Dios es ajeno al sistema de Hobbes son diversas: en primer lugar señala que Hobbes esconde su ateísmo por las repercusiones sociales que podía tener en la sociedad inglesa del XVII, donde las disputas religiosas adquirirían el carácter de guerra civil y ser partidario de una u otra rama del cristianismo suponía un estatus de vida concreto<sup>7</sup>.

En segundo lugar, dentro del sistema racionalista de Hobbes y de sus pretensiones de hacer ciencia rigurosa, llama la atención que los textos que tratan sobre la religión no se encuentren expuestos de manera sistemática, como encontramos las otras cuestiones que aborda en sus tratados sobre filosofía y política. A diferencia de Descartes que quiere apoyar todo su sistema en Dios, Hobbes rechaza esta postura por considerarla poco científica. No se puede hacer ciencia de la fe en Dios.

La fe para Hobbes es una opinión que se apoya en la autoridad ajena, y es de naturaleza totalmente distinta a la ciencia.

En *Leviatán* dirá que es el temor y la búsqueda natural de las causas lo que lleva a los hombres a plantearse la cuestión de Dios. Sin embargo Hobbes señala que la búsqueda a través de las causas conduce a un Dios eterno infinito, omnipotente, distinto de los dioses paganos que son la causa de todos los males e inducen al temor<sup>8</sup>.

7 Cfr. POLIN, R., *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF., París 1981, p. 8.

8 Cfr. *Leviatán*, XII, p. 96. Citaré esta obra en la versión francesa dirigida por Y. Ch. ZARKA, Vrin, París 2004, vol. 6/2. Indico en números romanos el capítulo, y a continuación la página del libro.

Cuando Hobbes se plantea la búsqueda a partir de las causas, hay que entender que el concepto de causa se aleja mucho del planteamiento clásico, como se podrá ver en el siguiente apartado.

Para Polin este argumento de la existencia de Dios por causas dista mucho de ser riguroso, ya que parte del presupuesto de que Dios para el hombre es objeto de creencia y por lo tanto se le debe atribuir la existencia ya que no se puede honrar a quien no existe. Lo importante no es que exista sino que se le pueda honrar<sup>9</sup>. De hecho, la incomprendibilidad de Dios es una señal de que no es objeto de ciencia. No podemos reconocer razonablemente a Dios más que por los atributos negativos como incomprendible o inefable, o los atributos superlativos que sólo indican nuestra reverencia, como omnipotente, omnisciente, justo, bueno, creador<sup>10</sup>.

Por otra parte, en cuanto a la materia que constituye a los dioses, para Hobbes pensar que sean algo espiritual y a la vez incorpóreo le resulta totalmente ininteligible, por eso prefiere decir que el Absoluto es incomprendible. Decir que Dios es un espíritu incorpóreo constituye un recurso piadoso para darle culto y eliminar de Él todo lo que los cuerpos visibles tienen de grosero<sup>11</sup>.

Polin sostiene en este sentido que a diferencia de los románticos para los que el misterio indicaba la presencia de algo que excede los sentidos, para Hobbes el misterio es usado como algo incomprendible que, lejos de señalar una presencia, denuncia una ausencia que no debe ser aceptada por un espíritu científico.

La fe para Hobbes es algo dado por Dios pero por medios naturales. De este modo explica que no todos tengan fe, porque Dios la da a quien quiere<sup>12</sup>. Por otra parte, la razón natural es capaz, a través del estudio o el razonamiento, llegar a la fe y de este modo cada persona puede llegar a ser juez de lo que es necesario creer.

Para Hobbes la filosofía, es decir la razón natural, es innata a todo hombre, lo que no significa que todo hombre pueda razonar perfectamente sobre cualquier cosa, aunque sea capaz en principio. La filosofía dirá, “es el conocimiento de los efectos o fenómenos, por el conocimiento de sus causas o generaciones, y a la vez, de las generaciones que puede haber, por el conocimiento de los efectos, mediante un razonamiento perfecto”<sup>13</sup>. Ahora bien, Hobbes entiende por razo-

9 Cfr. POLIN, R., *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF., París 1981, p. 17.

10 Cfr. POLIN, R., *Op. Cit.*, p. 18.

11 Cfr. *Leviatan*, XII, p. 97; *Elementos de Derecho natural*, XI, 4.

12 Cfr. *Leviatan*, XLIII, p. 436-437.

13 *De Corpore*, I, 2, p. 36.

namiento el cálculo, sumar y restar, lo que llama computación<sup>14</sup>. En este sentido, no puede haber ciencia de Dios, ya que lo propio de Dios es estar más allá del mundo y fuera del espíritu humano, más allá de la naturaleza, más allá de toda experiencia; no hay filosofía de la existencia de Dios. La religión no es una filosofía, la teología no forma parte de la filosofía<sup>15</sup>.

El temor de los espíritus, ignorar las causas segundas, rendir culto a lo que se teme, y tomar los acontecimientos fortuitos como signos precursores del futuro, constituye, para Hobbes, la semilla de la religión que a través de las distintas imaginaciones, de los juicios, de las pasiones y deseos de los hombres ha dado lugar a la diversidad de ritos<sup>16</sup>.

Todas estas afirmaciones de Hobbes nos hacen dudar acerca de qué lugar ocupa Dios en su sistema.

El argumento más fuerte que lleva a Polin a excluir a Dios del sistema hobbesiano, como ya hemos señalado, es que a diferencia de otras cuestiones, no hay una exposición sistemática sobre Dios en ninguna de las grandes obras, sin embargo, no deja de sorprender que por ejemplo cuando en el *De corpore* se plantea que la tarea de la mente es imitar la creación, sigue el orden de la creación, y da por supuesto la creación hecha por Dios: “El orden de la creación fue: la luz, la distinción del día y de la noche, el firmamento, las luminarias, las cosas sensibles, el hombre. Y luego, después de la creación, el mandato. Por lo tanto el orden de la contemplación será: la razón, la definición, el espacio, los astros, la cualidad sensible, el hombre. Y después, una vez que el hombre se haya hecho adulto, el ciudadano”<sup>17</sup>.

Para Hobbes no hay ciencia de Dios, pero no está tan claro que Dios no juegue ningún papel en su planteamiento filosófico, aunque no va a demostrar que es fundamento, como Descartes, porque lo que le importa a Hobbes es la obediencia, el culto. Dirá expresamente que las cuestiones que conciernen a la magnitud y al origen del mundo no han sido decididas por los filósofos, sino por los que tienen autoridad legítima para ordenar el culto de Dios. Porque, así como Dios *Optimo máximo* al llevar a su pueblo a Judea concedió a los sacerdotes las primicias de los frutos que estaban reservados para Él, así también al entregar el mundo hecho por Él a las discusiones de los hombres quiso no obstante que las opiniones acerca de lo infinito y de lo eterno, por Él sólo conocidas, fueran

14 Cfr. *De Corpore*, I, 2, p. 26.

15 Cfr. *De Corpore*, I, 8, p. 40.

16 Cfr. *Leviatan*, XIII, p. 98.

17 *De Corpore*, Al lector, p. 33.

juzgadas como primicias de la sabiduría por aquellos de los que quiso servirse para el ministerio de ordenar la religión”<sup>18</sup>.

Hobbes, como muchos filósofos de su tiempo, no tiene ningún reparo en usar las Escrituras y argumentos de fe para abordar temas ante los que la razón no tiene salida, como puede ser la cuestión del infinito o del origen del mundo.

En segundo lugar Polin sostendrá que el mundo necesario de Hobbes no necesita a Dios<sup>19</sup>. Para Hobbes lo necesario es lo que no puede ser de otra manera y lo que es necesario lo es desde toda la eternidad. Esta necesidad se desarrolla sobre dos planos que se relacionan mutuamente, a saber, el plano de los cuerpos en movimiento donde se observa el encadenamiento necesario de causas y efectos, en el que no cabe preguntarse por el comienzo o el fin; y en segundo lugar, el plano del lenguaje en el que se encadenan las relaciones igualmente necesarias de los nombres y las palabras. A la estructura lógica de las relaciones de causa efecto en la naturaleza, responde la estructura lógica necesaria del razonamiento silogístico en filosofía. Es un encadenamiento lógico, que Hobbes llama la razón, *natura sive ratio*.

Este doble universo, forma un universo-espejo, en el que todo está claro, no hay lugar para el misterio; transparencia sin sombras, absoluta inteligibilidad, donde la filosofía puede conocer por causas todos los procesos, donde no cabe Dios, aunque tendríamos que decir, donde no cabe Dios como objeto.

Para anunciar el *Leviatán* Hobbes escribe: “La naturaleza (el arte con el que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas por el arte del hombre que puede crear un animal artificial”<sup>20</sup>; el hombre puede imitar a Dios. Si esto es así, hay una semejanza en el modo de hacer del hombre y en el modo de hacer de Dios. Es el arte de la lógica, del cálculo racional que hace visibles las relaciones de causa y efecto, que hace aparecer como un arte necesario la generación de los efectos por las causas.

Polin concluye que en el sistema de Hobbes, Dios que no está al principio de la filosofía no está en su final. Los filósofos más que los sabios no piensan que Dios figure en la cadena de las razones, aunque existe una fe en Dios y la mayor parte de los hombres creen en Dios y practican un culto religioso<sup>21</sup>.

Como ya se ha dicho, no parece tan claro que Dios sea ajeno al sistema de Hobbes. En el desarrollo de la crítica de Polin han salido algunas cuestiones que es preciso matizar. A pesar de que dentro del sistema hobbesiano Dios no

18 De Corpore, XXVI, 1, p. 312.

19 Cfr. POLIN, R., *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF., París 1981, p. 23.

20 *Leviatan*, Introducción, p. 11.

21 Cfr. POLIN, R., *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF., París 1981, p. 25

puede entrar como objeto, lo que justifica que no haya ningún tratado sobre el Absoluto, en el universo de Hobbes, Dios juega un papel no sólo importante sino fundamental. De hecho, Dios aparece con frecuencia en sus escritos, hasta el punto de decir que la filosofía primera se fundamenta en la teología, pues todo el discurso da por supuesto la existencia de Dios omnipotente<sup>22</sup>. Por ejemplo, la tercera parte *De cive*, la tercera parte de *Leviatán*, los numerosos textos en los que polemiza con White (1593-1676)<sup>23</sup> sobre el tratado del mundo o con Brahmhall (1593-1663)<sup>24</sup> sobre cuestiones de la libertad la necesidad y el azar, tienen un alto contenido de referencias a Dios y a la omnipotencia.

No se puede olvidar que en el siglo XVII son muy compatibles el Dios de los filósofos y el Dios de la fe. Para Hobbes Dios no puede ser objeto de conocimiento filosófico, por eso necesita apoyarse en las Escrituras, sin embargo la omnipotencia de Dios será la que justifique el carácter necesario de su sistema. De todos modos es importante, a la hora de enjuiciar el planteamiento hobbesiano, prescindir de su postura personal hacia la religión, ya que por una parte, encontramos numerosos índices que permiten pensar que la sensibilidad religiosa de Hobbes estaba próxima a la de los Calvinistas, partidarios de la monarquía y del sistema eclesiástico episcopal; por otra parte, otros índices nos inclinan a pensar en un Hobbes heterodoxo y más próximo a un cierto sincretismo<sup>25</sup>.

Una vez hecha esta precisión podemos afirmar que la proposición “*Deus est omnipotens*” va a adquirir en Hobbes un papel del todo central, en el sentido que en la teología que fundamenta su filosofía primera sirve para expresar el modo de existir de Dios. “Dios existe” se equipara a “existe un ser omnipotente capaz de producir todas las cosas, un agente en el que la omnipotencia se confunde con su incomprendibilidad”<sup>26</sup>.

Para Hobbes la teología de la omnipotencia es indispensable para poder dar cuenta de todo cambio, de todo efecto que se produzca en el mundo creado, y

22 Cfr. PÉCHARMAN, La puissance absolue de Dieu selon Hobbes, en CANZIANI, G., GRANADA, M. A., ZARKA, Y. Ch., *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 272.

23 Se trata del escrito publicado bajo el título *Critique du De mundo* de Thomas White, ed. *Critique par J. Jacquot et H.W. Jones*, Vrin CNRS, 1973, llamado de modo ordinario el Anti-White.

24 Sobre las características de la controversia con Brahmhall, cfr. LESSAY, F., *Introducción a HOBBS, T., De la liberté et de la nécesité*, Vrin, Paris 1993, 11/1, pp. 9-26.

25 Cfr. FOISNEAU, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, Paris 2000, p. 18; PACCHI, A., *Hobbes et la potenza di Dio*, en VETTESE, A., *Sopra la volta del modo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Pierluigi Lubrina editore, Bergamo 1986, p. 81.

26 Cfr. PÉCHARMAN, La puissance absolue de Dieu selon Hobbes, en CANZIANI, G., GRANADA, M. A., ZARKA, Y. Ch., *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 272.

esto es así por el planteamiento metafísico que subyace, en el que la noción de causa y de posibilidad tienen un significado muy concreto que es necesario tener en cuenta para entender la naturaleza y el alcance de la omnipotencia.

## 2. PRESUPUESTO METAFÍSICO DE LA OMNIPOTENCIA: LA ACTUALIDAD DEL POSIBLE<sup>27</sup>

La hipótesis de la omnipotencia de Dios permite a la Filosofía primera de Hobbes derivar desde la eternidad la necesidad antecedente de un acto cualquiera, que será producido en cualquier momento en el mundo creado, de modo que no hay otro posible para Dios que el que su omnipotencia hace actualizar en un momento o en otro. El capítulo X de su Tratado *De Corpore* es la referencia obligada para abordar la cuestión de la posibilidad.

No cabe decir como Aristóteles que no toda potencia se actualizará. En la filosofía de Hobbes la omnipotencia del primer agente se identifica con el acto en el mundo creado. El *posse omnia* de Hobbes no admite distinción entre los posibles que no serán actualizados y los que lo serán<sup>28</sup>.

En Hobbes una causa es necesaria cuando, una vez puesta, el efecto no puede no seguirse, por lo tanto cualquier efecto se produce siempre por una causa necesaria. Causa ya no es una influencia real y positiva en el ser o en el hacerse de algo, sino el conjunto de una serie de accidentes que una vez presentes causarán necesariamente<sup>29</sup>.

Potencia y causa es lo mismo en Hobbes; lo señala de modo explícito: “la potencia del agente y la causa eficiente son lo mismo en sí, pero difieren en la consideración, porque causa se dice respecto al efecto producido y la potencia respecto al efecto que se va a producir, de tal forma que la causa mira al pasado y la potencia al futuro; la potencia del agente se llama activa”<sup>30</sup>. En el universo de Hobbes sólo hay espacio para la eficiencia. No existe la causalidad formal ni la final. Como él mismo afirmará, la causa formal o esencia y la final se reducen a ser modos de la eficiencia<sup>31</sup>. Para que se actualice la potencia es suficiente por

27 Sobre este apartado se puede ver mi capítulo de libro: La naturaleza de lo imposible en Hobbes (1588-1679) y Leibniz (1646-1716), en GONZÁLEZ, A. L., (Ed.), Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la *Teodicea* de Leibniz, Eunsa, Pamplona 2011, pp. 165-181.

28 PÉCHARMAN, Op. Cit., p. 278

29 Cfr. *De Corpore*, IX, 4, 5, pp. 112-113.

30 *De Corpore* X, 1, p. 116.

31 Cfr. *De Corpore*, X, 7, p. 119.

tanto que contenga todos los requisitos. “En el instante en que la potencia se hace plena, en ese mismo instante se produce el acto que se puede derivar de ella”<sup>32</sup>.

Esta consideración de lo posible hace que se identifique con lo actual. Si la potencia no es plena, el acto no se produce; ahora bien, si algo es posible, quiere decir que puede actualizarse por una potencia que al contener todos los requisitos siempre se actualizará. No caben los posibles que nunca se van a actualizar, porque si algo es posible significa que se actualizará, pues de lo contrario sería imposible<sup>33</sup>.

Ahora bien, si lo posible siempre será, se convierte en necesario. Por lo tanto todo lo que es, es necesario, porque todo acto posible se producirá alguna vez<sup>34</sup>.

Nada queda fuera de la necesidad en Hobbes, ni siquiera el tiempo, ya que para él los futuros contingentes son tan necesarios como los acontecimientos pasados. Sólo la ignorancia respecto a las causas que producirán el hecho futuro es lo que hace que se piense en la contingencia<sup>35</sup>.

Si el posible en Hobbes se identifica con lo actual, si lo posible y lo necesario se convierten, el Dios omnipotente debe ser tal que ponga en acto todo su poder. No hay lugar para más posibilidad que la que se actualice en un momento o en otro. Un posible que no llegue a ser un día, no será un posible, sino un imposible. Para Hobbes, el primer agente agota su potencia en lo que pone en acto; esa es la extensión de su omnipotencia. El agente omnipotente no tiene la potencia para hacer lo que no hace, o la potencia de hacer lo que no se producirá en algún momento.

Para la omnipotencia de Dios no hay posible que no vaya a ser. Lo posible, esto es el encadenamiento de todas las causas fundado en la primera causa eterna, será necesario en cualquier momento<sup>36</sup>.

El estatuto que Hobbes concede a la omnipotencia la hace inseparable de la tesis determinista que está en la base de todo su sistema filosófico.

Frente a White o a Bramhall, el Dios de Hobbes no tiene un entendimiento que contenga todas las posibilidades entre las que elige las que cumplen todos los requisitos. Dios no conforma su acción creadora a la consideración de la mayor

32 De Corpore, X, 2, p. 117.

33 De Corpore, X, 3, p. 117.

34 Cfr. De Corpore X, 5, p. 118.

35 Cfr. De Corpore, X, 5, p. 118.

36 Cfr. PÉCHARMAN, La puissance absolue de Dieu selon Hobbes, en CANZIANI, G., GRANADA, M. A., ZARKA, Y. Ch., Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 281.

cantidad de bien, que está subordinada a la razón que determina la acción mejor, como sostenía White. Hobbes rechaza la teología de la omnipotencia según la cual Dios no produce lo que es inteligible, sino que elige entre los múltiples arquetipos que contiene idealmente en su entendimiento. En este sentido rechaza la tesis de Bramhall para quien Dios tiene una potencia suficiente de crear numerosos mundos.

En la teología que Hobbes necesita para fundamentar su filosofía primera no cabe que en la potencia de Dios haya ningún exceso, que existan posibles que podamos concebir y que no vayan a ser producidos. Hobbes rechaza la noción de cosas creables a las que se podría extender la omnipotencia de Dios y a partir de las cuales se determinaría el orden elegido por la naturaleza creada.

Para Hobbes, la posibilidad de tener que elegir empobrecería la potencia divina, porque supondría que Dios, puede y no puede crear todo lo que tiene. El mejor de los mundos posibles que garantizaba la libertad divina y su sabiduría en Leibniz, no tiene sentido para el Filósofo de Malmesbury, porque no hay otro mundo posible. Si lo hubiera, supondría rechazar la eternidad de la voluntad. Dios no puede producir más que lo que produce en efecto<sup>37</sup>.

El posible para Hobbes es lo que siempre existirá en algún momento porque depende de la eternidad e inmutabilidad de la voluntad divina. En este sentido ante los que afirman que el mundo hubiera podido ser eterno en lugar de haber comenzado en el tiempo, o que hubiera podido ser de otro modo, sostiene que el mundo no hubiera podido ser diferente de lo que es, de modo necesario e infalible, a no ser que Dios hubiera querido esta diferencia como tal, desde la eternidad sin otra razón que su voluntad inmutable.

El posible es tal en el decreto de la voluntad eterna de Dios desde la misma eternidad de Dios, aunque el estatuto que tiene antes del decreto creador ya le dota de una cierta existencia, porque no puede ser que pase del no ser al ser, ya que en algún momento no estaría en el horizonte de la voluntad del Absoluto. Para Hobbes la posibilidad como tal es la que se encuentra contenida en la omnipotencia del Absoluto desde toda la eternidad; es la misma posibilidad que será hecha en un momento y sólo ella, aunque es una posibilidad que en algún momento ha sido determinada por la voluntad como posible. Si la posibilidad fuera actual de modo necesario sería muy difícil seguir manteniendo la distancia con el planteamiento de Spinoza<sup>38</sup>.

37 Cfr. PÉCHARMAN, *La puissance absolue de Dieu selon Hobbes*, en CANZIANI, G., GRANADA, M. A., ZARKA, Y. Ch., *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 282-283.

38 Cfr. *Ética I*, Prop. XVII, Escolio.

### 3. NATURALEZA DE LA OMNIPOTENCIA

En Hobbes la omnipotencia juega un papel preeminente frente al resto de los atributos divinos. Es significativo que, aunque afirme por una parte que de Dios sólo podemos conocer que existe, y que los atributos son resultado de nuestro modo de hablar<sup>39</sup>, de nuestra incapacidad, cuando decimos que es incomprendible o infinito, o de nuestra veneración, cuando le damos los nombres que se emplean para aquellas cosas que más apreciamos y admiramos como omnipotente, omnisciente, justo y misericordioso; por otra parte, cuando Hobbes se refiere a Dios usa de modo frecuente el calificativo de Todopoderoso, como atributo necesario que no necesita justificar<sup>40</sup>.

Hobbes no es ajeno al debate que sobre la omnipotencia ha existido en la historia. Su concepción de la posibilidad y la preeminencia que otorga a la potencia sobre la voluntad divina hace que radicalice la conocida distinción potencia absoluta, potencia ordenada de tal modo que excluirá la potencia ordenada. Otorga a la potencia absoluta la función habitual que se presta a la potencia ordenada para dar cuenta de la necesidad de todas las cosas.

Algunos autores afirmarán que la postura de Hobbes se equipara a la que Didier, abad de Montecasino, planteara a la tesis de Pedro Damián. Contra éste, que sostenía que se podía distinguir entre la omnipotencia tomada en ella misma y el orden según el cual se manifiesta, Didier afirmará como Hobbes, seis siglos más tarde, que la potencia se extiende sólo a lo que Dios quiere<sup>41</sup>.

A diferencia de limitar la potencia por la voluntad como San Anselmo o Abelardo, Hobbes define la voluntad de Dios desde la potencia irresistible<sup>42</sup>.

Los rasgos que cualifican la omnipotencia son la eternidad y la inmutabilidad de la voluntad divina. Dios no puede querer en un momento dado lo que no ha querido desde toda la eternidad. Esta imposibilidad no introduce en Dios ninguna impotencia, ninguna deficiencia de su potencia, constituye la plena afirmación de la autosuficiencia de su voluntad<sup>43</sup>.

39 Cfr. Elementos de Derecho Natural, XI, 2; De Corpore, I, 8.

40 Cfr. Elementos de Derecho natural y político, Traducción de D. NEGRO PAVÓN, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1979, XI, 2, p. 178.

41 Cfr. FOISNEAU, L., Hobbes et la toute-puissance de Dieu, PUF., París 2000, pp. 6-7.

42 Cfr. FOISNEAU, L., Le Dieu tout-Puissant de Hobbes, est-il un tyran?, en CANZIANI, G., GRANADA, M. A., ZARKA, Y. Ch., Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 300.

43 Cfr. PÉCHARMAN, La puissance absolue de Dieu selon Hobbes, en CANZIANI, G., GRANADA, M. A., ZARKA, Y. Ch., Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 285.

Dice expresamente en su polémica con Brahmall que la omnipotencia no significa otra cosa que la potencia de hacer todas las cosas que quiere hacer. Para la producción de todo lo que ya está producido, la voluntad de Dios es tan requerida como su potencia y su suficiencia; por lo tanto, su autosuficiencia no significa una suficiencia o una potencia de hacer lo que no quiere hacer<sup>44</sup>. A Dios no se le puede atribuir la potencia de querer lo que no ha querido desde toda la eternidad. La reducción del poder ser hecho de una cosa a lo que será hecho, lejos de ser un peligro para la omnipotencia de Dios se encuentra fundado por el contrario en la omnipotencia que sólo actúa con la eternidad misma de la voluntad divina<sup>45</sup>.

Hobbes pretende conciliar voluntad divina, omnipotencia y necesidad absoluta de todas las cosas. Afirma que el acto divino de la voluntad es compatible con la necesidad absoluta de todo lo creado. Considera que la potencia divina al informar la voluntad de Dios y esta voluntad al ser el principio de todo lo que es, hace que todo lo que es proceda absolutamente de la voluntad de Dios. No hay distancia entre lo que Dios quiere y lo que hace. La omnipotencia significa que Dios quiere lo que tiene potencia de hacer. Y si tal es el caso, hay que decir con Hobbes que lo que es, es tanto expresión de la potencia como de la voluntad.

Brahmall ya había criticado que la identificación de la suficiencia con la necesidad no es posible; no se puede limitar la suficiencia de Dios a las cosas que ha creado porque implicaría reducir la eternidad a la temporalidad real<sup>46</sup>.

Hobbes otorga a la potencia absoluta la función habitual que se presta a la potencia ordenada para dar cuenta de la necesidad de todas las cosas y para dar razón de la justicia divina. Brahmall por el contrario se mantenía fiel a la distinción potencia absoluta potencia ordenada; para él identificar la potencia con la voluntad significaría reducir todos los atributos divinos a la potencia<sup>47</sup>.

Para Hobbes la voluntad divina es una voluntad que actúa sin deliberación. Sólo Dios tiene la capacidad de querer independientemente de todo juicio racional, sin tener que conformarse con una *recta ratio*. La voluntad divina no pasa del no querer al querer, como sería el caso si se supusiera un principio en las

44 Cfr. HOBBS, T., *Les Questions concernat La Liberté, la Nécessité et le Hazard*, ed. de FOISNEAU, L., Vrin, París 1999. Question XXXV, p. 396.

45 Cfr. PÉCHARMAN, *La puissance absolue de Dieu selon Hobbes*, en CANZIANI, G., GRANADA, M. A., ZARKA, Y. Ch., *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 284.

46 Cfr. Question XXXV, p. 396.

47 Cfr. Question XV, p. 221.

cosas<sup>48</sup>, la voluntad divina debe ser definida como la potencia por la cual Dios ejecuta todas las cosas<sup>49</sup>.

La voluntad de Dios es la misma desde toda la eternidad. Lo que Dios no quiere no supone por lo tanto una limitación de su potencia, sino una manifestación de la autosuficiencia de su voluntad, que no puede ser otra que la que es, que contiene en sí toda la actualidad<sup>50</sup>.

Ahora bien, se podría objetar, a la vista de todas las cosas que caen fuera de la voluntad divina, y sobre todo ante la existencia del mal, que hay una cierta incoherencia en la omnipotencia hobbesiana, sin embargo, la objeción ante la que Hobbes podría detenerse consistiría más bien en decir que no se puede afirmar que todo lo que Dios quiere está en su potencia, y de este modo rechazar la identificación que establece entre potencia y voluntad divinas.

Se podría argumentar que nada prohíbe sostener que por una parte, Dios puede todo lo que quiere y asegurar por otra parte que hay cosas en las cuales Dios tiene la potencia pero no lo quiere, lo que introduciría una nueva afirmación: *potest, sed non vult*. De hecho, estos dos enunciados han sido entendidos como compatibles, la cuestión es saber cual de los dos es necesario considerar verdaderamente para la significación de la omnipotencia divina.

En lugar de aceptar que la omnipotencia está unida al *posse, si vult*, se podría situar más bien del lado del *posse, sed non vult*. Esta operación nos llevaría a distinguir dos maneras de considerar la potencia divina, la potencia de Dios tomada absolutamente, en sí misma, sin tener en cuenta el decreto o la elección divina, o por el contrario la *potentia Dei* entendida desde el punto de vista de la manifestación de la voluntad divina en el orden que ha establecido en el mundo.

El punto de vista de la potencia de Dios como potencia sin ninguna relación con la voluntad creadora permite afirmar que de *potentia absoluta* Dios puede hacer muchas cosas que no quiere hacer y que por lo tanto Él no puede hacer de *potentia ordinata*: cosas que el decreto que instituye el orden presente de las criaturas no realiza. Según su potencia absoluta, su potencia considerada pura e incondicionalmente, Dios es capaz de cosas de las cuales es incapaz según su potencia ordenada, relativas al orden efectivamente elegido y establecido en el mundo. La potencia absoluta de Dios no concierne a las leyes comunes implan-

48 Cfr. PÉCHARMAN, Op. Cit., p. 285.

49 Cfr. *Leviatán*, XXXI, p. 258.

50 Cfr. PÉCHARMAN, La puissance absolue de Dieu selon Hobbes, en CANZIANI, G., GRANADA, M. A., ZARKA, Y. Ch., *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 286.

tadas por Dios en sus criaturas, no se extiende más allá del orden actual de las cosas, a todo lo que no implica en sí una contradicción.

Pero la teología de Hobbes, por el significado que atribuye a la omnipotencia de Dios, al determinar su estatuto a partir de la consideración de la voluntad eterna de Dios, hace imposible que proceda a semejante desdoblamiento de puntos de vista sobre la potencia de Dios, el punto de vista de la potencia absoluta y el punto de vista de la potencia ordenada<sup>51</sup>.

Hobbes, en su consideración de la omnipotencia evita diferenciarla de la potencia ordinaria o legal. Es el decreto divino el que puede ser tenido por suficiente para dar cuenta por sí mismo de la potencia absoluta de Dios, que adquiere la cualidad que se ha reservado a la potencia ordenada y se vuelve potencia actual, en la medida que hay una identificación plena entre potencia absoluta y voluntad absoluta.

Como hemos señalado, el estatuto del posible que se identifica con la causa y que será necesariamente, remite a una potencia que desde la eternidad va a hacer lo que contiene en sí. No cabe de entrada un espacio para otros posibles que nunca vayan a existir.

La teología de Hobbes cambia esta distinción medieval, pero el cambio que suscita se produce de una manera tal que la noción de potencia absoluta de Dios gana en ello una fuerza añadida y en cierto sentido revitalizada por la nueva definición que se le ha impuesto<sup>52</sup>. A la distinción entre la potencia absoluta de Dios y el decreto divino que regula el mundo, distinción anti-necesitarista porque autoriza una variación indefinida de condiciones opuestas a los hechos realizados, Hobbes sostiene una potencia en la que el decreto divino es tenido por suficiente para dar cuenta de todo lo que hay.

La potencia absoluta de Dios en Hobbes es una potencia efectiva, no es teórica porque está definida por la voluntad eterna de Dios cuyos efectos no pueden encontrar obstáculos capaces de hacerlos diferir o impedir. Se puede relacionar su carácter irresistible a lo que San Agustín define como el poder de hacer todo lo que quiere. El efecto de una voluntad omnipotente no puede ser impedido por la potencia de ninguna criatura. No hay nada que sea susceptible de oponerse al cumplimiento de esta voluntad. Dice expresamente que “Dios por su potencia gobierna a todos los hombres de tal forma que nadie puede hacer algo sin que Él

51 Cfr. PÉCHARMAN, *La puissance absolue de Dieu selon Hobbes*, en CANZIANI, G., GRANADA, M. A., ZARKA, Y. Ch., *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 287-89, passim.

52 Cfr. PÉCHARMAN, *Op. Cit.*, p. 290.

así lo haya querido”<sup>53</sup>. Al subordinar la potencia de Dios a su voluntad, Hobbes hace posible una concepción política de la omnipotencia. En la medida que se relaciona con un acto de voluntad puede ser considerada como la expresión de una voluntad política de dominio<sup>54</sup>.

Al identificar la potencia-omnipotencia de Dios con su voluntad eterna distinta de su simple mandato, Hobbes lleva a relacionar al *posse* de Dios con lo absoluto de su querer.

El desplazamiento que Hobbes impone a la noción teológica de potencia absoluta, en el sentido de considerarla como potencia irresistible de Dios, permite mantener, utilizándolos con otro sentido, los indefinidos argumentos hipotéticos que sirven tradicionalmente para describir la potencia absoluta de Dios como poder sobre lo que no implica contradicción<sup>55</sup>.

#### 4. CONCLUSIONES ACERCA DE LA OMNIPOTENCIA

Una vez acordado que la cuestión del Absoluto en Hobbes juega un papel significativo en el conjunto de su pensamiento, hasta el punto de poder decir que es precisamente el estatuto de la omnipotencia lo que va a cualificar su teoría política, es preciso afirmar que su concepción metafísica de la posibilidad determina la naturaleza de la omnipotencia.

En Hobbes, a diferencia de Descartes, Dios no es lo primero, sino que lo primero es el hombre y sus posibilidades de conocer; por esa razón, es el establecimiento de sus principios metafísicos, los conceptos fundamentales de su Filosofía primera, los que llevan a entender la naturaleza de la omnipotencia, que por otro lado nunca se plantea sistematizar, ya que Dios no es objeto de conocimiento, sino en todo caso de culto y de obediencia.

La identificación de potencia y causa, y de lo posible y lo actual que se hace necesario, justifica que en el Absoluto la potencia deba ser de igual modo absoluta y cause necesariamente lo que contiene desde toda la eternidad. Para ello, es necesario que la voluntad irrestricta se identifique con la potencia sin mediación de nada racional, y que sea precisamente la eternidad y la inmutabilidad de la voluntad divina los rasgos que cualifiquen la omnipotencia. En este punto su

53 De Cive, XV, 2.

54 Cfr. FOISNEAU, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF., París 2000, p. 212.

55 PÉCHARMAN, *La puissance absolue de Dieu selon Hobbes*, en CANZIANI, G., GRANADA, M. A., ZARKA, Y. Ch., *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 2000, p. 291.

distancia con Spinoza es manifiesta, aunque la naturaleza del posible que existirá necesariamente hace que Hobbes tenga que defender el estatuto libre de la voluntad, para evitar el panteísmo espinozista.

El carácter que Hobbes concede a la omnipotencia es inseparable de la tesis determinista que está en la base de todo su sistema filosófico. La finalidad natural ya no tiene cabida en su mecanicismo material. La naturaleza, al depender de la potencia del creador, no está supeditada a ningún plan determinado, sino sólo a su decreto eterno que no puede ser otra cosa que eficiencia necesaria.

En la medida que la omnipotencia constituye la soberanía de Dios sobre la humanidad, no cabe otra cosa que la obediencia<sup>56</sup>. De este modo, el pensamiento de la omnipotencia, que ordena en profundidad la teoría hobbesiana del Estado, no reposa ni sobre una obligación de Dios hacia Él mismo, ni sobre una alianza de los hombres con Dios, sino sólo sobre la obligación natural que procede de la soberanía absoluta de Dios sobre la vida de los hombres. Dios castiga o perdona no en virtud de ninguna ley a la que pueda someterse, sino en virtud de su propia omnipotencia<sup>57</sup>.

## 5. HOBBS Y SU RELACIÓN CON DESCARTES, LEIBNIZ Y SPINOZA

Como hemos señalado en la introducción, Hobbes estuvo en contacto con los principales intelectuales de su época. A lo largo de esta exposición ya ha salido de algún modo la relación que se produce entre el Filósofo de Malesbury y los racionalistas continentales en torno a la cuestión de la omnipotencia; es preciso añadir alguna idea más a ese respecto, porque ayudará a clarificar la postura de Hobbes y permite recordar, aunque sólo sea en esbozo, el pensamiento de estos filósofos racionalistas con los que Hobbes se relaciona.

En primer lugar, respecto a Spinoza, Hobbes tiene un gran interés en separarse de él, aunque su influencia es notable y tal vez haya menos distancia que la que el Filósofo de Malesbury hubiera deseado. El primer aspecto en el que la separación es más clara está relacionado con las distintas concepciones de la voluntad divina que tienen estos autores.

Para Spinoza, la omnipotencia de Dios contiene en sí lo que hace, de modo necesario y nada más que lo que hace. No puede aceptar que una causa no sea

56 Cfr. PACCHI, A., Hobbes et la potenza di Dio, en VETTESE, A., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Pierluigi Lubrina editore, Bergamo 1986, p. 80.

57 Cfr. De Cive, XV, 5; Cfr. *Leviatán* XXXI, 5, p. 381.

siempre causa total, o que puede retener en ella misma parte de su potencia. “Todas las cosas están determinadas por la necesidad de la naturaleza divina, no sólo a existir, sino también a existir y a obrar de cierto modo y no se da nada contingente”<sup>58</sup>. Esto es así, porque la razón por la que Dios obra y la razón por la que Dios existe son una y la misma<sup>59</sup>.

Dios no tiene fuera de sí nada por lo que sea determinado o forzado a actuar, y por lo tanto actúa sólo por las leyes de la naturaleza y no coaccionado por nadie. Dios es causa libre porque existe sólo por la necesidad de su naturaleza<sup>60</sup>. La causalidad por la que el Absoluto causa las cosas se basa en la autocausalidad divina<sup>61</sup>.

Frente a Descartes o a Leibniz, o incluso a Hobbes, Spinoza Rechaza la postura de atribuir a Dios inteligencia o voluntad. Ni Dios contiene más posibles que los que crea ni se ve determinado a elegir lo que quiere crear.

Para Spinoza la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde toda la eternidad y permanecerá en la misma actualidad para siempre<sup>62</sup>.

Para Spinoza la potencia absoluta no contiene toda la virtualidad de lo posible sino que sólo contiene actualidad. En este punto se diferenciaría muy poco de Hobbes, ya que para el Filósofo de Malesbury, la potencia de Dios contiene todo lo que será en algún momento, aunque él no concreta qué tipo de actualidad tiene ese posible en el sentido que para él lo posible y lo actual se identifican. Frente a Spinoza, Hobbes en la medida que subordina la potencia a la voluntad, que desde la eternidad quiere poner en acto todo lo que contiene, hace posible la concepción política de la potencia<sup>63</sup>, y mantiene la libertad. Hobbes pretende conciliar la necesidad de los efectos creados con la libertad de la voluntad creadora. En este sentido, Dios no sólo hace todo lo que tiene potencia de hacer, sino todo lo que tiene voluntad de hacer, aunque sólo quiere lo que contiene la potencia.

Respecto a Descartes, su oposición se manifiesta en más de una ocasión y a propósito de diversos temas. Con relación al Absoluto y a la omnipotencia ya hemos visto que a diferencia del Filósofo de Turena, para Hobbes Dios no es un fundamento que hay que demostrar para sustentar su sistema. La cuestión de fondo no se centra en la existencia de Dios sino en si es posible tener o no su idea

58 *Ética*, I, proposición XXIX.

59 Cfr. GONZÁLEZ, A. L., *El absoluto como “Causa sui” en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996, p. 37.

60 *Ética* I, proposición XVII.

61 Cfr. GONZÁLEZ, A. L., *Op. Cit.*, p. 37.

62 *Ética*, I, Proposición XVII, esolío (c).

63 Cfr. FOISNEAU, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF., París 2000, p. 212.

en nuestro espíritu. Para Hobbes estaba muy claro que no es posible tener una idea de Dios. Dios no es objeto de conocimiento sino de creencia. Para Descartes la posibilidad de tener la idea de Dios es lo que proporciona certeza a la hora de demostrar su existencia y lo que otorga seguridad y coherencia a todo su sistema. Dirá que “esta idea es tan clara y tan distinta de tal modo, que todo lo que mi espíritu concibe clara y distintamente como real y verdadero, y que contiene en sí alguna perfección, está contenido y encerrado todo entero en esta idea”<sup>64</sup>.

Tener la idea de Dios no significa poder tener la representación total de esta idea, sino saber que Dios no es ajeno a la representación. Descartes privilegia el concepto de infinito en relación al concepto de omnipotencia. Aunque el sujeto no comprenda perfectamente el infinito, ya que por su naturaleza finita y limitada no podrá comprenderlo, no por ello tiene menos una idea clara y distinta, en la medida que comprende el infinito como aquello que comprende todo lo que posee de la realidad, a saber como la causa de sí mismo y de todo lo que existe<sup>65</sup>.

La referencia a la omnipotencia divina toma en tal contexto una significación muy particular: no se trata como en el caso del voluntarismo teológico de la imposibilidad de dar cuenta racionalmente de la existencia y de la acción divinas, sino que designa por el contrario la razón por la cual tal ser existe<sup>66</sup>.

En el sistema cartesiano la idea de infinito es el centro de su pensamiento, posibilita cerrar desde dentro el sistema de la representación; Dios al ser representable, funda en verdad nuestras representaciones y nos asegura a la vez la verdad de las cosas representadas<sup>67</sup>.

Si Dios no es objeto de representación todo el sistema se tambalea; si no tenemos una idea de Dios que sea una verdadera idea y no una suposición, la firmeza del sistema se vuelve imposible ya que no tendríamos la seguridad, en el interior mismo del sistema de que nuestras ideas sean ideas de alguna cosa, y que el orden que ellas nos desvelan corresponda al orden de las cosas. Es decir, la ausencia de la idea de Dios nos hace pasar de un sistema de representación, fundado sobre una perspectiva regulada al infinito, a otro sistema en el cual no existe regla absoluta en el fundamento de las representaciones, sino sólo reglas instituidas por los hombres.

Como para Hobbes Dios no puede ser objeto de representación, no puede aceptar el proyecto cartesiano de fundar filosóficamente la verdad de la ciencia sobre una idea de Dios, porque la teología se apoya según él en una lógica de

64 *Meditations Métaphysiques*, III, AT, IX-1, p. 36.

65 Cfr. *Meditations Métaphysiques*, III, AT, IX-1, p. 37.

66 Cfr. FOISNEAU, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF., Paris 2000, pp. 87-88.

67 Cfr. FOISNEAU, L., *Op. Cit.*, p. 88.

la suposición y no en una lógica de la representación. Los dos autores hablan de lo mismo, a saber de las relaciones de Dios y de la representación, pero lo hacen desde perspectivas opuestas. Mientras que Descartes somete el sistema de la representación a la idea de Dios, Hobbes quiere someter la idea de Dios a las exigencias de la representación<sup>68</sup>.

Hobbes se esfuerza en poner en evidencia, a partir de la teoría cartesiana de la voluntad, las ambigüedades de la concepción cartesiana del entendimiento. Un entendimiento que no afirma nada y que no niega nada por él mismo es, según él, una contradicción en los términos, ya que la operación del entendimiento consiste precisamente en afirmar o negar.

La diferencia entre los dos autores tiene que ver con la confianza que otorgan al sujeto de conocimiento: para Descartes, el sujeto pensante posee en él mismo el medio de distinguir la verdad del error y puede así prevenirse contra las pasiones del alma; para Hobbes, el sujeto al no poseer el criterio interior infalible de la verdad, debe apoyarse en las reglas de la ciencia<sup>69</sup>.

Hobbes elimina en la voluntad divina la libertad de arbitrio en relación con la verdad. Coincide con Descartes al afirmar que la voluntad es el principio del juicio, pero añadirá que la creencia del sujeto en la verdad de la proposición no depende de su voluntad. En este sentido el principio de adhesión a la ciencia deja de ser un acto libre de la voluntad para llegar a ser una necesidad.

A pesar de estas marcadas e innegables diferencias, debemos señalar también algunas aproximaciones: en primer lugar en lo que se refiere al alcance de la omnipotencia: para Descartes no hay nada que no esté sometido a la omnipotencia de Dios, ni siquiera lo que es contradictorio, pues como él mismo dice, hasta la razón de ser de lo verdadero y de lo bueno dependen de su omnipotencia<sup>70</sup>.

Si Dios puede hacer lo lógicamente imposible, es porque ha hecho lo lógicamente necesario<sup>71</sup>. Para Descartes esto se relaciona directamente con la cuestión de la creación de las verdades eternas. En una confrontación con Gassendi, ya sostuvo que las verdades matemáticas, aunque inmutables, no son independientes de Dios. Para Descartes las llamadas verdades eternas dependen de la voluntad divina. Son verdaderas porque Dios las conoce, no las conoce porque sean ver-

68 Cfr. FOISNEAU, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF., París 2000, p. 89.

69 Cfr. FOISNEAU, L., *Op. Cit.*, pp. 80-81.

70 Cfr. *Lettre à Arnauld (29-VII-1648)*, AT, V, p. 224.

71 ROVIRA, R., ¿Puede hacer Dios lo imposible? Sobre la concepción cartesiana de la omnipotencia divina, en "Revista de Filosofía", 3ª época, vol. VI (1993), 10, p. 331.

daderas<sup>72</sup>. Esto es así porque la voluntad divina es causa eficiente y total de las verdades eternas.

En este punto se puede observar una semejanza con el planteamiento de Hobbes, para quien, aunque rechaza de entrada la posibilidad de la existencia de verdades eternas, la voluntad divina es causa eficiente y total de los posibles, que son los que darán lugar a las existencias, ya que lo posible se identifica con lo actual.

En segundo lugar, otro punto de conexión es que, al igual que para Descartes no hay relación necesaria entre la esencia de Dios y las verdades eternas<sup>73</sup>; en Hobbes la omnipotencia de Dios y la posibilidad que pone acto es necesariamente distinta también, porque está supeditada a la voluntad, de lo contrario tendríamos que hablar de panteísmo.

En tercer lugar, hay que hablar de similitud entre el filósofo de Turena y el filósofo inglés cuando se refieren a la absoluta indiferencia de la voluntad de Dios con relación a lo que crea. Dice Descartes: “Y así la completa indiferencia de Dios es una gran prueba de su omnipotencia”<sup>74</sup>. Para Hobbes esta indiferencia se manifiesta sobre todo en relación con la aplicación del castigo o premio y la cuestión del mal: “la salud, la enfermedad, el bien estar, los tormentos, la vida y la muerte son dispensados sin ninguna pasión por su parte y les pone fin cuando acaban y les hace comenzar cuando comienzan según su deseo eterno al cual no puede resistir”<sup>75</sup>. Desde la irreductibilidad del mal no cabe idealizar la culpabilidad de los hombres bajo la forma de un pecado original que justifique por adelantado todos los males de la humanidad. No hay lugar para representar a Dios como cruel al que le gusta hacer daño. Dios dispensa los bienes y los males sin pasión<sup>76</sup>.

En cuarto lugar, ambos filósofos coinciden en atribuir un carácter incomprendible al poder divino. Descartes lo dirá: Dios es una causa cuyo poder supera los límites del entendimiento humano<sup>77</sup>. Hobbes lo sostiene en la medida que afirma que de Dios sólo se puede conocer en cierto sentido que existe<sup>78</sup>.

Con relación a Leibniz, las diferencias son manifiestas: en Leibniz el entendimiento divino contiene todos los posibles. Dios escogerá lo mejor entre la infi-

72 Cfr. À Mersenne (6-V-1630), AT, I, p. 149.

73 Cfr. ROVIRA, R., Op. Cit., p. 336.

74 Cfr. Meditationes de Prima Philosophia “Responsio ad sextas objectiones, 6, AT, VII, p. 432, cit. por ROVIRA, R., Op. Cit., p. 336.

75 Questions XV, pp. 222-223.

76 Cfr. FOISNEAU, L., Hobbes et la toute-puissance de Dieu, PUF., París 2000, p. 155.

77 Cfr. À Mersenne (6-V-1630), AT, I, p. 150.

78 Cfr. De Corpore, I, 1, 8, p. 40.

nidad de posibles. La libertad está dirigida por el bien, no se agota en el querer todo lo que se puede hacer<sup>79</sup>.

Frente al mecanicismo de Hobbes en el que sólo existe la eficiencia, en Leibniz hay finalidad. Como él mismo señalará todo procede de una causa que es, no sólo poderosa sino también sabia, de tal modo que el imperio de la potencia por las causas eficientes involucrará al imperio de la sabiduría por las causas finales<sup>80</sup>.

Por otra parte, Leibniz al igual que Hobbes, otorga a la potencia un estatuto preeminente frente al resto de los atributos. Para Hobbes el resto de los atributos ni siquiera son objeto de consideración; tanto en uno como en otro, la omnipotencia constituye una propiedad esencial del Absoluto, no sólo operativa. Para Hobbes decir que Dios es omnipotente significa decir todo lo que Dios es; su omnipotencia al estar regulada por la voluntad, hace de Dios un ser libre, sin embargo, todo lo que Dios contiene en su omnipotencia será en algún momento.

En Leibniz, Dios es omnipotente porque contiene en sí toda la posibilidad, pero no pondrá en acto todo lo que contiene, porque Dios elegirá lo mejor. En este sentido, usando la distinción medieval potencia absoluta, potencia ordenada, podemos decir que en Leibniz la potencia absoluta contendría todos los posibles pero será la potencia ordenada la que ponga en acto el conjunto de posible compositibles más perfecto. Ahora bien, al igual que en Hobbes y este es otro punto de coincidencia, el estatuto de la posibilidad tiene en sí una capacidad de existencia que hace que la potencia absoluta ya no sea un marco teórico de todo lo que Dios pueda hacer, porque tanto en Hobbes como en Leibniz el posible tiene de suyo una tendencia a existir. En Hobbes esa tendencia se actualizará necesariamente y en Leibniz no, pero porque la voluntad de Dios en el caso de Leibniz es inteligente y puede elegir lo mejor. “Su entendimiento es la fuente de las esencias y la voluntad es el origen de las existencias”<sup>81</sup>.

M<sup>a</sup> SOCORRO FERNÁNDEZ-GARCÍA

79 Cfr. Leibniz an Magnus Wedderkopf (mayo 1671), AK. II-1, pp. 117-118, y Belaval, Y., G. W. Leibniz, *Confessio philosophi*, Vrin, París 1961, pp. 13-14.

80 Cfr. *Conséquences métaphysiques du principe de raison* (1708), COUTURAT, p. 13, n° 5.

81 *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, pp. 106-107; cfr. FERNÁNDEZ GARCÍA, M. S., *La omnipotencia del Absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona 2000.