

**Universidad de Chile**  
Facultad de Filosofía  
Escuela de Postgrado  
Departamento de Filosofía

# **Religión y Política en el *Leviatán***

## **La *teología política* de Thomas Hobbes. Un análisis crítico**

Tesis para optar al Grado Académico de Doctor en Filosofía con mención en Moral y Política

Autor:

**Jorge A. Alfonso Vargas**

Profesor Patrocinante: Fernando Quintana Bravo

**Santiago, marzo 2011**



Agradecimientos . .	4
Dedicatoria . .	5
I.-Introducción . .	6
Metodología . .	14
I.- LA IDEA DE RELIGIÓN (EW III, 1:12) . .	16
1.- El Origen de la Religión: Las Causas Naturales y Psicológicas. . .	16
2.- Religión y Política . .	21
3.- La Verdadera Religión . .	26
II.- <i>La República Cristiana II</i> (EW III, 3, 32-41) . .	36
1.- El Gobierno de Dios . . .	36
2.- El Reino de Dios . .	39
3.- El Libro de Job como Clave Hermenéutica . .	44
4.- Las Leyes de Dios: Deberes y Derechos, Honor y Deshonor . .	47
5.- Los Atributos Divinos y la Posibilidad de una Teología . .	52
III.- De la República Cristiana II (EW III, 3: 32) . .	64
1.- Ciencia y Religión . .	64
2.- La Política Cristiana y la Palabra de Dios . .	69
3.- La Visión Materialista del Cristianismo . .	79
4.- El Reino de Dios Nuevamente . .	103
5.- La Iglesia . .	105
6.- Los Profetas y el Pacto . .	109
7.- El Reino de Dios según Hobbes . .	119
8.- El Dominio Real de Cristo y el Poder Eclesiástico . .	122
9.- El Poder Civil y la Obediencia Debida . .	127
10.- El Poder Soberano . .	136
11.- La Misión de los Reyes-Pastores . .	142
12.- La Autoridad para Interpretar las Escrituras . .	148
IV.-De lo Necesario para ser recibido en el Reino Celestial (E W III, 3,43) . .	169
1.- De la obediencia debida a Dios y al César . .	169
2.- Los Mandamientos y la Salvación por la sola Fe . .	171
3.- La Obediencia debida a todo Gobernante . .	173
V.-Conclusión . .	177
1.- El Problema: Una Recapitulación y un Comentario . .	177
Bibliografía . .	188
Fuentes Primarias . .	188
Trabajos Publicados del Autor sobre el Campo de Estudio de la Tesis. . .	188
Literatura Secundaria . .	189
Literatura Complementaria . .	195

## Agradecimientos

Al llegar al final del arduo camino que ha significado esta tesis, quisieramos agradecer a quienes de una u otra forma han sido parte importante de su materialización. En primer lugar, quisieramos agradecer a Don Emilio Rodríguez Ponce, rector de la Universidad de Tarapacá en el año 2005, quien tuvo a bien auspiciar mi postulación al Doctorado en Filosofía, aunque ya nos encontrabamos muy mayores para tal empresa, le agradecemos que haya creído que todavía podíamos tener éxito en ella. Agradecemos en especial a dos colegas. Don Alex Espinoza Verdejo de la Universidad de Tarapacá, quien se dio el trabajo de leer y revisar los primeros borradores de la tesis. Agradezco también, a Doña María Liliana Lukac de la Pontificia Universidad Católica de Argentina, por sus atinados consejos, y la bibliografía que aportó a la temática. Agradecemos, finalmente, a nuestro profesor patrocinante Don Fernando Quintana Bravo de la Universidad de Chile, por su acucioso trabajo revisor, por sus apropiados consejos, y su permanente aliento a nuestro trabajo.

## Dedicatoria

*A mi querida esposa, hijos, e hijas, que eso son mis nueras, y en especial, a Pablo y Carolina que me hospedaron y cuidaron durante mis estudios en Santiago ... primun vivere deinde philosophari.*

# I.- Introducción

La filosofía política de Thomas Hobbes (1588-1679) tiene como fundamento último una *teología política* que deduce del cristianismo el fundamento del poder absoluto del soberano. A esta altura del estado del arte, esto no resulta nada nuevo, y la importante literatura al respecto, que mencionaremos más adelante, así lo demuestra, lo que no deja de sorprender en un pensador que fue considerado por mucho tiempo como un ateo. Sin embargo, nos parece que el uso que hace Hobbes de las Escrituras es muchas veces incorrecto, inadecuado, reductor y acomodaticio, dejando fuera aspectos esenciales del cristianismo y, destacando sólo aquellos que les sirven para sus propósitos. De forma tal, que, por un lado, su teología política es discutible, y, por otro, su interpretación de las Escrituras acrecienta, en vez de disminuir, su fama de ateo. En consecuencia, pensamos, que es necesario realizar un análisis crítico del lugar que ocupa la religión, y el cristianismo, en su sistema de ideas para apreciar lo bien o mal fundada que resulta su filosofía política cuando a los argumentos filosóficos se agregan los teológicos. Éste será nuestro aporte al tema, la crítica a los fundamentos de su teología política.

Creemos que Hobbes hace un uso abusivo de las Escrituras para darle un fundamento religioso a su política, de esta forma, pretende darle una mayor fuerza persuasiva a sus escritos, y un fundamento superior a su filosofía política. Ésta es nuestra tesis. Nuestro estudio, en consecuencia, tiene como propósito analizar la relación entre *religión y política* en la filosofía de Thomas Hobbes con el fin de evaluar el lugar que la religión ocupa en su filosofía política, al punto de que se pueda hablar de la existencia de una teología política en su filosofía. Entendemos por *teología política*, una política cuyos fundamentos son religiosos

<sup>1</sup> o teológicos. Lo cual sorprende en un pensador considerado como un ateo por sus contemporáneos y, en general, por la tradición filosófica, o, en el mejor de los casos, como un político que aspira a explicar la institución del Estado sin recurrir a premisas metafísicas de carácter sobrenatural.

Para lograr nuestro fin vamos a analizar el *Leviatán* de Thomas Hobbes considerando que ésta es su obra cumbre para: 1º Conocer y analizar los fundamentos de su teología política; 2º Hacer una crítica del uso de la Biblia en Hobbes y 3º Reevaluar su ateísmo. Del *Leviatán* vamos a analizar la parte I, capítulo 12, sobre la idea de *religión* en general; la parte III, capítulos 32 al 41 sobre la *política cristiana*, el capítulo 42 de la *república cristiana*; para finalizar con el capítulo 43 sobre *lo necesario para ser recibido en el reino de Dios* ( los subtítulos son nuestros). Creemos que estos son los capítulos fundamentales

<sup>1</sup> La expresión *teología política* fue introducida, o más bien, reintroducida, por Carl Schmitt en 1922 en su obra *Teología Política* (B. A. Editorial Struhart & Cía., 1922/1985). Álvaro d'Ors en "Teología política. Una revisión del problema". *Revista de estudios políticos* (Nº 205, 1976. 41-80) advierte que la idea no es nueva y que a pesar de que Erik Peterson en *El monoteísmo como problema político* (Madrid: Editorial Trotta, 1999) insista en que se entiende por *teología política* la deducción de consecuencias políticas del dogma cristiano, y que, por ende, sólo en el cristianismo era posible hablar de la existencia de una teología política, d'Ors insiste en que la idea no es cristiana solamente, sino que también los paganos podían tener sus propias teologías políticas. Claro está, que para nuestro propósito, la teología política cristiano-medieval es paradigmática. En el ámbito inglés la expresión no se encuentra en los dos libros más relevantes sobre el tema, nos referimos a los textos de F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes* (Oxford Clarendon Press, 1964) y A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Sin embargo, el texto clásico de Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey* (Madrid: Alianza, 1985) lleva por subtítulo *Un estudio de teología política medieval*.

para nuestro tema. Hemos evitado el análisis sistemático de la parte IV llamada *El Reino de las Tinieblas*, porque no nos parece pertinente por dos razones, una, porque es una repetición de la doctrina ya establecida anteriormente, y otra, porque al ser una aplicación de la doctrina a un ataque en particular a la Iglesia católica, nos aparta de una reflexión general sobre la relación entre religión y política,<sup>2</sup> y, en particular, de una teología política cristiana general, que, por lo mismo, no se liga, en particular, a ninguna religión establecida sino que, a principios bíblicos aplicables a todas las denominaciones religiosas de origen cristiano; aunque a muchos les parezca que el único propósito de Hobbes es atacar a la Iglesia católica.<sup>3</sup>

Antes de empezar quisiéramos dejar en claro los conceptos de *religión* y *política* que emplearemos. Definir lo que se quiere decir con ambos términos puede conducir a una discusión sin fin. Por eso creemos que necesitamos una definición instrumental para cada uno de estos actividades humanas que nos sirvan de guía en nuestra investigación y a la que podamos volver en caso de dudas. Para nuestro propósito la idea de *religión*<sup>4</sup>

que necesitamos es la que plantea Isamel Quiles, S. J. en *Filosofía de la Religión* reconociendo que nuestro contexto no sólo es el filosófico sino que el de la religión revelada, el *cristianismo*. Por lo tanto *religión* para nuestro propósito será la creencia en un ser supremo, creador del mundo que tiene un plan para éste y, lo más importante, lo más distintivo, es una religión teándrica, Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios y por eso mismo este Dios encarnado supone una preocupación por este mundo, no sólo por la salvación del alma. El cristianismo, ciertamente, es una religión soteriológica, el aspecto trascendente es esencial, el reino de que anuncia Jesús no es de este mundo, pero, también, es un llamado a ser la sal de la tierra, a cambiar el mundo. De ahí que la conexión con la política sea inevitable: ¿Cuál pueda ser esta íntima relación entre ambas? Este es el problema central de Hobbes, y de todos los tiempos, ya que una religión que parece querer distinguirse de la política no tiene más remedio, por otra parte, que vérselas con ella, si quiere cambiar el mundo.

Por eso, la idea de *política* que necesitamos debe ser una idea filosófica que nos sirva para entender el contexto histórico de Hobbes, en el cual el problema de la relación ente religión y política se torna un problema central, moral y político a la vez. Para este propósito

nos atendremos a la idea de *política* de Ernst Vöegelin.<sup>5</sup> En esta nos advierte el autor que “La existencia del hombre en la sociedad política es una existencia histórica; y una teoría de la política, si profundiza hasta los principios, es la mismo tiempo una teoría de la historia.” No es una mera descripción de las formas de gobierno, el aspecto *elemental* para Vöegelin, el de la pura descripción de sus instituciones políticas, sino el aspecto *existencial*, el motor interno que hace que una comunidad se articule y actué en la historia cualquiera que sea la forma concreta de sus instituciones. El motor interno puede ser un ideal de justicia con

<sup>2</sup> Sin embargo, en ocasiones, haremos alusiones a este capítulo cuando aporten algo nuevo, como así también lo haremos con otras obras de Hobbes y la *Opera Latina*.

<sup>3</sup> Creemos que es debido principalmente a la intervención de la Iglesia católica en política que Thomas Hobbes se plantea el problema de la relación entre religión y política; sin embargo, en su obra se advierte que es contrario, también, a cualquier intromisión de la religión en política; tanto así, que no puede aceptar la posible teocracia calvinista, la república de Cromwell, o los afanes políticos de los presbiterianos etc. Lo que, a su vez, genera el problema de cuál es o debe ser la relación entre religión y política en su sistema, que es lo que vamos a tratar de dilucidar aquí.

<sup>4</sup> Cfr. Ismael Quiles, S. J., *Filosofía de la Religión* (Buenos Aires: Espasa- Calpe, 1949).

<sup>5</sup> Cfr. Ernst Vöegelin, *Nueva Ciencia de la Política* (Madrid: Rialp, 1968).

el cual alcanzar 1º Un buen orden político, 2º La comprensión de la realidad política y 3º<sup>6</sup>

La capacidad de crear un ambiente cívico apropiado para integrar ambos propósitos. Hobbes, según Eric Vöegelin, tratará de demostrar que su “teología civil” corresponde a la *teología política* cristiana tradicional, cuando, en verdad, para él, es un caso de *gnosticismo* (de verdadera ceguera frente a la realidad) que cree poder poner fin a las controversias políticas de una vez por todas con su sistema de gobierno, el absolutismo, y con su propio Corán, el *Leviatán*. Texto que debiera ser enseñado en las universidades para que todos aprendan por qué siempre es bueno obedecer a la ley.<sup>7</sup>

La *teología política* cristiana es la doctrina que San Agustín articuló sobre la base de las Escrituras en *La Ciudad de Dios*<sup>8</sup> y que se puede esquematizar de la siguiente manera. El cristianismo separó la moral de la política y subordinó la política a la moral. Puso al Papa como el soberano en materias morales y al Emperador como el soberano político. Esta doctrina es conocida a partir de Gelasio como “la doctrina de las dos espadas” o de los dos poderes. Esta doctrina es la que prevaleció en la Edad Media y es la que Hobbes va a discutir, sobre todo a partir de su idea de que no existen esos dos poderes y que todo poder es uno: el político.<sup>9</sup>

Ciertamente el problema de la relación entre religión y política es típicamente un problema del Occidente cristiano. En la antigüedad, religión y política eran prácticamente una misma cosa ya que toda actividad pública tenía un carácter religioso y político a la vez, en una suerte de política divinizada donde no existe para los individuos el conflicto entre los deberes para con los dioses y los deberes para con la ciudad. El cristianismo alteró profundamente las cosas. De una visión compacta en que la moral era una parte de la política, se pasó, podríamos decir, a una división de los poderes en la que el reino de Dios no era de este mundo y había que darle a Dios lo de Dios, y al César lo del César. De forma tal que la nueva religión separó la moral de la política y subordinó la política a la moral, poniendo al Papa como líder espiritual por sobre el emperador. Sólo en este contexto surge el auténtico problema entre religión y política porque de ahí en adelante todos los cristianos se verán enfrentados al problema de cómo ser un buen cristiano y un buen ciudadano a la vez. La articulación de esta doctrina fue lenta y su consolidación y aplicación tomó siglos y todavía es problemática en cualquier lugar donde el cristianismo no haya desaparecido totalmente. Francisco Bertelloni en “Los Límites de la Política y su Compromiso Ético en la Teoría Política Medieval” (*Primeras Jornadas Internacionales de Ética, Fac. Filosofía, Historia y Letras*, Universidad del Salvador, Buenos Aires: 2000) distingue tres períodos en la marcha de la *teología política* cristiano-medieval: La primera, la del *cesaropapismo romano-bizantino* en que la política absorbió a la religión; la segunda, el modelo *hierático-papal* que intenta oponerse al modelo romano decadente; y sólo recientemente se podría hablar de una tercera etapa en que aparece el *espíritu laico* cuyo origen sería tan temprano como la baja Edad Media latina. De esta forma se aprecia que no ha sido fácil mantener los

<sup>6</sup> Jorge Alfonso. “La Biblia como un texto político: Federalismo no es contractualismo. Una crítica a Hobbes”. *Límite*. Arica: Universidad de Tarapacá, 2010, 33-58.

<sup>7</sup> Eric Vöegelin. *Nueva Ciencia de la Política*. Madrid: Rialp, 1968.

<sup>8</sup> *San Agustín. La Ciudad de Dios*. Buenos Aires: Editorial Poblet, 1941.

<sup>9</sup> Uno de los mejores textos sobre la doctrina política cristiana en la Edad Media es la obra de Manuel García-Pelayo, *El Reino de Dios, Arquetipo Político*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.

dos poderes, las dos espadas separadas, como quiere San Agustín, y que el ideal cristiano ha sido tan difícil de alcanzar, que a veces parece una utopía.

La tesis de la existencia de una *teología política* en Hobbes, que no es ciertamente la de San Agustín, cuenta ya con una bibliografía importante. Especialmente en las últimas

<sup>10</sup> décadas, y a partir de la tesis de C. Schmitt de que todos los conceptos más importantes de la teoría del Estado moderno son conceptos teológicos secularizados, y a partir, también, del hecho de que este autor considere a Hobbes como uno de sus paradigmas, han aparecidos interesantes y sugestivos estudios sobre la relación entre religión y política en el pensador inglés. Entre las que defienden la tesis de la existencia de una teología política, es decir de una fundamentación religiosa, cristiana, en la doctrina política de Hobbes, se encuentran dos obras fundamentales sobre el tema, la de F. C. Hood, *The Divine Politics of Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1964), quien después de treinta años de sostener la interpretación canónica de Hobbes como un mecanicista, que sólo hablaba irónicamente de la religión, descubrió en él a un sincero cristiano, que trata de santificar la política y de conciliarla con la nueva ciencia de Galileo, y la de A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), quien insiste en la existencia de una fundación religiosa de la política en Hobbes de carácter calvinista basada, además, en una crítica a la influencia de Aristóteles y su metafísica, que habría desfigurado el cristianismo primitivo. Ahora, podemos ahora añadir, por su valor, la de Luc Foisneau, *Hobbes et la Tout-Puissance de Dieu* (Paris: PUF, 2000), quien encuentra en el poder absoluto de Dios la clave para entender la filosofía política de Hobbes. A estas obras mayores se pueden agregar los siguientes artículos de interés: Edwin Curley, "Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an orthodox Christian" en *Journal of the History of Philosophy* Vol. 34 (Baltimore: Apr 1996.257-272.), quien ha contribuido a una polémica con Martinich sobre la base de una especial ironía de Hobbes, que le deja al lector la tarea de advertirla; A. P. Martinich, "On the proper interpretation of Hobbes's philosophy" en *Journal of the History of Philosophy* Vol. 34 (Baltimore: Apr 1996. 273-284), quien insiste en su posición favorable a la existencia de una teología política en Hobbes y alega en contra de la supuesta insinceridad del filósofo; George Wright, "Curley and Martinich in dubious battle" en *Journal of the History of Philosophy* Vol. 40 (Baltimore: Oct 2002. 461-477), que ha intentado mediar en la polémica rechazando la acusación de insinceridad o ironía en Hobbes haciendo un análisis cuidadoso de estos conceptos e instando a un análisis objetivo de los textos; José Luis Pérez Triviño, "Dios y soberano en la teología jurídica", en *Revista Internacional de Filosofía Medieval* (Nº 7, 2000), quien ha relacionado el tema con las categorías jurídicas de

<sup>11</sup> la época que contribuyeron a la constitución de una teología política cristiana. Además se pueden agregar a estos textos en *Critical Assessments, Vol. 4 Religion* (London: Routledge, 1993) los siguientes artículos: E. J. Eisenach, "Hobbes on Church, State and Religion," quien sostiene que hay una teología política confesional, no laica, en Hobbes; W. B. Glover, "Human Nature and the State in Hobbes," quien destaca que la filosofía política de Hobbes está más relacionada con el cristianismo que con el mecanicismo y menciona a San Agustín y los temas bíblicos de la Creación, la Caída y el libre albedrío; D. Gauthier, "Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke," quien mantiene que Locke afirma que sin Dios no hay moralidad y que incluso Hobbes queda sin fundamento para su moralidad. 11

<sup>10</sup> Cfr. Carl Schmitt, *Teología Política* (Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía., 1985).

<sup>11</sup> No podemos dejar fuera de la discusión las obras más representativas del teísmo hobbesiano pero que fueron ignoradas en los años sesentas o setentas por los partidarios del ateísmo, nos referimos a A. E. Taylor "The ethical doctrine of Hobbes" *Hobbes Studies* (Oxford: 1965); H. Warrender *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (Oxford: 1970).

A su vez, la tesis que niega la existencia de una teología política y que defienden la tesis de una secularización del lenguaje religioso, o de un uso abusivo del lenguaje religioso para justificar acciones políticas, tiene entre sus principales autores a Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), quien afirma que muchas de las afirmaciones de Hobbes son figuras retóricas para poner en ridículo la teología de su tiempo; E. Curley, "Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an orthodox Christian," (JHP. 1996), quien se opone a la tesis de Martinich. A estos textos centrales para la discusión podemos agregar: N. Bobbio, *Hobbes* (México: FCE, 1992) uno de los más sobresalientes defensores de un Hobbes racionalista que prepara la secularización del Estado y por lo mismo desconfía de las interpretaciones teístas de Hobbes; Dalmacio Negro Pavón, "La teología política de Tomás Hobbes", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (1996), quien afirma que Hobbes inició la secularización del Estado al hacerlo un artificio para la protección de los hombres, aunque reconoce que hay una teología política en Hobbes, que al fundir en lo *público*, religión y política, terminó, sin quererlo, con ambas; Max Maureira Pacheco, "Disolución Política de la Teología. Comentario al Libro de Job", *Quaderns de filosofia i ciència* (35, 2005), quien plantea que en Hobbes se ha hecho una lectura política del Libro de Job para fundar el poder absoluto del soberano *imago dei*; Antoni Defez i Martín, "Hobbes y el Problema del Realismo Metafísico", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, (Vol. 35), quien liga el poder irresistible de Dios al arte divino y a la imitación de este arte por el hombre en la fundación del Estado; aunque imitar no sea exactamente lo mismo que afirmar que la política esté fundada en el ideal cristiano y que, por lo tanto, nos parece, esta visión excluye una teología política; Renato Janine Ribeiro, "Thomas Hobbes o la paz contra el clero," *Filosofía Política Moderna* (Buenos Aires: Eudeba, 2000), en que el clero es visto como el origen de la guerra civil inglesa, y Hobbes como un contractualista que busca una salida puramente racional a los conflictos religiosos, y que por lo mismo rechaza la idea de una teología política en Hobbes; y en *Critical Assessments, Vol. 4 Religion* (London: Routledge, 1993): R. C. Grady, "The Law of Nature in the Christian Commonwealth: Hobbes's argument for Civil Authority", que contiene una defensa tradicional del voluntarismo en Hobbes y afirma la inexistencia de una fundación religiosa de su política y T. Kenyon & A. Reeve, "Hobbes's Belief in God", quien considera que en Hobbes la política es la que imita a la teología.

Una vertiente nueva, sería la visión judía de la crítica hobbesiana de la Biblia. Se suele ignorar que los pensadores políticos del siglo XVII en Inglaterra buscaron en la Biblia una justificación para sus doctrinas políticas y que incluso se consideraron en muchos casos

el nuevo pueblo escogido por Dios.<sup>12</sup> En este contexto Hobbes también recurre a la Biblia para sus propósitos políticos, siendo su principal interés demostrar que su teoría del pacto social tenía como paradigma la alianza de Dios con los judíos. Lo apropiado del análisis bíblico de Hobbes se puede evaluar con mayor justeza desde la perspectiva de una interpretación judía de la misma, sobre todo por la mayor afinidad de Hobbes con el Viejo Testamento y la visión de Dios como un poder irresistible que anticipa el absolutismo regio. A este respecto es de mucho interés la labor exegética de Daniel J. Elazar expuesta en obras como "Hobbes confronts Scripture", *Jewish Political Studies Review*. (Jerusalén Center for Public Affairs, Vol. 4, N° 2, 1992); "Covenant and Community", *Judaism* (New

---

<sup>12</sup> Vaya como ejemplo el siguiente comentario de Legouis & Cazamian: "El espíritu hebreo estaba comenzando a ser sustituido apropiadamente por el espíritu cristiano: La forma extrema de este (...) egoísmo religioso fue expresada por Lyly el que en 1580 declaró que Dios que siempre tuvo un tierno cariño por Inglaterra como una nueva Israel, su pueblo escogido y peculiar; y quien terminó por anunciar que el Dios viviente es solamente el Dios inglés." (Legouis & Cazamian, *A History of English Literature* (G. B.: Dent, 1967, p. 251)

York, Fall 2000. Vol. 49); "Jacob and Esau and the Emergence of the Jewish People", *Judaism* (Summer 1994; 43, 3; ProQuest Humanities Module); "The Book of Joshua as a Political Classic", *Jewish Political Studies Review* (Vol. 1. N°s 1 & 2, Spring, 1989) y otros similares. Podemos agregar los siguientes estudios en la misma línea: Thomas L. Pangle, "A Critique of Hobbes's Critique of Biblical and Natural Religion in *Leviathan*", *Jerusalem Center for Public Affairs* ( Vol. 4. N° 2. Fall 1992); Thomas S. Schronck, "King David and Uriah the Hittite in the Political Thought of Thomas Hobbes", *Jewish Political Studies Review* (Vol. 4. N° 2. Fall 1992); Robert P. Kraynak, "The Idea of the Messiah in the Theology of Thomas Hobbes", *Jewish Political Studies Review* (Vol. 4 N° 2. Fall 1992); Timothy Fuller, "The Idea of Christianity in Hobbes *Leviathan*", *Jewish Political Studies Review* (Vol. 4. N° 2. Fall 1992).

Si bien el interés por la teología política de Hobbes es relativamente reciente, la historia del concepto es de larga data ya que comienza en la Antigüedad, tiene su culminación en la Edad Media, y continúa en la Época Moderna donde se replantea el tema a causa de la Reforma y la Contrarreforma, para llegar a la Época Contemporánea en la que se discute la autenticidad de una fundación divina de la política en una época secularizada. Las obras fundamentales para entender la evolución del concepto de teología política son la de Alvaro d'Ors "Teología política: una revisión del problema", *Revista de estudios políticos*, N° 205, 1976, 41-80, que contiene una excelente revisión histórica que no sólo considera al cristianismo como el único capaz de tener una teología política sino que también considera las del mundo pagano; la de Manuel García-Pelayo, *El Reino de Dios, Arquetipo Político* (Madrid: Revista de Occidente, 1959), que expone con lujo de detalles la evolución de la doctrina de las dos espadas en la alta Edad Media y los cambios o intercambios de poder que dieron origen a la querrela de las investiduras y de ciertas posiciones que anticipan la secularización moderna; la excelente reflexión sobre la importancia filosófica del tema. de Dalmacio Negro Pavón, "En torno a la teología política", *Colección* (Año VI N° 10), y la obra fundamental de Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey* (Madrid: Alianza, 1985), que advierte que como resultado de la creencia en el derecho divino de los reyes estos fueron considerados como teniendo dos cuerpos, uno el real, monárquico, y otro, el terrenal, este mortal y el otro inmortal. Pero para empezar y aclarar la historia del concepto tenemos algunos estudios importantes en este tema emergente en Latinoamérica, tales como: Andrés Tornos, "Sobre teología de la historia", *Isegoría* (N° 4, 1991), quien se pregunta cómo interpretar una historia sin sentido trascendente, y luego explica como el cristianismo propuso una forma de hacerlo, la apocalíptica, explicando sus conceptos judíos; Francisco Bertelloni, "La contribución de la filosofía a la formación del pensamiento político laico a fines del siglo XIII y comienzo del siglo XIV", *Revista Mirabilia* (1) quien hace ver que el averroísmo es un aristotelismo radical que influye en los humanistas, y que pensamos se asemeja al aristotelismo hobbesiano; Francisco Bertelloni, "Los límites de la política y su compromiso ético en la teoría política medieval", *Primeras Jornadas Internacionales de Ética. No Matarás* (Universidad del Salvador, 200), quien distingue las etapas de la historia de la teología política y hace ver como la ética se constituyó en un límite externo a la política, debido a la separación de los poderes y la subordinación de la política a la ética; Wolfgang Palaver, "Hobbes and the *Katéchon*: The Secularization of Sacrificial Christianity", *Contagion* (1993), quien destaca las consecuencias morales de la igualdad y define al Leviatán como el *katéchon* que impide o retarda el Apocalipsis; Simon Kow "Maistre and Hobbes on providential history and the English civil war" *Clio* (Spring 2001) con una comparación entre Hobbes y de Maistre que es muy conveniente para comprender la posición de Hobbes respecto a la relación entre religión y política; Antonio Rivera García, "Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos", *Res*

*publica* (1, 1998) quien piensa que Hobbes no es un contractualista opuesto al absolutismo sino un defensor de éste. Además hace ver el rechazo de Lutero a la política basada en la violencia arbitraria, lo que a su vez cuestiona el protestantismo de Hobbes; Pablo Romero Gabella, “El radicalismo en la revolución inglesa: Crisis constitucional y crisis de conciencia en el siglo del absolutismo”, *Historia Constitucional* (June 2002) con un muy buen resumen de la historia de las sectas en la Inglaterra de Hobbes; Erik Peterson, *El Monoteísmo como Problema Político* (Madrid: Trotta, 1999), quien advierte que ha sido el monoteísmo el que ha causado problemas político al asimilarse los gobernantes terrenales al gobernante celestial e imitar su poder absoluto, cosa que no hubiera sucedido si se entendiera bien la misión trascendente de Cristo y el misterio de la Trinidad.

Dalmacio Negro Pavón en “La Teología de Tomás Hobbes” (*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1996) menciona que San Agustín en *La Ciudad de Dios* recuerda que Varrón distinguía tres tipos de Teología; la *mítica* o fabulosa de los poetas; la *natural* o de los filósofos; y la *civil*, que es la que deben practicar los ciudadanos de una república, y

<sup>13</sup> especialmente los sacerdotes como culto público. Añade el autor que Carl Schmitt habría secularizado la teología política cristiana basada en la revelación, y su teología jurídica, basada en el derecho natural, para constituir su teoría del Estado moderno. Lo que ha conducido a una discusión contemporánea sobre el tema, donde junto a los defensores de una política totalmente autónoma y ajena a las preocupaciones teológicas, aparecen los defensores de ella, particularmente el protestante J. Moltmann en *Teología Política. Ética Política* (Salamanca: Sígueme, 1987), y los partidarios de una política teológica humanista cristiana. No podríamos dejar fuera al ya mencionado E. Peterson (1999) con su fino análisis sobre el monoteísmo y sus consecuencias políticas.

El tema de una posible teología política en Hobbes, a su vez, juega un rol importante en la filosofía política contemporánea, debido a las repercusiones que ha tenido la obra de Schmitt, entre quienes han explorado esta posibilidad. Quizá la obra más importante en las últimas décadas sea la de Giorgio Agamben, particularmente *Homo Sacer* (Valencia: Pre-textos, 1995) y *Estado de Excepción* (Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004), que han explorado la posibilidad de que nuestras categorías políticas sean categorías religiosas secularizadas, textos que indirectamente aluden a Hobbes quien ilustraría muy bien el uso legítimo o no (eso está en discusión) de la religión en la política actual. Pero entre quienes han explorado el tema directamente en Hobbes se destacan: Alfonso Galindo Hervás, “Los Fundamentos Teológicos de la Política Moderna”, *Araucaria* (N° 12) quien distingue las distintas posiciones sobre el tema inclinándose por Agamben; Alfonso Galindo Hervás, “Teología política versus comunitarismos impolítico”, *Res publica* (6, 2000), quien enfrenta a Schmitt y Agamben y otros representantes como el comunitarismo; “El concepto de decisionismo en Carl Schmitt. El poder negativo de la excepción”, *Revista Sociedad* (UBA) que intenta una conciliación entre Schmitt y Agamben, que debe mucho a Hobbes; Eduardo Hernando Nieto, “¿Teología Política o Filosofía Política?: La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss”, *Foro Interno: Anuario de Teoría Política* (N° 2), quien ataca al liberalismo y su consecuente anomia que ha hecho según Strauss perder “la gravedad de la vida”; Benjamin Wiker, “The Taming of Christianity or Scriptural Declawed”, *Moral Darwinism*

<sup>13</sup> d’Ors recuerda que ya en Panecio de Rodas se encuentra la tripartición de la ciencia sagrada en *mítica*- la mitología de los poetas, *filosófica*- una especie de teodicea- y otra *política*-la religión oficial de los gobernantes, distinción que se encuentra también en Plutarco. San Agustín reconoce esta tripartición de origen quizás estoico que aparece en el jurista Ascévola y en el polígrafo Varrón. Pero d’Ors subraya que esta ciencia divina, esta *politiké* de los antiguos- que tendría su máxima expresión en el culto oficial a los Emperadores- no es la *teología política* que se discute en nuestros días ya que ésta habría sido introducida por Schmitt recién en 1922. (D’ors, *op. cit.*, p.2)

(*n.d.*) quien afirma que el materialismo epicúreo de Hobbes y Spinoza preparó el deísmo y epicureísmo moderno mediante una deconstrucción del cristianismo por parte de Hobbes.

El problema de la relación entre religión y política sólo puede darse, entonces, en una sociedad en que ambas realidades humanas existan como poderes en pugna, y ese es nuestro caso. Tratar de entender a Hobbes como un filósofo precursor de una posmodernidad atea y secularizante, puede hacerse pero no corresponde al contexto

<sup>14</sup> histórico de Hobbes. La época de Hobbes es todo menos una época irreligiosa; todo lo contrario, el ateísmo casi no existe; las guerras de religión (la Guerra de los Treinta Años en el continente), la revolución o guerra civil de Cromwell, los efectos de la Reforma, atestiguan la viva religiosidad y el interés por los asuntos religiosos, al punto que todas las religiones, católicas y protestantes- los anglicanos se consideran católicos- quieren ser parte del poder político para cumplir su misión, de ahí que se haga importante determinar cuál es, o debe ser, la relación entre religión y política.

En este contexto sólo nos queda asumir que el problema de la relación entre religión y política en Hobbes se reduce, *grosso modo*, a las alternativas: o hay una verdadera teología política en el *Leviatán* o hay un uso abusivo de la religión para fines políticos o un tercer caso, que sería hay una teología política, otra cosa es que sea sincera o que sea correcta en su formulación. En todo caso, el ateísmo del pensador inglés ya no se sostiene, Hobbes nunca niega la existencia de Dios, ni menos se dedica a promover el ateísmo; ciertamente, que en un sentido más lato, nuestro autor se hace merecedor del epíteto de ateo por muchas de sus afirmaciones algunas cínicas, heterodoxas o francamente heréticas, que

<sup>15</sup> lo llevan a ser un caso de *ateísmo por consecuencia* como lo califica Martinich (1992); pero, estrictamente hablando, no es un ateo en el sentido habitual del término- alguien que no cree en Dios y se esmera en probar que no existe- y su ateísmo es más bien un agnosticismo producto de su método. Por lo que deberemos centrarnos en estas dos posibilidades: o 1) hay en el *Leviatán* una teología política, en la que la política es el espacio para materializar los ideales cristianos y llevar a los hombres a la vida eterna; o 2) no hay en el *Leviatán* una teología política, y lo que encontramos es un uso de la religión para fines políticos, tales como legitimar un gobernante, inducir a la obediencia a los súbditos, esto es, una política teologizada. A lo que agregamos como tesis, que aun habiendo una teología política podemos evaluar si su fundamentación es correcta, que en este momento nos parece que es, al menos, discutible a la luz de lo que ya conocemos de su interpretación de las Escrituras.

Partidarios de una u otra tesis los hay y todos parece tener buenos argumentos aunque nadie parece poder poner fin a esta controversia. Uno de los temas que hace difícil encontrar una solución al problema planteado es el de la religión de Hobbes. A veces parece un

<sup>14</sup> Georgio Agamben nos decía, en una reunión con los participantes en un seminario de doctorado sobre su filosofía en la UNLP (2005) que él era partidario de “las sombras largas” en oposición a Foucault que lo era de las “sombras cortas”, queriendo decir que él retrocedía hacia el pasado para recuperar de él conceptos que le permitieran entender la época actual. Eso se puede hacer y resulta muy provechoso en buenas manos, pero nosotros estamos tratando simplemente de entender a Hobbes y su época, y por eso no queremos caer en la trampa de verlo con ojos actuales como un precursor de la postmodernidad, que ciertamente él anticipa sin saberlo.

<sup>15</sup> Habrían, para Martinich, tres sentidos de la palabra “ateo”, uno, el de una persona que no cree en Dios y que, para nosotros, si se aplica a demostrar que Dios no existe es un ateo militante; otro el de una persona que actúa como si Dios no existiera, un deísta extremo; y tercero, el que auspicia creencias que implican que quien las sostiene no cree en Dios, un “ateo por consecuencia”, *an atheist by consequence*, según las palabras del mismo Hobbes (citado por A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviatán*. (Cambridge: Cambridge University Press, 22-30)

devoto anglicano, otras un luterano o mejor un calvinista, por lo que es difícil determinar de una vez por todas su posición, que a veces parece ortodoxa, otras heterodoxa o las más de las veces muy *sui generis*, al punto que tenemos dudas sobre sus verdaderas creencias. Al parecer, Hobbes parece reducir todo su credo a que *Jesús es el Cristo* y a que hay que obedecer *La ley*, el resto es para él totalmente discutible desde un punto de vista racional.

Con todo esto en vista en nuestra investigación queremos someter a prueba la religión de Hobbes y la relación que establece entre ella y su doctrina política lo más objetivamente posible, vale decir basándonos en un análisis textual del *Leviatán* lo más extenso y sistemático posible para ver qué surge de una lectura, sin los prejuicios que la doxografía nos impone: el ateísmo, las explicaciones puramente racionales, el precursor de la secularización posmoderna; aunque todo esto pueda ser algo conseguido por Hobbes sin quererlo.

## Metodología

Pasando al tema metodológico, a modo de hipótesis de trabajo vislumbramos, en términos generales, cuatro formas de considerar la relación entre religión y política:

1º La política como parte de la religión, lo que sería propiamente un *teología política*, que respeta el carácter propio de la política pero la subordina a la religión como fuente de sus principios morales.

2º La religión como parte de la política, que hace de la religión un instrumento al servicio del estado; transformándola muchas veces en una *religión civil*.

3º La religión como dos actividades aparte, la religión reducida al ámbito privado y la política al público, esto es, *la ausencia de relación* entre religión y política.

4º La religión como un método hermenéutico, para entender la política usando sus categorías secularizadas, una *analogía* entre la religión y la política.

Es evidente que el caso que nos interesa es el N° 1 en que la política es parte de la religión lo que sería el uso correcto. Es evidente también que el N° 2 se percibe como una forma de uso abusivo de la religión para fines político. El caso N° 3 sería el rechazo de toda relación efectiva y por ende de todo conflicto entre ellas, y por lo mismo sin interés para nuestros propósitos. El último caso, el N° 4, puede ser el reciente uso de la religión y sus categorías para entender el fenómeno político y sus manifestaciones, como similares a las del fenómeno religioso, como es el caso de Schmitt, Foucault o Agamben.

El caso N° 1, el de la genuina *teología política* tendría como antecedente la época clásica, con la situación de la *polis* griega, pero alcanzaría su culminación con el cristianismo; el caso N° 2 estaría representado por el uso abusivo de la religión, como sucedió en la decadencia del Imperio Romano, y puede servir, por oposición, para entender mejor lo que queremos decir por una genuina *teología política*. El caso N° 3 sólo sería posible en una época totalmente secularizada como nuestra época posmoderna, pensemos en Francia por ejemplo, y su prohibición del uso de símbolos religiosos en las escuelas públicas: o en Rusia, Cuba o en China, en que esta situación es resultado de una decisión política, que puede conducir incluso a una especie de religión civil como un sucedáneo de la religión, bajo la forma de un culto a la personalidad del líder fundador. El último caso, el N° 4, sería un uso meramente intelectual, heurístico de las categorías religiosas

para hacer notar las afinidades que se pueden encontrar entre los actores políticos, sus acciones y sus resultados con el fenómeno religioso. Ciertamente estos casos tipo pueden darse entremezclados y en ocasiones pueda ser difícil hacer distinciones muy claras al respecto: ¿La época actual es realmente una época secularizada? ¿La religión no juega ningún papel en la política? ¿Los gobiernos ateos han podido suprimir la religión? Estas preguntas y la propia experiencia política contemporánea dan cuenta de lo complejo del tema. Sin embargo para poder empezar nuestra investigación con alguna claridad al respecto debemos tratar de simplificar, “idealizar”, si se quiere, el tema- sólo las ideas son claras y distintas, advierte Ortega y Gasset: la realidad no lo es- para poder intentar comprender cuál es la relación entre religión y política en el caso de Hobbes.

Está claro que para nuestro propósito, sólo nos sirve analizar la posibilidad de que en Hobbes haya una efectiva *teología política* de carácter cristiano. Ya no es posible sostener la tesis del ateísmo hobbesiano, sus propias palabras y su obra hablan de su genuino interés por la religión, aunque haya dudas sobre su sinceridad, y a algunos les parezca que es el caso N° 2 quien mejor lo representa, puesto que habría en él un uso abusivo de la religión. El caso N° 3 no viene al caso porque no existe problema o conflicto entre dos entidades totalmente separadas, sin influencia mutua. Tampoco nos parece que Hobbes como en el caso N° 4 tenga sólo un interés intelectual en la religión y sus categorías para entender el fenómeno político ya que tiene un interés real en ella como un factor de importancia para la política, lo que genera, a su vez, el problema de si en Hobbes es la religión la que explica la política, o es la política la que explica la religión.

Nuestro análisis crítico de los textos tendrá el siguiente orden: La obra *Leviatán* será citada de la edición de los English Works (EW) de Molesworth (ed.), citando obra, parte, capítulo y página, e. g. EW III, I: 12, 1; esto es, English Works III (*Leviatán*) parte 1°, capítulo 12, página 1. Las traducciones del inglés son nuestras. La presentación de los temas seguirá el orden del libro y se desviará ligeramente de él sólo en uno o dos puntos para darle una secuencia más apropiada a nuestro propósito.

# I.- LA IDEA DE RELIGIÓN (EW III, 1:12)

## 1.- El Origen de la Religión: Las Causas Naturales y Psicológicas.

En *Leviatán* 1: 12, *of religion* (de la religión), Thomas Hobbes se refiere a la idea de *religión*, en general, y en particular, a la verdadera religión- el *cristianismo*- y su diferencia con la religión de los gentiles, es decir, de los paganos, griegos y romanos en este caso-; y en segundo lugar, a una visión del cristianismo como religión de Estado y a los problemas sociales que surgen por causa de los falsos profetas, y los malos entendidos con respecto, principalmente, pero no únicamente, con el verdadero poder de la Iglesia Católica. Todo lo cual resulta importante tomar en cuenta para evaluar la visión de Hobbes acerca de la relación entre religión y política y la posibilidad de una teología política en su doctrina.

<sup>16</sup> Lo que primero destaca el pensador inglés es que la religión en sí es un fenómeno puramente humano ya que: “*Seeing there are no signs, nor fruit of religion, but in man only; there is no cause to doubt, but the seed of religion, is also only in man (...)*” <sup>17</sup> Pero esa semilla de la religión fructifica cuando los hombres se preguntan, tanto por las causas de los fenómenos naturales, o por las causas de su buena o mala fortuna y creen que todas las cosas tienen un principio- principio que no ven pero suponen está detrás de los fenómenos que perciben-. Los eventos en la naturaleza se suceden así unos a otros con regularidad y los hombres atribuyen ese movimiento natural a una causa oculta, los dioses -en el caso de los gentiles- o Dios- en el caso de los cristianos. Causa que es concebida tal como nuestra imaginación pueda representarla en imágenes, o como pueda ser expresada mediante palabras recibidas de otros hombres en la historia de un pueblo, en un acto de confianza, según Hobbes, en la opinión de algún hombre notable tenido por sabio. Éste sería el origen, podríamos decir, intelectual de la religión. Pero un fin puramente intelectual no es mucho decir. El mismo Hobbes diría que, el hombre se mueve por sus deseos y aversiones, esperanzas y temores, es decir, sus sentimientos ante un futuro incierto ya que su felicidad consiste en el éxito continuo en la obtención de lo que desea. De ahí su interés por el futuro, por lo que le pueda pasar en la búsqueda de lo que desea, y por lo que pueda eventualmente impedir su felicidad.

El preocuparse por las causas de los eventos, por las primeras causas de las cosas que pasan; el no poder entender o dominar el curso de la naturaleza, es seguramente angustiante para quien quiera asegurarse un camino hacia las cosas deseadas. Por eso, el no conocer las causas, y el querer naturalmente hacerlo para reducir la incertidumbre

<sup>16</sup> Es aquí donde se concentra la exposición más larga del tema pero es interesante destacar lo siguiente. En EW I (*De Corpore*, 1655) Hobbes distingue entre las reglas de la filosofía y de la religión (*ep. de.*) como algo necesario, un verdadero exorcismo contra la Empusa, el demonio de la filosofía religiosa. Y en EW II (*De Cive*, 1642) se refiere, el autor, a que no hay guerra tan fiera como las de religión (II 7). En varias partes de EW IV (*The Elements of Law*, 1640) se refiere, Hobbes, a que los gentiles tenían a la religión como una obligación de Estado. El filósofo va a volver a este punto, aunque, por otro lado, se queje de la mala influencia de los filósofos gentiles en el cristianismo.

<sup>17</sup> “Viendo que no hay signos, ni fruto de la *religión*, sino sólo en el hombre; no hay razón para dudar, que la semilla de la *religión* se encuentra también sólo en el hombre.” (EW III, 1:12, 94)

sobre el futuro genera ansiedad y temor ante el porvenir. Hasta aquí el filósofo inglés se ha limitado a exponer la psicología podríamos decir de la religión.<sup>18</sup> Pero la religión es más que eso, es la creencia en un orden superior y en un ser superior. A pesar de eso, la religión en Hobbes tendría su origen en este miedo al futuro y en el desconocimiento de las causas de los eventos naturales y por lo mismo el filósofo sostiene que: *“This perpetual fear, always accompany mankind in the ignorance of causes, as it were in the dark, must need have for object something.”*<sup>19</sup> Por eso la determinación del objeto, o más bien del sujeto detrás de los efectos es necesario, no sólo para satisfacer nuestro intelecto, que quiere naturalmente saber siempre más; sino que, además, porque la existencia de este ser supremo podría ser además la causa de la mala fortuna de algunos hombres. Y como nadie quiere admitir muchas veces su propia culpa ante los fracasos en sus propias vidas, sucede que, a veces, prefieren achacárselos a la Fortuna, una diosa, y así los hombres encuentran en este ser, o en estos seres superiores, alguien a quien culpar de su mala suerte, puesto que como él mismo sostiene: *“(…) when there is nothing to been seen, there is nothing to accuse, either of their good, or evil fortune, but some power, or agent invisible: in which sense perhaps it was, that the old poets said, that the gods were at first created by human fear. Which spoken of the gods, that is to say, of the many gods of the Gentiles, is very true.”*<sup>20</sup> Ésta sería una explicación puramente humana del origen de la religión, explicación que aparece como muy actual y podría ser sostenida por todos aquellos que piensan que el hombre creó a Dios para calmar sus temores sobre el futuro, y hacen así, de la religión, un puro apoyo psicológico, los materialistas justamente, y uno podría esperar que Hobbes se limite sólo a eso, dada la mala fama que tiene; sin embargo, nuestro autor nos sorprende, primero, con atribuir esta idea del origen psicológico de la religión a los gentiles, es decir a los paganos, no a los cristianos, lo que destaca más adelante con un aclaración de lo más ortodoxa: *“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.”*<sup>21</sup> Éste sería el origen de una religión racional si se puede decir, no de una pura respuesta visceral o anímica. A los mismo filósofos griegos esta búsqueda de las primeras causas, advierte Hobbes, los llevó de las causas más próximas hasta una primera causa, hasta “el Dios de los filósofos”, anticipando así que éste era el camino correcto hacia una religión verdadera. La *causa prima* de Aristóteles es uno de los primeros nombres de Dios, y se la busca ciertamente por un puro amor intelectual, desinteresado; lo que también sorprende que nuestro autor lo destaque siendo un pensador considerado tan pragmático.

Hasta aquí Hobbes aparece sorprendentemente como muy ortodoxo, pero sus siguientes pasos no lo serán tanto. Se desvía, Hobbes, de la ortodoxia en la medida de

<sup>18</sup> J.Ratzinger en su *Jesús de Nazaret* (Bogotá: Planeta, 2007) señala que el temor ante el futuro es una de las causas de la religión aunque advierte que los profetas cristianos no son como los adivinos paganos sino que más bien son maestros o guías de su pueblo, de ahí la necesidad de denunciar a los falsos profetas como enemigos de la sana doctrina, esto es, por un motivo puramente religioso. Sin embargo, Hobbes suele asimilar los profetas a los adivinos y combatirlos, además, como enemigos del Estado.

<sup>19</sup> “Este perpetuo temor, que siempre acompaña a la humanidad ante la ignorancia de las causas, como si estuviera en la oscuridad, debiera necesariamente tener por objeto alguna cosa.” (EW III, 1: 12, 94)

<sup>20</sup> “(…) cuando no se puede ver nada, no hay nada a que acusar, ya sea de la buena, o mala fortuna, que no sea un *poder*, o agente invisible: en tal sentido quizá fue que los antiguos poetas dijeron, que al principio los dioses fueron creados por el temor de los hombres. Lo que refiriéndose a los dioses, esto es, a los muchos dioses de los gentiles es muy cierto.” (EW III, 1: 12, 95)

<sup>21</sup> “Pero el reconocimiento de un Dios, eterno, infinito, y omnipotente, puede ser derivado fácilmente, del deseo, que los hombres tienen de conocer las causas de los cuerpos naturales, y sus variadas virtudes y operaciones; más que del miedo a lo que pudiera sucederles en los tiempos por venir.” (EW III 1:12, 95)

reflexiona acerca de la naturaleza de esos agentes invisibles que causan todo lo que sucede. Si no los podemos ver y conocer, suponemos su naturaleza, suponemos que son *substancias*. Pero el imaginar a estos seres de esta manera hacemos que se asemejen demasiado a los seres de este mundo, señala el pensador inglés, haciendo que esta representación de Dios, o de los dioses, aparezca muy antropomórfica, y quizá una falsa extensión de características de los seres visibles a los invisibles. Así, si pensamos en la *materia* de estos seres invisibles, nos engañamos pensando que son *substancias*, es decir, en términos hobbesianos que son *cuerpos*: “ (...) *for the matter, or substance of the invisible agents, so fancied; they could not by natural cogitation, fall upon any other conceit, but that it was the same with that of the soul of man; and that the soul of man, was of the same substance, with that which appeareth in a dream, to one that is awake; which, men not knowing that such apparitions are nothing else but creatures of the fancy, think to be real, and external substances; and therefore call them ghosts; as the Latins called them imagines , and umbrae ; and thought them spirits, that is, thin aerial bodies; and those invisible agents, which they feared, to be like them; save that they appear, and vanish when they please.*”

<sup>22</sup> Este tema se relaciona con una de las críticas más famosas de Hobbes a la terminología religiosa, el caso de la expresión *substancia incorporal* como definición de *espíritu*. De acuerdo al nominalismo que Hobbes profesa, *substancia incorporal* es una contradicción en los términos, ya que según su interpretación del concepto aristotélico de *substancia* como igual a *cuerpo*, interpretación dudosa, pero que hay que aceptar para entender por qué *substancia* incorporal según Hobbes, está mal dicho: la expresión *substancia incorporal* resulta ser una contradicción porque es lo mismo que decir *cuerpo incorpóreo*. Esto, que *substancia incorporal* sea, como decían los medievales, un *absurdo*, algo disonante, es algo tan evidente para Hobbes que le extraña que los hombres no reparen en tal disonancia. Quizá porque los hombres, que en su mayoría no son nominalistas, perciben un sentido donde Hobbes no ve ninguno. A pesar de eso, el pensador inglés no logra entender cómo puede suceder esto ya que “ (...) *the opinion that such spirits were incorporeal, or immaterial, could never enter into the mind of man by nature; because, though men may put together words of contradictory signification, as spirit , and incorporeal ; yet they can never have the imagination of any thing answering to them: and therefore, men that by their own meditation, arrive to the acknowledgement of one infinite, omnipotent, and eternal God, chose rather to confess he is incomprehensible, and above their understanding, than to define his nature by spirit incorporeal , and then to confess their definition to be unintelligible: or if they give him such a title, it is not dogmatically , with the intention to make the divine nature understood; but piously to honor him with attributes, of signification, as remote as they can from the grossness of bodies visible.*”<sup>23</sup> Ciertamente una *substancia incorporal*, un *espíritu*,

<sup>22</sup> “ (...) en cuanto a la materia, o substancia de los agentes invisibles, así imaginados; no podrían por ninguna cognición natural, sin caer en ningún otra pretensión, sino admitir que era la misma que la del alma del hombre, y que la del alma era de la misma substancia, que la que aparece en un sueño al que está despierto; la cual, los hombres, no sabiendo que tales apariciones no son sino criaturas de la imaginación, piensan que son reales, y substancias externas; y por lo tanto las llaman fantasmas; como los latinos las llamaban *imagines*, y *umbrae*; y pensaban que eran espíritus, es decir, finos, cuerpos aéreos; y esos agentes invisibles, que ellos temían, eran como ellos, salvo que aparecían y desaparecían, cuando querían.” (EW, III, 1: 12, 96)

<sup>23</sup> “ (...) la opinión de que tales espíritus eran incorpóreas, o inmateriales, no pudieron nunca entrar en la mente del hombre en forma natural; porque aunque los hombres pudieran reunir palabras de sentido contradictorios, como *espíritu*, e *incorporal*; aun así no pueden tener imágenes de ninguna cosa que corresponda a ellas: y por lo tanto, los hombres que por su propia meditación lleguen a reconocer a Dios, uno, infinito, omnipotente y eterno, prefieran confesar más bien que él es incomprendible, y por sobre su entendimiento, que definir su naturaleza como espíritu incorpóreo, y luego confesar que su definición es ininteligible: o si le dan tal título, no es *dogmáticamente*, con la intención de hacer entendible su divina naturaleza; sino que *piadosamente* honrarlo con atributos, con sentidos, los más remotos de lo que pudieron de la grosera materia de los cuerpos visibles.” (EW III, 1: 12, 96-97)

es un idea imaginaria, *facticia* diría Descartes, ya que no hay nada en la naturaleza que corresponda a nuestras ideas fantásticas, Hobbes tiene razón en esto, y es cierto que las ideas o fantasmas de nuestra imaginación no pueden ser comprobadas empíricamente.

Pero los hombres no sólo piensan ideas ficticias sino que incluso contradictorias. A Hobbes, sin embargo, como buen empirista no le cabe en la cabeza que los hombres puedan creer en ideas resultantes de errores lógicos, de uniones no deseadas o términos contradictorios. Sin embargo usamos muchas expresiones aparentemente contradictorias y sabemos a qué nos referimos, y no nos importa si en la realidad existen o no esos seres. No obstante, esta conclusión de Hobbes no sería más que un caso de corrección idiomática, o de propiedad de la expresión, o simplemente de coherencia lógica, si no fuera que en ella se encierra una fuerte *crítica al lenguaje teológico*, y una crítica lindante en la herejía con respecto a la idea de Dios, ya que se puede percibir aquí una velada crítica al sacramento de la *eucaristía*, central para los anglicanos- y Hobbes se dice anglicano-<sup>24</sup> cuando recordando el uso de los augurios en los antiguos, nuestro autor establece una analogía entre magia y religión que solapadamente contiene una crítica a la *transubstanciación*, la explicación teológica de cómo es posible que el pan se convierta en el cuerpo de Cristo y el vino en su sangre. Atiéndase con cuidado a lo que afirma cuando señala que de igual manera que los antiguos romanos y griegos atribuyen su fortuna a encantos o conjuros mágicos: *“In like manner they attribute their fortune to a stander by, to a lucky or unlucky place, to words spoken, especially if the name of God be amongst them; as charming and conjuring, the liturgy of witches; insomuch as to believe, they have power to turn a stone into bread, bread into a man, or anything into any thing.”*<sup>25</sup> La creencia en seres invisibles y poderosos que pueden cambiar la suerte de las personas es claramente superstición, pero la transubstanciación no puede ser comparada, en un contexto cristiano, a un acto de magia, y aquí la analogía se extiende peligrosamente de la magia a la herejía. Tómese en cuenta que ésta es también una velada crítica a la religión anglicana en una de sus creencias más fundamentales.<sup>26</sup> Por ahora interesa comprender cómo la religión no se debe confundir con la superstición. Y en ese respecto Hobbes tiene razón: si creemos en seres superiores que se encargan de dirigir o extraviar el destino de los hombres resulta lógico para Hobbes que a estos seres haya que aplacarlos, honrarlos y hacerle ofrendas y sacrificios, porque esto es lo que los hombres hacen para obtener el favor de los poderosos *“(…) for the worship which naturally men exhibit to power invisible, it can be no other, but such expressions of their reverence, as they would use towards men; gifts, petitions, thanks, submission of body, considerate addresses, sober behaviour, premeditated words, swearing, that is, assuring*

<sup>24</sup> Los anglicanos son católicos en cuanto se fundan en las Escrituras, admiten la Sucesión Apostólica, los Credos de los primeros Concilios Ecuménicos (el Apostólico, el Niceno y el de Atanasio), los Sacramentos del Bautismo y la Eucaristía: éstas son las cuatro marcas o *notae* de su catolicidad. Lo único diferente con el catolicismo tradicional es su rechazo a la centralización del poder en un solo obispo, el de Roma, vale decir el Papa. Es necesario tener en cuenta esta breve descripción del anglicanismo cuando se hable de la religión de Hobbes. ([http://www.anglicanos.net/pregs\\_1.htm](http://www.anglicanos.net/pregs_1.htm). 28/05/08)

<sup>25</sup> “De igual manera ellos atribuyen su fortuna a una persona (que trae mala suerte) que estaba al lado, a un lugar afortunado o no afortunado, a palabras dichas, especialmente si el nombre de Dios está entre ellas; tanto como a encantamientos y conjuros, la liturgia de brujas; tanto así como llegar a creer, que tienen poder para transformar una piedra en pan, pan en el cuerpo de un hombre, o cualquier cosa en cualquier cosa.” (EW III, 1:12, 97, el subrayado es nuestro)

<sup>26</sup> En su crítica a la Iglesia católica ( EW III, 4: 44 *Of the Kingdom of Darkness*) Del Reino de las Tinieblas, Hobbes compara la eucaristía a un acto de magia debido a una confusión entre una *consagración*- una separación de algo común, como el pan y el vino, para darle un carácter sacro, con un *conjuro*, una palabra mágica que transforma un ser en otro ser, como en el caso de los sacerdotes egipcios que hacen creer que un bastón se transforma en una serpiente, o el agua en sangre. Lo que seguramente fue visto y es visto por muchos cristianos como una completa incompreensión del sacramento.

*one another of their promise, by invoking them.*"<sup>27</sup> De esta forma el pensador inglés marca una diferencia clara entre lo que no es religión propiamente tal, o al menos lo que no es la religión cristiana, estableciendo cuál es el origen, naturaleza y fin de una religión que es pura superstición o magia. Las señales de una falsa religión, como la de los gentiles, sería entonces, o tendría su origen, en la creencia en fantasmas, la ignorancia de las verdaderas causas, la sumisión ante los hombres que tememos, y el tomar a veces algo casual que ha sucedido muchas veces junto a otros eventos como una forma de pronóstico de eventos futuros. Todos estos comportamientos son naturales ciertamente y la cultura no hace más que darle forma y articularlos en una serie de creencias que pueden ser la semilla de la religión. Sin embargo no basta con esta semilla natural para establecer la verdadera religión porque si se toman solamente en cuenta estos motivos antropológicos, la religión no sería nada más que un invento de los hombres.

Sin embargo hay otro origen, más importante y decisivo, el sobrenatural, la religión como una revelación y un mandato divino; aquí nos acercamos a un punto bien importante, ya que la intervención de Dios es la señal (*mark*) para Hobbes de una religión verdadera; y eventualmente, el origen de una posible relación entre religión y política, es decir, de una posible *teología política*. Para entender mejor lo que aquí se sostiene hay que prestar atención, eso sí, al sutil desplazamiento que hace Hobbes desde el problema del origen de la religión hacia la relación entre la religión cristiana y la política. Este desplazamiento se nota en el afán de Hobbes por ligar la conducta humana, ya no tanto a agradar a los dioses con sacrificios y presentes, sino al problema político de asegurar una conducta correcta, funcional a la buena marcha de una sociedad organizada. Y esta distinción se basa, primero que todo, en diferencias culturales: hay culturas que han preferido aplacar a los dioses con sacrificios, y otras que han preferido obedecer a Dios y cumplir sus mandamientos, mandamientos que resultan, además, útiles para la sociedad. Esta distinción, como decimos, se basa en diferentes tipos de cultura y también de hombres: "*One sort have been they, that have nourished, and ordered them, according to their own invention. The other have done it, by God's commandment, and direction: but both sorts have done it, with a purpose to make those that relied on them, the more apt to obedience, laws, peace, charity, and civil society.*"<sup>28</sup> Ambas religiones, la natural y la sobrenatural tienen el mismo, y al parecer único fin el hacer a los hombres aptos para obedecer las leyes de su país. La primera religión, aquella en que los hombres inventan su religión, "*is a part of human politics,*" es una parte de la política humana, y tiene como objetivo enseñar los deberes que los súbditos tienen para con sus reyes terrenales, sus *earthly kings*. La segunda, aquella en que Dios interviene, es parte de una política divina ya que "*(..) the latter sort is divine politics; and contains precepts to those that have yielded themselves subjects in the kingdom of God.*"<sup>29</sup>

<sup>27</sup> "(...) porque la veneración que los hombres rinden a los poderes invisibles, no puede ser otra que las expresiones de pleitesía que usan con los hombres; regalos, peticiones, acciones de gracias, reverencias, saludos especiales, conductas discretas, palabras bien pensadas, juramentos, esto es, asegurarse unos a otros de su promesa por medio de invocarlas." (EW III, 1: 12, 98)

<sup>28</sup> "Una clase ha sido la de aquellos que la cultivaron y articularon, de acuerdo a su propia invención. La otra lo ha hecho por mandato de Dios, y su dirección, ambas clases lo han hecho, con un propósito hacer que aquellos que confían en ellos sean más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad, y la sociedad civil." (EW III, 1: 12, 99 )

<sup>29</sup> "La segunda clase es parte de una política divina; y contiene preceptos para aquellos que se han entregado a sí mismos como súbditos al reino de Dios." (EW III, 1: 12, 99)

## 2.- Religión y Política

Esta distinción entre una política puramente humana y otra divina es central para comprender porque se puede decir que la religión ocupa ciertamente un lugar en la filosofía política de Hobbes, aunque tengamos dudas sobre si se trata propiamente de una política divinizada como la de los gentiles o una política divina que pueda dar origen a una teología política como la de los cristianos: “*Of the former sort, were all the founders of commonwealths, and the lawgivers of the Gentiles: of the latter sort, werer Abraham, Moses, and our blessed Saviour; by whom have been derived unto us the laws of the kingdom of God.*”<sup>30</sup> La distinción entre la religión de los gentiles y la de los judíos, y posteriormente de los cristianos, es muy importante para establecer qué entiende Hobbes por una *religión verdadera*; y sorprende que la distinción más importante sea una cuestión de fe, de fe en el Dios de Israel y en la superioridad teológica del cristianismo por sobre otras religiones que aparecen bárbaras, ingenuas o ignorantes, sometidas a un control político que disfraza sus intenciones, atribuyendo sus leyes a dioses o demonios, cuando en verdad son inventos de los hombres para dominar a sus semejantes. Resulta muy interesante el intento de Hobbes por demostrar la inferioridad de las religiones de los gentiles en términos de su politeísmo y su idolatría pero por ser una exposición muy extensa nos vemos obligados a reducirla y llegar hasta aquí para no perder nuestro rumbo. La absurda opinión de los gentiles respecto a que cualquier cosa que sucede se debe a algún poder invisible ha llevado a que, como plantea el filósofo, “*there is almost nothing that has a name, that has not been esteemed amongst the Gentiles, in one place or another, a god, or a devil; or by their poets feigned to be inanimated, inhabited, or possessed by some spirit or other.*”<sup>31</sup> Ésta es la causa de que todo esté lleno de dioses. El pensador inglés piensa justamente que el panteísmo no es sino el poner nombres a fenómenos naturales cuyas causas desconocemos y así, por ejemplo, la materia del universo se llama Caos, y es una diosa, y los mares, las montañas, el aire, el fuego, los hombres, los pájaros y todos los seres en una confusión interminablemente pueden ser alguna clase de dioses superiores o menores, los demonios. Este tipo de creencia le parece a Hobbes absurda, y es lógico que desde la perspectiva de un cristiano, la religión de Moisés aparezca después de su conciliación con el helenismo menos caótica o absurda, que aparezca racional incluso, o que intente serlo, a pesar de los elementos de fe o los misterios que hay en ella. Nuestro pensador a pesar de su materialismo aparece aquí de lo más ortodoxo.

Para destacar mejor el punto en discusión es necesario citar, eso sí, *in extenso* lo que Hobbes tiene que decir sobre la religión de los gentiles, sobre todo porque después podremos juzgar mejor su postura y ver cuán distinta es su propia posición. Respecto a los fundadores de la religión entre los gentiles, Hobbes deja claro que su fin era hacer de las leyes terrenales leyes divinas para ocultar sus propósitos políticos: “*(...) the first founders, and legislators of commonwealths among the Gentiles, whose ends were only to set the people in obedience, and peace, have in all places taken care; first, to imprint in their minds a belief, that those precepts which they gave concerning religion, might not be thought to proceed from their own device, but from the dictates of some god, or other spirit; or else that they themselves were of a higher nature than mere mortals, that their*

<sup>30</sup> “De la primera clase, eran todos los fundadores de repúblicas, y los dadores de leyes de los gentiles: de la segunda clase, eran, Abraham, Moisés, y nuestro bendito Salvador, por medio de los cuales han sido derivadas hacia nosotros las leyes del reino de Dios.” (EW III, 1: 12, 99)

<sup>31</sup> “(...) no hay casi nada que tenga un nombre, que no haya sido estimado por los gentiles, en un lugar u otro, un dios, o un demonio; o por sus poetas pretendido que sea animado, habitado, o poseído por algún espíritu u otro.” (EW III,1;12, 99)

*laws might the more easily be received.* <sup>32</sup>Y los ejemplos que dan son muy claros, entre ellos algunos muy cercanos como el Inca en Perú que pretende que él y su esposa son hijos del Sol, otro más lejano como Mahoma que pretende haber hablado con el Espíritu Santo en forma de paloma, o el caso de los sacerdotes egipcios que mantienen ocultos sus conocimientos sobre las crecidas del río Nilo para impresionar con ello a sus súbditos, por citar un caso clásico. Claramente Hobbes quiere destacar que, a excepción de la fe cristiana, las religiones paganas tienen un origen oscuro: irracional, mítico o fantástico. Más aún, los fundadores de religión se han encargado de que las personas creen que lo que desagrada a los dioses, es lo mismo que lo que está prohibido por las leyes. Con el mismo propósito determinan las ceremonias y el culto divino que se debe cumplir a cabalidad para apaciguar a los dioses y de esta manera mantener a los súbditos en permanente temor de ofenderlos, lo que, a su vez, hace a éstos menos proclives a motines y revueltas en contra del poder establecido. Tanto era el afán por obtener la obediencia del pueblo que los romanos toleraban cualquier religión mientras no amenazaran el poder de Roma, cosa que no sucedió con el cristianismo que fue visto como un peligro para el poder establecido ya que: “(...) *nor do we read, that any religion was there forbidden, but that of the Jews; who, being the peculiar kingdom of God, thought it unlawful to acknowledge subjection to any mortal king or state whatsoever. And thus you see how the religion of the Gentiles was a part of their policy* . <sup>33</sup>La religión de los gentiles era entonces parte de su política: ¿Pero es esto lo que queremos decir por una *teología política*, o más bien se trata de una *política teologizada*? ¿Qué fundamenta a qué, la teología a la política, o la política a la teología? Ese es el problema que tratamos de dilucidar en el caso de Hobbes, y tenemos aquí una pista: cuando los hombres intencionadamente les dan a sus leyes el carácter de mandatos divinos, aún sin fundamentos reales, es decir racionales o sobrenaturales, la política hace uso de la religión para sus propios fines, y nos encontramos así con un caso de uso político de la religión: de una política teologizada, no de una verdadera teología política. <sup>34</sup>

Pero el punto es otro ¿acaso la religión no es un fenómeno en sí, independiente de la política? ¿Acaso el uso político de la religión no es un abuso? Hobbes lo señala con claridad, la política divina de los gentiles es un abuso de poder, o al menos es una confusión en los términos ya que política y religión son consideradas como una misma actividad. Los gobiernos de la Roma decadente intentan ser teocracias para sostener su imperio, pero sucumben ante el cristianismo que justamente enseña que hay que separar el poder moral del poder político y subordinar el político al moral. De nuevo es difícil reprocharle algo a Hobbes ya que su descripción de las religiones paganas parece hacerle justicia al

<sup>32</sup> “ (...) los primeros fundadores, y legisladores de repúblicas entre los gentiles, cuyos fines eran sólo establecer en la obediencia, y la paz a los pueblos, se ocuparon en todos los lugares de; primero, imprimir en sus mentes, una creencia, que esos preceptos que ellos daban concerniente a la religión, no pensaran que procedían de su propio ingenio, sino de los dictados de algún dios, o espíritu; o todavía más que ellos mismos eran de una naturaleza más alta que los meros mortales, para que sus leyes fueran recibidas más fácilmente.” (EW III, 1:12, 103)

<sup>33</sup> “(...) tampoco leemos que alguna religión fuera entonces prohibida, salvo la de los judíos; quienes, siendo el reino peculiar de Dios; pensaban que era ilegítimo reconocerse como súbditos de ningún rey mortal o estado, cualquiera que sea. Y así uno ve cómo la religión de los gentiles era parte de su política.” (EW III, 1:12,104-105, el subrayado es nuestro)

<sup>34</sup> El punto ha adquirido importancia en la política contemporánea. J. Moltmann piensa que toda teología es política ya que si no lo fuera ¿cómo podría referirse entonces a este mundo? Sin embargo, éste no olvida que el cristianismo es a la vez esperanza en un reino que no es de este mundo. E. Peterson, en cambio, piensa que es el mismo monoteísmo el que ha alentado la existencia de monarcas absolutos que imitan al poder de Dios en sus reinos terrenales, sin reflexionar en lo poco católico (universal) que resulta imponer un solo poder a todas las naciones, olvidando el significado profundo del misterio trinitario, que bien entendido permite la existencia de distintas naciones cristianas.

cristianismo como una religión verdadera, por haber sido revelada por Dios mismo, y que por su carácter soteriológico, por ser un camino de salvación, no tiene nada que hacer con este mundo porque trasciende los fines del mismo. En consecuencia nuestro autor nos ha dado una pista de lo que constituye para él una falsa teología política, el uso ilegítimo de la religión para obligar a los hombres a obedecer las leyes, y cooperar así al orden interno y la paz de la república. Para los que niegan la existencia de una genuina teología política en Hobbes y se inclinan por un uso abusivo de la religión por parte de la política, nos referimos por ejemplo a Negro Pavón, Maureira, Janine R. o Bobbio, es el mismo Hobbes el que parece hacer eso después, poner la religión al servicio del Estado. Pero aun así, veamos que dice Hobbes respecto a la verdadera religión y su relación con la política.

La diferencia entre una política divina falsa que hace de la religión una parte de la política, y el cristianismo que hace de la política una parte de la religión, se destaca claramente cuando Hobbes diferencia las religiones paganas y la religión de los judíos.<sup>35</sup> El contraste es muy marcado entre una religión inventada por los hombres y el cristianismo revelado por Dios, por eso es que: "(...) *where God himself, by supernatural revelation, planted religion, there he also made to himself a peculiar kingdom: and gave laws, not only of behaviour towards himself, but also towards one another; and thereby in the kingdom of God, the policy, and the laws civil, are a part of religion; and therefore the distinction of temporal, and spiritual domination, hath there no place* ." <sup>36</sup> Éste es un texto muy conciso pero revelador: Dios implantó la religión en los judíos y les dio leyes con respecto a sí mismo como también respecto a los hombres entre sí para regular su conducta. De esta forma nuestro autor concilia la existencia de una religión revelada y por ende verdadera, con una exigencia política, la de que los hombres deben obedecer la ley. Lo que puede satisfacer, en parte a los partidarios de la existencia de una teología política en Hobbes, pensamos en F. H. Hood, A. P. Martinich, L. Foisneau, y en relación al sentido contemporáneo de la expresión a J. Moltmann, pero no estamos tan ciertos de que la existencia de una teología política implique sólo la exigencia de obedecer al soberano como se obedece a Dios. Los protestantes, y los católicos actuales sobre todo, insisten en que la política es más bien el lugar para la realización de los ideales cristianos, una exigencia ética pero no política, al menos no política en el sentido que le interesa a Hobbes, es decir, como el ámbito donde al cristiano sólo le cabe obedecer.<sup>37</sup> Pero no sólo Hobbes, mediante esta referencia al pueblo judío como modelo, ha establecido la verdad de la religión judía sobre la base de la revelación, sino que al llevar la analogía todavía más lejos, al establecer una comparación entre el reino de Dios y los reinos de los hombres, ha centrado el tema en el problema del Reino de Dios, en la *soberanía*.<sup>38</sup> El reino de Dios que no es de este mundo pero

<sup>35</sup> Si la política es vista como parte de la religión en la Edad Media se debe a que ambos fenómenos son, para el hombre medieval, parte de la vida. Tendemos a olvidar esto, acostumbrados a ver ambos campos como independientes. Al respecto es conveniente leer el texto de M. García-Pelayo, *El Reino de Dios, Arquetipo Político*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.

<sup>36</sup> "(...) donde Dios mismo, por revelación natural, plantó la religión, ahí mismo se hizo para sí un reino peculiar: y dio leyes, no sólo de conducta hacia él mismo, sino también de unos con otros; y así en el reino de Dios, la política, y las leyes civiles, son una parte de la religión; y por lo tanto la distinción de dominio temporal y espiritual no tienen ahí ningún lugar." (EW III,1: 12, 105, el subrayado es nuestro)

<sup>37</sup> Ciertamente la *obediencia* es una virtud importante en el cristianismo pero no es la única, pensemos nada más en las virtudes teologales, la *fe*, la *esperanza* y la *caridad*, que casi no aparecen en Hobbes; recordemos, además también, que el cristianismo, de alguna manera, integró las virtudes cardinales de la Antigüedad, la *prudencia*, la *fortaleza* y la *moderación* a su ética. En consecuencia, asimilar el cristianismo a la pura *obediencia* es, por decir lo menos, reductor.

<sup>38</sup> *Reino* y *gobierno* (de Dios) no es lo mismo para Giorgio Agamben; el énfasis en el reino de Dios y la soberanía ha prevalecido en Occidente como clave hermenéutica de la relación entre Dios y los hombres, y es el origen de la *teología política* como tal, pero

lo incluye como esperanza escatológica, es, para Hobbes, el fundamento de los reinos terrenales. Más aún el reino de Dios incluye lo espiritual y lo temporal, y tanto lo hace, que dichas distinciones, según nuestro filósofo, no existe en el reino de Dios. Es verdad que el cristianismo en su doctrina hace esta distinción entre el reino de Dios y el de los hombres, doctrina formulada por San Agustín en *La Ciudad de Dios*, y conocida a partir de Gelasio con el nombre de “doctrina de las dos espadas.” Pero es posible también que lo que los hombres distinguen como el plano espiritual y el plano temporal, sea, en el reino de Dios, una sola cosa. Sin embargo, es sospechoso el giro que Hobbes le va ir dando a esta idea, porque una cosa es que para Dios el poder espiritual y el temporal sean una misma cosa, y otra que un soberano temporal, el rey de Inglaterra, por ejemplo, asuma los dos poderes. Una *teología política* sería aquella en que la política es parte de la religión, no una en que la religión sea parte de la política, por más que éste haya sido el caso muchas veces en la historia de Occidente.

Pero no nos adelantemos, y volvamos a la distinción entre una política divina, como la de los emperadores romanos, y una religión como fundamento de la política: ¿Es este un caso genuino de *teología política*, y no un uso abusivo de la religión para fines políticos? La teología política cristiana resulta no ser un uso abusivo de la religión para conseguir fines políticos, sólo si se mantiene a los dos poderes separados y la política se subordina a la moral. Y esto es posible sólo si se mantiene en el plano del Ideal la doctrina de las dos espadas. Es el Ideal el que hay emular, ya que como muy bien lo expresa Louis Lavelle, en su *Introducción a la Ontología*,<sup>39</sup> el *Ideal* es aquello que debe ser siempre realizado, aunque no siempre logre serlo; y, en cambio, es a la *Realidad*, como categoría ontológica, a la que le cabe *idealizarse*, es decir realizar, hacer real el *Ideal*. En consecuencia, mientras la política cristiana sea una propuesta ideal, mientras los hombres en su participación en el ser traten de realizar el ideal y modifiquen así la realidad en la medida de lo posible, se está en el camino correcto; el problema puede ser, el de querer hacer de este *Ideal* una *Realidad*, olvidando que la realidad es justamente la negación constante del ideal; esto puede suceder cuando los políticos prometen traer el cielo a la tierra y transforman su propuesta política en una política divina, en una suerte de *gnosticismo*, según Eric Voegelin en su *Nueva Ciencia de la Política* que se manifiesta como una revelación divina que le permite al líder político creer que la aplicación de su proyecto político traerá el cielo a la tierra.<sup>40</sup> Y ese es también el riesgo que corre Hobbes al interpretar el mensaje cristiano en clave política y hacer del soberano terrenal el que reúne los dos poderes. Pero no nos adelantemos y prestemos atención a cómo puede producirse este desplazamiento de un mensaje escatológico hacia una política terrenal. El camino al parecer pasa por la interpretación que hace Hobbes del destino del pueblo judío.

Es de suma importancia en la doctrina política de Hobbes atender a lo que expresa éste respecto el poder de Dios y su relación con toda la Creación y su peculiar relación con el pueblo de Israel. Al respecto señala “*It is true, that God is king of all the earth: yet may be*

también está el tema del gobierno de Dios que ha permanecido en un segundo plano, o en un olvido absoluto: tema que tiene que ver con la providencia divina y la correcta interpretación del misterio trinitario, que tiene en la *oikonomía política* su modelo, pero que no ha prevalecido hasta hoy por el énfasis en el problema de la soberanía, más que en el gobierno o administración del mundo. Al respecto ver de Giorgio Agamben, *EL Reino y la Gloria. Homo Sacer*. II, 2. (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2008).

<sup>39</sup> “La unión de lo real y el ideal no está jamás hecha, pero es porque siempre debe estarlo. Es una superstición igual la de realizar el ideal en un mundo distinto de aquel del que tenemos la experiencia, que la de decir que no es nada so pretexto de que no encuentra su lugar en la realidad tal como nos está dada, pues el ideal es precisamente lo que no es real, a fin precisamente de que lo realicemos (...).” Louis Lavelle, *Introducción a la Ontología*, (México: FCE, 1953 p. 118).

<sup>40</sup> Voegelin, Eric, *Nueva Ciencia de la Política* (Madrid: Rialp, 1968)

*king of a peculiar, and chosen nation. For there is no more incongruity therein, than that he that hath the general command of the whole army, should have withal a peculiar regiment, or company of his own. God is king of all the earth by his power: but of his chosen people, he is king by covenant .”*<sup>41</sup> Nótese que Dios es rey de toda la tierra, por su poder irresistible; y en particular, del pueblo judío, por un pacto entre Dios y este *pueblo peculiar*- que Hobbes recuerda más adelante es lo que *pueblo santos* significa-. Nótese la aplicación de categorías de la política hobbesiana al fenómeno religioso, casi se podría decir, aun a riesgo de decir una herejía, que Dios es entonces rey por adquisición, por la fuerza, de todo el universo, y sólo de su pueblo preferido por institución, usando las categorías hobbesianas. Lo que genera ciertamente un problema: ¿Hobbes es realmente un contractualista y padre de la democracia liberal o un absolutista afín a todos los dictadores que hemos conocido? Ambas doctrinas son posibles de deducir de su política, eso es cierto. En el plano político, Hobbes reconoce que los *gobiernos por adquisición* han sido los más habituales en la historia, pero, a su vez, en toda su doctrina del contrato social el *gobierno por institución* aparece como el único capaz de legitimar un gobierno mediante el consentimiento de los individuos, o, al menos, así se desprende de la lectura liberal de Hobbes; sin embargo, paradójicamente, el filósofo inglés también es el padre del absolutismo moderno, y de una forma de positivismo que hace de la voluntad del gobernante, de su decisión, el origen de las leyes, de ahí que se hable del *decisionismo* de Hobbes como lo hacen Schmitt, Agamben y recientemente J. Flax (2002).<sup>42</sup> A la fuerza de un gobernante humano se le puede hacer frente, claro está; pero al poder de Dios no se le puede enfrentar ya que éste es un poder irresistible y, por lo tanto, nada ni nadie escapa a las leyes de Dios, divinas o naturales, y uno podrá negar la existencia de Dios, pero no deja de estar sometido a su yugo según las palabras del mismo Hobbes.

Lo que resulta justamente peculiar desde una perspectiva política, hobbesiana justamente, es que Dios se revele a los judíos y luego pacte con ellos, y ellos sean súbditos por haber aceptado ese pacto, por haberle dado su consentimiento. ¿Por qué Dios necesitó pactar con los judíos si bien pudo imponérselos sólo por la fuerza? La pregunta tiene connotaciones más bien teológicas que políticas, pero el interés de Hobbes en la Santa Alianza parece residir en que en ella el consentimiento es el principio del gobierno establecido por Dios, y que los judíos obedecen porque han dado su consentimiento: ¿Qué ganan los judíos con esta alianza y qué gana Dios con este contrato? Un contrato es siempre de mutuo beneficio para los contratantes? ¿No será llevar la analogía muy lejos? ¿Qué necesidad tiene Dios de pactar, qué necesita, Dios? Dios todopoderoso no necesita nada, la necesidad ciertamente es un signo de debilidad: ¿Qué obtienen los judíos? Ellos obtienen todo: El favor de Dios, su protección. Quizá estemos exagerando pero esa es la idea central de la política de Hobbes, en todo contrato, primero se acepta el compromiso, y luego se obedece a cambio de protección. Asimila así, el filósofo inglés, su doctrina política del contrato al mensaje bíblico, a la historia de Israel como pueblo señalado: ¿Por qué lo hace? ¿Porque cree sinceramente en una teología política, o simplemente porque la analogía con el pueblo de Israel y su historia le es conveniente para entender el fenómeno político, o como medio para someter a las gentes? Preguntas como éstas podremos responder mejor

<sup>41</sup> “Es verdad, que Dios es rey de toda la tierra, sin embargo puede ser rey de una nación peculiar y escogida. Porque no hay ninguna incongruencia en eso, más que aquella de un general comandante de todo un ejército que tuviera al interior un regimiento especial, o compañía de su propiedad. Dios es rey de toda la tierra por su poder: Pero de su pueblo escogido, él es rey por pacto.” (EW III, 1:12, 105, el subrayado es nuestro)

<sup>42</sup> J. Flax (2002), *La Democracia Atrapada. Una Crítica al Decisionismo* (Buenos Aires: Biblos, 2002).

una vez terminado este estudio.<sup>43</sup> Ciertamente si lo que el contrato social entrega a sus contratantes es protección y seguridad, estaríamos frente a una explicación psicológica. El punto es discutible. Si se basa en una reducción del problema a sus aspectos externos, *elementales*, en la terminología de Vöegelin (*i. e.* las instituciones políticas que forman parte de la representación popular de ciertas verdades) y no en sus aspectos *existenciales* (el sentido profundo e íntimo que tiene el haberse articulado de esa manera las gentes para actuar en la historia), la asimilación de la teoría social de Hobbes al *contractualismo*, o mejor, al *federalismo* judío es una simplificación- no sabemos si justificada por la claridad que, según Vöegelin, se podría alcanzar, cosa que hasta cierto punto Vöegelin le perdona pero que omite aspectos esenciales de la cuestión y que hace que el intento de Hobbes por justificar su esquema tomando como paradigma el tipo de representación y articulación del pueblo judío para actuar en la historia algo muy discutible.<sup>44</sup> Por ahora debemos seguir el análisis de su idea de una verdadera religión y su relación con la política y en especial con la obediencia que los súbditos deben a sus monarcas o reyes.

### 3.- La Verdadera Religión

Habiendo establecido que el cristianismo es la religión verdadera y que el pacto entre Dios y los judíos es el paradigma de toda soberanía legítima ya que contiene las condiciones de todo contrato, a saber, el soberano protege y los súbditos obedecen, el filósofo inglés va a volver a analizar el concepto de religión, sus títulos de poder, las *notae* de una verdadera religión, para demostrar los peligros que para la paz social tienen los problemas que causan la irreligiosidad o los intentos ilegítimos del poder religioso, mayormente de la Iglesia católica, por inmiscuirse en la política cotidiana. Reconoce Hobbes que la simple creencia (opinión) que afirma la existencia de seres invisibles o dioses con poderes invisibles y capaces de determinar el destino de los hombres, es el origen natural de la religión, la semilla de ésta. Una religión puede brotar así y ser cultivada después, a partir de estas creencias y cuando surge un hombre que se tiene por sabio o bueno, y que todos creen que es un enviado de Dios, éste se transforma en el guía espiritual de su pueblo. Pero aun así este hombre bueno y sabio tiene que demostrar que él es el escogido por Dios, tiene que mostrar algunas señales. La existencia de los falsos profetas no sólo pone en peligro la verdadera religión sino la paz del reino, cosa que parece importar mucho a Hobbes, ya que se explaya sobre estas señales, y la necesidad de que éstas sean genuinamente religiosas,

<sup>43</sup> Parte del problema proviene de nuestro uso del término *contrato* para designar algo que más bien es una alianza y un compromiso solemne de carácter moral. La culpa al parecer la tiene *El Contrato Social* de Rousseau que nos ha acostumbrado a usar este término para designar el modelo político moderno, con todas sus connotaciones mercantilistas (véase de Daniel J. Elazar. "Covenant and Community." *Judaism*. New York: Fall 2000. Vol. 49, Iss. 4, 387-399). Pero el tema no está cerrado, en parte, por la inconsecuencias en el uso por parte de los mismos filósofos- y de uno mismo-, y, en parte, porque la visión mercantilista del tema se desprende a veces de los mismo textos, como sucede muchas veces en Hobbes (véase, por ejemplo, el ya clásico texto de C B Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford:Oxford University Press, 1962).

<sup>44</sup> Lo menos que podemos decir al respecto es que el Antiguo y Nuevo Testamento, o Alianza, no es sólo un contrato de yo te doy y tú me das (*do ut des*), *yo te doy seguridad y tú me das obediencia*, hay aspectos como la convicción y persuasión amorosa, el cumplimiento de una misión y el establecimiento de deberes; y sobre todo el amor, la *cáritas*, aspectos todos esenciales al judaísmo y al cristianismo, que estarían ausentes de esta visión, para algunos, puramente psicologista, puesto que se basa en el temor, o, para otros, puramente individualista porque se basa en la conveniencia personal, el tan mentado egoísmo hobbesiano (cfr. D. Elazar. "Covenant and Community." *Judaism*. New York: Fall 2000. Vol. 49, Iss. 4, 387-399).

y no simple superchería o superstición; cosa que no deja de ser cierto, los falsos profetas contribuyen a la disolución de los lazos sociales y a la anarquía. Por eso es importante prestar atención a lo que el filósofo dice respecto a las señales de una verdadera religión y cómo, si éstas faltan, es la sociedad la que finalmente sufre las consecuencias.

Por eso, es necesario advertir cuales son las señales de una verdadera religión, y en caso de dudas, combatir las falsas religiones con una política de Estado, ya que las falsas creencias no sólo son un engaño para los hombres, sino un peligro para la paz social: *“For seeing all formed religion, is founded at first, upon the faith which a multitude hath in some one person, whom they believe not only to be a wise (...) but also a holy man, to whom God himself vouchsafeth to declare his will supernaturally, it followeth necessarily, when they have the government of religion, shall come to have either the wisdom of those men; their sincerity, or their love suspected; or when they shall be unable to show any probable token of divine revelation; that the religion which they desire to uphold, must be suspected likewise; and, without the fear of the civil sword, contradicted and rejected.”*<sup>45</sup> ¿Cuáles pueden ser las formas en que se manifiesta la falsedad de una religión? Puede ser, entre otras cosas, lo ilógico de sus aseveraciones ya que nadie puede sostener verdades contradictorias o imposibles, la verdadera religión no puede hacer que una contradicción sea verdadera. El sostener algo imposible es más bien una señal de ignorancia que de sabiduría porque *“That which taketh away the reputation of wisdom, in him that formeth a religion, or addeth to it when it is already formed, is the enjoining of a belief of contradictories: for both parts of a contradiction cannot be possibly be true: and therefore to enjoin the belief of them, is an argument of ignorance; which detects the author in that; and discredit him in all thing else he shall propound as from revelation supernatural: which revelation a man may indeed have of many things above, but of nothing against natural reason.”*<sup>46</sup> Se puede mantener entonces cualquier creencia pero no se puede ir contra la razón natural, esto es lo que separa al cristianismo de las religiones paganas o de las herejías que contradicen el dogma. La defensa de la razón natural, que Hobbes hace, no es hasta aquí nada novedoso ni opuesto al cristianismo, al contrario, como sabemos, toda la Edad Media se esforzó por conciliar fe y razón.

También aparecen como muy cristiano y ortodoxo el rechazo que Hobbes demuestra ante otras señales de una falsa religión que éste señala, especialmente su llamado a la sinceridad de aquellos que dicen profesar una fe puesto que *“That which taketh away the reputation of sincerity, is the doing or saying of such things, as appear to be signs, that what they require other men to believe, is not believe by themselves; all which doings, or sayings are therefore called scandalous, because they be stumbling blocks, that make men to fall*

<sup>45</sup> “Porque viendo que toda religión establecida, es fundada al principio, en la fe que una multitud tiene en una persona, a la cual creen que no sólo es sabia (...) sino que es también un hombre santo, al que Dios mismo le autoriza sobrenaturalmente el declarar su voluntad, se sigue necesariamente que, cuando tengan el gobierno de la religión si, llegaran a tener ya sea la sabiduría de esos hombres; su sinceridad, o su amor bajo sospecha o cuando fueran incapaces de mostrar cualquier símbolo de revelación divina; que la religión que ellos deseaban mantener se haga también sospechosa; y sin el temor en la espada civil, se vean contradichos y rechazados.” (EW III, 1:12, 105-106)

<sup>46</sup> “Aquello que le quita la reputación de sabiduría, a aquel que forma una religión, o se le añade cuando ya está formada, es la unión de una creencia en contradicciones: porque ambas partes de una contradicción no es posible que sean ciertas; y por lo tanto participar en la creencia en ellas, es un argumento de ignorancia; lo que delata al autor de eso, y lo desacredita en toda otra cosa que proponga como viniendo de una revelación sobrenatural, revelación que un hombre puede en verdad tener de muchas cosas pero ninguna contraria a la razón natural.” (EW III, 1:12, 106)

*in the way of religion; as injustice, cruelty, profaneness, avarice, and luxury.*"<sup>47</sup> Lo que así proceden no pueden convencer, ni persuadir, ni siquiera hacer temer el poder de Dios, ya que es una inconsecuencia que quienes castigan fuertemente a otros por faltas menores, ellos mismos cometan pecados graves sin manifestar temor a Dios: ¿Quién podría creerles? También es una grave inconsecuencia faltar al mandamiento de amar al prójimo reflejado en la adquisición de bienes privados ya que "*That which taketh away the reputation of love, is the being detected of private ends: as when the belief they require of others, conduceth or seemeth to conduce to the acquiring of dominion, riches, dignity, or secure pleasure, to themselves only, or specially. For that which men reap benefit by to themselves, they are thought to do for their own sakes, and not for love of others.*"<sup>48</sup> La crítica de Hobbes es clara y sostenible en cualquier tiempo, pero seguramente en su época, en la época de las luchas religiosas, en las cuales la crítica a la conducta impropia del alto clero católico era parte importante del éxito de la Reforma, las palabras de Hobbes no hacen sino darle forma a una literatura de controversia religiosa, en la cual él se ha ganado su lugar por lo penetrante de sus comentarios y por su poderosa retórica.<sup>49</sup>

Por último, nuestro autor se refiere a un punto muy importante de su crítica, y un punto eso sí que lo distingue, el tema de la creencia en *milagros* como prueba de una religión verdadera, o del carisma de un líder. La necesidad de verdaderos milagros, no actos de superchería o magia, es prueba suficiente del carácter sobrenatural del llamado de una persona, de su vocación, (*calling*), y quien da prueba de ellos obtiene la obediencia debida, y quien fracasa, tendrá que convencer por medios naturales, tales como, su ejemplo o su sabiduría, medios no tan efectivos como una verdadera prueba sobrenatural puesto que, como afirma nuestro pensador, "(...) *the testimony that men can render of divine calling, can be no other, than the operation of miracles; or true prophecy, which also is a miracle; or extraordinary felicity.*"<sup>50</sup> Si no hay milagros los profetas o líderes religiosos tendrán que esperar convencer de acuerdo a lo que sus capacidades y el nivel de cultura de su pueblo se lo permita, haciéndose así más difícil la conversión de las personas "*For as in natural things, men of judgment require natural signs, and arguments; so in supernatural things, they require signs supernatural, which are miracles, before they consent inwardly, and from their hearts.*"<sup>51</sup> Resulta interesante percibir que Hobbes se refiere a una obediencia debida

<sup>47</sup> "Aquello que quita la reputación de sinceridad, es el hacer o decir tales cosas, que parecen ser signos, que lo que quieren que otros hombres creen, no lo creen ellos mismos; todos esos actos y dichos son por lo tanto llamados escandalosos, porque son piedras que hacen tropezar a los hombres en su camino a la religión; como la injusticia, la crueldad, profanidades, avaricia, y lujo." (EW III, 1:12, 106)

<sup>48</sup> "Aquello que quita la reputación de amor, es el ser detectado siguiendo fines privados: como cuando la creencia que necesitamos de otros, conduce o parece conducir a la adquisición de dominio, riquezas, dignidad, o placeres seguros, sólo para ellos mismos, o especialmente para sí. Ya que quienes obtienen beneficios para ellos mismos, se piensa que lo hacen por su propio provecho, y no por amor a otros." (EW III, 1:12, 106-107)

<sup>49</sup> George Sampson destaca que "Su prosa que nunca buscó la riqueza de expresión tiene la virtud de las virtudes en un filósofo, la perspicacia. Su escritura fuerte, clara, útil a sus propósitos hace difícil a un lector creer que él nació en el año de la Armada, veinte años antes de Milton, cuya prosa parece en comparación arcaica." (*The Concise Cambridge History of English Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 327).

<sup>50</sup> "(...) el testimonio que los hombres pueden dar de un llamado divino, no puede ser otro, que la realización de milagros; o profecías verdaderas, lo que también es un milagro; o felicidad extraordinaria." (EW III, 1:12, 107)

<sup>51</sup> "Porque al igual que en las cosas naturales, los hombres de juicio requieren signos naturales, y argumentos; lo mismo en cosas sobrenaturales, ellos requieren signos sobrenaturales, los cuales son los milagros, antes que consientan interiormente, y desde sus corazones." (EW III, 1:12, 107)

*in foro interno* como la única auténtica, anticipando a Kant y su ética,<sup>52</sup> en la cual también se considera moral solo a la conducta realizada por la norma misma y no por temor al castigo, contradiciendo así a quienes ven en él sólo un defensor de los actos externos que tienen como máximas a juicios hipotéticos, no a juicios categóricos los únicos propiamente morales para Kant. Quizá Hobbes no llegue a tanto, considerando el lugar que el temor ocupa en su doctrina política, pero es interesante hacer notar que esta distinción generalmente no reconocida como parte de sus ideas políticas, le permitirá discutir con mayor precisión qué entiende él por una obediencia debida a las leyes, una obediencia *in foro externo* (que le interesa tanto a los gobernantes), pero que puede ser sólo una apariencia de obediencia; y otra obediencia *in foro interno*, que corresponde al deber que cada cual considera debido en conciencia a Dios y también a su gobernante, obediencia por la obediencia misma, sin pensar en la recompensa. Distinción que se hará probablemente algo difusa una vez que se planteé el tema del soberano absoluto, líder político y líder espiritual... pero no nos adelantemos.

No olvidemos que estamos tratando el tema de los *milagros* como inductores de una obediencia interna, de corazón. Una vez probada la importancia de los milagros como prueba de un verdadero profeta, como fue el caso de Moisés, Hobbes aplica lo expuesto en términos generales a una crítica directa a la iglesia de Roma destacando su decadencia y la corrupción de los sacerdotes y de la curia romana que explica el rechazo generalizado y la aparición de la Iglesia Reformada. Para hacer esta crítica el pensador se vale de una comparación con el cristianismo primitivo y su éxito en medio del imperio romano. En su exposición se demuestra como las pruebas o señales de una verdadera religión se dieron a favor del cristianismo, en contraste con otras sectas orientales que se podían encontrar en Roma, y que también querían convencer a los romanos de la verdad de sus credos. En particular llama la atención que Hobbes comience por advertir un hecho extraordinario que sucedió en la religion romana cuando el cristianismo comenzó a imponerse en el Imperio; "(...) *in the planting of Christian religion, the oracles ceased in all parts of the Roman empire, and the number of Christians increased wonderfully every day, in every place, by the preaching of the Apostles, and Evangelists; a great part of that success, may reasonably be attributed, to the contempt, into which the priests of the Gentiles of that time, had brought themselves, by their uncleanness, avarice, and juggling between princess.*"<sup>53</sup> El éxito del cristianismo en el Imperio se debería entonces, en parte, por el fracaso de los oráculos, un fenómeno sobrenatural si se quiere- o señal de una crisis religiosa- y otros eventos como la prédica de los apóstoles y a la labor de los evangelistas que convencieron a los romanos con medios humanos y naturales, vale decir, con su ejemplo y con su sabiduría. Mas no

<sup>52</sup> Sería conveniente volver a leer a A. E. Taylor "The Ethical Doctrine of Hobbes" *Hobbes Studies* (Oxford: Blackwell, 1965) donde el carácter deontológico de la ética de Hobbes con su obediencia debida a Dios y al soberano, en el foro interno y externo, anticipa a Kant (ver pp. 37-38). Ciertamente que la tesis de Taylor se basa en los textos más calmos de Hobbes, el *De Cive* y *The Elements of Law*, y no en el *Leviathan* con su afán por subrayar la total obediencia al soberano para impedir así la disolución del Estado. Aun así la tesis del 1938 debiera ser revisitada en esta época en la cual el problema ahora no es tanto si Hobbes es ateo o no sino, qué tipo de cristiano es el filósofo inglés.

<sup>53</sup> "(...) en la siembra de la religión cristiana, los oráculos cesaron en todas las partes del imperio romano, y el número de cristianos se incrementó maravillosamente cada día, en cada lugar, por la prédica de los apóstoles y evangelistas; una gran parte de ese triunfo, puede razonablemente ser atribuido al desprecio, en el cual los sacerdotes de los gentiles de ese tiempo, habían caído, por su impureza, avaricia, y su falta de definición ante los príncipes (*juggling between princess*)." (EW III, 3, 1: 108) La traducción de *juggling between princess* (*juggling*=hacer malabares) de J. C. García Borrón de la edición Sarpe del *Leviatán* creo que es mejor que la nuestra, traduce "su condescendencia con los príncipes", la de C. Mellizo de la edición Alianza, "las maniobras truculentas que se daban entre los príncipes," es francamente mala, a pesar de que en general su traducción del texto es bastante buena.

es poca cosa este *juggling between princes* estos juegos de malabares con los príncipes, que hemos traducido libremente como *falta de definición ante los príncipes*, expresión que se refiere más bien a la actitud de querer estar bien con Dios y con el Diablo, el querer temporalizar con el poder político. Pero el tiempo pasa y en la Europa de Hobbes hay una nueva crisis, la de la Iglesia; no una crisis del *cristianismo* como Ideal sino de la institución Iglesia Católica, Apostólica y Romana. Y Hobbes es muy hábil y persuasivo al asimilar la caída de la Iglesia Católica a la caída del imperio romano.

Refiriéndose, nuestro autor, por ejemplo, a la corrupción de las costumbres durante la decadencia romana y particularmente a la de los sacerdotes señala que “*Also the religion of the church of Rome, was partly, for the same cause abolished in England, and many other parts of Christendom, insomuch, as the failing of virtue in the pastors, maketh faith fail in the people (...)*”<sup>54</sup> Además de la conducta impropia de los sacerdotes, su filosofía, la teología cristiana, llegó a ser según Hobbes una jerga sin sentido y, más bien, una marca de ignorancia que de verdadera sabiduría “*(...) partly from bringing of the philosophy, and doctrine of Aristotle into religion, by the Schoolmen; from whence there arose so many contradictions, and absurdities, as brought the clergy into a reputation both of ignorance, and of fraudulent intention; and inclined people to revolt from them; either against the will of their own princes, as in France and Holland; or with their will, as in England.*”<sup>55</sup> Pero no sólo es posible hacer esta analogía con la decadencia del imperio romano, la crítica a la Iglesia Católica y al Papa del filósofo inglés es una crítica rotunda, clara y además exhaustiva de la política cristiana oficial durante la Edad Media, crítica que es sostenible hoy en día por cualquier historiador de la política medieval ya que es evidente que la Iglesia no pudo mantener la doctrina de las dos espadas durante la Edad Media y las intromisiones entre el poder religioso y el político fueron parte de un concordato entre la Iglesia y los poderes seculares. En consecuencia las intromisiones de la religión en la política, como así también de la política en la religión, fueron tan comunes, que la historia de estas contiendas de poder o de jurisdicción constituyen el tema central de toda la historia de la filosofía política medieval; un ejemplo más cercano a nuestra América está en el *regalismo* bajomedieval de los Austrias y en el *galicalismo* moderno de los Borbones en España.

Hobbes critica a la Iglesia y al papado, muy justamente, que hayan intentado tener además del poder espiritual el poder político. Pero Hobbes piensa que en realidad esto sucede porque en verdad hay un sólo poder, el político, y los que creen que hay dos, el moral y el político, sufren de una especie de estrabismo que los hace ver doble ya que el poder es uno solo.<sup>56</sup> Se puede discutir teóricamente si Hobbes tiene razón o no, pero no se

<sup>54</sup> “También la religión de la iglesia de Roma, en parte, por la misma causa fue abolida de Inglaterra, y muchas partes de la Cristiandad, en tanto, que la falta de virtud en los pastores, hace tambalear la fe en el pueblo (...)” (EW III, 1:12, 108)

<sup>55</sup> “(...) en parte por traer de la filosofía; y doctrina de Aristóteles a la religión, por parte de los escolastas; de lo que surgieron tantas contradicciones, y absurdos, que dio a los clérigos una reputación de ignorancia tanto como de intenciones fraudulentas; e inclinó al pueblo a la revuelta; ya sea contra la voluntad de su propio príncipe, como en Francia y Holanda; o con su voluntad, como en Inglaterra.” (EW III, 1:12, 108)

<sup>56</sup> “Gobierno temporal y espiritual , no son sino dos palabras traídas al mundo, para hacer a los hombres ver doble, y errar sobre quién es su soberano legítimo . Es verdad, que los cuerpos de los fieles, después de la resurrección, serán no sólo espirituales, sino eternos; pero en esta vida son materiales y corruptibles. No hay entonces ningún otro gobierno en esta vida, ni de estado, ni de religión, sino que el temporal; ni la enseñanza de alguna doctrina, legítima para cualquier súbdito, que el gobernante de ambos, del estado y la religión, pudiera prohibir que se enseñe. Y el gobernante debe ser uno; o se seguirá necesariamente las facciones y la guerra civil en la república, entre la *Iglesia* y el *Estado*; entre *espiritualistas* y *temporalistas*; entre la *espada de la justicia*, y el *escudo de la fe*, y, lo que es más (importante) en el pecho de cada cristiano, entre el *cristiano*, y el *hombre*.” (EW III, 1:12, 460-461, el subrayado es nuestro)

puede negar que históricamente la intromisión del poder religioso en los reinos fue tal como nuestro filósofo lo expone, y al criticar así a la curia romana, Hobbes parece un pensador ortodoxo que defiende la doctrina de las dos espadas. Lo que es discutible, eso sí, es si lo hace para demostrar qué buen cristiano es, o si lo hace para proponer una nueva versión de una política cristiana, lo que, al parecer, es su verdadera intención, a juzgar por lo que dirá más adelante cuando exponga su propia doctrina. Pero vamos a la crítica histórica. Por ejemplo, parte Hobbes criticando el poder del Papa como siendo un poder privado y no al servicio de la comunidad: “(...) *amongst the points by the church of Rome declared necessary for salvation, there be so many, manifestly to the advantage of the Pope, and of his spiritual subjects, residing in the territories of other Christian princess, that were it not for the mutual emulation of those princess, they might without war, or trouble, exclude all foreign authority, as easily as it has been excluded in England.*”<sup>57</sup> Ciertamente que el cristianismo en la medida que se fue institucionalizando como *Iglesia Católica Apostólica y Romana* fue requiriendo del poder temporal de los príncipes para obtener protección y seguridad, en primer lugar, y poder así, posteriormente, enseñar su credo con el apoyo de los gobernantes. Además los gobernantes ciertamente necesitaron del apoyo de la Iglesia para obtener una legitimación de su poder, que no fuera la pura fuerza, y por eso hubo esta confusión de los dos poderes, ambos se necesitaban pero como el poder político corrompe corrompió finalmente al espiritual. No obstante, lo que a Hobbes finalmente le interesa subrayar es que el poder del Papa es indigno y resultado de los privilegios que la Iglesia les arrancó a los príncipes y soberanos, mediante el uso político de su poder espiritual: se trataría, entonces, de una política teologizada verdaderamente. Aun así, hay que reconocer, que hacía falta valor para decirlo, y Hobbes lo tuvo, quizá porque el poder político de la Iglesia estaba ya debilitado, o porque los ingleses ya se habían acostumbrado a discutir asuntos religiosos libremente, y por eso mismo se atreven a hacer notar las inconsecuencias de la Iglesia: “*For who is there that does not see, to whose benefit it conduceth, to have it believed, that a king hath not his authority from Christ, unless a bishop crown him? That a king, if he be a priest, cannot marry? That whether a prince be born in lawful marriage or not, must be judge by authority from Rome?*”<sup>58</sup> Está claro que aquí hay un uso político del poder moral del Papa y de la Iglesia: ¿política divina como la de los gentiles o teología política como la de los cristianos? Difícil saberlo, es difícil juzgar lo que sucede *in foro interno* como el mismo Hobbes lo admite; es difícil saber si las intenciones del clero son puramente espirituales o si son tan políticas como la de los mismos príncipes; también es difícil saber si los reyes actúan movidos por sincera devoción o pura ambición política: en la historia se han dado todos estos casos, y hasta los Reyes Católicos fueron para Maquiavelo modelos de falsedad y ambición puramente política.

Mas no sólo preocupa a Hobbes que el poder religioso se haga cargo de los temas morales, sino que se inmiscuya en los políticos, y principalmente en el tema que más le interesa, la obediencia debida a los monarcas mediante el recurso a la *excomuni3n*, lo que lo hace preguntarse extrañado: “*That subjects may be freed from their allegiance, if*

<sup>57</sup> “Entre los puntos que la iglesia de Roma declaró necesarios para la salvaci3n; hay tantos, manifestamente para ventaja del Papa, y de sus súbditos espirituales, que residen en los territorios de otro príncipe cristiano, que si no fuera por la mutua emulaci3n de esos príncipes, ellos podrían sin guerra, o problema, excluir toda autoridad extranjera, tan fácilmente como ha sido excluida de Inglaterra.” (EW III, 1:12, 108-109)

<sup>58</sup> “¿Porque quién está allí que no ve, a beneficio de quien conduce el creer, que un rey no tiene su autoridad de Cristo, a menos que un obispo lo corone? ¿Que un rey, si es un sacerdote, no se puede casar? ¿Qué si un príncipe sea casado legalmente o no, sea juzgado por la autoridad de Roma? (EW III, 1:12, 109)

*by the court of Rome, the king be judged an heretic?*<sup>59</sup> Y hay muchos casos en que así sucedió, lo que deja el problema de la sucesión de los gobernantes, “el problema de las investiduras”, en manos de Roma. Más aún, el clero reclama el derecho a un genuino privilegio, es decir una legislación privada, el derecho canónico con el cual el clero queda fuera de la jurisdicción de los monarcas, privilegio que se suma a un pago en dinero o especie obligatorio, el diezmo; y los nombramientos y prebendas por nombrar los privilegios más conocidos exigidos a los monarcas civiles por los jefes eclesiales, lo que unido a la simonía, la venta de indulgencias, contribuyó al descrédito del clero católico a pesar de que fuera presentado como un asunto moral querido por Dios. Hobbes lo expresa muy bien cuando se lamenta “*That the clergy and regulars, in what country soever, shall be exempt from the jurisdiction of their king in cases criminal? Or who does not see, to whose profit redound the fees of private masses, and vales of purgatory; with other signs of private interest, enough to mortify the most lively faith, if, as I said, the civil magistrate, and custom did not sustain it, than any opinion they have of the sanctity, wisdom, or probity of their teachers?*”<sup>60</sup> La crítica de Hobbes a la conducta de los sacerdotes es justa y está de acuerdo a los tiempos que vive, y no podría ser acusado tan fácilmente de hereje, ni siquiera de heterodoxo, hasta aquí, ya que la crítica podría decirse se base en los hechos, y en su no estar de acuerdo además con la conducta de la jerarquía eclesiástica que está en contra de la doctrina oficial de la Iglesia respecto a que 1º el cristianismo debe mantener los dos poderes, el espiritual y el temporal, separados; y 2º que debe de convencer de su verdad sólo con el ejemplo y la sabiduría. La culpa de todo la tienen los sacerdotes y su mala conducta, y Hobbes lo dice con toda claridad: “(...) *I may attribute all the changes of religion in the world, to one and the same cause; and that is, unpleasing priests; and those not only amongst Catholics, but even in that church that hath presumed most of reformation.*”<sup>61</sup>

Así termina Hobbes su capítulo sobre la religión dejando en claro que el cristianismo es una religión verdadera por ser una religión revelada y acorde a la razón natural; con lo cual Hobbes no puede estar sino de acuerdo. Religión que tiene una *teología política*, es decir una doctrina en la cual la política está integrada a la religión y que sigue el principio de mantener el poder moral o espiritual separado del político, y el político subordinado al moral, con lo cual Hobbes no puede estar de acuerdo ya que para éste no existe dos poderes sino uno solo, el político; religión que ha impulsado a los creyentes a tratar de realizar sus ideales, cosa muy loable, pero que ha terminado por sufrir una corrupción y decadencia debido justamente, entre otras cosas, a la conducta impropia de los sacerdotes y el haber transformado, en el plano filosófico, la doctrina cristiana en una pura “aristotelía,” es decir, una jerga vacía y desprovista de sentido, que es más bien una señal de ignorancia que de sabiduría.

Al terminar este capítulo creemos que ha quedado claro el origen de la religión, y la diferencia entre la religión de los gentiles y la verdadera religión revelada de los cristianos.

<sup>59</sup> “¿Que los súbditos pueden ser liberados de su alianza, si por la corte de Roma, el rey es juzgado hereje? (EW III, 1:12, 109)

<sup>60</sup> “¿Que el clero y los regulares, en cualquier país que sea, deban ser eximidos de la jurisdicción de su rey en casos criminales? ¿O quien no ve, a quien aprovecha el lucro que significa los costos de las misas privadas, y la excepción del purgatorio; con otras señales de intereses privados, suficiente para mortificar la fe más viva, si, como dije, el magistrado civil, y la costumbre, no lo sostiene, que cualquiera opinión que tengan de la santidad, sabiduría, o probidad de sus maestros? (EW III,1:12, 109)

<sup>61</sup> “(...) Yo puedo atribuir todos los cambios de la religión en el mundo, a una sola causa, y esa es, sacerdotes desagradables (*unpleasing priests*), y eso no sólo entre los católicos, sino que en la iglesia que más ha presumido de reformista.” (E W III, 1:12, 109, el subrayado es nuestro). La traducción de C. Mellizo de la edición Alianza, *la desagradable conducta de los clérigos*, parece mejor que la nuestra, ya que no creemos que a Hobbes le desagraden los clérigos por su apariencia o cosas similares. La traducción de J C. García Borrón, *los sacerdotes inconvenientes*, aparece ahora como francamente mala.

Sin embargo para quienes examinan este tema como una parte del *Leviatán* (I:12), es decir, como una parte de su filosofía política en su globalidad, la interpretación del capítulo es al menos sospechosa o discutible, ya que no se tiene claridad respecto a si se trata de una fundamentación religiosa de la política, de un complemento que faltaba para que la visión del tema fuera completa,<sup>62</sup> o simplemente de una lectura política del fenómeno religioso. Por eso vamos a analizar algunas afirmaciones al respecto con el ánimo de evaluarlas ahora sobre la base de lo que los textos dicen.

Hood reconoce que en I: 12 Hobbes expone con claridad el hecho de que la religión es un fenómeno solamente humano y que tiene su origen en la curiosidad sobre el origen de los fenómenos naturales. Además, que el temor ante un futuro incierto genera ansiedad, y que el deseo de saber o conocer los designios divinos es natural. Posteriormente la reflexión sobre las causas por parte de los antiguos filósofos llevaría hacia una idea de un Dios, causa prima de todas las cosas. Hablábamos de un amor puramente intelectual a Dios. Sin embargo, Hood parece titubear sobre este origen puramente intelectual, científico, de la religión, aduciendo que el mismo Hobbes reconoce que la ciencia la poseen sólo unos pocos hombres, lo que a su vez lo lleva a afirmar que "*Religion is neither superstitious fancies nor philosophic speculations as to the nature of God, but law.*"<sup>63</sup> En cuyo caso la religión es parte de la política humana: ¿En que se apoya Hood en este caso? En primera instancia en la afirmación algo sorpresiva en un capítulo que esperábamos que sólo se refiriera a la religión en sí, y no a su función política, pero sí entendible desde una lectura política y total del *Leviatán* "*One sort have been they, that have nourished, and ordered them, according to their own invention. The other have done it, by God's commandment, and direction: but both sorts have done it, with a purpose to make those that relied on them, the more apt to obedience, laws, peace, charity, and civil society.*" Un tipo de hombre (en su versión Latina se refiere a *culturas*) han sido los que se han nutrido y ordenado (tales normas) con su propia inventiva. Los otros lo han hecho por mandato divino y dirección: Pero ambos lo han hecho para hacer que aquellos que confiaran en ellos fueran los más apto para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad, y la sociedad civil. Éste sería el fin de la religión, y si así es, lo que tenemos aquí se parece más bien a una política divinizada que a una teología, ya que la religión es vista como parte de la política, y no la política como parte de la religión, puesto que en ambos casos, los gentiles y los cristianos, tienen, podríamos decir, una religión cuya función es hacerlos más obedientes a las leyes y mejores súbditos, es decir, un fin puramente político. Hood, no lo sabemos bien, no lo podemos apreciar, parece querer morigerar esta afirmación del fin político que

<sup>62</sup> Habiendo adelantado, Hobbes, la publicación del *Leviatán* (1651), que vendría después del *De Corpore* (1655), y el *De Cive* (1642), para intervenir en las luchas político-religiosas de la Inglaterra de Cromwell, resulta interesante lo que afirma el autor en una carta respecto a los aspectos físicos y metafísicos de su obra. Aclara Hobbes: "La razón por la cual me he tardado tanto en la primera sección de mis *Elements (De Corpore)* es en parte, flojera, pero en la mayor parte el hecho que encuentro difícil explicar lo que quiero decir a mi entera satisfacción. Porque estoy buscando alcanzar en metafísica y física, lo que espero haber logrado en teoría moral, de manera tal, de no dar lugar a ninguna crítica que puedan hacer en mi contra." Noel Malcolm (ed.), "Letter 42, Hobbes to Samuel Sorbiere, from Paris, 22 May/1 June 1646," *Thomas Hobbes. The Correspondence. Vol I* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1994, 133). Lo que implica, a nuestro parecer, que los aspectos metafísicos y físicos, aunque fueran publicados después de los políticos, forman parte de los fundamentos del sistema hobbesiano, de su *philosophia prima*. Hacemos esta advertencia para que no se crea que su política pueda entenderse sin recurrir a aquellos fundamentos y tener base sólo en la experiencia, que ciertamente juega un rol en la política de Hobbes, pero que no es el único método, sino uno que podríamos llamar complementario, en el cual la evidencia empírica demuestra la verdad de sus palabras.

<sup>63</sup> "La religión no es ni fantasía supersticiosa, ni especulación filosófica sobre la naturaleza de Dios, sino que ley" (F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1964, 68-73, el subrayado es nuestro)

tendría el invento de la religión haciendo ver que Hobbes sugiere que las religiones y las repúblicas nacieron juntas trayendo a colación conceptos de otros capítulos (O. L. III. 549), pero el tema no queda muy claro. Si se refiere, Hood, a la superioridad del cristianismo como religión revelada y al Dios cristiano como dictando normas con respecto a Él y los hombres, está de acuerdo con lo que Hobbes dice al respecto, pero no puede dejar de hacer ver que, aún en este caso, la función política de la religión para Hobbes parece ser la de hacer a los hombre más obedientes a sus gobernantes, ya que según su interpretación Religión = Ley. El problema es que habría que buscar en las Escrituras el fundamento último de la política cristiana para poder deducir la función política de la religión cristiana, lo que es altamente discutible en términos escriturales y doctrinales: ¿Qué queda del escándalo ante los judíos? ¿Qué queda de la doctrina de las dos espadas? El judaísmo siempre consideró La Biblia un texto religioso y político, a la vez; fue un escándalo que Jesús no pareciera querer establecer una relación estrecha entre religión y política y menos con una política particular, la judía o la romana, pero la ampliación del propósito de su mensaje a toda la humanidad lo hacía necesario. Pero querer reducir su mensaje a la sola obediencia al poder político es minimizar la idea del pacto original o alianza, como también lo es querer reducir la doctrina de las dos espadas a una sola, la de la ley; como así también reducir todo poder a uno solo, el político, y toda virtud, a la obediencia.<sup>64</sup>

La relación entre religión y política en Hobbes siempre ha sido tema de debate. De leer I: 12 se podría pensar que la presencia de afirmaciones escriturales que definen un tipo de política paternalista, teocrática y mesiánica es suficiente para demostrar que la política hobbesiana no sólo imita la bíblica sino que la establece como fundamento de su política; pero aún así hay quienes piensan que Hobbes no es sincero, que se aprovecha de la religión y la convierte en un instrumento del Estado para lograr la sumisión de los muchos a unos pocos, o simplemente la sumisión de todos a un gobernante absoluto.<sup>65</sup> Ahora bien, el tema nunca se planteó en Hobbes como algo tan general como la relación entre religión y política, sino más bien en términos más particulares; en términos de derecho o en términos morales. Por ejemplo en el caso de los individuos, ¿quién debe gobernar? Pero siempre sus planteamientos han dado origen a una serie de discusiones sobre el racionalismo naturalista de Hobbes, su ateísmo metodológico, o su afán de probar el origen del Estado sin emplear premisas metafísicas de carácter sobrenatural. Y la naturaleza conflictiva de estos temas vuelve a aparecer aquí. Una de las últimas polémicas sobre la relación entre ética y razón en Hobbes es la iniciada por John Deigh con su artículo "Reason and Ethic in Hobbes's *Leviathan*"<sup>66</sup>, quien distingue entre una interpretación que fundamenta la ética hobbesiana en su psicología y en el deseo último de todo hombre de preservar su vida, lo que ha dado origen a la tesis del egoísmo hobbesiano; y otra, la de los que ven en la ética de Hobbes una deontología de carácter absoluto basada en Dios y sus mandamientos. Deigh insiste en que el sistema de Hobbes es más bien producto de una deducción a partir de definiciones correctas, los verdaderos principios del conocimiento, según la idea

<sup>64</sup> Cfr.D. J.Elazar. "Hobbes Confronts Scripture." *Jewish Political Studies Review*. Vol. 4, Nº 2, Fall 1992, 3-2 & J.Ratzinger. Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret*.(Bogotá: Planeta, 2007).

<sup>65</sup> Una postura totalmente opuesta a este enfoque contractualista de la relación entre Dios y los hombres es la que da a conocer W. Allen en su artículo "The Two and the Many : Or, Love and Politics," (*Modern Age*, 2004) en el cual es el *amor* el lazo que debiera unir a los hombres para permitir, no que unos pocos pudieran tener poder sobre muchos sino para que pudiera haber una democracia que, aun reconociendo las diferencias, permitiera el acomodo de las personas a un orden político que ciertamente no es algo tan natural. En todo caso es interesante poder contrastar la visión hobbesiana de la relación entre religión y política donde, extrañamente, hablando del cristianismo, no es el amor, sino el *temor* el que permite tal acomodo.

<sup>66</sup> JHP, 1996.

de ciencia de Hobbes; M. Murphy, en cambio, en “Desire and Ethics in Hobbes’s *Leviathan*: A Response to Professor Deigh”<sup>67</sup>, discute la validez de la tesis de Deigh sobre la base de la consideración de textos que implican algo más que un puro sistema deductivo, formal, y se hace cargo de los resultados basados en la experiencia, haciendo ver que Hobbes está conciente de que en las ciencias prácticas no se puede esperar la aplicación estricta de un método geométrico, y que el problema es que las leyes naturales, que serían el fundamento de la ética, no describen, sino que prescriben; a su vez K. Hoekstra en “Hobbes on law, nature, and reason”<sup>68</sup>, se inserta en la polémica haciendo ver que Deigh peca por querer hacer ver a Hobbes como un formalista que luego es inconsecuente con este mismo ideal; y a Murphy por una idea incorrecta sobre la razón en Hobbes, haciendo notar que Hobbes considera natural a la razón y, a su vez, ligada al deseo de sobrevivencia, conciliando así a *los formalistas* con los *psicologistas* o *definicionistas*. Todo este largo comentario lo hacemos para hacer ver un problema que Hood ya había advertido, Hobbes nunca estableció explícitamente cómo el soberano deriva su autoridad de Dios<sup>69</sup>, y que si el gobierno soberano, es por comisión, como lo insinúa Hobbes en su versión latina del *Leviatán*, en ninguna parte esta comisión está explícita. Pensamos que el tema sigue abierto y que si bien Jesús mismo sugirió dar al César lo del César y a Dios lo de Dios, y San Pablo advirtió que todo poder viene de Dios, y a él está ordenado, lo que hace Hobbes parece perfectamente ortodoxo y basado en las Escrituras a primera vista; sin embargo, una vez que se tiene una visión más detallada, la forma de plantear los temas, por parte del pensador inglés, no deja en claro de una vez para siempre si lo que él hace corresponde a una continuidad de pensamiento, entre el lenguaje bíblico y el suyo; una continuidad ontológica, podríamos decir, mediante la cual seguimos haciendo lo que en la Biblia hacían los pueblos: una imitación del pacto entre Dios y los hombre por parte de los gobernantes terrenos; o una deducción lógica a partir de sentencias bíblicas formalizadas como principios de una política cristiana. De ahí los problemas para acotar bien lo que Hobbes hace, lo que no podemos ni siquiera intentar resolver aquí, pero que esperamos, siquiera, poder plantear mejor.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> JHP 2000.

<sup>68</sup> JHP 2003.

<sup>69</sup> Cfr. F. C. Hood. *The Divine Politics of Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1964, 137-138.)

<sup>70</sup> Siendo el intento de Hobbes, en el mejor de los casos, una imitación del pacto de Dios con los judíos, habría que advertir que contractualismo no es *federalismo*, y que la idea judía es mucho más amplia que la hobbesiana. Al respecto habría que prestar más atención a La Biblia como un texto político y al *federalismo* judío como paradigma político (Cfr. D. J. Elazar, “Covenant as a Political Concept,” *The Covenant Tradition in Politics*, Volumen 1, Chapter 1, Transactio Publishers, Jan, 1997 & “Covenant and Community,” *Judaism*, New York: Fall 2000. Vol. 49, Iss. 4, 387-399.

## II.- *La República Cristiana II* (EW III, 3, 32-41)

### 1.- El Gobierno de Dios

Una vez que Hobbes ha establecido su idea de *religión*, y probado, o más bien mostrado, la superioridad del cristianismo como religión revelada, superior entonces a la religión natural de los gentiles, y habiendo establecido que la religión en este caso estaba al servicio de la política, ha llegado, según él, el momento de proponer la idea de una *república cristiana*, la cual, si siguiera el camino tradicional, tendría que ceñirse a la *doctrina de las dos espadas*, es decir, a la separación de los dos poderes, el espiritual y el temporal, doctrina que proviene de transformar las aspiraciones místicas de San Agustín a llevar la ciudad de los hombres

hacia la ciudad de Dios en una doctrina política aplicable al diario vivir.<sup>71</sup> Pero aun con todo eso, Hobbes ciertamente no parece creer en la efectiva separación de los dos poderes. Para él, el poder o es uno, total y absoluto, o simplemente no existe como tal; si los hombres ven dos poderes donde sólo existe uno, es porque sufren de una suerte de defecto visual

que los hace ver doble.<sup>72</sup> Ciertamente, debemos reconocer, que la experiencia histórica parece confirmar que los dos poderes, el espiritual y el temporal, tienden a confundirse. Al principio porque al cristianismo le convino llegar a ser la Iglesia no sólo católica y apostólica sino que además ¡romana! por sobre todas las cosas, que fue lo que le permitió constituirse en una institución del imperio- alcanzar el poder, diría Hobbes,- y tener así la posibilidad real de llevar a delante su misión evangélica. Sin embargo, también no se puede desconocer que el cristianismo inicia una nueva época histórica, con un nuevo *ethos*; los hombres que sinceramente se convirtieron al cristianismo, vieron en él no sólo una posibilidad de salvación eterna, sino una moral digna de ser aplicada a los asuntos humanos, lo que a su vez trajo como consecuencia que los poderes terrenales se interesaran por obtener su apoyo moral, esto es, su legitimación política; para así, de esta manera, sentirse apoyados no sólo en el foro externo, en las conductas de los súbditos, sino principalmente en el foro interno de la conciencia de cada uno, ya que el poder establecido se sometía así a las normas morales del cristianismo. Esto fue lo que hizo que el poder temporal necesitara del

poder espiritual para legitimarse ante la opinión pública, si cabe dicha expresión aquí.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> “El primer texto en el que se expresa el agustinismo político es la carta que *Gelasio I* (Papa de 490 a 496) dirige al emperador Atanasio. Después de distinguir *los dos organismos mediante los que el mundo es soberanamente gobernado, la sagrada autoridad de los pontífices y el poder real*, Gelasio precisa, inequívocamente: ... *la responsabilidad de los sacerdotes es de tal modo la mayor que deberán dar cuenta al Señor, en el Juicio final, de los mismos reyes. En efecto, tú sabes, hijo clementísimo, que aunque gobiernes al género humano gracias a tu dignidad, bajas sin embargo, la cabeza con respeto ante los preladados de las cosas divinas; tú esperas de ellos, al recibir los sacramentos celestiales, los medios de tu salvación; y aun disponiendo de ellos sabes también que hay que someterse al orden religioso más bien que dirigirlo.*” Citado por J. Touchard en *Historia de las Ideas Políticas* (Madrid: Tecnos, 1987. 108)

<sup>72</sup> Ver cita nº 50.

<sup>73</sup> Cfr. M. García-Pelayo. *El Reino de Dios, Arquetipo Político* (Madrid: Revista de Occidente, 1959).

Sin embargo, en verdad, ésta sería la situación vista desde un punto de vista puramente ideal, porque lo que sucedió fue que el poder político, que el mismo cristianismo siempre ha considerado como algo diabólico, pudo corromper muchas veces no sólo a las autoridades políticas sino que también a las morales; hasta tal punto, que el ideal cristiano de los dos poderes puede ser considerado, sobre todo en la época de Hobbes, una utopía irrealizable

<sup>74</sup> o como una mala concepción del mensaje cristiano. Ante esta situación, nuestro autor, parece creer posible una reformulación de la doctrina política cristiana, y esto es lo que va a hacer cuando trate de la *Christian Commonwealth* (de la República Cristiana), 3, 32- 42 de los *Principles of Christian Politics* (de los Principios de la Política Cristiana). Pero antes de empezar nuestro análisis, quisiéramos volver a los capítulos anteriores, a EW III, 2, 30-31 of *Common-wealth*, del Estado, de donde vamos a traer a colación algunas ideas que servirán de puente para iniciar en la tercera parte el tema de la política cristiana.

En las partes finales de E W III, 2:31, *of the kingdom of God by nature (del reino de Dios por naturaleza)*, antes de referirse a la república cristiana, Hobbes se refiere al *gobierno de Dios sobre los hombres*, primero por medio de la ley natural, y después por medio de la política que se deriva de ella. Vuelve a recordar, nuestro autor, que la situación en el estado de naturaleza es de total libertad, y por lo mismo de anarquía, ya que es justamente esta libertad total, la causa de la guerra de todos contra todos, y son, justamente, las normas que la razón prescribe para salir de tal estado las que constituyen las leyes. Leyes que en la versión de Hobbes requieren de un poder absoluto que se imponga a todos los hombres para evitar el retorno a la anarquía. Por eso mismo comienza afirmando: “*That the condition of mere nature, that is to say, of absolute liberty, such as theirs, that neither are sovereigns, nor subjects, is anarchy, and the conditions of war: that the precepts, by which men are guided to avoid that condition, are the laws of nature: that a commonwealth, without a sovereign power, is but a word without substance, and cannot stand: that subjects owe to sovereign, simple obedience, in all things wherein their obedience is not repugnant*

<sup>75</sup> *to the laws of God (...)*” En esta breve formulación de su doctrina Hobbes establece dos principios muy importantes para la comprensión de ésta: 1º las leyes de naturaleza son los preceptos por medio de los cuales los hombres son guiados para evitar el estado de naturaleza, y 2º una república sin gobernante es una palabra sin substancia. Ya antes incluso, al final del capítulo que precede a esta afirmación, Hobbes había subrayado, además, con toda claridad, que las leyes naturales son *leyes* porque provienen de Dios y porque Dios las impone con su poder irresistible, por eso es muy importante que un soberano cristiano las siga, y así se asegura, primero, de estar haciendo la voluntad de Dios, y segundo, de que sus súbditos saben que deben obedecerle porque su poder está establecido por Dios para el cuidado de la comunidad. Ahora bien, el soberano *instituye* la comunidad pero, también, a su vez, la *representa*. La secuencia es clara, y nadie mejor que el mismo Hobbes para explicarla partiendo de la noción de una nación soberana y cristiana como una *persona* que puede tomar decisiones en nombre de sus representados. Señala el

<sup>74</sup> “El imperio cristiano intentó muy pronto convertir la fe en un factor político de unificación imperial. El reino de Cristo debía, pues, tomar la forma de un reino político y de su esplendor. La debilidad de la fe, la debilidad terrena de Jesucristo debía ser sostenida por el poder político y militar. En el curso de los siglos, bajo distintas formas, ha existido esta tentación de asegurar la fe a través del poder, y la fe ha corrido siempre el riesgo de ser sofocada precisamente por el abrazo del poder.” (J. Ratzinger, *op. cit.* , 64-65).

<sup>75</sup> “Que la condición de mera naturaleza, es decir, de absoluta libertad, como la de aquellos (en el estado de naturaleza) que no son ni soberanos, ni súbditos, es la anarquía, y la condición la de guerra: que los preceptos, por medio de los cuales los hombres son guiados para que eviten tal condición, son las leyes de naturaleza; que una república, sin poder soberano, no es sino una palabra sin substancia, y no puede perdurar; que los súbditos le deben al soberano simplemente la obediencia en todas las cosas en las cuales no haya nada que repugne a las leyes de Dios. (EW III, 2, 31: 343)

filósofo: *Concerning the offices of one sovereign to another, which are comprehended in that law, which is commonly called the law of nations, I need not say anything in this place; because the law of nations, and the law of nature, is the same thing. And every sovereign hath the same right, in procuring the safety of his people, than any particular man can have, in procuring the safety of his own body. And the same law, that dictateth to men that have no civil government, what they ought to do, and what to avoid in regard of one another, dictateth the same to commonwealths, that is, to the conscience of sovereign princes and sovereign assemblies: there been no court of natural justice, but in the conscience only; where not man, but God reigneth; whose laws, such as them as oblige all mankind, in respect of God, as he is the author of nature, are natural; and in respect of the same God, as he is King of*

*kings, are laws.*"<sup>76</sup> La cita siendo algo larga- por lo que nos disculpamos- es central para comprender la relación que Hobbes establece entre las leyes naturales, que son *naturales* porque Dios es el creador de la naturaleza, y que son *leyes* porque Dios las impone con su *poder* absoluto. De la misma manera, el soberano cristiano *representa* a Dios en esta

tierra, es su *vicario*,<sup>77</sup> y debe respetar *la ley natural*, porque si no lo hace, no sólo no será un gobernante legítimo, sino que no estará cumpliendo su papel en la creación.<sup>78</sup> Por eso es tan importante saber cuáles son estas leyes de Dios por naturaleza y que es el primer tema que plantea Hobbes en 2, 31 *of the kingdom of God by nature, (del Reino de Dios por Naturaleza)* y que debemos revisar antes de plantearnos el problema de la república cristiana.

Hobbes señala que si un hombre común no conoce las leyes de Dios no sabe si lo que ordena su soberano es legítimo, o si debe obedecerle o no; y en tal caso, puede verse enfrentado al dilema de cómo ser un buen cristiano y un buen ciudadano a la vez, ya que en caso de llegar a vivir bajo el poder de un rey pagano, demasiada obediencia al César ofende a Dios, pero, a su vez, demasiada obediencia a Dios puede ofender al César. Conocer la ley de Dios es entonces relevante para determinar cuándo es legítimo obedecer al soberano. Sin embargo, sabemos, que en el contexto hobbesiano Dios es incognoscible y no podemos conocer sus planes, y, por lo tanto, no nos queda más que honrarlo, es decir reconocerle su poder. Reconocerle su poder es entonces lo verdaderamente importante, porque es su

<sup>76</sup> "En relación a las funciones de un soberano con otro, que están comprendidas en esa ley, que se llama corrientemente la *ley de las naciones*, no necesito decir nada aquí; porque la ley de las naciones y la ley de la naturaleza, son una misma cosa. Y cada soberano tiene el mismo derecho, de procurar la seguridad de su pueblo, que cualquier particular la tiene de procurarse la seguridad de su propio cuerpo. Y la misma ley, que le dicta a los hombres que no tienen un gobierno civil, lo que deberían hacer y lo que deberían evitar unos con otros, dicta lo mismo a las repúblicas, esto es, a la conciencia de los príncipes soberanos y las asambleas soberanas; no habiendo ninguna corte de justicia natural sino sólo en la conciencia; donde ningún hombre, sino Dios reina; cuyas leyes, tales como las que obligan a toda la humanidad, con respecto a Dios, como él es el autor de la naturaleza, son *naturales*; y con respecto al mismo Dios, como él es Rey de reyes, son *leyes*. (EW III, 2, 31: 342-343)

<sup>77</sup> El problema de cuál es la relación entre Dios y los reyes no es fácil de resolver: ¿Donación? Si bien todo poder viene de Dios no hay una cita bíblica directa al respecto; ¿Vicariato? Tampoco está claro, ¿Delegación de poderes? Si lo hay parece ser sólo para los apóstoles, y en cuestiones espirituales. ¿Continuidad histórica? Habría que mostrar una genealogía que se extendiera de los judíos a los ingleses, cosa que algunos contemporáneos de Hobbes lo intentaron, pero que éste no lo intenta. ¿Imitación? Podría ser, aunque Hobbes tendría que avenirse a emular un ideal, que como tal, no siempre es posible de realizar completamente. Esperamos que al final del estudio podamos precisar mejor cuál es la situación que mejor cuadra con lo que nuestro autor hace para justificar el poder real.

<sup>78</sup> Para una comprensión del tema del origen de la teología política ver la obra de D'ors "Teología Política: una revisión del problema" (*Revista de estudios políticos*. Nº 205, 1976, 41-80), para una comprensión de la doctrina política cristiano-medieval ver la obra de M. García-Pelayo, *El Reino de Dios, Arquetipo Político* (Madrid: Revista de Occidente, 1959).

poder lo que hace que su voluntad sea ley, y es, por último, su voluntad, no su razón, la cual no podemos conocer, lo que importa. Su irresistible poder, en consecuencia, se ejerce tanto en la tierra como en el cielo, y por lo mismo la única forma de conocer sus leyes en este mundo es ir a las Escrituras y prestar atención a lo que Dios dice directamente, o por la boca de algún profeta u hombre santo, o por lo que dice el mismo Jesús. Por eso las razones que Hobbes va a dar sobre la naturaleza de las leyes de Dios son todas tomadas de las Escrituras, como fuente de la filosofía cristiana respecto al poder.

## 2.- El Reino de Dios

Comienza Hobbes, en 2: 31, recordando que ya ha demostrado que en el estado de naturaleza, donde no hay soberanos ni súbditos, el resultado es la anarquía total y una guerra de todos contra todos, y que los preceptos por los cuales los hombres son conducidos fuera de esta condición son las leyes de naturaleza y que una república sin soberanos es una palabra sin substancia y un gobierno que no se sostiene en el tiempo. En consecuencia, habiendo advertido Hobbes, que los súbditos le deben obediencia a su soberano en tanto éste no se aparte de la palabra de Dios, el tema ahora es saber cuál es este poder de Dios y cuáles son sus leyes; para lo cual habrá que buscar en las Escrituras lo que dicen respecto el Reino de Dios. Lo primero que el pensador inglés se pregunta es cuáles son los súbditos en el reino de Dios y acude a dos citas bíblicas: *God is king, let the earth rejoice*, (Dios es rey que la tierra se regocije) de acuerdo al salmista (Salmo xcix.1) y *God is king, though the nations be angry; and he that sitteth on the cherubims, though, the earth be moved* (Dios es rey, aunque las naciones se enojen, y él se sienta sobre los querubines, aunque la tierra se mueva) del mismo salmo. Con lo que queda claro que los hombres les guste o no están todos sometidos a Dios, ya que además “*By denying the existence, or providence of God, men may shake off their ease, but not their yoke,*” (E W 2, 31: 344), negando la existencia o providencia de Dios, los hombres se desprenden de su tranquilidad pero no de su yugo, afirmación rotunda y significativa que Hobbes emplea para dejar sentado que todos los seres están sometidos a Dios: piedras, plantas, animales y el mismo hombre. Mas la traducción es problemática pues aparece contradictorio el perder

la tranquilidad y encima seguir bajo su yugo- <sup>79</sup> ¿qué gana entonces el ateo?- Pierden su tranquilidad pero no su yugo, por eso el ateo es insensato. Pero el insensato podría siempre alegar que Dios si existe, parece no preocuparse de los hombres. a lo que Hobbes responde: “ (...) *they who attributing, as they think, ease to God, take from him the care of mankind; take from him his honour: for it takes away men’s love, and fear of him; which is* <sup>80</sup> *the root of honour.*” En cuyo caso estaríamos hablando de una falta que cometen los deístas que al atribuirle a Dios falta de cuidado por las cosas humanas le deshonoran porque eliminan las manifestaciones de honor que persiguen obtener algún bien de él: ¿Qué bien

<sup>79</sup> En la versión latina el sentido queda más claro: *Homine divinae potentiae, velint nolint, subjiciuntur; et qui existentiam vel providentiam divinam non agnoscent, non jugum executient, sed propriam ipsorum tranquillitatem* (EW III, 255), es decir, los hombres quiéranlo o no, están sometidos al poder divino, y aquellos que su existencia o providencia niegan, no pierden su yugo sino su propia tranquilidad. Por eso la traducción de C. Mellizo de la edición Alianza es bastante buena: “Negando la existencia o la providencia de Dios, podrán quizá sentirse liberados, pero no podrán por ello sacudirse el yugo”.

<sup>80</sup> “(...) aquellos que le atribuyen, como creen, despreocupación a Dios, le quitan el cuidado de la humanidad; le quitan el honor: porque le quitan el amor de los hombres y el temor a él; que es la raíz del honor” ( EW III, 2, 31: 356)

podríamos obtener de un Dios indiferente? ¿Qué sentido tendría honrarle? Ciertamente que Hobbes no aparece como un deísta en este sentido, para Hobbes Dios existe pero no podría decir que es indiferente, que no interviene en las cosas humanas, porque de ser así no tendría sentido, sería inútil honrarle. Lo que pasa al parecer es que lo que sí Hobbes va admitir más adelante es que Dios ya no interviene como en aquellos tiempos bíblicos, ya no hay milagros ni profetas, y hay que andarse con cuidado frente a quienes dicen hacer milagros o hablar en nombre de Dios, pero ese es otro tema, volvamos a la discusión sobre el dominio de Dios sobre los hombres, el tema del reino de Dios.

Llamar a este dominio de Dios sobre sus criaturas *reino* genera un nuevo problema. El empleo del término *reino* aquí es el uso metafórico de la palabra, advierte el filósofo.

<sup>81</sup> Esta es una afirmación muy importante para entender la posición de Hobbes respecto a la relación entre religión y política en su sistema de ideas. Porque si la expresión *reino de Dios* es metafórica quiere decir que es una extensión de sentido a partir de un sentido propio que no podría ser otro sino que el político, y la aplicación del término *reino* a Dios

<sup>82</sup> y su providencia no sería más que una analogía. Ahora bien, en toda analogía hay un cierto parecido, un núcleo duro podríamos decir, que ambas entidades en comparación- la providencia divina y un reino terrenal- comparten. De esta forma comparten aspectos centrales que constituyen el núcleo duro de la analogía, pero también no comparten algunos aspectos periféricos, marginales, que se pueden dejar de lado sin alterar la analogía fundamental. Por eso es tan importante comprender qué elementos de ambas entidades constituyen el núcleo duro de esta analogía y cuales son periféricos, porque toda analogía tiene sus límites más allá de los cuales se torna abusiva y engañosa. Por eso es importante escuchar lo que Hobbes dice respecto al sentido primario del término *reino*, para juzgar si su analogía es buena, apropiada, o quizá algo abusiva. Este momento constituye un momento clásico en Hobbes, es, podríamos decir, su *locus classicus*, ya que deja muy en claro lo que él entiende por *reino*: “*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*

<sup>83</sup> *them with punishment that obey it not.*” Éste sería el sentido propio de *reino*, y al parecer es una buena analogía: un *reino* es una comunidad gobernada por un soberano que por medio de sus palabras manifiesta su voluntad y gobierna a su reino, y que premia a los

<sup>84</sup> que le obedecen y castiga a los que no lo hacen. Ciertamente esta visión tiene un tinte positivista y no muy contractualista a decir verdad, pero nuestro autor enmienda la plana advirtiendo de un rasgo de todo gobierno legítimo para él, el *consentimiento de los súbditos*, consentimiento que se basa en la comprensión de las palabras del gobernante y

<sup>81</sup> EW III, 2, 31: 344.

<sup>82</sup> Es el *dominio* de Dios sobre sus criaturas el que es llamado *reino* en sentido metafórico, pero es importante hacer notar que después Hobbes al referirse al *reino de Jesucristo*, después de su segunda venida, no lo llama *reino* en un sentido metafórico sino real. Es relevante observar las fluctuaciones del término en Hobbes porque a veces se refiere al sentido metafórico de *reino* y otras al literal, y puede aparecer como inconsistente en el uso del término, lo que puede generar problemas de interpretación.

<sup>83</sup> “Porque sólo se dice propiamente que alguien reina cuando gobierna a sus súbditos por su palabra, y por la promesa de premios a aquellos que le obedezcan, y por amenazas de castigos a aquellos que no le obedezcan.” (EW III, 2, 31: 344)

<sup>84</sup> Ciertamente esta idea del contrato parece una buena analogía con el contrato bíblico. Pero es discutible que sea el núcleo duro de la analogía puesto que se deja fuera el consentimiento de los súbditos, el fin moral que el contrato bíblico tiene, enfatizando sólo el poder absoluto del soberano y la obediencia total de los súbditos. Si bien el cristianismo de Hobbes aparece como judaizante por esta idea del poder absoluto y la sumisión total, tal apariencia es discutible y la vamos a discutir posteriormente (Cfr. Elazar, David, J. (ed.) *Jewish Political Studies Review. Thomas Hobbes Confronts the Bible*. Vol. 4, N° 2. Fall 1992.)

la aceptación del fin o propósito del gobierno que encabeza. En consecuencia si se toma en cuenta el consentimiento para determinar cuándo un gobierno es legítimo, habría que admitir que en este mundo, el único ser que puede consentir el gobierno de Dios es el hombre como ser pensante y parlante ya que: "*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*"<sup>85</sup>  
*they acknowledge no word for his, nor have hope of rewards or fear of his threatenings.*"

Esta afirmación deja en claro que Hobbes no aparece aquí ni como un ateo ni como un deísta, ya que se desprende del texto que los que han aceptado el reino de Dios (en sus corazones y en sus actos) son sus súbditos, y los que no lo hacen son sus enemigos.

Sigamos analizando su idea de *reino*. Si el gobierno de Dios se ejerce por su Palabra, entonces habrá que saber cómo habla Dios a sus súbditos. Está claro que no sólo Dios necesita gobernar a sus súbditos por medio de la palabra. Por lo demás, cualquier gobernante de este mundo debe hacerlo ya que la promulgación de las leyes es uno de sus requisitos fundamentales para darlas a conocer y evitar la ignorancia como excusa para no cumplirlas: ¿Pero cómo habla Dios entonces a sus súbditos? Por tres medios a su disposición, la *razón natural*, la *revelación* y la *voz de los profetas*: "(...) *God declareth his laws three ways; by the dictate of natural reason, by revelation, and by the voice of some man, to whom by the operation of miracles, he procureth credit with the rest. From hence there ariseth a triple word of God, rational, sensible, and prophetic: to which correspondeth a triple hearing; right reason, sense supernatural, and faith.*"<sup>86</sup>

Hobbes, como se ve, atribuye gran importancia a la *fe* y la *razón* como manifestaciones de la palabra de Dios, pero parece encontrar cierta dificultad en determinar el valor del *sentido sobrenatural*: la *razón* es universal, la *fe* también, pero el *sentido sobrenatural*, lo que las personas dicen haber recibido por inspiración divina o en sueños, le parece al inglés discutible: ¿Cómo tener fe en personas que se atribuyen hablar con Dios sin dar ninguna prueba que lo demuestre? Y más aún por lo particular y variado de estos mensajes divinos: ¿Cómo confiar en lo que dicen quienes declaran haber hablado con Dios? La situación planteada es fundamental para un paso que Hobbes va a dar con respecto al pueblo elegido, los judíos, pero no nos adelantemos, y prestemos atención a lo que dice: "*From the difference between the other two kinds of God's word, rational, and prophetic, there may be attributed to God, a twofold kingdom, natural, and prophetic: natural, wherein he governeth as many as acknowledge his providence, by the natural dictates of right reason; and prophetic, wherein having chosen out one peculiar nation, the Jews, for his subjects, he governed them, and none but them, not only by natural reason, but by positive laws, which*"<sup>87</sup>  
*he gave them by the mouths of his holy prophets.*" Esta elección de Dios del pueblo judío, y

<sup>85</sup> "Súbditos por lo tanto en el reino de Dios, no son cuerpos inanimados, tampoco criaturas irracionales; porque éstas no entienden preceptos como esos. Tampoco los ateos, ni tampoco aquellos que creen que Dios no se preocupa por las acciones de la humanidad; porque no reconocen ninguna palabra como suya, ni tienen ninguna esperanza de (obtener) sus premios o miedo a sus amenazas. (EW III, 2, 31: 344)

<sup>86</sup> " (...) Dios declara sus leyes de tres maneras: por el dictado de la *razón natural*, por la *revelación*, y por la *voz* de algún *hombre*, al que por la realización de milagros se ha procurado la confianza del resto. De aquí que surge una triple palabra de Dios, *racional*, *sensible*, y *profética*: a la cual corresponde una audición triple; la de la *recta razón*, la del *sentido sobrenatural*, y la *fe*." (EW III, 2: 345)

<sup>87</sup> "Por la diferencia entre las otras dos tipos de palabra de Dios, *racional* y *profética*, se le podría atribuir a Dios, un reino doble, *natural*, y *profético*: natural, por medio de cual él gobierna a tantos como le reconozcan su providencia, por el dictamen de la *recta*

de nadie más que ellos, tiene para Hobbes como consecuencia, que sólo en este caso, se da un gobierno doble, es decir dirigido por la *palabra natural* (la recta razón), y la *palabra profética* (la ley de Dios), ley expresada por profetas verdaderos. No cualquier persona que se atribuya el poder hablar con Dios o en nombre de Dios, es un profeta verdadero, sino que solamente aquellos profetas que exhiben las pruebas de su elección divina, la realización de milagros principalmente. Para todos los otros pueblos sólo queda la *razón natural* como medio para conducir a una nación por el buen camino.

En consecuencia, una república cristiana pertenece al reino natural de Dios, y por eso debe regirse por la razón natural, que por ser natural proviene, como todas las cosas, en última instancia, de Dios, lo único diferente aquí con respecto a las otras naciones sería que cualquier otra nación que no sea la judía, no ha pactado con Dios mismo y no es gobernada entonces por su palabra profética. Habiendo hecho esta diferencia entre: 1º el pueblo judío gobernado por la palabra de Dios y la razón natural, y 2º los pueblos comunes gobernados sólo por la razón natural, cabe hacer otra distinción en este plano entre los pueblos cristianos que pueden consentir ser una república cristiana y los pueblos no-cristianos que no pueden consentir en ser una república cristiana, porque no han recibido la Palabra, y que por su misma ignorancia son inocentes de tal pecado, como los indios de la América poscolombina que eran para los teólogos hispanos, inocentes, *impíos* pero no infieles, pero que luego que los conquistadores les leían el *requerimiento*, ya no eran tan inocentes y menos aún, si aceptaban ser bautizados ya que en ese caso se les podía hacer la guerra justa como *infieles* en caso de rebelión. Pero volviendo al plano filosófico, si nos concentramos sólo en los pueblos cristianos comunes, no-judíos, podría darse una república cristiana que imite el gobierno de Dios, y eso es, lo que al parecer, intenta hacer Hobbes por todo lo ya visto; esto es, establecer una analogía entre el poder de Dios y el poder de un soberano terrenal. De esta manera para evaluar lo apropiado de esta analogía habrá entonces que comparar el gobierno de Dios con el gobierno de los hombres. Para eso nos vamos a remitir a 2, 31 en lo que concierne al derecho (*right*) que Dios tiene de gobernar el cielo y la tierra, para luego entender la similitud que Hobbes establece entre el derecho divino y el humano. Este gobierno divino es, en el caso de las naciones cristianas, un gobierno de Dios por naturaleza por medio de las causas segundas, podríamos decir. En este contexto el derecho de Dios, su derecho natural, es definido por Hobbes de una manera peculiar “*The right of nature, where by God reigneth over men, and punisheth those that break his laws, is to be derived, not from his creating them, as if he required obedience*”<sup>88</sup>

*as for gratitud for his benefits; but from his irresistible power*”. Esta manera de entender la relación de Dios con los hombres es discutible no por ser falsa sino por parcial. Dios es todopoderoso, pero el poder es uno de sus atributos, una de sus excelencias. Por eso la visión de Hobbes aparece no como errada, pero quizás como insuficiente o reductora. Considérese sólo una cuestión justamente de principios. La tradición cristiana sostiene que el acto creador de Dios es por esencia un acto de amor, y el amor no espera nada más que gratitud, la obediencia es la lógica retribución por los bienes recibidos: Dios es amor y si se deja afuera este aspecto tan principal quizás la analogía esté yendo demasiado lejos. No obstante, Hobbes prefiere distanciarse, por ahora, de esta afirmación dogmática, a la que volverá más tarde, aunque en forma algo tangencial, y resaltar que Dios es más

razón; y profética, en la cual habiendo escogido una nación peculiar, los judíos, por sus súbditos, los gobernó a ellos, y a nadie más que a ellos, no sólo por la razón natural, sino por las leyes positivas, que él les dio por medio de sus profetas sagrados.” (EW III, 2, 31: 345)

<sup>88</sup> “El derecho de naturaleza, mediante el cual Dios reina sobre los hombres, y castiga aquellos que violan sus leyes, se debe derivar no de haberlos creado, como si él requiriera de obediencia como resultado de la gratitud por los beneficios (recibidos); sino que de su *irresistible poder*.” (EW III, 2, 31: 345, el subrayado es nuestro)

bien un gobernante todopoderoso al que siempre se le obedece porque es inútil resistírsele.

Justamente ésta es la tesis que sostiene Foisneau<sup>89</sup> en la cual no sólo se demuestra que éste parece ser un rasgo central de la teología de Hobbes, sino que, además, le aporta dos aspectos esenciales a su filosofía política: Dios es todo poderoso, puede hacer todo, pero también puede hacer todo lo que quiere, su *voluntad* es *poder* y no hay distancia entre lo que Dios *puede*, y lo que Dios *quiere*; de esta manera tanto el absolutismo como el voluntarismo encuentran en el cristianismo su fuente.

Es cierto que esta es una visión más vetero-testamentaria que neo-testamentaria, pero aún así, es discutible que Hobbes pueda dejar de lado la gloria o la gratitud debida a Dios como la forma más sutil que tiene Dios de actuar en las personas de acuerdo a su misma naturaleza, lo que supone, a su vez, la gratitud como una conducta lógica ante los bienes recibidos, aunque muchas veces lamentablemente las personas sean ingratas. Pero, hasta aquí, ésta es su manera de ver el tema y el poder irresistible de Dios es su paradigma, al punto que cuando compara al gobierno de los hombres con el gobierno de Dios, la analogía le sirve para demostrar 1º Cuán grande es su poder, y 2º Que todo poder irresistible es justo nada más que por eso. Atiéndase a esta comparación: *“I have formerly shown, how the sovereign right ariseth from pact: to show how the same right may arise from nature, requiereth no more, but to show in what case it is never taken away. Seeing all men by nature had right to all things, they had right every one to reign over the rest. But because this right could not be obtain by force, it concerned the safety of every one, laying by that right, to set up men, with sovereign authority, by common consent, to rule and defend them*

(...)”<sup>90</sup> Ésta es una reformulación de su doctrina del pacto social como origen del estado y ciertamente no contiene nada nuevo, el consentimiento de los hombres es el origen de la designación de una persona o reunión de personas, como le gusta decir a Hobbes, para que ésta gobierne y proteja a cada uno de los firmantes del pacto. Dicho pacto, sin embargo, requiere permanencia en el tiempo, y eso, a su vez, depende de que los hombres lo sigan manteniendo, cumpliendo el pacto (siendo justos), como un medio para alcanzar la paz. No obstante aquí surge un problema, un poder humano de estas características, que tiene su origen en un contrato social, que implica el consentimiento de cada uno de los pactantes, es, como todo contrato, ineficaz sin el poder de las armas, sin un gobernantes autorizado para hacer uso de su poder para hacer cumplir este contrato, ya que si no lo hace, y los hombres ven que es más ventajoso no cumplir los pactos, ciertamente lo harán. Por lo tanto el poder del soberano es absolutamente necesario para mantener y hacer cumplir los pactos.

Ahora bien, teóricamente, según nuestro pensador, mientras más poder tenga un gobernante, más fácil le será el mantener el pacto social, y mientras menos poder tenga, más difícil será para él hacerlo; eso es lo que Hobbes deduce no más de ver lo que sucede en la Inglaterra de Carlos I y que él expresa en el *Behemot*, siendo la debilidad del rey una de las causas de la guerra civil. Por eso no es raro que piense que si un gobernante tuviera un poder absoluto, como el de Dios, no tendría dificultad alguna para mantener el pacto, y además, su palabra sería ley y sus acciones justas sólo por su imperio: por eso la analogía con el poder de Dios concuerda con su filosofía política. Pero prestemos atención a lo que

<sup>89</sup> Luc Foisneau, *Hobbes et la Tout-Puissance de Die* (Paris: PUF, 2000).

<sup>90</sup> “Ya he mostrado, como la soberanía surge del pacto: mostrar cómo el mismo derecho puede surgir de la naturaleza, no requiere nada más que mostrar en qué caso nunca es arrebatado (por nadie). Viendo que todos los hombres por naturaleza tienen derecho a todas las cosas, tienen cada uno el derecho a gobernar a los otros. Pero porque este derecho no podría obtenerse por la fuerza, (éste) tiene que ver con la seguridad de cada uno, estableciendo por ese derecho, el designar hombres, con autoridad soberana, por consenso común, para gobernarlos y defenderlos ...” (EW III, 2, 31: 346)

dice sin adelantar juicio: “ (...) *whereas if there had been any man of power irresistible, there had been no reason, why he should not by that power have ruled and defended both himself, and them, according to his own discretion. To those therefore whose power is irresistible, the dominion of all men adhereth naturally by their excellence of power; and consequently it is from that power, that the kingdom over men, and the right of afflicting men at his pleasure,* <sup>91</sup> *belongeth naturally to God Almighty; not as Creator, and gracious; but as omnipotent.*”

Un hombre con poderes irresistibles sería obedecido por todos, no tendría teóricamente problemas para mantener la salud y la continuidad del estado. Ciertamente que esto no es todo el problema político, y además sabemos que es peligroso que algunos hombres tengan tal poder; aunque sea interesante teóricamente admitir que un gobernante tal como el descrito por Hobbes sería *irresistible*, y sus acciones serían justas por la pura “excelencia de su poder,” no ciertamente por los fines que persigan, o la razón por la cual se ejecuten: y finalmente sería cierto que *might is right*.

Siendo este punto tan importante en Hobbes, el filósofo deberá esforzarse por demostrar que el poder de Dios es absoluto, que reina más allá del bien y del mal, de lo justo o de lo injusto, porque sus designios son misteriosos y todo intento por descubrir a Dios en la experiencia diaria están condenados al fracaso, la realidad es muchas veces malvada, injusta y cruel, y lo único que le queda al hombre es el sometimiento a la voluntad de Dios. Así, la prueba que Hobbes exhibe del irresistible poder de Dios es que los castigos divinos no son siempre el castigo de nuestros pecados. Históricamente siempre ha llamado la atención el porqué los malos prosperan en este mundo y los buenos no lo hacen, situación que Hobbes explica mediante el poder de Dios, al cual parece no importarle la justicia de sus actos, justicia terrenal por supuesto, ya que lo que hace Dios es justo sólo porque lo impone con su irresistible poder ya que “(...) *the right of afflicting, is not always derived from men's sins, but from God's power*” (“el derecho de infligir daño o penas no se deriva siempre de los pecados de los hombres, sino del poder de Dios”). Y el mejor ejemplo que Hobbes encuentra en la Biblia es el del *Libro de Job*. Job es un hombre justo y es castigado por querer Dios ponerlo a prueba. Ciertamente las duras pruebas a las que Dios le somete no aparecen como justas ante nuestros ojos. Esta historia paradójica y misteriosa siempre ha sorprendido a los hombres, pero lo importante aquí es comprender cómo Hobbes demuestra mediante el análisis del *Libro de Job* que una acción es justa porque es una decisión de un soberano que tiene el poder para imponer su voluntad, y Hobbes lo hace teniendo como paradigma el relato de las desventuras de Job y la figura de un Dios todopoderoso.

### 3.- El Libro de Job como Clave Hermenéutica

El interés que Hobbes siente por el *Libro de Job* es manifiesto y ocupa un lugar importante en su doctrina. Trataremos de resumir los puntos principales de su interpretación del relato y luego de hacer visible la analogía que Hobbes hace con su modelo de gobernante eficaz. Comienza nuestro autor con el planteamiento del problema de la justicia divina. “ *This*

<sup>91</sup> “Mientras que si hubiera habido algún hombre de poder irresistible, no habría habido ninguna razón, por la cual éste no debiera por ese poder haber gobernado y defendido ambos, él mismo, y los otros, de acuerdo a su propia discreción. Para aquellos cuyo poder es irresistible, el dominio de todos los hombres se adhiere naturalmente por la excelencia del poder; y consecuentemente es por este poder que el reino sobre los hombres, y el derecho a infligirles (penas) a su gusto, le pertenece naturalmente a Dios todopoderoso; no como Creador, y graciosamente; sino por su omnipotencia.” (EW III, 2, 31: 346)

*question, why evil men often prosper, and good men suffer adversity, has much disputed by the ancients, and is the same with this of ours, by which right God dispenseth the prosperities and adversities of this life; and is of that difficulty, as it hath shaken the faith, not only of the vulgar, but of philosophers, and which*

*is more, of the Saints, concerning the Divine Providence.*"<sup>92</sup> Ciertamente este problema es central para la comprensión del cristianismo, pero es aún más central para establecer una diferencia básica entre el cristianismo católico y el protestante. No nos vamos a dedicar todavía aquí a analizar el texto bíblico, pero lo que queremos advertir es que si a Hobbes le interesa este problema, no es sólo por interés filosófico general, sino porque el tema es de importancia en la Inglaterra de su tiempo; por eso es que menciona que la pregunta por qué los malos prosperan (que aparece tan injusto) es un problema en el mundo protestante, en el calvinismo sobre todo: ¿Cómo, con qué derecho, Dios distribuye la prosperidad y la pobreza? Porque se supone que en el calvinismo se cree que hay los escogidos de Dios que son los que prosperan en los negocios, y los no escogidos, los destinados a la pobreza. Problema que ciertamente debe preocupar a nuestro pensador porque tiene que ver con la Divina Providencia y con el credo protestante y uno de sus principales principios, la salvación por la sola fe, no por las obras como creen los católicos. Lo que entonces hace que la salvación sea una gracia de Dios, algo justamente gratuito, lo que está muy de acuerdo a que Dios es amor, pero que a la luz de los hechos, presenta el problema de por qué los malvados prosperan y los buenos muchas veces sufren, (¿cómo pueden los malvados ser los escogidos?). No parece haber aquí justamente justicia, justicia, que en una visión ingenua del cristianismo, espera que los malvados paguen sus crímenes o sean castigados por sus pecados: ¡ No premiados! Este problema lo encontramos en los antiguos filósofos tanto como en la misma Biblia, y el mismo Hobbes se queja de esta incomprensible justicia divina que más parece una injusticia a los ojos de los hombres.

Ahora bien, básicamente la historia de Job es la de un hombre rico y feliz que a su vez es un modelo de hombre de fe para Dios. El Diablo siempre dispuesto a demostrar su poder propone a Dios poner a prueba a este hombre para demostrarle al Señor que la fe de Job no es tan fuerte como aparenta. Dios accede con una condición, que no toquen su cuerpo, que respeten su vida. Así, a Job se le quitan sus bienes y la vida de sus muchos hijos e hijas, y Job se lamenta pero no renuncia su fe. Los amigos de Job vienen a consolarlo dándole razones, haciendo *teología*, para explicar su mala fortuna; la principal razón es que él es un pecador y por eso debe pagar. Pero Job firme en su fe no renuncia a ella y acepta su suerte sin tratar de entenderla, como algo que es la voluntad de Dios que da y quita cuando quiere y nada puede hacerse al respecto. Habiendo fracasado la estrategia del Diablo, éste le insiste a Dios que puede hacer perder la fe a Job en el momento que los males caigan, no sobre su fortuna o sobre sus hijos, sino sobre su propio cuerpo, "piel sobre piel," y le manda una terrible enfermedad, la lepra quizá. Pero Job no renuncia a su fe y clama a Dios justicia y una explicación. Dios baja entonces a hablar con Job y le muestra su poder absoluto, irresistible, que domina hasta los grandes monstruos bíblicos, el Leviatán y el Behemot. Cuando Job se da cuenta de su lugar frente a Dios comprende que nada puede hacer frente a él, y que la justicia que él pide es justicia humana y no divina y que debe resignarse a su condición. Ésta es la gran lección de Job, la resignación. Cuando Dios ve esta enorme

<sup>92</sup> "Esta cuestión, por qué a menudo los hombres malvado prosperan, y los buenos sufren la adversidad, ha sido muy discutida por los antiguos (filósofos), y es la misma que la nuestra, con qué derecho Dios distribuye las prosperidades y adversidades de esta vida; y es de tal dificultad que ha remecido la fe, no sólo del vulgo, sino de los filósofos, y lo que es más, de los Santos, en relación con la Divina Providencia." (EW III, 2, 31: 346)

fe y esta resignación frente a un destino tan adverso le devuelve sus bienes y su salud y prosperidad, y recién ahí se puede decir que le hace justicia. Hasta aquí el relato.

Ciertamente, dirá Hobbes, el bueno de Job no ha cometido pecado alguno para merecer los castigos recibidos y no aparece justo un castigo que no se aviene con su conducta, y no hay aparentemente justicia en este trato que le da Dios a su siervo. Pero el punto aquí según el pensador inglés es que Dios, o sus razones, son incomprensibles, y la justicia divina es misteriosa, su poder es todo lo que hay en este mundo, y este poder irresistible hace que lo que Dios quiere y dictamine sea justo porque él lo quiere y dictamina, aunque seamos incapaces de comprender sus designios, como le sucede al mismo Job, o como también a sus amigos, que intentan en vano consolarlo con razones teológicas. Por eso es que ante las explicaciones que Job pide en forma intensa y dramática a Dios, Hobbes destaca que esos castigos no eran por los pecados de Job- él es un hombre justo-, sino que eran actos de su voluntad, que manifiestan una justicia superior, incomprensible para los humanos. Por eso es que respecto a la justicia de Dios en el caso de Job, y el porqué Dios hace lo que hace, por qué aflige a su buen siervo, esta cuestión no se decide en términos racionales, es decir en términos de una ciencia humana, ni tampoco en términos de una teología, que en el contexto protestante sería una teología negativa en todo caso, sino que todo se decide por el poder divino: “*This question in the case of Job, is decided by God himself, not by arguments derived from Job’s sin, but his own power. For whereas the friends of Job drew their arguments from his affliction to his sin, and he defended himself by the conscience of his innocence, God himself taketh up the matter, and having justified the affliction by arguments drawn from his power, such as this, (Job, XXXVIII,4) Where wast thou, when I laid the foundations of the earth? And the like, both approved Job’s*

<sup>93</sup>*innocence, and reproved the erroneous doctrine of his friends.*” Job no tiene derecho a reclamarle a Dios porque lo que Él hace es justo, simplemente porque es su Voluntad y esto ni siquiera tiene que ver con los pecados de Job; el pobre Job, no sabe que es parte de una disputa entre Dios y el demonio; pero cuando Job renuncia a entender y se arrepiente de su soberbia- la de querer entender a Dios, o la de querer ganar su afecto con su conducta-, Dios justamente lo premia en ese mismo instante por haber actuado tal como esperaba que lo hiciera.<sup>94</sup>

Los pecados de Job entonces no son la causa de sus aflicciones, los designios de Dios son inescrutables, y sólo podemos saber, darnos cuenta, de su poder, no de sus razones; poder que como tal, al premiar o castigar, hace que algo sea justo o injusto, aunque

<sup>93</sup> “Esta cuestión en el caso de Job, es decidida por Dios mismo, no con argumentos derivados de los pecados de Job, sino de su propio poder. Ya que mientras los amigos de Job sacaban sus argumentos de las aflicciones por (causa de) los pecados de Job, y él se defendía con la conciencia de su inocencia, Dios mismo se hace cargo del asunto y habiendo justificado las aflicciones con argumentos sacados de su poder, tales como éste (Job XXXVIII.4) ¿ **Dónde estabas tú, cuando yo puse los fundamentos de la tierra** ? Y similares, de una misma manera aprobó la inocencia de Job, y reprobó la errónea doctrina de sus amigos.” (EW III, 2, 31: 347)

<sup>94</sup> Quizá el sentido de *El Libro de Job* no es sólo manifestar el poder de Dios, seguramente no lo es, es una historia preñada de sentidos todavía por descubrir; en todo caso, podría tener un sentido moral muy importante y que escapa a la visión hobbesiana. Según P. Fernandez Lira en “Reflexiones sobre Job. En torno al problema del mal, el sufrimiento del justo y la Teodicea,” *Logos* (2005, 169-195) en el relato surge, por primera vez, una religiosidad moral no servil ni fetichista de tipo judío, ni tampoco clerical; surge una fe pura, que quiere el bien por sí mismo, y que no depende de pactos o promesas, que es finalmente racional y desinteresada. Las acciones de Job no serían en este caso una cuestión de pura resignación ante un poder irresistible-la consabida paciencia de Job-, o de obediencia a un poder absoluto- el deber de todo súbdito según Hobbes-, sino los actos de un hombre bueno que hace el bien sin mirar a quien y sin esperar recompensa alguna, simplemente porque es lo que debe hacerse.

nosotros no podamos saber por qué y sólo podamos suponer que en su plan divino, en su Providencia, lo que le sucedió a Job es algo que tiene un propósito; que puede ser, según Hobbes, simplemente manifestar el poder de Dios y demostrar que *non est potestas super terram que comparetur ei*, como reza el extracto de Job que corona el *Leviatán*. Tan central es en Hobbes esta idea que si no se la comprende bien, y no se le da el lugar principal que ocupa en la doctrina política de Hobbes, se corre el riesgo de no entender nada de lo que Hobbes está haciendo en política. Resulta ilustrativo el ejemplo bíblico que el pensador inglés usa para demostrar que plantear la justicia o injusticia de los actos de Dios bajo una mirada humana está fuera de lugar cuando del poder irresistible de Dios se trata, pues “*Conformable to this doctrine is the sentence of our Saviour, concerning the man that was born blind, in these words, neither hath this man sinned, nor his fathers; but that*

*the works of God might be manifest in him*”.<sup>95</sup> Que el castigo de Dios caiga sobre un pobre hombre ciego que no ha pecado en nada resulta, a todas vistas, incomprensible e injusto, de acuerdo a nuestra idea de justicia, pero Dios puede querer manifestar su poder a través de él, y Dios con su inmenso poder, dice San Agustín, siempre puede sacar de algún mal algún bien; y esto no tiene que ver necesariamente con la inocencia o los pecados de una persona. La muerte entró en el mundo por el pecado, recuerda Hobbes, pero incluso Adán mismo en su edénica pureza podría haber sido afligido por alguna desgracia simplemente si Dios lo hubiera querido, porque Dios puede castigar no sólo al hombre inocente sino a cualquier criatura según nuestro autor. Nada de lo que hagamos acá en este mundo puede ser causa de los premios o castigos de Dios, el malvado puede ser premiado, el hombre bueno afligido, y todavía no tenemos derecho a reclamar justicia, porque todo lo que Dios hace es justo, porque Dios lo hace. Ésta es la doctrina hobbesiana sobre el poder de Dios, por eso es de suma importancia aplicarse al estudio de las leyes divinas que manifiestan este poder irresistible y misterioso de Dios.

## 4.- Las Leyes de Dios: Deberes y Derechos, Honor y Deshonra

Al comienzo de su discurso sobre *las leyes divinas* Hobbes recuerda que habiendo dejado establecido que el derecho de la soberanía divina se basa sólo en la naturaleza, vale decir en los dictámenes de la razón natural, pasa a declarar cuáles son los deberes que estas leyes dictaminan para los hombres: “*Having spoken of the right of God’s sovereignty, as grounded only on nature; we are to consider next, what are the Divine laws, or dictates of natural reason; which laws concern either the natural duties of one man to another, or*

*the honour naturally due to our Divine sovereign*”.<sup>96</sup> Aquí se produce una interesante asimilación de los conceptos políticos de Hobbes a los religiosos, lo que pone a prueba su analogía, pero que resulta muy interesante para definir su posición respecto a la relación entre religión y política. Comienza Hobbes por establecer que las leyes de naturaleza que

<sup>95</sup> “Conforme a esta doctrina es la sentencia de nuestro Salvador en relación al hombre que había nacido ciego, en estas palabras, tampoco había este hombre pecado, ni tampoco sus padres; sino que (se trataba de que) las obras de Dios se hicieran manifiestas en él.” (EW III, 2, 31: 347)

<sup>96</sup> “Habiendo hablado del derecho de la soberanía de Dios, como basada sólo en la naturaleza; tenemos que considerar ahora, cuáles son las leyes divinas, o dictámenes de la razón natural; leyes que conciernen ya a los deberes naturales de un hombre a otro, o el honor naturalmente debido a nuestro Divino Soberano.” (EW III, 2, 31: 347-348)

permiten la paz social y las virtudes cívicas que los hombre deben practicar para llevarse bien unos con otros, son las mismas virtudes que debemos practicar frente a Dios: “(...) *namely, equity, justice, mercy, humility, and the rest of the moral virtues.*”<sup>97</sup> Advirtiendo nuestro autor que le queda por considerar sólo qué preceptos la razón natural dictamina por sí misma, sin la ayuda de la palabra de Dios, respecto al honor y el culto debido a Dios. Con lo que queda claro que la razón natural para Hobbes no sólo dictamina la conducta racional de unos con otros sino también de los hombres con la divinidad, lo que a su vez hace pensar que este Dios incognoscible de Hobbes, que se manifiesta como un poder omnipresente e irresistible, debe ser tratado con un respeto similar al respeto que le tenemos a los hombres poderosos.

De esta forma comienza Hobbes su lista de virtudes o conductas apropiadas ante la divinidad con un análisis del honor y de la veneración. Recordemos que en el plano político, para nuestro autor, el *honor* es cualquier signo o señal de poder, y honorable es aquel que exhibe estos signos de poder. En relación al hombre, y Dios también, el filósofo inglés manifiesta que “*Honour consisteth in the inward thought, and opinion of the power, and goodness of another; and therefore to honour God, is to think as highly of his power and goodness as is possible.*”<sup>98</sup> En los escritos sobre el poder y el honor Hobbes advierte que de las personas honorables tenemos una alta opinión, porque estas personas exhiben estos signos de poder, y como el poder se define como los medios presentes o futuros para adquirir otros bienes, o eventualmente más poder -y si además, en términos hobbesianos, ser feliz-, es lógico que se honre a las personas que puedan tener los poderes necesarios para obtener lo que deseamos. Lo que sorprende en estos textos sobre la religión es que nuestro autor insista sobre el pensamiento interior, sobre el foro interno de la conciencia, cuando el honor en su doctrina política parece más bien algo externo y nada más, que no tiene que ver ni siquiera con la justicia de los actos sino con su grandeza. Ciertamente, vale más una expresión de honor que es interna, pura convicción, y no falsa apariencia. El mismo Hobbes parece reconocerlo a pesar de su dura opinión sobre los hombres de honor como presuntuosos. Y así pareciera haber en estos textos un reconocimiento mayor al honor, veneración u obediencia, que nace del interior del hombre, lo cual contribuye a matizar la opinión sobre Hobbes como preocupado sólo de la conducta pública de los hombres y no de su convencimiento interior. En todo caso, tanto el foro interno como el externo es requerido por Dios como conducta ideal y consecuente, y para que la analogía entre el poder absoluto de Dios y el poder de un soberano sea apropiada, también debiera implicar ambos aspectos de la conducta humana, y Hobbes parece darse cuenta de eso. Pero sigamos examinando la analogía.

La analogía entre la pleitesía que rendimos a un hombre poderoso y la adoración de Dios, sin embargo, comienza a tambalear aquí, ya que si bien es cierto que los hombres honran a Dios como el ser todopoderoso, y que puede por ende favorecerlos, también es cierto que esta forma de conducta no corresponde a una religión madura y se acerca peligrosamente a la magia o a la superstición. Pero es entendible que Hobbes vea que estas conductas son muy comunes en el pueblo llano, y por eso su descripción del honor se confunde con la veneración de los poderosos, más aún que la simple pleitesía; o por último, con el simple respeto por quienes tienen poder- los ingleses hablaban del *king's worshipping*, los franceses de los *reyes taumaturgos*, los reyes que curaban enfermedades,

<sup>97</sup> “(...) por ejemplo, equidad, justicia, misericordia, humildad, y el resto de las virtudes morales.” (E W III, 2, 31: 348)

<sup>98</sup> “El honor consiste en el pensamiento interior, y opinión (que se tiene) del poder y la bondad de otro; y por lo tanto honrar a Dios, es pensar tan alto de su poder y bondad como sea posible.” (EW III, 2, 31: 348).

99

pero habrá que examinar con cuidado este desplazamiento de las categorías políticas hacia el ámbito religioso, porque el parecido puede ser accidental, y pensar la religión con categorías políticas puede falsear la religión, como a su vez pensar la política con categorías religiosas puede falsear la política (por más que resulta interesante y revelador el ejercicio). Todo esto debemos admitirlo, por el uso que Hobbes hace del término *worship*

100

para describir el honor de un hombre a otro hombre, cuando pareciera que es un término solamente válido para el ámbito religioso pero que en verdad oscila entre lo religioso

101

y lo profano. Por eso Hobbes haciendo un uso permitido del término comienza a desplazar ya no los términos sino las categorías, las forma de pensar, desde lo político a lo religioso y refiriéndose a la opinión de poder que podamos tener de alguien manifiesta que "(...) *of that opinion, the external signs appearing in the words and actions of men, are called worship ; which is one part of that which the Latins understand by the word cultus . For cultus signifieth properly, and constantly, that labour which a man bestows on*

102

*anything, with a purpose to make benefit by it.*" Ciertamente términos como *culto, veneración, reverencia*, cubren campos semánticos en que lo religioso se mezcla con lo político, en cuyo caso resulta difícil decidir cuál es el sentido primario ya que lo que sucede, es que las manifestaciones de respeto a otras personas o entidades son semejantes en

103

sus manifestaciones religiosas y políticas. Por eso Hobbes puede hacer la analogía entre el respeto a las personas poderosas y el respeto a Dios todopoderoso. Pero aún así la desproporción entre el respeto debido a Dios, y el que podemos sentir por alguna persona digna, es tal que uno se pregunta si es lícita esta analogía. El parecido que Hobbes destaca sin embargo existe y es por eso que puede ser asimilado para su comprensión casi a las normas de urbanidad o buenas costumbres o a la mera prudencia política.

104

99

Cfr. Patricio Zamora. "Los Reyes Taumaturgos del Reino de Francia. Historia de un Milagro Medieval." *Revista Límite*. Nº 1 (Arica: 1994, 51-56).

100

**Worship.** 1. *reverence and respect paid to God (...)* 2. *admiration and respect shown to or felt for sb. or sth.* (*The Advanced Learner's Dictionary*, Oxford University Press, 1965). En inglés entonces el término *worship* puede ser usado como una forma de respeto, devoción, a Dios, a los hombres o a algo, la corona británica por ejemplo. Pero aun así podríamos preguntarnos: ¿no suena algo exagerado, fuera de lugar aquí? (Cfr. E. H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Editorial Alianza, 1985).

101

No es extraño que categorías religiosas y políticas se entremezclen dado que en la teología política medieval se fue dando una progresiva asimilación del reino de Dios con el de los hombres y los reyes como tales fueron considerados con teniendo dos naturalezas, la temporal y la eterna (cfr. E. H. Kantorowicz, *op. cit.*).

102

"(...) *de esa opinión, los signos externos que aparecen en las palabras y las acciones de los hombres, se les llama reverencia; que es una parte de lo que los latinos entendían por cultus. Porque cultus significa propiamente, y constantemente, la labor que un hombre aplica a algo con el propósito de obtener algún beneficio de ello.* (WE III 2, 31: 348)

103

El problema se nos ha presentado cuando intentamos traducir el término inglés *worship* que se puede traducir por , *reverencia, pleitesía, devoción*, pero resulta difícil establecer en español el exacto equivalente (nos parece que en inglés *worship* tiene una connotación religiosa fuerte y que aplicarlo a una persona parece algo exagerado, pero la analogía entre lo religioso y lo político es posible porque las similitudes en los actos existen : ¿La política es lo mismo que la religión? Ciertamente que no: ¿Trasciende lo religioso a lo político? Ese es el problema que estamos tratando de resolver mediante el estudio de los textos hobbesianos.

104

El honor a los hombres poderosos, al rey, por ejemplo, aparece en ocasiones como un caso de veneración o temor, lindante con la idolatría para el cristianismo. Sin embargo, en una pasaje del EW III, 4, 45, Hobbes expone con claridad su punto de vista: esta situación no podría confundirse con un caso de idolatría sino que sería sólo un caso de temor al castigo. Por su parte, lo que

El punto que Hobbes subraya es que en todas estas manifestaciones de respeto o estima hay siempre el afán de conseguir algo, de obtener algún beneficio con estos actos. Esto es sorprendente porque muchas de estas conductas se nos ha enseñado a verlas como desinteresadas, asunto de buenas maneras y nada más. Pero, en fin, Hobbes parece ver en ellas sólo este afán pragmático y se concentra incluso en esta idea, y establece una interesante clasificación de estas muestras de honor que fortalece su concepción “interesada” de estas acciones humanas: “(...) *those things whereof we make benefit, are either subject to us, and the profit they yield, followeth the labour we bestow upon them, as a natural effect; or they are not subject to us, but answer our labour, according to their*

<sup>105</sup>*wills.*” Esta distinción entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros le permite a Hobbes establecer la diferencia entre la labor cuyos resultados depende de nuestro esfuerzo y aquella cuyos resultados dependen de una voluntad ajena, y llama cultura (*culture*) a la primera y devoción (*worship*) a la segunda: “(...) *the labour bestowed on the earth, is called culture ; and the education of children, a culture of their minds (...) where men’s wills are to be wrought to our purpose, not by force, but by complaisance, it signifieth as much as courting, that is, a winning of favour by good offices; as by praise, by acknowledging their power, and whatsoever is pleasing to them from whom we look*

<sup>106</sup>*for any benefit. And this is properly worship (...).*” Habiendo realizado esta distinción por lo demás muy clara, queda establecido que la devoción es un tipo de honor rendido a una persona, o a Dios, cuyo resultado no depende de nosotros, sino de la voluntad de esas otras personas, o de la persona divina, conducta que no se diferencia de la de cortejar a una persona amada para conseguir sus favores, en cuyo caso, sus resultados no están necesariamente garantizados. De ahí para adelante Hobbes se enfrasca en una serie de distinciones sociológicas más bien sobre los distintos tipos de honor o devoción que no tienen mucho interés para nuestro propósito, tema que vamos a pasar rápidamente para seguir nuestra investigación sobre la relación entre religión y política en la doctrina hobbesiana.

Se refiere, por ejemplo, Hobbes, en esta descripción de los distintos tipos de *honor*, al honor *arbitrario* y al *natural*, al *obligado* y al *libre*, cuyas definiciones son obvias y por eso dejamos de lado, aunque no podemos dejar de mencionar una distinción muy interesante y sugestiva. Nos referimos a la de la devoción pública y la privada (*worship public or private*). Señala el autor “(...) *there is a public , and a private worship. Public, is the worship that a commonwealth performeth, as one person. Private, is that which a private person exhibit. Public, in respect of the whole commonwealth, is free; but in respect of particular men, it is not so. Private, is in secret free; but in the sight of the multitude, it is never without some restraint, either from the laws, or from the opinion of men; which is contrary to the nature of*

se hace por temor a la muerte o al castigo no implica una aceptación *in foro interno*, por eso mismo estas muestras de respeto, temor o reverencia (*worship*) no son o no serían un caso de idolatría, sino meramente de una conducta prudente, o un caso, más bien, de astucia.

<sup>105</sup> “(...) Aquellas cosas de las cuales obtenemos beneficio, son o sujetas a nosotros, y el provecho que sacamos, sigue a la labor que le dedicamos, como un efecto natural; o no están sujetas a nosotros, sino que responden a nuestra labor, de acuerdo a sus voluntades.” (EW III, 2, 31: 348)

<sup>106</sup> “(...) el trabajo de la tierra es llamado *cultivo*; y la educación de los niños, un *cultivo* de sus mentes (...) donde las voluntades de los hombres deben ser inclinadas a nuestro favor, pero por complacencia, significa casi como cortejar, esto es, ganar el favor por buenos oficios; como las alabanzas, reconociendo su poder, y por lo que sea placentero para aquellos de quienes esperamos algún beneficio. Y esto es propiamente *devoción* (...).” (EW III, 2, 31: 348-349)

<sup>107</sup> *liberty.*” Lo interesante de la cita es que anticipa las previsiones que hará Kant sobre el uso privado y el uso público de la razón en *Qué es la Ilustración*, ya que Kant también admite que el uso público de la razón tiene restricciones, un funcionario público puede pensar lo que quiera en su foro interno pero no puede decir lo que piensa o hacer lo que quiera en sus acciones públicas.<sup>108</sup>

Otro tema que puede ser importante para nuestros propósitos tiene que ver con el fin, o los fines, de esta veneración (*worship*) ya que el fin de toda veneración a nivel humano es honrar, es decir reconocer el poder de alguien y quizás lograr que lo favorezca, ya que de esta veneración del poder siempre se espera un beneficio de éste y por eso afirma el filósofo: “*The end of worship amongst men, is power. For where a man seeth another worshipped, he supposeth him powerful, and is the readier to obey him; which makes his power greater.*”<sup>109</sup> Aquí está de nuevo el tema del *self-interest*, o del egoísmo hobbesiano, como explicación última de toda conducta humana; Hobbes no reconoce ninguna acción humana desinteresada, o se esmera siempre por explicar toda acción desinteresada como interesada de alguna manera, que no percibimos a primera vista: como ser reconocido como hombre de honor, o por último hacer gala de desinterés o altruismo. Sin embargo nos encontramos con un problema aquí, el amor, el verdadero amor es desinteresado, o mejor aún altruista, preocupado más del otro que de sí mismo, y el problema surge de la definición tradicional de Dios como siendo amor (*Deus caritas est* es precisamente el nombre de la primera encíclica del Papa Benedicto XVI, como si hubiera necesidad de recordarlo). Lo que sucede es que si el amor es desinteresado no tiene un fin más allá de la manifestación del mismo, no tiene otro fin, lo que entraría en contradicción con la idea hobbesiana de que toda acción es interesada. Hobbes parece darse cuenta de esto, porque advierte con mucha razón que “(...) *God has no ends: the worshipping we do him, proceeds from our duty, and is directed according to our capacity, by those rules of honour, that reason dictateth to be done by the weak to the more potent men, in hope of benefit, for fear of damage, or in thankfulness*

<sup>110</sup> *for good already received from them.*” Que Dios no tenga fines resulta extraño por decir lo menos: puede que no tenga fines egoístas para con sus amadas criaturas, y en eso no se parezca a los humanos. Pero Dios sí parece tener fines para los hombres, para el pueblo judío, en particular. Al parecer lo que Hobbes quiere destacar es que aunque Dios no tenga fines, de igual forma el débil le debe honores al poderoso con el fin de obtener algo de él, lo que es una forma de reconocerle su poder, o de agradecer un beneficio recibido. De esta manera nuestro autor se hace cargo de las dos formas de concebir a Dios, una como *poder* y otra como *amor*, y como buen protestante le atribuye más importancia a la idea de Dios como *poder*, sin dejar de reconocer que la *gratitud*, de acuerdo a su visión es otra forma de acción interesada, como lo expresa en la IV ley de naturaleza en el *Leviatán*, donde se debe

<sup>107</sup> “(...) hay una devoción privada y otra pública, Pública, es la devoción que una república lleva a cabo como una persona. Privada, es aquella que una persona exhibe. La pública, con respecto a la totalidad de la república, es libre; pero con respecto a los hombres particulares, no lo es. La privada, es en secreto libre; pero a los ojos de la multitud, no deja de estar sometida a alguna restricción, ya sea de las leyes, o de la opinión de los hombres; lo cual es contrario a la libertad.” (EW III, 2, 31: 350)

<sup>108</sup> Cfr. Kant, Immanuel, *Filosofía de la Ilustración. Qué es la Ilustración* (Caronte Filosofía, 2004, 34-35).

<sup>109</sup> “El fin de la veneración entre los hombres es el poder. Porque donde un hombre ve a otro siendo venerado lo supone poderoso, y está presto a obedecerle; lo que hace su poder más grande.” (EW III, 2, 31: 350)

<sup>110</sup> “(...) Dios no tiene fines. La devoción que le tenemos, procede de nuestro deber, y está dirigido de acuerdo a nuestra capacidad, por aquellas reglas de honor, que la razón dictamina que se hagan por parte del débil al hombre más poderoso, en la esperanza de (obtener) beneficio, por miedo al daño, o en agradecimiento por algún bien ya recibido de ellos.” (EW III, 2, 31: 350)

gratitud al que da u otorga un beneficio, para que éste no se arrepienta de haberlo hecho, ya que el otorgar un beneficio tiene también como objeto un bien, y si el benefactor no recibe la gratitud del beneficiado puede arrepentirse de haberlo hecho y perder, así, la confianza en la persona que benefició. Pero sigamos explorando el tema del honor debido a Dios

## 5.- Los Atributos Divinos y la Posibilidad de una Teología

El próximo paso de Hobbes es también una descripción algo extensa de los atributos de Dios y del honor apropiado a él, tema que trataremos de resumir para no perder el hilo de nuestra exposición. Se pregunta Hobbes qué devoción le debemos a Dios de acuerdo a la luz de la razón y concluye que hay que empezar por saber cuáles son sus atributos para saber el honor debido o indebido a Dios. De acuerdo a lo cual nuestro pensador comienza una larga descripción de los atributos correctos de Dios que trataremos de resumir sin perder lo esencial: *“That we may know what worship of God is taught us by the light of nature, I will begin with his attributes. Where, first, it is manifest, we ought to attribute to him, existence . For no man can have the will to honour that, which he thinks not to*

*have any being.”*<sup>111</sup> La existencia de Dios es lo primero, nadie puede honrar lo que no existe, y es ciertamente muy lógico hacerlo así, toda la época medieval es el esfuerzo por demostrar la existencia Dios como lo fundamental, sin lo cual nada tiene sentido; por lo que Hobbes aquí se comporta muy ortodoxamente y no hace más que aplicar su razón al tema tal como los escolastas lo hicieron por siglos. El segundo tema es también central al cristianismo, sobre todo comparado con las religiones paganas, nos referimos al panteísmo, a la confusión de Dios con la naturaleza, todo lo contrario de la trascendencia del Dios cristiano que no se confunde con su creación. Al respecto señala: *“ Secondly, that those philosophers, who said the world, or the soul of the world was God, spake unworthily of him; and denied his existence. For by God, is understood the cause of the world; and to say the*

*world is God, is to say there is no cause of it, that is, no God.”*<sup>112</sup> Si el mundo fuera Dios, la expresión *Dios es la causa del mundo* no tendría sentido, nada puede ser anterior a sí mismo y por lo tanto no existiría Dios, no al menos el Dios cristiano; por lo tanto, confundir al Creador con la Creación es panteísmo, es decir, paganismo puro. Lo que a su vez está muy ligado con el tercer atributo. Si Dios es el mundo, esto va acompañado con la eternidad del mundo y la negación de Dios como su creador, como sucede en una visión pagana de la naturaleza como la eterna, la in-creada, la que ha estado siempre ahí. Ante lo cual sentencia Hobbes: *“ Thirdly, to say the world was not created, but eternal, seeing that which*<sup>113</sup>  
*is eternal has no cause, is to deny there is a God.”* En consecuencia si el mundo siempre

<sup>111</sup> “Para que nosotros podamos saber qué veneración a Dios nos enseña la luz de la razón, comenzaré por sus atributos. Donde, el primero, es manifiesto, su *existencia*. Porque ningún hombre puede tener la voluntad de honrar aquello, que él piense que no tiene ninguna existencia.” (EW III, 2, 31: 350-351)

<sup>112</sup> “En segundo lugar, que esos filósofos, que dijeron que el mundo, o el alma del mundo era Dios, hablaron en forma indigna de él; y negaron su existencia. Porque por Dios, se entiende la causa del mundo; y decir que el mundo es Dios, es decir que no hay causa de éste, esto es, no hay Dios.” (EW III, 2, 31: 351)

<sup>113</sup> “En tercer lugar, decir que el mundo no fue creado, puesto que lo que es eterno no tiene causa alguna, es negar que hay un Dios.” (E W III, 2, 31: 351)

ha existido no tiene una causa y Dios, la *causa prima*, no existe. En general, a pesar de lo difícil que todavía resulta hoy expurgar el cristianismo de rasgos paganos, es interesante como Hobbes con tanta precisión, rigor y pulcritud deslinda el cristianismo del paganismo. Otro tema de gran importancia en la época moderna es el que Hobbes aborda en el cuarto lugar. En el cuarto lugar de estos cinco atributos de Dios, Hobbes se hace cargo del tema del deísmo (del que se le ha acusado a él también). Señala: “*Fourthly, that they who attributing, as they think, ease to God, take from him the care of mankind; take from him his honour:*

*for it takes away men’s love, and fear of him; which is the root of honour.*”<sup>114</sup> Dios no es indiferente al mundo como los deístas lo proclaman. Con esta afirmación del cuidado de Dios para con sus criaturas se podría negar la atribución de una forma de deísmo a Hobbes, que es una manera, para algunos, de ser ateo. Ciertamente el tema no está cerrado con estas profesiones de fe de Hobbes; ya con lo que dice respecto a la inexistencia de los milagros, por citar un caso de intervención divina, se puede desprender que Hobbes para algunos anda muy cerca de comulgar con el deísmo inglés, que, por lo demás, fue pionero

de esta concepción divina.<sup>115</sup> Pero para poder abarcar la visión del cristianismo que tiene el pensador inglés terminemos por examinar con todo detalle el credo hobbesiano de los cinco puntos relevantes para él.

El último punto es el más central para entender la posición de Hobbes respecto a Dios, sus atributos y la posibilidad de saber algo de él: el tema de las condiciones de posibilidad, podríamos decir, de una *teo*-logía. Las posibilidades, *grosso modo*, son dos: o uno adhiere a la *teología positiva*, que afirma la posibilidad de decir *qué es* Dios, cuál es su esencia (que es *padre, creador, salvador*, por ejemplo), aunque éste sea un conocimiento por analogía, posición sustentada y representada en su mejor forma por Santo Tomas de Aquino, y por ende, representante de la ortodoxia del cristianismo católico; o uno se inclina por la *teología negativa*, aquella que reconoce que no podemos decir *qué es* Dios sino *qué no es* (que no es mortal, que no es cuerpo, que no es temporal), posición asumida en general por el mundo protestante y cuyo antecedente mayor se encuentra en San Agustín de Hipona. Hobbes, no obstante, representa una posición particular que es más bien un tipo de *agnosticismo*, producto de su escepticismo respecto a las posibilidades de conocer a Dios mediante el

método científico, método que le impide conocer o decir algo con sentido acerca de Dios.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> “En cuarto lugar, aquellos que le atribuyen, como creen, despreocupación a Dios, le quitan el cuidado de la humanidad; le quitan el honor: porque le quitan el amor de los hombres y el temor a él; que es la raíz del honor.” (EW III, 2, 31:351)

<sup>115</sup> El deísmo, *grosso modo*, es la creencia de que Dios creó el mundo pero no interviene en él. Y ciertamente aparece adecuado como descripción de la posición religiosa de Hobbes, sobre todo en su rechazo de los milagros. Pero hay que tener cuidado con el uso indiscriminado de estos términos. El *deísmo* tiene mucho de hobbesiano, por ejemplo, usa la razón para pensar a Dios, promueve la libertad de pensamiento, no se pliega a una denominación religiosa en particular etc.; pero, ciertamente, no se podría afirmar que Hobbes estaría de acuerdo con rechazar la tradición, separar la Iglesia del Estado o rechazar todo libro sagrado para buscar a Dios sólo en la naturaleza; todo el intenso trabajo bíblico y la apretada relación entre religión y política no hacen de Hobbes un deísta muy completo. ( <http://es.wikipedia.org> . 20/12/2009).

<sup>116</sup> El *agnosticismo* parece ser un fenómeno netamente moderno, al punto que se cree que lo introdujo T. H. Huxley recién en la segunda mitad del siglo XIX para referirse a los filósofos y hombres de ciencia que suspendían el juicio sobre este tema. Sin embargo, el agnosticismo es de larga data. En el cristianismo primitivo era lo contrario del *gnosticismo*, creencia mística o definitivamente ocultista. En los antiguos éste se dio en los presocráticos, los sofistas y hasta en Sócrates (*sólo sé que nada sé*). Podríamos decir que Hobbes es un agnóstico moderno en el cual Dios no se puede conocer por causa del método que emplea la ciencia nueva. En cambio, en la antigüedad era la naturaleza misma de los dioses la que hacía imposible tal conocimiento: “De los dioses no sabré decir si los hay o no los hay, pues son muchas las cosas que prohíben el saberlo, ya la oscuridad del asunto, ya la brevedad de la vida del hombre.” (Protágoras en *Sobre los dioses* en *La vida de los filósofos Ilustres*, 9 de Diógenes Laercio).

Este rechazo a la posibilidad de conocer a Dios pudo parecerle a algunos cristianos de su época una forma de ateísmo, ya que ¿de qué sirve un Dios que no se puede conocer, cómo invocarlo, cómo saber qué quiere de nosotros? Más aún, la postura de Hobbes desafía la ciencia de su época, la escolástica y su serio y riguroso intento por entender a Dios, por hacer *teología*. Aún así, las explicaciones de Hobbes son muy persuasivas y, según él, están incluso más cerca del origen, el Dios de la Biblia, desfigurado por el helenismo y en particular por la “aristotelía” de su época.<sup>117</sup> Pero veamos qué dice nuestro autor.

El quinto punto es el que da lugar a una larga reflexión sobre el agnosticismo de Hobbes y comienza por una alusión al carácter infinito de Dios, que reduce al absurdo el intento por definirlo y conocerlo; por eso extraña un poco, al principio, el argumento en contrario que desarrolla Hobbes, ya que comienza hablando sobre el porqué resulta inapropiado pensar a Dios como ser finito ya que señala que: “(...) *in those things that signify greatness, and power; to say he is finite, is not to honour him: for it is not a sign of the will to honour God, to attribute to him less than we can; and finite, is less than we can; because to finite,*<sup>118</sup> *it is easy to add more.*” El porqué prefiere Hobbes explicar por qué decir que Dios es finito es deshonorarlo queda claro después de una serie de contradicciones que produce la comparación entre los atributos tradicionales de Dios y el concepto de *finitud*. Lo principal es que Dios es concebido tradicionalmente como infinito, sin límites; de este modo, atribuirle algún atributo implica limitarlo, ponerle límites; por ejemplo, que tenga una figura no es acertado, ya que si tuviera figura sería finito, y lo finito siempre admite algo más, lo que entra en contradicción justamente con la idea de Dios como *in-finito*. Pero Hobbes prefiere hacer ver el absurdo, la contradicción de concebir a Dios como *finito* en su argumento en

contrario.<sup>119</sup> Además, la finitud, atributo humano implícito en toda definición de Dios, ya que definir es establecer límites (Lat. *finis*), es otra contradicción ya que si Dios es infinito, como *in-finito* no tiene límites, y si no tiene *finis* (límites) no se puede justamente *de-finir*, y si no se puede *definir*, no se puede *conocer* ya que las definiciones son el principio (*arché*) de todo conocimiento en la filosofía de Hobbes. En ese mismo pie están la secuencia de atributos deshonorosos que se aplican a Dios al pensarlo tan humanamente, atribuyéndole atributos que no le corresponden por ser humanos y por lo tanto, finitos. La explicación de lo que decimos queda más clara si se sigue la secuencia aunque sea algo larga:

***Therefore to attribute figure to him, is not honour; for all figures is finite Nor to say we conceive, and imagine, or have an idea of him, in our mind: for whatsoever we conceive is finite: Nor to attribute to him parts, or totality; which are the attributes only of things finite: Nor to say he is in this, or that***

<sup>117</sup> El aristotelismo es tan fuerte en la época de Hobbes que él mismo no se libra de él, pero tiene razón en criticar la “aristotelía”, la jerga ininteligible, en que ha degenerado la filosofía del Estagirita en manos del vulgo, ya que de un modo de filosofar llegó a ser una generalizada manera de pensar, no siempre precisa y rigurosa (cfr. C. J. Nederman. “The Meaning of Aristotelianism in Medieval Moral and Political Thought.” (JHI, 1996, 563-585).

<sup>118</sup> “(...) en aquellas cosas que significan grandeza, y poder; decir que él es *finito*, no es honrarlo, porque no es un signo de la voluntad de honrar a Dios, el atribuirle menos que lo que podemos; y finito, es menos de lo que podemos; porque a lo finito, es fácil agregarle más.” (EW III, 2, 31: 351)

<sup>119</sup> En otros textos asume en positivo los atributos divinos y concluye lógicamente que es imposible conocer un ente (Dios) que no es cuerpo, que no tiene una causa, que no tiene fin (Lat. *finis*) y que, por lo tanto, no se puede *de-finir*, que es *in-finito*; por lo que todos los intentos de conocer a Dios científicamente fracasan, o más bien, señalan nuestra ignorancia al respecto. Es interesante atender a la idea de Filosofía de Hobbes en *De Corpore* (EW I) para comprender el tipo de ateísmo de Hobbes, que hemos calificado de un ateísmo metódico (cfr. Alfonso, Jorge, *Hobbes. Paradigma de la Modernidad*. Arica, Ediciones UTA., 2000).

***place : for whatsoever is in place, is bounded, and finite: Nor that he is moved , or resteth : for both these attributes ascribe to him place: Nor that there be more Gods than one; because it implies them all finite: for there cannot be more than one infinite: Nor to ascribe to him (unless metaphorically, meaning not the passion but the effect,) passions that partake of grief; as repentance , anger , mercy : or of want; as appetite , hope , desire ; or of any passive faculty: for passion, is power limited by somewhat else.***

Éste es el fundamento del agnosticismo hobbesiano, de su particular teología negativa, ya que es su método el que no puede decir nada con sentido de Dios. Cualquier atribución de algún atributo humano deshonra a Dios, Dios no puede ser imaginado, hecho imagen, porque no tiene partes, pero tampoco es un todo, un *holon*, no sufre como todo ser humano, no tiene pasiones etc. etc. En consecuencia, no es que Dios no exista sino que no lo podemos conocer. Es curioso como la acusación de ateísmo que se le hizo tantas veces al pensador inglés no parece tener sustento textual. Su concepción de un Dios incognoscible tampoco aparece como muy ajena o extraña al mundo protestante, que siempre se ha inclinado más por la posición negativa de San Agustín que por la positiva de Santo Tomás, por eso el tema sigue siendo debatible y tenemos que dejarlo aquí de lado para continuar nuestra exposición sobre la república cristiana, que todavía no podemos tratar, pero que vamos en camino de hacerlo.

La teología negativa de Hobbes<sup>121</sup> es, entonces, el producto de una crítica al lenguaje tradicional del cristianismo, lenguaje plagado de falsas analogías de acuerdo a Hobbes, ya que no se debe hablar de Dios con categorías humanas ya que siempre la atribución de predicados impropios resulta en una idea humana de Dios que no corresponde a su ser.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> ***“Por lo tanto atribuirle figura, no es honrarlo; porque toda figura es finita Ni tampoco decir que le concebimos, e imaginamos, o tenemos una idea de él, en nuestra mente: porque cualquier cosa que concebimos es finita: Ni tampoco atribuirle partes, o totalidad; que son los atributos sólo de las cosas finitas: Ni tampoco decir que él está en este lugar o en otro porque cualquiera cosa que está en un lugar, está limitada y finita: Ni tampoco que se mueve o está en reposo; porque ambas cosas que se le atribuyen le atribuyen un lugar: Tampoco que haya más Dios que uno; porque implica que son todos finitos; porque no puede haber más de uno infinito: Ni tampoco adscribirle ( a menos que sea metafóricamente, significado no la pasión sino su efecto) pasiones que participan del dolor; como el arrepentimiento, ira, misericordia: o privación; como apetito, esperanza, deseo: o cualquiera de las facultades pasivas: porque pasión, es poder limitado por algo más.” (EW III, 2: 351-352)***

<sup>121</sup> Cfr. Juan Diego Moya B. “La teología agnóstica y apofática de Thomas Hobbes de Malmesbury.” *Revista de Filosofía*. XLI, 103. Costa Rica, 2003. 127-136.

<sup>122</sup> George Wright en “Hobbes and the Economic Trinity,” capítulo del libro *Religion, Politics and Thomas Hobbes* que aparece en *International Archives of the History of Ideas*. 195 ( 2006, 191) da cuenta de la paradoja de que Hobbes que niega la teología, él mismo haga uso de ésta para sus propósitos, ya que (traducimos) “¿...puede el entendimiento humano comprender, y puede el lenguaje humano expresar, la naturaleza divina? Hobbes niega la posibilidad en varios lugares. Pero, el proyecto que él asume como un teórico de la política, la descripción de la república cristiana, requiere que haga afirmaciones acerca de Dios, su naturaleza y palabra revelada, su reino, el oficio de sus ministros en la Iglesia, los derechos eclesíasticos de los soberanos políticos, para no mencionar la Trinidad misma (el tema del estudio).” De manera que la teología de Hobbes no es tan negativa, como parece, sino que, en ocasiones, es claramente positiva, y ni siquiera analógica, ya que no parece haber diferencia entre el soberano humano y Dios como tal, y podríamos hablar más bien de una continuidad bíblica con el pueblo inglés, lo que tampoco es muy extraño, hay evidencias del sentir nacional inglés que lo hace pensar en que son el nuevo pueblo escogido (ver cita 9). El mismo Locke se mofa en parte de ese afán por establecer el fundamento del poder político en la descendencia directa de Adán por parte de los gobernantes

Aquí Hobbes está en un terreno peligroso, su afán de rigor lógico lo puede poner en contra de las ideas y creencias tradicionales, no sólo del mundo católico sino del protestante, particularmente de la misma iglesia anglicana, de la que él mismo dice sentirse parte. Sobre todo, porque lo que viene pone en dudas el carácter *personal* del Dios cristiano, y si Dios no es *persona*, no es tampoco un *sujeto*, es sólo un nombre que ponemos a los efectos que percibimos, lo que anda cerca de ser una forma de ateísmo, ya sea que se le llame deísmo o agnosticismo. Por eso es importante prestar atención a lo que el filósofo dice con respecto a la voluntad de Dios: “ (...) *when we ascribe to God a will , it is not to be understood, as that of a man, for a rational appetite ; but as power, by which effecteth every thing.*”<sup>123</sup>

Dios es poder pero este poder ya no es un apetito racional, es un deseo, una voluntad que no necesita como el hombre de ser dirigida por la razón, es un poder puro que afecta todas las cosas. Un ser que es puro poder pero no razón, pone en peligro la idea de Dios como persona: ¿No es esto una herejía? Si no lo es, anda cerca de serlo, pero no es del caso juzgarlo aquí, aunque sí podemos afirmar que la concepción de Dios de Hobbes es consecuente con su filosofía. Examínese si no lo que añade respecto al conocimiento de Dios. “ *Likewise when we attribute to him sight , and other act of sense; as also knowledge , and understanding ; which in us is nothing else, but a tumult of the mind, raised by external things that press the organical parts of man’s body: for there is no such thing in*

*God; and being things that depend on natural causes, cannot be attributed to him.*”<sup>124</sup> Por lo tanto todo lo que podemos decir de Dios es negativo, ésta es la causa de su agnosticismo. Hobbes no afirma nunca que Dios no exista sino que no podemos conocerlo tal como es, y que sólo debemos honrarle, reconocerle su poder, esa es la lógica conclusión de este examen riguroso del credo hobbesiano en el que “ *He that will attribute to God, nothing but what is warranted by natural reason, must either use such negative attributes, as infinite , eternal , incomprehensible ; or superlatives, as most high , most great , and the like; or indefinite, as good, just , holy , creator ; and in such sense, as if he meant not to declare what he is, (for that were to circumscribe him within the limits of our fancy,) but how much we admire him, and how ready we would obey him; which is a sign of humility, and of a will*

*to honour him as much as we can.*”<sup>125</sup> De esta manera, desde la perspectiva de Hobbes no hay ninguna condición de posibilidad de una teología positiva, negando la analogía como medio de prueba, como buen moderno. Por lo mismo, sólo hay que remitirse a reconocer el poder de Dios y humildemente obedecerle, lo que está bien, pero no es suficiente desde una perspectiva católica tradicional, o incluso de aquellos protestantes que sólo querían reformar la Iglesia católica, los luteranos en particular. Por lo expuesto aparece nuestro

británicos (cfr. John Locke, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, cap. 1). El tema está abierto y no lo podemos tratar aquí con más detalles, sino que sólo señalarlo.

<sup>123</sup> “ (...) cuando le adscribimos a Dios una voluntad, no se debe entender, como la de un hombre, como un *apetito racional*; sino como el poder, mediante el cual él afecta todas las cosas. (EW III, 2, 31: 352)

<sup>124</sup> “De igual manera cuando nosotros le atribuimos *vista*, y otros actos de los sentidos; como también *conocimiento*, y *comprensión*; que en nosotros no es más que un tumulto en la mente, causado por las cosas externas que presionan las partes orgánicas del cuerpo del hombre: porque no hay tal cosa en Dios; y dependiendo las cosas de causas naturales, no pueden serle atribuidas a él.” (EW III, 2, 31: 352)

<sup>125</sup> “Aquel que quiera atribuirle a Dios, nada más que lo que esté garantizado por la razón natural, debe ya sea usar atributos negativos, como *infinito, eterno, incomprendible*; o superlativos, como *el más alto, el más grande*, y similares; o indefinidos, como *bueno, justo, sagrado, creador*, y en un sentido tal , que él no quisiera declarar lo qué es (porque eso sería circunscribirlo a los límites de nuestra fantasía,) sino que cuanto lo admiramos, y cuan listo estamos a obedecerlo; lo que es una señal de humildad, y de una voluntad de honrarlo tanto como podamos.” (EW III, 2, 31: 352)

autor como lo que hoy día llamaríamos un *fundamentalista*, que reduce todo su credo a un solo par de artículos de fe <sup>126</sup> : *Creer que Jesús es el Cristo y obedecer la ley*. Todo lo demás sobra, o es un lenguaje sin sentido: “*For there is but one name to signify our conception of his nature, and that is, I AM: and but one name of this relation to us, and that is, God, in which is contained Father, King, and Lord.*” <sup>127</sup> Es decir, hay un solo nombre para significar nuestra concepción de él y éste es, *Yo Soy*, y sólo un nombre para significar nuestra relación con él, *Dios*, nombre en el cual está comprendido, *Padre, Rey, Señor*. Esto <sup>128</sup> es todo lo que se necesita para ser un buen cristiano según el filósofo.

Si Dios es poder efectivo, irresistible, lo que le queda a los hombre es honrar el poder de Dios, no intentar conocerlo, ni menos entenderlo, por eso lo que sigue a continuación es una larga lista de acciones destinadas a reconocerle a Dios su poder, tales como las oraciones (*prayers*), acciones de gracias (*thanksgiving*), ofrendas (*gifts*), sacrificios (*sacrifices*), oblaciones (*oblations*). Y algunas prescripciones que son lógicamente manifestaciones de respeto, tales como *no jurar su santo nombre en vano*, prescripción que resulta interesante por lo que dice Hobbes respecto al foro interno de la conciencia. “ (...) *not to swear by any but God , is naturally a sign of honour: for it is a confession that God only knoweth the heart; and that no man’s wit or strength can protect a man against God’s vengeance*

<sup>129</sup> *on the perjured.*” La venganza entonces de Dios se ejerce contra el perjurio que puede externamente decir o jurar alguna cosa pero internamente renegar de lo dicho. De nuevo llama la atención esta separación entre el foro interno de la conciencia y el foro externo de las relaciones públicas en Hobbes, concepción que es fundamental para una concepción cristiana de la política, y no simplemente para una reducción de las obligaciones humanas al ámbito externo. Este tipo de distinciones entre el foro interno y el externo aparecen como ajenas a la visión tradicional de Hobbes como sólo preocupado de las acciones externas, y no importándole lo que sucede *in foro interno*, por eso es interesante la necesidad de llamar la atención sobre sus palabras en este verdadero credo hobbesiano.

Siguiendo en esta senda de no deshonorar a Dios atribuyéndole atributos que no le son propios Hobbes hace una clara declaración de agnosticismo que debiera ser considerada como otro de esos momentos clásicos para la correcta determinación de su posición religiosa. Nos referimos a una forma de deshonorar a Dios que tiene que ver

<sup>126</sup> Extraño caso de fundamentalismo éste, porque el fundamentalismo suele ser la aceptación literal (no simbólica) de todo un texto, sea éste la *Biblia*, el *Corán* o *El Libro de Mao*. Por el tratamiento dado a la *Biblia* por Hobbes, es todo lo contrario a un fundamentalismo religioso, con su crítica a casi todo el contenido dogmático que no sea el de la creencia en que *Jesús es el Cristo* y que *hay que obedecer la Ley*. Por eso deberíamos hablar más bien de un fundamentalismo reductor del dogma (a las dos afirmaciones básicas mencionadas) y destructor del resto, como se aprecia sobre todo en EW III, 4: 44-47, con relación a la interpretación de la *Biblia* y al poder de la Iglesia católica. Lo que a su vez, nos parece, ofende, de paso, a muchas de las nuevas iglesias cristianas y convierte a Hobbes en “un ateo por consecuencia” (ver cita 10).

<sup>127</sup> “Porque hay sólo un nombre para significar nuestra concepción de su naturaleza, y ésta es, YO SOY: y sólo un nombre de su relación con nosotros, y ésta es , Dios, en la cual está contenido Padre, Rey, y Señor.” (EW III, 2, 31: 353)

<sup>128</sup> Este escepticismo de la *esencia* , no de la *existencia*, ha conducido a Hobbes a una *teología negativa* según J. D: Moya B. en “La Teología Agnóstica y Apofática de Thomas Hobbes de Malmesbury.” *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica* (2003, 127-136); es decir, la teología que deja al hombre sólo el honrar a Dios; es decir, reconocer su poder, que eso, justamente, quiere decir *honrar* en Hobbes.

<sup>129</sup> “*No jurar por nadie excepto por Dios*, es naturalmente un signo de honor: porque es confesar que sólo Dios conoce el corazón; y que ningún ingenio humano o fuerza puede proteger un hombre contra la venganza de Dios sobre el perjurio.” (EW III, 2, 31:353)

con la posibilidad de poder conocerlo científicamente o racionalmente, posición que se basa en el escepticismo hobbesiano en el ámbito epistemológico y en su rechazo a la metafísica tradicional como ciencia capaz de captar la esencia de las cosas, aunque su propio escepticismo tenga un carácter metafísico. El argumento es, de nuevo, una forma de argumento en contrario que consigue ser muy persuasivo al reducir al absurdo el intentar conocer un ser metafísico con medios puramente físicos. Advierte nuestro filósofo que “(...) *is a part of rational worship, to speak considerately of God; for it argues a fear of him, and fear is a confession of his power. Hence followeth, that the name of God is not to be used rashly, and to no purpose; for that is as much, as in vain: and it is to no purpose; unless it be by way of oath, and by order of the commonwealth, to make*

*judgments certain; or between commonwealths, to avoid war.*”<sup>130</sup> Lo que todavía parece el mismo caso de no jurar en vano el nombre de Dios, sólo que aquí se insiste en que es una forma de reverencia o adoración racional que no tiene ningún propósito si no es confirmado, asegurado (legalmente suponemos), por la república y sus mecanismos coercitivos. Situación que no se puede dar si se trata de un juramento solemne entre naciones para evitar la guerra, en cuyo caso quien confirme o asegure el cumplimiento del juramento no existe, puesto que no hay un poder soberano por encima de las naciones para asegurar su cumplimiento. Pero, en fin, este es un problema ya conocido en el esquema contractualista de Hobbes y tratarlo nos alejaría de nuestro propósito. Lo que el filósofo quiere resaltar es que así como resulta absurdo jurar por Dios más allá de los límites de una república con sus medios de coerción para asegurar su cumplimiento, así también resulta absurdo tratar de conocer a Dios por medios científicos, que de nuevo lo deshonran considerándolo un objeto posible de ese tipo de conocimiento: *humano, demasiado humano*. Por eso es que comienza su atractivo argumento de la siguiente manera: “ (...) *disputing of God’s nature is contrary to his honour: for it is supposed, that in this natural kingdom of God, there is no other way to know anything, but by natural reason, that is, from the principles of natural science; which are so far from teaching us anything of God’s nature, as they cannot teach us our own nature, nor the nature of the smallest*

*creature living.*”<sup>131</sup> Ésta es una fuerte y clara confesión de escepticismo en Hobbes, escepticismo sobre la posibilidad de conocer la naturaleza de los seres naturales, menos aún de conocer a Dios, por eso mismo creer que es posible conocer la naturaleza divina es deshonrar a Dios, ponerlo a la altura de nuestra naturaleza, no guardar las proporciones. Y por lo mismo continúa diciendo “(...) *when men out of the principles of natural reason, disputes of the attributes of God, they but dishonour him: for in the attributes which we give to God, we are not to consider the signification of philosophical truth; but the signification*

*of pious intention, to do him the greatest honour we are able.*”<sup>132</sup> No reconocer los límites

<sup>130</sup> “ (...) es una parte de la adoración racional, hablar en forma considerada de Dios; porque (hacerlo) habla de temerle, y el temor es una confesión de su poder. De lo que se sigue, que el nombre de Dios no se debe usar ligeramente, y sin ningún propósito, porque eso es tanto como si fuera (usado) en vano: y no tiene ningún propósito, a no ser que sea a manera de juramento, y por orden de la república, para asegurar los juramentos; o entre repúblicas, para evitar la guerra.” (EW III, 2, 31:353)

<sup>131</sup> “ (...) disputar sobre la naturaleza de Dios es contrario a su honor: porque se supone que en este reino natural de Dios, no hay otra manera de conocer alguna cosa, sino por la razón natural, es decir, por los principios de la ciencia natural; que están tan lejos de enseñarnos algo de la naturaleza de Dios, como lo están de enseñarnos algo de nuestra propia naturaleza, o la de la más pequeña criatura viviente.” (EW III, 2, 31: 353-354)

<sup>132</sup> “ (...) cuando los hombres aprovechándose de los principios de la razón natural, disputan acerca de los atributos de Dios, lo que hacen no es sino deshonrarlo: porque en los atributos que le damos a Dios, no debemos considerar la significación de la verdad filosófica; sino que la significación de la intención piadosa, de hacerle el más grande honor que seamos capaces.” (EW III, 2, 31: 354)

del conocimiento humano, entonces, no sólo es necesario para entender qué podemos saber de Dios, sino para poner fin a las disputas, querellas y eventuales guerras sobre religión, de ahí la importancia de lo que destaca Thomas Hobbes ya que *“From the want of which consideration, have proceed the volumes of disputation about the nature of God, that end not to his honour, but to the honour of our wits and learning; and are nothing else but inconsiderate and vain abuses of his sacred name.”*<sup>133</sup> En eso tiene razón Hobbes, habría que admitirlo, y una muy buena crítica al verbalismo vacío y al bizantinismo que llevóa al descrédito de la teología en la baja Edad Media.

Terminando con el tema del honor debido a Dios de acuerdo a la razón natural, incapaz como hemos visto de conocerlo pero si de honrarlo, es importante aquilatar la importancia que tiene para Hobbes estas afirmaciones ya que *“(…) in prayers, thanksgivings, offerings, and sacrifices, it is a dictate of natural reason, that they be every one in his kind the best, and most significant of honour. As for example, that prayers and thanksgiving, be made in words and phrases, not sudden, nor light, nor plebeian; but beautiful, and well composed. For else we do not God as much honour as we can.”*<sup>134</sup> La adoración racional entonces es la que rinde el debido respeto a Dios y no lo deshonor con acciones bajas o groseras. Esto es bien importante porque lo que Hobbes dice se aplica no sólo a los cristianos sino a todos lo que tengan la intención de honrar en forma debida a una divinidad, como es el caso de los paganos que también pueden adorar a sus dioses de acuerdo a la razón natural. Hobbes lo deja muy claro: *“(…) therefore the heathens did absurdly, to worship images for gods: but their doing it in verse, and with music, both of voice and instrument, was reasonable. Also that the beasts they offered in sacrifice, and the gifts they offered, and their actions in worshipping, were full of submission, and commemorative of benefits received, was according to reason, as proceeding from an intention to honour*

*him.”*<sup>135</sup> Toda esta adoración divina de acuerdo a razón es mejor, si no sólo se queda en el secreto de la conciencia, sino que si se hace pública, ya que así influye en otros y sirve de ejemplo. Ahora bien, para terminar esta descripción de la adoración racional a Dios habría que insistir que, para Hobbes, lo más importante para los cristianos es la obediencia a las leyes, entendiendo ley aquí como refiriéndose a las *leyes de naturaleza* ya que *“(…) obedience to his laws, that is, in this case to the laws of nature, is the greatest worship of all. For as obedience is more acceptable to God than sacrifice; so also to set light by his commandments, is the greatest of all contumelies. And these are the laws of that*

<sup>133</sup> “De la falta de tal consideración, han procedido los volúmenes de disputas acerca de la naturaleza de Dios, que tienden no a su honor, sino al honor de sus propio ingenio y conocimiento, y que no son sino abusos vanos e inconsiderados de su sagrado nombre.” (EW III, 2, 31: 354)

<sup>134</sup> “(…) en las oraciones, las acciones de gracias, las ofrendas, y los sacrificios, es un dictado de la razón natural, que sean cada (acción) la mejor de su clase, y la más significativa de honor. Como por ejemplo, que las oraciones y acciones de gracia, sean hechas en palabras y frases, no precipitadas, no livianas, ni plebeyas; pero hermosas y bien compuestas. Porque si no, no le hacemos a Dios tanto honor como podemos.” (EW III, 2, 31: 354)

<sup>135</sup> “(…) los paganos actuaron en forma absurda, cuando adoraron imágenes en vez de los dioses: pero su hacerlo en verso, y con música, ambas de voz e instrumento, fue razonable. También que las bestias que ofrecían en sacrificio, y los ofrendas que presentaban, y sus acciones de veneración, estaban llenas de sumisión, y de conmemoración de los beneficios recibidos, estaba de acuerdo a razón, ya que procedían de una intención de honrarlo.” (EW III, 2, 31: 354)

<sup>136</sup> *divine worship, which natural reason dictateth to private men.*” Hobbes en consecuencia sostiene rotundamente que la obediencia a las leyes es la mejor forma de venerar a Dios; y la razón natural así lo dictamina a cualquier persona privada- aunque de inmediato advierta- que en una república (*commonwealth*) no debe haber una veneración privada sino pública, puesto que “(...) *seeing a commonwealth is but one person, it ought also to exhibit to God but one worship; which then it doth, when it commandeth it to be exhibit by private men, publicly. And this is public worship; the property whereof, is to be uniform : for those actions that are done differently, by different men, cannot be said to be a public worship. And therefore, where many sorts of worship be allowed, proceeding from the different religions of private men, it cannot be said there is any public worship, nor that the commonwealth is*

<sup>137</sup> *of any religion at all.*” Claro está que una *república* es una abstracción, quien decide qué religión hay que venerar es la persona del gobernante, o la reunión de personas, que tienen (por adquisición o institución) el poder soberano. De esta manera, lo que ordena el poder soberano es lo que debe ser obedecido, porque es de razón natural obedecer a los mandatarios y, además, es un deber cristiano hacerlo... si el soberano es también cristiano. Sólo el pueblo judío tiene una razón sobrenatural para ser *el pueblo de Dios*, ya que ha pactado con la divinidad, pero el resto de los pueblos cristianos o no cristianos, también deben actuar de acuerdo a la razón natural.

Termina así Hobbes este capítulo sobre el reino natural de Dios y sus leyes naturales hablando de los castigos naturales, y lo hace advirtiendo que todas las acciones que los hombres realizan están de una u otra manera conectadas, y que las malas acciones generan malas reacciones que son justamente los castigos naturales a nuestros desvíos del camino correcto. Así, de esta forma, la intemperancia es castigada con enfermedades; la premura con los errores; la injusticia con violencia enemiga; el orgullo con la ruina; la opresión de los gobernantes con la rebelión; y la rebelión con los asesinatos: “*For seeing punishments are consequent to the breach of laws; natural punishments are consequent to the breach of the law of nature; and therefore follow them as their natural, nor arbitrary*

<sup>138</sup> *effect.*” Ésta es la doctrina que Hobbes quisiera ver aplicada por los gobernantes, no es ninguna utopía platónica, sino que una doctrina basada en la razón natural. Cuando se vive en un gobierno cristiano aquello que lo caracteriza es el reconocimiento que esta razón natural y sus leyes de naturaleza provienen de Dios. En consecuencia, la obediencia en una república cristiana obliga *in foro interno* tanto como *in foro externo*. En repúblicas no cristianas siempre es obligatorio obedecer a quien tiene el poder soberano, porque es de razón natural hacerlo, ya que no hacerlo conduce al retorno al estado de naturaleza y a la guerra de todos contra todos. En este punto de nuestra investigación recién estamos en

<sup>136</sup> “(...) obediencia a sus leyes, esto es, en este caso a las leyes de naturaleza, es la más grande de las veneraciones. Porque la obediencia es más aceptable a Dios que los sacrificios; también no prestar atención a sus mandamientos, es la más grande de las ofensas. Y éstas son las leyes de esa divina veneración, que la razón natural le dicta a los hombres privados.” (EW III, 2, 31: 355)

<sup>137</sup> “(...) viendo que una república no es sino una persona, debiera exhibir una sola forma de adorar a Dios, lo cual hace cuando manda que la exhiban los hombre privados en forma pública. Y esta es la veneración pública; la propiedad que le calza es la de ser *uniforme*: porque aquellas acciones que son hechas en forma diferente, por hombres diferentes, no puede decirse que sean una veneración pública. Y por lo tanto, cuando muchas clases de veneración son permitidas, las cuales proceden de diferentes religiones de los hombres privados, no se puede decir que haya alguna veneración pública, ni tampoco que la república sea de ninguna religión en absoluto.” (EW III, 2, 31: 355)

<sup>138</sup> “Puesto que viendo que los castigos son consecuencia del quebrantamiento de las leyes, los castigos naturales deben naturalmente ser consecuencia del quebrantamiento de las leyes naturales; y por lo tanto los siguen como sus efectos naturales, no arbitrarios.” (EW III, 2, 31: 357)

condiciones de determinar como consecuencia que, en una república cristiana, es necesario obedecer a Dios y al hombre, porque si bien las escrituras, recuerda Hobbes, dicen que es mejor obedecer a Dios que al hombre, eso sólo sucede en el reino de Dios por pacto, en el caso de los judíos (“*And that which is said in the Scriptures, It is better to obey God than man, hath place in the kingdom of God by pact, and not by nature*”). Pero como no estamos en el reino de Dios, ni en el fin de los tiempos con la segunda venida de Jesucristo, toda república tendrá que constituirse apoyándose en la razón natural y sus leyes, y sólo si es una república cristiana tendrá que obedecer, además, la ley de Dios

El texto sobre la política cristiana, debemos reconocerlo al final de este tramo, es esencial para nuestro propósito pero no puede separarse de aspectos propiamente religiosos, como es el del gobierno de Dios sobre los hombres por medio de las leyes naturales y de las consideraciones, políticas que de ella pueden derivarse. La asimilación de Dios a la ley natural es problemática ya que puede conducir, y ha conducido, a nuevos problemas relativos a la religión de Hobbes y al verdadero fundamento de su política. Recientemente, el mencionado J. D. Moya B. ha afirmado que las leyes de naturaleza en Hobbes no son auténticas leyes o principios nómicos, sino más bien teoremas concernientes a la sobrevivencia de los hombres en la sociedad civil, lo que viene a agregarse a la polémica sobre la relación entre la política hobbesiana y su concepción de la ética, polémica en la que participan J. Deigh, M. Murphy, K. Hoekstra, y todo porque, como afirma Hood, Hobbes nunca estableció explícitamente cómo el soberano deriva su autoridad de Dios.

Por otra parte, de acuerdo a los textos pareciera que el fundamento último de la política fuera el *estado de naturaleza*, ficción útil de carácter axiomático, que permite a algunos pensar que primero está la aceptación de este axioma, y luego viene toda su doctrina política, y que una vez que se tiene claro los principios de la política, lo que Hobbes hace es una lectura política, no religiosa de la Biblia, una adaptación a sus propósitos del relato bíblico. De entre los varios que se inclinan por esta interpretación y no creen que Hobbes sea un ateo por consecuencia sino por lo que efectivamente dice, o mejor por lo que los textos dicen están Vöegelin, quien cree que Hobbes está tratando de llenar el vacío religioso producto de la crisis renacentista con una religión civil; Negreto, quien piensa que el uso que Hobbes hace de la religión es sólo una estrategia de preservación del orden público; Maureira Pacheco quien piensa que Hobbes hace una lectura política del *Libro de Job* tendiente a la secularización del mito para dar un fundamento al *Leviatán*; Negro Pavón quien piensa que la teología política se convirtió en la época moderna en el substrato, el fundamento, de la moderna teoría del Estado; R. Janine Ribeiro quien piensa que fue el anticlericalismo hobbesiano, factor de disolución social, lo que le impulsa a buscar una solución racional al problema de la paz social; H. Vilas Boâs Castelo Branco, quien ve en Hobbes un modelo de secularización del estado pero que, por una parte, no separa religión y política, pero, por otra, somete la religión a la política; y A. Defez i Martín quien piensa que Hobbes imita al geómetra creando el estado a partir de una idea o axioma, pero que reconoce que no hay una fundamentación teológica en su filosofía civil, ya que imitar no es fundar.

Por su parte, vemos que Hobbes se esmera en demostrar que Dios gobierna a los hombres por dos medios, sus leyes naturales y su palabra. Lo que a su vez lleva la discusión al tema hermenéutico, lo que le da a la lectura bíblica un tinte claramente contractualista, que a veces aparece como puramente político o como absurdo, ¿Qué provecho podría sacar Dios de pactar con los hombres? Sin embargo el tema es más importante de lo que se pudiera pensar. Existe lo que se conoce como *teología contractualista* o *federalista* la

cual hace una lectura de los textos bíblicos similar a lo que hace Hobbes, y encuentra en las Escrituras ejemplos para reforzar su tesis, tal como Hobbes lo hace. Por ejemplo, N. Levine, en "The Fall of Eden: Reason and Reasoning in the Bible and the Talmud," (*Philosophy Today*, 2006. 6-24) afirma que la Biblia y el Talmud tienen un contenido racional que podría encuadrarse en lo que los occidentales llaman una filosofía práctica, que explica cómo recuperar el bien perdido tras la expulsión del Paraíso; D. J. Elazar, en "Covenant and community," (*Judaism*, 2000. 387-399), quien hace ver que la vida política y social de los judíos descansa en dos pares de normas de acción teleológicamente orientadas (los pactos y las obligaciones amorosas y la rectitud y la justicia). Por lo que se puede afirmar que el "federalismo" o *Covenant Theology* es usada normalmente en serios trabajos teológicos desde el siglo XVII, incluso antes de su uso político, lo que abre todo un nuevo campo de

<sup>139</sup> investigación teológico-político para ubicar mejor a Hobbes en su contexto. Y hablando de contexto no podemos dejar de mencionar a Q. Skinner quien en su notable y ya clásico estudio sobre el contexto humanista en que se educó Hobbes, le permite afirmar que en el *Leviatán* hay un esfuerzo por conciliar la razón científica con la elocuencia y la persuasión, al combinar la ciencia nueva y su formalismo deductivo con el *humanismo* y su apego a la experiencia, y el empleo de la *retórica* para persuadir de la verdad de las afirmaciones

<sup>140</sup> científicas; lo que, a su vez, al dar algunos ejemplos de figuras del lenguaje por parte de Hobbes, hacen dudar de la seriedad de éste por la ironía que implica el uso de tales recursos, lo cual, aparentemente, da la razón a los partidarios de la insinceridad de Hobbes, cuando, al parecer, y a nuestro entendimiento, lo que Hobbes hace es, más bien, mofarse, ocasionalmente, de sus enemigos, puesto que en la mayor parte de su trabajo es sincero, a nuestro parecer.

Lo que sí no parece encontrarse en Hobbes es una divinización de la persona del rey (*a king's worshipping*). En ese sentido no parece ser ya un pensador medieval que cree que el rey en sí es divino, pero sí parece pensar que el *oficio* del rey es lo divino. En él parece iniciarse un paulatino deslizarse de la religión del plano de la vida, al plano de la conciencia individual, una especie de privatización de la religión, que permite (políticamente) que lo religioso se manifieste sólo en el foro interno de la conciencia, con tal que en el plano público cada uno obedezca a su rey, un primer paso a la secularización de la política. Por más que Hobbes parezca preferir la obediencia sincera *in foro interno* y *externo*, desde un punto de vista político, separar a la religión de la política significa en la práctica reducirla a una cuestión personal sin ninguna relevancia política. Que temerle al rey no sería idolatría, parece quedar claro en la siguiente afirmación, aunque habría que pensar más cuán consecuente es Hobbes mismo, quien él mismo a veces parece estar usando la religión para fortalecer el poder real, lo que también si no es idolatría anda cerca de ser una herejía. El texto en cuestión aparece en la parte IV sobre *El reino de las Tinieblas*, afirma Hobbes: "*To pray to a king for such things, as he is able to do for us, though we prostrate ourselves before him, is but civil worship; because we acknowledge no other power to him, but human: but voluntarily to pray unto him for fair weather, or for any thing which God only*

<sup>139</sup> <http://en.Wikipedia.Org/wiki/federalism>. 20/12/2009.

<sup>140</sup> El interés por el *humanismo* y la *retórica* de Hobbes parece formar parte de su formación inicial en la juventud. Un interesante artículo sobre un escrito temprano sobre estos temas es el de Todd Butler "Image, Rhetoric, and Politics in the Early Thomas Hobbes." (*Journal of the History of Ideas*. Jul 2006. 465-487). Aunque Hobbes parece haber dejado de lado, en parte, a nuestro parecer, este interés por un saber sapiencial, basado en la experiencia, y haberlo cambiado por un saber científico, racional, este tipo de saber significó un cambio en el tratamiento de los temas humanos, y, en el caso de la hermenéutica bíblica, un regreso a la historia, a los hechos, en vez de, a la tradición y la autoridad, lo cual se ve reflejado en la obra hobbesiana. Al respecto resulta ilustrativo el artículo de Joseph M. Levine "Matter of Fact in the English Revolution" (*Journal of the History of Ideas*. Apr 2003. 317-335).

<sup>141</sup> *can do for us, is divine worship, and idolatry.*” Mas si el caso es otro, si el rey impone su poder, su terror incluso, el obedecerle no es pecado sino prudencia ya que es de derecho natural obedecer al rey, pero el no hacerlo no es necesariamente una falta religiosa. Por eso es que añade: “ ... *if a king compel a man to it by the terror of death, or other corporal punishment, it is not idolatry: for the worship which the sovereign commandeth to be done unto himself by the terror of his laws, is not a sign that he that obeyeth him, does inwardly honour him as a God, but that he is desirous to save himself from death, or from a miserable life; and that which is not a sign of internal honour, is no worship, and therefore no idolatry.*”

<sup>142</sup>

Si no es entonces idolatría obedecer al soberano es prudencia, y prudencia es todo lo que Hobbes le pide a los ciudadanos.

---

<sup>141</sup> “Rogarle a un rey por cosas que él puede hacer por nosotros, aunque nos postremos ante él, no es sino una adoración o veneración civil (*civil worship*); porque no le reconocemos ningún otro poder a él sino el humano; mas voluntariamente rogarle que traiga buen tiempo, o cualquier otra cosa que sólo Dios puede hacer por nosotros es veneración divina, e idolatría.” (EW III, 4: 45, 651-652)

<sup>142</sup> “Si un rey obliga a un hombre por el terror a la muerte, o otro castigo corporal, no es idolatría: porque la veneración que el rey manda que se le haga por el terror de sus leyes, no es una señal de que quien le obedece le hace un honor interno a él como si fuera un Dios, sino que lo hace para salvarse de la muerte, o de una vida miserable; y lo que no es señal de honor interno, no es ninguna veneración, y por lo tanto, idolatría.” (EW III, 4, 45: 651-652).

## III.- De la República Cristiana II (EW III, 3: 32)

### 1.- Ciencia y Religión

En 3: 32 of *the principles of Christian politics* (de los principio de la política cristiana), Thomas Hobbes hace profesión de fe cristiana y de espíritu científico, lo cual es bastante corriente en su época, sólo que su ciencia ya no es la teología medieval sino que trata de la nueva ciencia, la ciencia moderna, que en el caso del pensador inglés tiene un carácter materialista que será ocasión de escándalo. Sin embargo, Hobbes reconoce que la palabra de Dios, entregada a través de los profetas, es la fuente de la nueva ciencia política que él promueve. Por eso se esmera en conciliar sus principios científicos con la tradición cristiana, y es muy sugerente cómo logra hacerlo a pesar de la acusación de ateísmo que se le ha adjudicado, pero que no se sostiene, si se atiende a las fuentes textuales que hemos revisado. Comienza nuestro autor con un resumen de lo realizado antes de intentar la conciliación entre las verdades de la fe y las verdades de la razón: “ *I have derived the rights of sovereign power, and the duty of subjects, hitherto from the principles of nature only; such as experience has found true, or consent concerning the use of words has made so; that is to say, from the nature of men, known to us by experience, and from definitions*

*of such words as are essential to all political reasoning, universally agreed on.*”<sup>143</sup> La experiencia, entonces, y el uso de las palabras, las definiciones universalmente convenidas, son el origen del conocimiento natural según nuestro autor. La experiencia entendida, en este caso en particular, como el conocimiento de la conducta humana en sociedad es lo que pone en dudas el carácter de la ciencia hobbesiana: ¿Humanismo basado en las experiencias políticas, como en Maquiavelo o una ciencia hipotético- deductiva de carácter universal, como en los grandes constructores de sistemas, como Descartes, Leibniz,

Spinoza? Cualquiera sea la opinión de los expertos,<sup>144</sup> esta confesión de Hobbes deja en

<sup>143</sup> “Yo he derivado los derechos del poder soberano y los deberes de los súbditos hasta ahora de los principio naturales solamente; tanto como la experiencia los ha demostrado verdaderos, o el consentimiento respecto del uso de las palabras lo ha hecho así; esto es, de la naturaleza de los hombres, conocida por experiencia y por la definición de esas palabras que son esenciales a todo razonamiento político por acuerdo universal.” (EW III, 3, 32: 359)

<sup>144</sup> F. S. McNeilly en *The Anatomy of Leviathan* (London: Macmillan, 1968) destaca la existencia en Hobbes de una metodología hipotético-deductiva similar a la empleada en matemática o geometría, pero reconoce que este método, muy presente en el *De Corpore*, no es el único usado en el *Leviatán*, quizá porque en el *De Corpore* Hobbes emplea un método que imita a la física y la matemática, en cambio, en el *Leviatán*, las ciencias morales o políticas, además, se basan en la *experiencia*, en una “inferencia basada en las pasiones,” es decir, en un hecho que cualquier persona puede verificar en su propia conducta. De esta forma la filosofía civil se fundaría en un conocimiento cuyas premisas vendrían de la experiencia científica, la psicología, por ejemplo, o en su defecto de una experiencia vulgar, el cerrar las puertas con llaves en la noche, el viajar armado etc.: ¿Implica esto una renuncia de Hobbes al método de la ciencia nueva en materias donde sólo la experiencia vale, un tipo de *humanismo* renacentista? Una controversia todavía abierta sobre si esto es sólo un recurso retórico, o el uso de un método más adecuado a su objeto de estudio; o eventualmente, como él mismo lo dice, una forma práctica de demostrar la verdad de sus palabras. Para la comprensión de la diferencia entre el humanismo renacentista y la nueva ciencia en términos de metodología, tema central en la crítica posmoderna

claro que su conocimiento natural se basa en la experiencia y en un lenguaje convencional, y que estos principios son suficientes para establecer una república sobre la base de la razón natural. Pero una república cristiana, además, debe conformarse de acuerdo a la palabra de Dios y su voluntad respecto a los deberes de los hombres entre sí y para con la divinidad, por lo tanto, hace falta añadir a este esquema la palabra divina, y Hobbes lo reconoce al señalar que “ (...) *in that I am next to handle, which is the nature and rights of a CHRISTIAN COMMONWEALTH, whereof there dependeth much upon supernatural revelation of the will of God; the ground of my discourse must be, not only the natural word* <sup>145</sup> *of God, but also the prophetic.*” Se da por descontado que la palabra natural de Dios se refiere a la razón natural, que permite por la experiencia y por el correcto uso de las palabras, descubrir las leyes de la naturaleza que son las leyes de Dios, creador de esa misma naturaleza. Pero no es suficiente para un cristiano y para una república cristiana el confiar sólo en la razón natural, sino que, además, debe adecuarse toda conducta a lo que Dios como soberano quiere que sus súbditos hagan.

Lo anterior, este apego a la revelación, no implica, eso sí, renunciar al uso de la razón, o a lo que nuestra experiencia nos indique, o a lo que las palabras de los hombres definan como verdadero. Éste es otro aspecto de la filosofía de Hobbes que lo muestra como un pensador ortodoxo que sólo trata de conciliar su fe con su nueva ciencia. Es muy interesante y revelador para el estudio de la relación entre política y religión este reconocimiento que él hace en términos de que la razón natural, ayudada por los sentidos y la experiencia, tengan un origen divino y que sean los medios a nuestro alcance para cumplir la palabra de Dios hasta el fin de los tiempos. Por eso, a pesar de la atención que debemos prestarle a la revelación no debemos renunciar a nuestros capacidades naturales, nuestros talentos, en lenguaje bíblico: “*Nevertheless, we are not to renounce our sense, and experience; nor, that which is undoubted word of God, our natural reason. For they are the talents which he hath put into our hands to negotiate, till the coming again of our blessed Saviour; and therefore not to be folded up in the napkin of an implicit faith, but employed in the purchase of justice,* <sup>146</sup> *peace, and true religion.*” Nuestros sentidos y experiencia son los talentos para negociar nuestra salvación de aquí al fin de los tiempos. Que Hobbes emplea la expresión *negociar* no debe entenderse como una muestra de una visión “mercantilista” de la vida, sino que debemos recordar que los *talentos* eran originalmente monedas, por eso la parábola de los talentos hace mención a que hay buenos servidores de Dios que hacen un buen uso de sus talentos, sus monedas, y negocian bien, ganan intereses, y otros que sólo se las guardan para sí desperdiciándolos; análogamente hacer un buen uso de la experiencia y los sentidos, nuestros *talentos*, origen de todo conocimiento puede ayudar a establecer incluso el reino de Dios en la tierra, poniendo la ciencia como quiere Hobbes al servicio del bienestar humano, o mediante la adquisición o compra (*purchase*) de la justicia, la paz o la verdadera religión. Otra vez nos aparece nuestro pensador como siendo absolutamente ortodoxo.

También resulta sugestivo que Hobbes no niegue la posibilidad de un conocimiento racional

resulta muy conveniente confrontar lo expuesto con las obras de Stephen Toulmin *Return to Reason* (Cambridge: Harvard University Press, 2001) y *Cosmópolis* (Barcelona: Ediciones Península, 2001).

<sup>145</sup> “(...) en cuanto a lo que voy a tratar más adelante. Que es la naturaleza y los derechos de una REPÚBLICA CRISTIANA, la cual depende sobre todo de la revelación sobrenatural de la voluntad de Dios, los fundamentos de mi discurso deben ser, no sólo la palabra natural de Dios, sino la profética.” (EW III, 3, 42: 359)

<sup>146</sup> “No obstante, no debemos renunciar a nuestros sentidos y experiencia; ni tampoco a lo que es, sin lugar a dudas, palabra de Dios, nuestra razón natural. Porque estos son los talentos que él puso en nuestras manos para negociar, hasta la nueva venida de nuestro bendito Salvador; y que por lo tanto no debe estar envuelta por un manto de una fe implícita sino que debe ser empleada en la adquisición de la justicia, la paz, y la verdadera religión.” (EW III, 3, 32: 359-360)

de la palabra de Dios y que admita que si bien en la religión cristiana pueden haber aspectos difíciles de captar por la razón natural sin la ayuda de la revelación, ésta puede estar por encima de nuestra razón, ser supra-racional, pero nunca irracional: “ *For though there may be many things in God’s word above reason; that is to say, which cannot by natural reason be either demonstrated, or confuted; yet there is nothing contrary to it; but when it seemeth so,*

*the fault is either in our unskilful interpretation, or erroneous ratiocination.*”<sup>147</sup> Por eso los misterios de la religión deben ser dejados como tales y aceptados como principios que no hay que intentar entender en forma lógica. Los componentes del dogma deben ser aceptados como primeros principios, para que luego demuestren su verdad, poniendo a prueba las consecuencias de haberlos adoptados. Los principios o *fundamentos* valen más por lo que dan, por lo que otorgan (verdad) que por lo que son, ya que siendo ellos *in-fundados* pueden sorprendentemente *fundar*, ser el sustento de una teología en este caso. Eso es lo que Hobbes expresa en forma tan expresiva y clara: “ (...) *it is with the mysteries of our religion as are not comprehensible, nor fall under any rule of natural science. For it is with the mysteries of our religion, as with wholesome pills for the sick; which swallowed whole, have the virtue*

*to cure; but chewed, are for the most part cast up again without effect.*”<sup>148</sup> Sucede entonces

con los principios que es mejor aceptarlos como un todo.<sup>149</sup> Sin embargo esto no significa para Hobbes que haya que someter a la filosofía a la teología y transformarla en su sierva (*ancilla*), la habitual crítica de los modernos a la filosofía medieval, sino que nuestro autor pone el acento en otro aspecto de la cuestión, no se trata de someter nuestro entendimiento a la voluntad de otros, sino de someterse a la palabra profética como viniendo de Dios y a la naturaleza de las cosas como también viniendo de Dios.

Para que se aprecie bien lo que decimos, hay que prestar atención a lo que el filósofo afirma respecto a por qué no se trata en el plano epistemológico de someter el entendimiento o dejarlo cautivo en los temas religiosos, éste advierte: “(...) *but by the captivity of our understanding, is not meant a submission of the intellectual faculty to the opinion of any other man; but of the will to obedience, where obedience is due. For sense, memory, understanding, reason, and opinion are not in our power to change; but always, and necessarily such, as the things we see, hear, and consider suggest unto us;*

*and therefore are not effects of our will, but our will of them.*”<sup>150</sup> El entendimiento no

<sup>147</sup> “Porque aunque puede haber muchas cosas en la palabra de Dios por sobre la razón; esto es, que no pueden por la razón natural ser ni demostradas ni refutadas, aun así no hay nada contrario a ella; sino que cuando así lo parece, la falta está ya en nuestra interpretación poco hábil o en un raciocinio erróneo.” (EW III, 3, 32: 360)

<sup>148</sup> “... sucede con los misterios de nuestra religión, que como no son comprensibles, ni caen bajo ninguna regla de la ciencia natural, como con las píldoras para los enfermos; que tragadas enteras, tienen la virtud de curar, pero masticadas, son devueltas y arrojadas fuera sin efecto alguno.” (EW III, 3, 32: 360)

<sup>149</sup> Skinner en su estudio de la retórica humanista empleada por Hobbes para añadir elocuencia a la razón científica (*Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, 412) afirma que esta expresión es una forma de ironía, casi de mofa, acerca de quienes aceptan los misterios de la religión sin pensarlos y se tragan los argumentos como píldoras enteras, opinión basada en textos de la época (uno de Thomas Nashe y otro de Shakespeare) que emplean el verbo *to swallow* con ese sentido, con lo que se adhiere a la tesis de la ironía, o falta de sinceridad de Hobbes. Tesis que Martinich no acepta. Quizá sea un buen recurso retórico este magnífico ejemplo, tan gráfico, de lo que sucede o debiera suceder con los misterios (principios) de la religión, lo que, a su vez, no quiere decir necesariamente que se trate aquí de un ejemplo de ironía o falsedad. A lo mejor Hobbes sólo trata de ser persuasivo. La discusión ciertamente no está terminada y sigue abierta.

<sup>150</sup> “(...) por el cautiverio de nuestro entendimiento, no se entiende una sumisión de la facultad intelectual a la opinión de cualquier otro hombre, sino de la voluntad de obedecer, cuando la obediencia es debida. Porque el sentido, la memoria, el

es libre en una visión materialista de las cosas, lo que hace es reaccionar a los estímulos del medio; por eso, no está en las manos del que conoce el conocer, sino en manos de la naturaleza que imprime en nuestra mente las imágenes de las cosas como éstas se han hecho sentir. Por lo tanto, en una visión materialista de las cosas no hay libertad intelectual frente a la naturaleza, la imaginación se limita a reflejar la realidad que impresiona nuestras mentes. Ni mucho menos hay un sujeto cartesiano que imponga sus esquemas mentales a las cosas. La principal diferencia entre Descartes y Hobbes es la inexistencia del concepto de *sujeto* en Hobbes. Y por eso, hablar de libertad del entendimiento no tiene sentido en este contexto. Lo que sí tiene sentido es la voluntad de obedecer, *the will to obedience*. Obedecer cuando la obediencia es debida no es servidumbre sino sumisión al poder de Dios, o al del gobernante. Ahora en cuanto al entendimiento, que está reaccionando a las impresiones de los sentidos, y está siendo moldeado por ellas, Hobbes en una postura muy consecuente con su materialismo afirma que: “ *We then captivate our understanding and reason, when we forbear contradiction; when we so speak, as by lawful authority we are commanded; and when we live accordingly; which in sum, is trust and faith reposed in him that speaketh though the mind be incapable of any notion at all from the words spoken.*”

<sup>151</sup>

Se trata de la voluntad de obedecer, obedecer al que manda aunque no podamos tener ninguna noción de lo que las palabras dicen, así de importante es *the will to obedience*, la voluntad de obedecer, *when obedience is due*, cuando la obediencia es debida; y es debida cuando viene de Dios o del soberano terrenal aunque no podamos entender ni los secretos designios de Dios ni el propósito de algunas leyes del soberano. Éste es un punto muy importante en Hobbes, la sumisión lo es todo para él, si casi parece más bien una descripción del Islam que del cristianismo, recordemos que *islam* es eso *sumisión*. Sin embargo al someter nuestro entendimiento a las leyes naturales o a nuestros gobernante, según el pensador inglés, no somos sirvientes sino súbditos (*subjects*) del poder soberano.

La única forma real de cautiverio del entendimiento es cuando aceptamos lo inaceptable, lo que no resulta lógico para Hobbes. Las contradicciones, por ejemplo, son tan obvias que no se debieran soportar, y si lo hacemos, hacemos cautivo nuestro intelecto; pero también lo hacemos cuando obedecemos al soberano legítimo, aunque no entendamos sus palabras, ya que debemos esforzarnos por entenderlas, obedecer es una virtud pero obedecer porque entendemos lo que se nos dice o se nos manda, es la suprema virtud. Por eso el problema no es la libertad del entendimiento frente al mundo, sino el hecho de que el entendimiento no es libre para pensar lo que quiera, sino que está sometido a la naturaleza que le impone sus leyes, tal como un ciudadano está sometido al gobernante que le impone sus leyes. Estas acciones, estas conductas no son libres ni del imperio de las leyes naturales, ni del imperio de los gobernantes, por eso no tiene sentido hablar de una razón cautiva en materia de religión, sino más bien de un razón obediente, y éste el tema que le interesa a Hobbes: la obediencia debida al poder de Dios, o de los hombres; ¡Qué más ortodoxo! Y, sin embargo, no es todo lo que se espera de un cristiano... pero ese es otro punto.

Tenemos, entonces, en suma, que la palabra de Dios entregada a través de los profetas es el principio primero de toda política cristiana; además, otros principios pueden ser

entendimiento, la razón, y la opinión no están en nuestro poder el cambiarlos, sino que siempre, y necesariamente (son) así, tal como las cosas que vemos, oímos, y consideramos nos sugieren.; y por lo tanto no son efectos de nuestra voluntad, sino nuestra voluntad de ellas.” (EW III, 3, 32: 360, el subrayado es nuestro)

<sup>151</sup> “Nosotros entonces cautivamos nuestro entendimiento y razón, cuando nos abstenemos de contradicciones; cuando por decirlo así, como por autoridad legal somos mandados; y cuando vivimos de acuerdo (al mandato); lo que en suma, es confianza y fe puesta en él que habla, aunque la mente sea incapaz de (tener) alguna noción de las palabras habladas.” (EW III, 3, 32: 360)

derivados por la razón natural sobre la base de la experiencia y del acuerdo (convenciones)

en el uso de las palabras,<sup>152</sup> todo lo cual no cautiva la razón sino que la somete al orden natural de las cosas y a la voluntad del soberano. Pero si la palabra de Dios es principio, *arché*, el próximo paso entonces para alcanzar la virtud máxima, aquella de entender por qué obedecemos, es preguntarse cómo habla Dios a sus súbditos. Este tema es fundamental para establecer los derechos y deberes de toda república cristiana por adopción, no por convenio, ya que sólo los judíos hicieron un contrato directo, o más bien un pacto con Dios- ya que involucraba una promesa-, pacto que habría llegado a su fin con Saúl, según nuestro autor, debido justamente a lo que se conoce como *el pecado de*

<sup>153</sup> *Saul*, pacto que recuperó su vigencia con la venida de Jesús. Por eso decimos que en este contexto la palabra de Dios es directa o indirecta; directa si Dios habla y establece su voluntad, o indirecta si Dios habla por boca de los profetas. Lo que a su vez genera dos problemas de los que se hace cargo Hobbes: 1º cómo saber quién es un verdadero profeta; y 2º cómo interpretar bien lo que un profeta dice ya que: “*When God speaketh to man, it must be either immediately; or by mediation of another man, to whom he had formerly spoken by himself immediately. How god speaketh to a man immediately, may be understood by those well enough, to whom he hath so spoken: but how the same should*

<sup>154</sup> *be understood by another is hard, if not impossible to know.*” Porque, ¿qué pruebas tenemos que nos aseguren que quien dice haber hablado con Dios no sea un embustero,

<sup>155</sup> un farsante, o sea uno de esos falsos profetas que anticipan el Apocalipsis? El problema sigue siendo el mismo para un cristiano porque como se pregunta Hobbes “ (...) *if a man pretend to me, that God hath spoken to him supernaturally and immediately, and I make doubt of it, I cannot easily perceive what argument he can produce, to oblige me to believe*

<sup>152</sup> En verdad las definiciones son principio de conocimiento en Hobbes, pero, para un nominalista extremo como él, el sentido de las palabras es *convencional*, nunca *esencialista*. (cfr. Alfonso, Jorge, “El problema del Nominalismo. El Lenguaje en Hobbe.” *Limite*. Nº 11, 2004, 100-119). Las definiciones de Hobbes son otro problema ¿cómo se llega a ellas, cómo se sabe que son correctas, qué opinión se debe tomar en cuenta, la vulgar o la docta? Hobbes nunca lo aclara (al respecto confrontar con la incisiva pregunta al respecto de Sir Kenelm Digby y la nula respuesta de Hobbes en “Letter 25, 17/27, January 1637. *Hobbes, The Correspondence*, Noel Malcolm (ed.). Oxford Clarendon press. 1994, vol.. 1, p. 133).

<sup>153</sup> El pecado de Saul fue el de haber usurpado las funciones sacerdotales de Samuel, gobernante y sacerdote a la vez, al realizar un sacrificio antes de un ataque a los filisteos; otra versión es que no destruyó a las tribus de Amalec como se le ordenó. Su no cumplimiento de la palabra de Dios interrumpió la sucesión de Samuel y permitió la elección de David, un líder carismático y popular pero no de su misma familia, rompiéndose así la línea de descendencia directa de Abraham (*Biblia Latinoamericana* 1 Samuel 13). Con lo cual la sangre dejó de ser el único título de poder, poniéndose, así, fin a las genealogías que llegaban hasta Abraham. Y, como consecuencia, el consentimiento del pueblo pasó a ser otro título de poder, tanto o más importante que aquel, cosa que a Hobbes, ciertamente, le conviene destacar.

<sup>154</sup> “Cuando Dios habla al hombre, debe ser ya en forma inmediata; o por mediación de otro hombre, a quien él le ha hablado previamente. Cuán bien Dios habla a un hombre inmediatamente, puede ser entendido suficientemente bien por aquellos, a quienes le haya hablado así: pero cuán bien lo mismo deba ser entendido por otro (hombre), es difícil, si no imposible de saber.” (EW III, 3, 32: 361)

<sup>155</sup> Respecto al verdadero carácter de los profetas resulta esclarecedor el texto de Ratzinger, mencionado quien advierte que desde un principio los israelitas son instados a no creer en adivinos, como los paganos y entender que los profetas son más bien los que señalan el camino a la verdadera fe. Reconoce, eso sí, que muchos se vieron a sí mismo como adivinos que satisfacen la natural curiosidad por el futuro de los hombres, lo que hace necesario preguntarse quiénes son los verdaderos profetas (Cfr. J.Ratzinger, *op. cit.* pp. 23-27).

<sup>156</sup> *it.*” No hay argumento que valga cuando una persona está persuadida de que una cosa es de una manera y no de otra, parece decir Hobbes, menos cuando se trata de creencias religiosas y menos aún cuando uno pretende ser un profeta y el otro tiene dudas al respecto: ¿Cómo puede una persona obligar a otra a creer lo que dice, si hay dudas respecto de la honestidad del que le habla? Y nótese que se trata de ser *persuadidos* y no *obligados*; es decir, de nuevo, se trata de creer con el corazón lo que se afirma creer. No se trata sólo de *hacer que se cree* porque el otro tenga el poder para obligarnos a creer, sino de someterse a la palabra del otro *in foro interno* y *externo* ya que como lo hace ver Hobbes. “ *It is true, that if he be my sovereign, he may oblige me to obedience, so as not by act or word to declare I believe him not; but not to think any otherwise than my reason persuades me. But if one that hath not such authority over me, should pretend the same, there is nothing that exacteth either belief, or obedience.*” <sup>157</sup> De nuevo la oposición entre una razón libre para pensar como lo estime conveniente en el foro interno, no es tan libre en el foro externo, su pensamiento no puede ir contra las normas que impone quien tiene el poder, y que, según Hobbes, tiene el deber de hacerlo para restringir justamente la posibilidad de que algunas ideas puedan atentar contra la unidad de pensamiento que requiere, para actuar en forma correcta, la persona ficticia que es el Estado moderno. De ahí la importancia del tema de los verdaderos profetas en una república cristiana y de la comprensión e interpretación correcta y oficial que el soberano debe imponer para impedir algunas ideas que puedan poner en peligro la paz social.

## 2.- La Política Cristiana y la Palabra de Dios

Por todo lo expuesto se entiende el empeño que pone Hobbes en advertir a sus lectores sobre los autodesignados profetas que no resultan ser lo que dicen ser. Y en ellos incluye a los que dicen hablar con Dios en sueños, que más bien sueñan con haber hablado con Dios, o los orgullosos que en su arrogancia creen que lo que dicen corresponde exactamente a lo que Dios quiere: Todos lo que quieran hacer creer que están inspirados por Dios, son hombres, y como cualquier hombre pueden mentir advierte, con mucha razón, Hobbes. De lo cual surge otro tema de importancia. ¿Cuáles son las señales entonces de un verdadero profeta? Ésta es la respuesta de nuestro pensador: “ *To which I answer out of the Holy Scripture, that there be two marks, by which together, not asunder, a true prophet is to be known. One is the doing of miracles; the other is the not teaching any other religion than that*

<sup>158</sup> *which is already established.*” Los milagros no bastan si no van acompañados de una sana doctrina, la de la religión establecida, señala Hobbes. En realidad no importa cuál sea dicha doctrina, ni qué determine como correcto, ya que lo que importa es siempre obedecer al poder establecido- que es un precepto de razón natural y que por lo tanto proviene de

<sup>156</sup> “(...) si un hombre pretende ante mí, que Dios le ha hablado sobrenaturalmente e inmediatamente, y yo llego a dudar de eso, no puedo fácilmente percibir qué argumento él pueda producir para obligarme a creerlo.” (EW III, 3, 32: 361)

<sup>157</sup> “Es verdad, que si él fuera mi soberano, él puede obligarme a la obediencia, de tal forma que no declare con palabras o acciones que no le creo; pero no que piense de cualquier otra manera que mi razón me persuada. Pero si uno que no tuviera tal autoridad sobre mí, pretendiera lo mismo, no hay nada que obtenga (de mí), ya sea creencia u obediencia “ (EW III, 3, 32: 361)

<sup>158</sup> “A lo cual yo respondo basándome en las Sagradas Escrituras, que no hay sino dos señales, juntas no separadas, por las cuales un verdadero profeta se conoce. Una es el hacer milagros; la otra es la de no enseñar ninguna religión que no sea la ya establecida.” (EW III, 3, 32: 362)

Dios. La única diferencia entre las naciones está en que en el caso de una *república cristiana* la sana doctrina es la doctrina cristiana de acuerdo a la razón natural y, además, la que cumple, o está al servicio de un mandato sobrenatural. El empeño que pone Hobbes en demostrar su ortodoxia se nota en el esmerado uso de citas bíblicas para demostrar que hasta lo que él plantea está de acuerdo con lo que Jesús enseña, lo cual demuestra, por una parte, qué buen cristiano es él, y por otra, le otorga el soporte necesario a su doctrina.

En este tenor se inscribe el tema, central en Hobbes, de que los milagros solos no bastan, ya que no son ningún indicio divino si no van acompañados del respeto a la autoridad y a la doctrina correcta. Para subrayar este punto se vale de una cita del Deuteronomio: “ *If a prophet rise amongst you, or a dreamer of dreams, and shall pretend the doing of a miracle, and the miracle come to pass; if he say, Let us follow strange gods, which thou hast not known, thou shalt not hearken to him, &c. But that prophet and dreamer of dreams shall be put to death, because he hath spoken to you to revolt from the Lord your*

<sup>159</sup> *God. [Deut. xiii, 1-5] ”* La idea de Hobbes queda así refrendada, los milagros no bastan y debe ser acompañados de la obediencia a Dios, al Dios de los cristianos; los adivinos de Egipto, recuerda éste, también hacían milagros pero no exhiben las marcas de la verdadera religión. No rebelarse contra el Señor quiere decir, en estos términos, no rebelarse contra su Señor o su gobernante.: “*For these words, revolt from the Lord your God , are in this place equivalent to revolt from your king . For they had made God their king by pact at the foot of Mount Sinai; who ruled them by Moses only; for he only spake*

<sup>160</sup> *with God, and from time to time declared God’s commandments to the people. “* Las señales o marcas de un verdadero profeta son entonces parte del argumento que Hobbes está desarrollando para determinar en el presente, en su presente, cuáles son las señales de un verdadero profeta, cosa que se hace difícil de saber porque ya Jesús mismo adelantó que después de él vendrían falsos profetas: “ *In like manner, after our Saviour Christ had made his disciples acknowledge him for the Messiah, ( that is to say, for God’s anointed, whom the nation of the Jew daily expected for their king, but refused when he came,) he omitted not to advertise, them of the dangers of miracles. There shall arise, saith he , false Christs, and false prophets, and shall do great wonders and miracles, even to the seducing,*

<sup>161</sup> *if it were possible, of the very elect. [Matt. XXIV. 24]”* De similar forma Hobbes agrega otras citas bíblicas que redundan sobre el mismo principio de que los milagros no bastan si no van acompañados de la enseñanza de la verdadera doctrina, y que vamos a omitir para no perder el hilo de nuestra investigación.

Mas Hobbes le da un giro distinto al tema de los verdaderos profetas cuando advierte que los profetas se cree que anuncian lo que va a venir en el futuro. ¿Pero cómo vamos a saber si una profecía se ha cumplido si su cumplimiento se logrará en un futuro que

<sup>159</sup> “Si un profeta se alza entre ustedes, o soñador de sueños, y pretendiera hacer milagros, y los milagros llegaran a pasar; si él dice, sigamos dioses extraños, que ustedes no conocen, no lo escuchen &c. Ese profeta y soñador de sueños, debe ser muerto, porque él les ha hablado de revelarse contra el Señor tu Dios. [Deut., XIII, 1-5]” (EW III, 3, 32: 363)

<sup>160</sup> “Porque estas palabras, revelarse contra el Señor tu Dios, son en este lugar equivalentes a *revelarse contra tu rey*. Porque ellos han hecho a Dios su rey por pacto a los pies del Monte Sinaí; quien los gobernó por medio sólo de Moisés; porque sólo él habló con Dios, y de tiempo en tiempo declaró los mandamientos de Dios al pueblo.” (EW III, 3, 32: 363)

<sup>161</sup> “De la misma manera, después de que Nuestro Salvador Cristo había hecho que sus discípulos lo reconocieran como el Mesías, (esto es, como Dios ungido, el cual la nación judía esperaba todos los días como su rey y que lo rechazaron cuando vino,) él no omitió el advertirles del peligro de los milagros. Surgirán, *dijo él* , falsos Cristos, y falsos profetas, y harán grandes maravillas y milagros, aun para seducir, si fuera posible, a los mismos elegidos. [Mat., XX. 24] (EW III, 32: 364)

nos sobrepasa en el tiempo? Porque: "... a man may here again ask, when the prophet hath foretold a thing, how shall we know whether it will come to pass or not? For he may foretell it as a thing to arrive after a certain long time, longer than the time of man's life; or indefinitely, that it will come to pass one time or other: in which case this mark of a prophet is unuseful; and therefore the miracle that oblige us to believe a prophet, ought to

<sup>162</sup> be confirmed by an immediate, or a not long deferred event." Esta afirmación tan de sentido común le permite a Hobbes establecer una verdad muy importante para su filosofía política que tiene que ver con la posibilidad de los milagros en una república cristiana actual, no en los tiempos bíblicos, puesto que "(...) it is manifest, that the teaching of the religion which God hath established, and the showing of a present miracle, joined together, where the only marks whereby the Scripture would have a true prophet, that is to say, immediate revelation, to be acknowledged; neither of them being singly sufficient to oblige any other

<sup>163</sup> man to regard what he saith." Lo que conduce a Hobbes a una afirmación final que es la conclusión del largo argumento sobre los milagros. Ya no hay milagros, ya no se dan, por lo tanto solo nos quedan las Escrituras para saber qué quiere Dios de nosotros: "Seeing therefore miracles now cease, we have no sign left, whereby to acknowledge the pretended revelation or inspiration of any private man; nor obligation to give ear to any doctrine, farther than it is conformable to the Holy Scripture, which since the time of our Saviour, supply the place, and sufficient recompense the want of all other prophesy; and from which, by wise and learned interpretation, and careful ratiocination, all rules and precepts necessary for the knowledge of our duty both to God and man, without enthusiasm or supernatural

<sup>164</sup> inspiration, may easily be deduced." Si ya no hay milagros entonces sólo nos quedan los textos bíblicos para saber los deberes de los hombres entre sí y para con Dios, por lo tanto mediante cuidadosa interpretación y racionios correctos podemos deducir de las Escrituras todo lo que necesitemos saber para establecer una república cristiana. Por eso la primera tarea de una filosofía cristiana es una hermenéutica, una interpretación correcta de los textos bíblicos, y a eso se aplicará Hobbes en seguida.

En 3: 33 of the number, antiquity, scope, authority and interpreters of the books of holy scriptures ("del número, antigüedad, alcance, autoridad e intérpretes de los libros de las sagradas escrituras"), Hobbes comienza a exponer su idea de una interpretación correcta de las escrituras y lo hace dejando en claro que "By the Books of Holy Scripture are understood those, which ought to be the canon , that is to say, the rules of Christian

<sup>162</sup> "... un hombre puede aquí preguntar de nuevo ¿cuándo el profeta ha predicho alguna cosa, cómo sabremos si va a pasar o no? Porque él puede predecir que una cosa llegará a suceder después de un cierto tiempo, tiempo más largo que la vida de un hombre; o en forma indefinida, que llegará a pasar alguna vez u otra: en cuyo caso esta señal de un profeta es inútil; y por lo tanto el milagro que nos obliga a creerle a un profeta, debiera ser confirmado por un evento inmediato y no largamente diferido." (EW III, 3, 32: 364-365)

<sup>163</sup> "(...) es manifiesto, que la enseñanza de la religión que Dios ha establecido, y el mostrar un milagro presente, las dos cosas juntas, eran las únicas señales mediante las cuales, las Escrituras reconocerían a un verdadero profeta, es decir para que una revelación inmediata sea reconocida; ninguna de las dos siendo suficiente para obligar a cualquier hombre a considerar lo que haya dicho." (EW III, 3, 32: 365)

<sup>164</sup> "Viendo, entonces, que los milagros ahora han cesado, nos hemos quedado sin ninguna señal, con las cuales reconocer las pretendidas revelaciones o inspiraciones de ningún hombre en particular; ni obligación alguna de prestar oídos a ninguna doctrina, más allá de la que se conforme a las Sagrada Escrituras, las cuales desde los tiempos de nuestro Salvador, llenan el vacío, y recompensan en forma suficiente la falta de toda otra profecía; y de la cual, por medio de sabia y erudita interpretación, y racionio cuidadoso, todas las reglas y los preceptos necesarios para el conocimiento de nuestro deber tanto para con Dios y el hombre, sin entusiasmo o inspiración sobrenatural, puede fácilmente ser deducido." (EW III, 3, 32: 365)

*life.*” (“Por Libros de las Sagradas Escrituras se entiende aquellos que debieran ser el *canon*, es decir las reglas de la vida cristiana.”). Los libros sagrados son el canon de la vida cristiana, la fuente de todo saber necesario y de toda conducta posible para un cristiano: ¿Quién podría dudar entonces de que Hobbes no es un buen cristiano? Ahora bien, un canon establece reglas para el buen vivir en este caso, por eso la aclaración siguiente conduce el tema hacia los carriles habituales de la doctrina hobbesiana: “*And because all rules of life, which men are in conscience bound to observe, are laws; the question of the Scripture, is the question of what is law throughout all Christendom, both natural and*”<sup>165</sup>

*civil.*”<sup>166</sup> La ley natural es la ley de Dios deducida por la razón natural de la experiencia y los sentidos, así como también del correcto uso de las palabras; la ley civil será por otra parte la ley impuesta por el soberano legítimo, es decir, la ley positiva, pero la ley positiva debe basarse en la ley natural.

<sup>166</sup> Sin embargo la ley civil no debe sólo interpretarla, sino que adecuar la ley natural, que es general y de principios, a las situaciones concretas y particulares. Esta adaptación de la ley natural a las circunstancias particulares de un gobernante hace necesario la correcta interpretación de la ley natural. “*For though it be not determined in Scripture, what laws every Christian king shall constitute in his own dominion;*

<sup>167</sup> *yet it is determined what laws he shall not constitute.*” Y ciertamente las leyes que no debe constituir son aquellas que atenten contra el derecho natural, aunque tal derecho por su universalidad y generalidad, no puede decirle a un rey cristiano cuáles son las leyes particulares que debe imponer en su reino.

Existen, en consecuencia, estos límites naturales a sus decisiones, límites que de ser sobrepasados, la república no puede legítimamente llamarse cristiana. Por eso la importancia del soberano cristiano para la determinación de las leyes apropiadas para una república cristiana. Como la fuente de toda política cristiana está en las Escrituras, el problema central de todo rey cristiano es determinar cuáles son los libros de la Biblia que formarían el canon de la república: “*Seeing that I have already proved, that sovereigns in their own dominions are the sole legislators; those books only are canonical, that is, law, in*

<sup>168</sup> *every nation, which are established for such by the sovereign authority.*” El problema para un soberano cristiano no es sólo el de la obediencia debida a Dios, sino cómo saber qué quiere Dios o qué dijo Dios en verdad, porque si se tratara de Dios mismo, *rey de reyes*, no se podría sino obedecerle dado su poder irresistible, pero un gobernante aquí en la tierra tiene que acudir a las Escrituras para saber qué dijo Dios. Sin embargo como, a su vez, pueden haber diversas interpretaciones del mensaje divino debido a su mismo carácter misterioso, oscuro o muy general; o por último, por las puras deficiencias de la

<sup>165</sup> “Y ya que todas las reglas de la vida, que los hombres están en conciencia obligados a observar, son leyes; el problema de las Escrituras, es el problema de qué es ley a través de toda la cristiandad, tanto natural o civil.” (EW III, 3, 32: 366)

<sup>166</sup> Es interesante advertir que /positivo/ significa etimológicamente “formalmente establecido” ya en 1300, por venir del latín *positivus* “establecido por acuerdo arbitrario”, y que sólo posteriormente significó actuar con confianza, al punto de expresar algo aun sin estar cualificado (1598) para, sólo recientemente, llegar a significar lo constructivo versus lo negativo. Lo positivo entonces sería lo *puesto* y no lo *dado*. Dios habría *puesto* sus leyes en la naturaleza, ésta sería lo *dado* a fin de que la razón pueda deducir las leyes de Dios de ésta. El soberano hobbesiano está cerca de ser un dios porque él es el que *pone* las leyes, no las deduce de la naturaleza. (ONLINE ETYMOLOGICAL DICTIONARY/05/08/2009).

<sup>167</sup> “Porque aunque no esté determinado en las Escrituras, qué leyes cada rey cristiano debe constituir en sus propios dominios; sin embargo está determinado que leyes no debe constituir.” (EW III, 3, 32: 366)

<sup>168</sup> “Siendo que ya he probado, que los soberanos en sus dominios son los únicos legisladores; aquellos libros que son canónicos. Esto es, ley, en cada nación, (son) aquellos establecidos por la autoridad soberana.” (EW III, 3, 32: 366)

naturaleza humana, el soberano tendrá que decidir e imponer su propia interpretación como la única, porque “ (...) *the question is not of obedience to God, but of when and what God hath said; which to subjects that have no supernatural revelation, cannot be known, but by that natural reason, which guided them, for the obtaining of peace and justice, to obey* <sup>169</sup> *the authority of their several commonwealths, that is to say, of their lawful sovereigns.*”

La misma razón natural que conduce a la búsqueda de la paz y la justicia y que manda obedecer a los soberanos legítimos, es el instrumento para entender el mensaje divino, pero es deber del soberano el establecer la interpretación correcta. Para el caso de Hobbes la decisión es simple: “ *According to this obligation, I can acknowledge no other books of the Old Testament, to be Holy Scripture, but those which have been commanded to be acknowledged for such, by the authority of the Church of England. (...) And for the New Testament, they are equally acknowledged for canon by all Christians churches, and by all* <sup>170</sup> *sects of Christians, that admit any book at all for canonical.*”

No vamos a entrar a discutir la opinión que tiene Hobbes respecto de cuáles son estos libros canónicos, puesto que hacer eso nos sacaría de la filosofía para entrar en un tipo de exégesis bíblica que no es nuestro propósito. El punto de interés para la filosofía es cómo relaciona Hobbes el tema bíblico con su doctrina política. Y la relación tiene que ver con un problema epistemológico: ¿Cómo saber qué libros son verdaderos? El planteamiento del problema es de suyo muy interesante y decidir respecto a la posición de Hobbes y la interpretación de los textos bíblicos: “ *Who were the original writers of the several Books of Holy Scriptures, has not been made evident by any sufficient testimony of other history, which is the only proof of matter of fact; nor can be, by any arguments of natural reason: for reason serves only to convince the true, not of fact, but of consequence. The light therefore that must guide us in this question, must be that which is held unto us from the books themselves: and this light, though it show us not the writer of every book, yet is not unuseful to give us knowledge* <sup>171</sup> *of the time, wherein they were written.*”

Es difícil saber, señala Hobbes, si Moisés por ejemplo escribió los cinco Libros de Moisés, lo mismo pasa con los de Ruth o los Reyes etc. pero ciertamente se puede saber algo sobre esos tiempos, los tiempos de Moisés o Ruth. Es más si no podemos tener un conocimiento histórico de que las cosas hayan pasado efectivamente así, ni la razón nos pueda ayudar a determinar algo como un hecho histórico, sólo queda confiar que Dios, que ha hecho todas las cosas, sea efectivamente la causa prima de esos textos, lo que, a su vez, obliga a pensar qué quieren decirnos.

El problema de la interpretación de los textos sagrados se enfrenta primero así a la cuestión de su autenticidad. Aquí Hobbes revela su amplio conocimiento del tema puesto que se dedica con mucha precisión y detalle a este problema. Vamos a resumir lo que dice

<sup>169</sup> “ (...) el problema no es la obediencia a Dios, sino *dónde y qué* ha dicho Dios; lo cual para súbditos que no tienen ninguna revelación natural, no puede saberse sino por esa razón natural que los guía a la obtención de la paz y la justicia, a obedecer a la autoridad de las varias repúblicas, esto es a su soberano legítimo.” (EW III, 3, 32: 366)

<sup>170</sup> “De acuerdo a esta obligación, no puedo reconocer ningún libro del Antiguo Testamento como Escritura Sagrada, sino aquellos que se ha ordenado que sean reconocidos como tales, por la autoridad de la Iglesia de Inglaterra- (...) En cuanto a los Libros del Nuevo Testamento, ellos son igualmente reconocidos como canon por todos las iglesias cristianas, que admitan algún libro como canónico.” (EW III, 3, 32: 367)

<sup>171</sup> “Quiénes eran los escritores originales de los varios libros de las Sagradas Escrituras, no ha sido puesto en evidencia todavía por ningún testimonio suficiente de otra historia, que es la única prueba de un hecho; ni puede serlo, por ninguna prueba de la razón natural: porque la razón sirve sólo para convencer de la verdad, no de un hecho, sino de una consecuencia. La luz que debe guiarnos en esta cuestión, debe ser la que arrojen los libros mismos: y cada libro, pero no es inútil para darnos conocimiento del tiempo, en el cual fueron escritos.” (EW III, 3, 32: 367-368)

porque tiene un interés histórico- de la historia de la religión cristiana-, más que filosófico. Pero vamos a fijarnos en los textos en los que Hobbes saca conclusiones que le sirven para sus propósitos. Comienza por advertir que los escritores del Nuevo Testamento eran en su mayoría contemporáneos del gran suceso, la ascensión de Cristo, y varios, salvo San Pablo y San Lucas, fueron sus discípulos, por lo tanto sus textos son testimoniales. Pero la época en que los libros fueron aceptados por la Iglesia, efectivamente, no son tan antiguos: “*The first enumeration of all books, both of the Old and New Testament, is in the canons of the apostles, supposed to be collected by Clement, the first (after St. Peter) bishop of Rome. But because that is supposed, and by many question, the council of Laodicea is the first we know, that recommended the Bible to the Christian churches, for the writings*”<sup>172</sup>  
*of the prophets and apostles: and this council was held in the 364 th year after Christ.*”

Y aunque Hobbes no parece tener muy buena opinión de los primeros jerarcas cristianos por lo que vamos a ver, nuestro filósofo revela parte de su propia visión cuando critica el excesivo poder político de estos jerarcas y al mismo tiempo, de nuevo, con un argumento en contrario prueba con ello, justamente por eso, que no debieron haber falsificado las fuentes, y que lo que dicen es verdadero, ya que: “*At which time, though ambition had so far prevailed on the great doctors of the church, as no more to esteem emperors, though Christians, for the shepherds of the people, but for sheep; and emperors not Christians, for wolves; and endeavoured to pass their doctrine, not for counsel and information, as preachers; but for laws, as absolute governors; and thought such frauds as tended to make the people the more obedient to Christian doctrine, to be pious; yet I am persuaded they did not therefore falsify the Scriptures, though the copies of the books of the New Testament, were in the hands only of ecclesiastics; because if they had had an intention to do so, they would surely have made them more favourable to their power over Christian prince, and civil sovereignty,*”<sup>173</sup>  
*than they are.*”

Este argumento convence a Hobbes de que los libros del Antiguo y Nuevo Testamento son verdaderos. Y luego se extiende sobre los apócrifos que lo son no por cuestiones de doctrina sino porque no se les encuentra en hebreo y el problema de los judíos es que no conocen el griego, problemas todos que, para Hobbes, son menos importante que lo esencial: es la autoridad de la Iglesia la que determina qué libros son canónicos, lo que ya insinúa que es la autoridad la que hace las leyes que los cristianos han de seguir para interpretar correctamente el mensaje bíblico, no la verdad (*auctoritas non veritas facit legem*). Esto es así aunque Hobbes reconozca que todos los escritores tienen un mismo espíritu, esto es, establecer los derechos del reino de Dios: “*And although these books were written by divers men, yet it is manifest the writers were all*

<sup>172</sup> “La primera numeración de todos los libros, tanto del Antiguos como del Nuevo Testamento, está en los cánones de los apóstoles, supuestamente recopilados por Clemente, el primer obispo de Roma (después de Pedro). Pero porque esto se supone, y es cuestionado por muchos, el Concilio de Laodicea es el primero que conocemos, que recomendó la Biblia a las iglesias cristianas de entonces, como escritos de los profetas y apóstoles: y este Concilio se celebró en el año 364 después de Cristo.” (EW III, 3, 33: 375)

<sup>173</sup> “ En aquel tiempo, aunque la ambición había prevalecido tanto en los grandes doctores de la iglesia, tanto como para no estimar a los emperadores, aunque cristianos como pastores del pueblo, sino que como ovejas; y los emperadores no cristianos, como lobos; y trataban de pasar su doctrina como consejo e información, como predicadores; sino que como leyes, como gobernadores absolutos; y aunque tales fraudes han tendido a hacer al pueblo más obedientes a la doctrina cristiana, a ser piadosos; sin embargo estoy persuadido que sin embargo no falsificaron las Escrituras, aunque las copias de los libros estaban en las manos sólo de los eclesiásticos; porque si hubieran tenido la intención de hacerlo así, lo habrían seguramente hecho más favorable a su poder sobre los príncipes cristianos, y la soberanía civil, de lo que son.” (EW III, 3, 33: 377- 378)

*indued with one and the same spirit, in that they conspire to one and the same end, which is setting forth of the rights of the kingdom of God, the Father, son, and Holy Ghost.*<sup>174</sup>

Establecer el reino de Dios es el propósito de todos los libros sagrados, y, por lo mismo, lo más importante en este reino, como en cualquier reino, es que los súbditos lleguen a ser obedientes ya que : “ *In sum, the histories and the prophecies of the Old Testament, and the gospels and epistles of the New Testament, have had one and the same scope, to convert*

*men to the obedience of God.*”<sup>175</sup> Si lo más importante es obedecer a Dios, si su palabra es entonces una voz de mando, el problema herméutico sufre un giro importante en Hobbes ya que ahora no interesa saber qué textos son auténticos, sino cuáles son obligatorios, cuáles son leyes para los cristianos. Lo que en la tradición exegética es un nuevo problema a juzgar por lo que dice el mismo Hobbes respecto a cuáles eran los problemas hermenéuticos tradicionales: “ *It is a question much disputed between the divers sects of Christian religion, from whence the Scriptures derive their authority ; which question is also propounded sometimes in other terms, as, how we know them to be the word of God , or, why we believe them to be so : and the difficulty of resolving it, ariseth chiefly from the improperness of the words wherein the question itself is couched. For it is believed on all hands, that the first and original author of them is God;*

*and consequently the question disputed, is not that.*”<sup>176</sup> Si se cree sin duda alguna que Dios es el autor de las Escrituras es inútil preguntarse por qué sabemos que ellas son palabras divinas porque esta certeza no es una cuestión de conocimiento sino de fe: ¿Cómo podríamos llegar a saber que lo son (o que no lo son)? ¿Cómo puede el hombre saber acerca de Dios? La cuestión está mal presentada tradicionalmente como un problema de conocimiento, es una cuestión de creencia. Pero “(...) *when the question is propounded of our belief ; because some are moved to believed for one , and others for other reasons;*

*there can be rendered no general answer for them all.*”<sup>177</sup> En suma no podemos saber si Dios ha hablado a un hombre a menos que lo haya hecho sobrenaturalmente, cosa ya muy rara; tampoco podemos encontrar una explicación simple y única al porqué la gente cree en Dios y su Palabra. El verdadero problema es, o debe ser reformulado, según Hobbes de la siguiente manera: Por medio de qué autoridad ellas (las palabras de Dios) son hechas leyes (*by what authority they are made law*). Recordemos que siempre se ha dicho que en Hobbes *auctoritas non veritas facit legem*, y por eso es natural que nuestro autor vuelva con mucho detalle a este tema.

<sup>174</sup> “Y aunque estos libros fueron escritos por diversos hombres, aun así es manifiesto que los escritores estaban todos imbuidos con el mismo y único espíritu, en cuanto conspiraban a uno y el mismo fin, que es establecer los derechos del reino de Dios, el Padre, Hijo, y Espíritu Santo.” (EW III, 3, 33: 376)

<sup>175</sup> “En suma, las historias y las profecías del Antiguo Testamento, y los evangelios y epístolas del Nuevo Testamento, han tenido uno y el mismo propósito, convertir a los hombres a la obediencia a Dios.” (EW III, 3, 33: 377, el subrayado es nuestro)

<sup>176</sup> “Es una cuestión muy disputada entre las diversas sectas de la religión cristiana, *de dónde derivan las Escrituras su autoridad*; la cual es propuesta algunas veces en otros términos, como, *cómo sabemos que ellas son la palabra de Dios, o por qué creemos que ellas lo son*; y la dificultad en resolverla surge principalmente de lo impropio de las palabras en que la cuestión misma se expresa. Porque se cree de todas maneras, que el primer y original *autor* de ellas es Dios; y en consecuencia la cuestión disputada, no es esa.” (EW III, 3, 33: 377- 378)

<sup>177</sup> “(...) cuando la cuestión es propuesta como nuestra *creencia*; puesto que algunos son llevados a creer por una, y otros por otras razones; no puede haber ninguna respuesta general para todas ellas.” (EW III, 3, 33: 378)

En cuanto a las leyes de Dios, como éstas no difieren de las leyes de la naturaleza, está claro *by what authority they are made laws* (por qué autoridad son leyes) y cómo éstas son conocidas (promulgadas) y son deducidas por la razón natural, tal como lo expresa la tradición tomista, lo que subraya nuestro autor es de la más estricta ortodoxia: “ *As far as they differ not from the laws of nature, there is no doubt, but they are the law of God, and carry their authority with them, legible to all men that have the use of natural reason: but this is no other authority, than that of all other moral doctrine consonant to reason; the*

178

*dictates whereof are laws, not made , but eternal .* Y siguiendo estrictamente lo que Santo Tomás dice respecto al tema de la ley, Hobbes siguiendo con la analogía se refiere a que, si Dios es el autor de las leyes naturales y quien les presta a ellas su autoridad, estas leyes como cualquier ley pueden ser conocidas por revelación divina o descubiertas por la razón. Si son reveladas a alguien, lo serán como cualquier ley escrita y promulgada y se supondrán conocidas, ya que : “ *If they be made law by God himself, they are of the nature of written law, which are laws to them only to whom God hath so sufficiently published them, as no man can excuse himself, by saying, he knew not they*

179

*were his.*” Pero el problema es que ya Dios no habla a los hombres como en aquellos tiempos bíblicos. Por lo mismo el problema de saber cuáles son las leyes de Dios es verdaderamente angustiante para quien quiera guiarse en su vida por ellas y preocupante para los gobernantes que quieran dirigir sus estados evitando, además, la propagación de doctrinas falsas y sediciosas. Ante este problema ¿quién puede darle autoridad a las leyes de los hombres sino el gobernante legítimo? Porque de no hacerlo, se propagarían distintas y diversas opiniones que confundirían a las personas y harían difícil gobernar no sabiendo qué se debe hacer o no hacer. En el plano individual además ¿a quién podría recurrir una persona para saber si algo es legal sino a su autoridad constituida? “ *He therefore to whom God hath not supernaturally revealed that they are his, nor that those that published them, were sent by him, is not obliged to obey them, by any authority, but his, whose commands have already the force of laws; that is to say, by any authority, than that of the commonwealth,*

180

*residing in the sovereign, who only has the legislative power.*” ¿ Y si no se hiciese así, cuáles serían los riesgos? En un párrafo muy largo pero que resume muy bien su posición, Hobbes se esmera en hacer ver los riesgos de aceptar que cualquier persona pueda opinar sobre cómo se debe legislar: “ *Again, if it be not the legislative authority of the commonwealth, that giveth them the force of laws, it must be some other authority derived from God, whether private, or public: if private, it obliges only him, to whom in particular*

---

178 “En tanto que no difieren de las leyes de la naturaleza, no hay duda, que ellas no son sino las leyes de Dios, y llevan su autoridad con ellas, legible a todos los hombres que tengan el uso de la razón natural: pero ésta no es ninguna autoridad sino la de cualquier otra doctrina consonante con la razón; los dictados de la misma son leyes, no *hechas*, sino *eternas*.” (EW III, 3, 33: 378)

179 “Si son hechas leyes por Dios mismo, éstas son de la naturaleza de las leyes escritas, que son leyes para aquellos a quienes Dios se las ha publicado suficientemente, de modo que ningún hombre pueda excusarse diciendo que él no sabía que eran las de él.” (EW III, 3, 33: 378)

180 “Aquel por lo tanto a quien Dios no le ha revelado sobrenaturalmente que ellas (las leyes) son suyas, ni que las publicadas son enviadas por él, no está obligado a obedecerlas, bajo ninguna autoridad, que no sea la de aquel, cuyas órdenes ya tienen fuerza de ley; esto es, por ninguna autoridad, sino aquella de la república, que reside en el soberano, quien es el único que tiene el poder legislativo.” (EW III, 3, 33: 378)

181

*God hath been pleased to reveal it.*” Hay una notoria ironía aquí: ¿quién podría ser tan importante que Dios tenga el placer de revelársele? Más aún, teniendo en consideración la opinión que Hobbes tiene de la naturaleza de los hombres, no extraña que se explaye sobre algunas situaciones que se darían si tuviéramos que creerle a cada hombre que piensa que Dios mismo le ha hablado en sueños, o hasta en persona: “*For if every man should be obliged, to take for God’s law, what particular men, on pretence of private inspiration, or revelation, should obtrude upon him, in such a number of men, that out of pride and ignorance, take their own dreams, and extravagant fancies, and madness, for testimonies of God’s spirit; or out of ambition, pretend to such divine testimonies, falsely, and contrary to*”<sup>182</sup>

*their own consciences, it were impossible that any divine law should be acknowledged.*”

Si no es una persona privada la que debe hacer las leyes deberá ser entonces una persona pública, la república instituida como tal por la voz de su representante, el soberano legítimo, único con el poder de hacer leyes. Esto ya está claro y suficientemente destacado en todo lo que se dicho hasta aquí, sin embargo Hobbes va a darle otro giro sorpresivo al tema al explorar el significado de *persona* en este contexto, lo que lo va a llevar a una de sus tesis política más provocadora.

Ninguna persona privada tiene derecho a transformar sus particulares opiniones en normas de uso público, salvo el gobernante que como representante de la persona pública

183

puede hacerlo legítimamente. Es el empleo del concepto de *persona*, como aquel que puede hablar por sí mismo, o en nombre de otros, el que le sirve a Hobbes para señalar que la autoridad “*If public, it is the authority of the commonwealth , or of the church. But the church, if it be one person, is the same thing with a commonwealth of Christian; called a commonwealth, because it consisteth of men united in one person, their sovereign; and a*”<sup>184</sup>

*church , because it consisteth in Christian men, united in one Christian sovereign.*” Esta asimilación de una república con la cristiandad porque ambas sean personas individuales unidas en la persona pública del soberano que la representa, le permitirá a Hobbes juzgar cuál es la relación que debe haber entre religión y política, y en particular el importante tema del derecho universal del Papa a gobernar a todas las naciones cristianas. Pero no nos adelantemos y prestemos atención a lo que Hobbes insinúa en caso que la Iglesia no fuera una sola persona, es decir, si fuera muchas personas. En este caso: “*(..) if the church be not one person, then it hath not authority at all: it can neither command, nor do any action at all; nor is capable of having any power, or right to anything: nor has any will, reason or*

<sup>181</sup> “De nuevo, si no es la autoridad legislativa de la república, la que les da a ellas (las leyes) la fuerza de ley, debiera ser otra autoridad derivada de Dios, ya sea privada o pública: si es privada obliga sólo a quien en particular Dios ha tenido el placer de revelársele.” (EW III, 3, 33: 378- 379)

<sup>182</sup> “Porque si cada hombre estuviera obligado a tomar por ley divina, lo que hombres particulares, bajo la pretensión de inspiración divina, o revelación, le impusieran, (siendo) tal la cantidad de hombres, que de puro orgullo e ignorancia, toman sus propios sueños, y fantasías extravagantes, y locuras, por testimonio del espíritu de Dios; o por ambición, falsamente y contra su conciencia, pretenden (tener) tales testimonios, fuera imposible que alguna ley divina pudiera ser reconocida.” (EW III, 33: 379)

<sup>183</sup> Es importante subrayar que, en este momento, el gobernante es el representante del Estado moderno, una persona , artificial (una *persona ficta*) y, por lo tanto, que ya no representa a los individuos, sino a la persona artificial que el Estado moderno es. Por eso mismo, el Estado ya no es un pacto o *foedus* que establezca relaciones entre personas, sino que representa una figura abstracta. Así, de esta manera, comienza el Estado a ser visto como una estructura puramente formal, impersonal y anónima, a la que las personas están sometidas, y a la cual, eventualmente, rinden pleitesía.

<sup>184</sup> “Si pública, es la autoridad de una *república*, o de una *iglesia*. Pero la iglesia, si es una persona, es lo mismo que una república de cristianos; llamada una *república*, porque consiste en hombres unidos en un soberano cristiano.” (EW III, 3, 33: 379)

*voice; for all these qualities are personal.*"<sup>185</sup> Sólo una persona tiene razón, voluntad y puede tomar decisiones. Un Estado es una *persona* desde el momento que los individuos, las personas individuales, constituyen una persona pública, que actúa en nombre de ellos. Esta concepción orgánica del estado no es nada nuevo, no es sino la concepción clásica de Platón y Aristóteles, no obstante es el uso que Hobbes hace de este antiguo concepto lo que sorprende, porque pone en jaque la misma noción de una iglesia universal, es decir, justamente católica.

Para lograr su propósito de demostrar de que hay una sola cristiandad pero muchas iglesias, Hobbes asimila 1º el concepto de *iglesia* al de *república* ya que ambos conceptos significan lo mismo, *una reunión de personas bajo un solo soberano*. Y 2º concluye que si toda república o iglesia lo es por la institución de un soberano como una persona que representa la república o iglesia, si en el mundo hay varias o muchas repúblicas cristianas, esto significa que no hay una iglesia universal sino muchas iglesias, aunque una sola cristiandad, puesto que: "(...) *if the whole number of Christians be not contained in one commonwealth, they are not one person; nor is there an universal church that hath any authority over them; and therefore the Scriptures are not made laws, by the universal church: or if it be one commonwealth, then all Christian monarchs and states are private persons, and subject to be judged, deposed, and punished by an universal sovereign of*

*all Christendom.*"<sup>186</sup> Éste es, si no el principal problema político que Hobbes intenta resolver, uno de los más importantes para él: ¿Quién tiene derecho a hacer leyes? En una república está claro que es el soberano legítimo; pero si una república es lo mismo que una iglesia, cada iglesia tendrá su soberano legítimo y no habrá entonces una república cristiana universal sino muchas iglesias y repúblicas. Si éste fuera el caso, y así lo parece a quienquiera que esté viendo la aparición de las naciones-estados en Europa y la aplicación del principio *cujus regio ejus religio*, lo que Hobbes está tratando de demostrar es que su visión monista del poder no solo es real sino que además corresponde a principios bíblicos ya que todo el problema religioso y político de quien tiene realmente autoridad para hacer leyes se reduce a entender cuál es la verdadera autoridad de las Escrituras y así: "(...) *the question of the authority of the Scriptures, is reduced to this, whether Christians kings, and the sovereign assemblies in Christian commonwealths, be absolute in their own territories, immediately under God; or subject to one vicar of Christ, constituted of the universal church; to be judged, condemned, deposed, and put to death, as he shall think expedient, or necessary,*

*for the common good.*"<sup>187</sup> El vicario de Cristo a que alude Hobbes es el Papa que actuaría como un soberano por sobre todas las naciones, un *rey de reyes*, terrenal, cosa que a Hobbes no le parece bien por todo lo expuesto. En sentido contrario, si no existe este

<sup>185</sup> "(...) si la iglesia no fuera una persona, entonces no tendría ninguna autoridad en absoluto: no puede ni mandar ni hacer ninguna acción en absoluto; ni es capaz de tener ningún poder, o derecho a ninguna cosa: ni tiene voluntad, razón o voz; porque todas estas cualidades son personales." (EW III, 3, 33: 379)

<sup>186</sup> "(...) si el número total de cristianos no están contenidos en una (sola) república, ellos no son una sola persona, ni tampoco hay una iglesia universal que tenga alguna autoridad sobre ellos; y por lo tanto las Escrituras no son hechas leyes por la iglesia universal: o si hubiera solo una república, entonces todos los monarcas cristianos y los estados son personas privadas, y sujetas a ser juzgadas, depuestas, y castigadas por un soberano universal de toda la cristiandad." (EW III, 3, 33: 379)

<sup>187</sup> "(...) la cuestión de la autoridad de las Escrituras, se reduce a esto, si los reyes cristianos, y los soberanos reunidos en repúblicas cristianas, son absolutos en su propio territorio, inmediatamente bajo Dios, o sometidos a un vicario de Cristo, constituyente de la iglesia universal: para ser juzgado, condenado, depuesto, y muerto, como él piense que sea expedito o necesario para el bien común." (EW III, 3, 33: 379- 380)

poder soberano por sobre todas las naciones, serán los soberanos legítimos los únicos con el poder de hacer de su interpretación de las Escrituras leyes de una nación. Por eso la atención de Hobbes se centrará ahora en lo que significan algunos términos bíblicos.

### 3.- La Visión Materialista del Cristianismo

En 3: 34, *of the signification of spirit, angel, and inspiration in the books of the Holy Scripture* (“del significado de espíritu, ángel, e inspiración en los libros de las Sagradas Escrituras”) Hobbes continúa su exégesis de los términos bíblicos, convencido de que ésta es una función esencial de una teología política cristiana ya que de la correcta definición de los términos del mensaje divino depende una buena comprensión de la voluntad de Dios y de los deberes que les corresponden a todos los cristianos, soberanos o súbditos, ya que “*Seeing the foundation of all true ratiocination, is the constant signification of words; which in the doctrine following, dependeth not, as in natural science, on the will of the writer, nor, as in common conversation, on vulgar use, but on the sense they carry in the scripture; it is necessary, before I proceed any further, to determine, out of the Bible, the meaning of such words, as by their ambiguity, may render what I am to infer upon them, obscure,*”<sup>188</sup>

*or disputable.*” Y comienza por dos términos muy centrales, y que son los que más problemas le pueden acarrear como pensador materialista, nos referimos a los conceptos de *cuerpo* y *espíritu*. Si pareciera que para un materialista, que afirma la sola existencia de los cuerpos y la inexistencia de los espíritus, le está vedado, en principio, la comprensión del mensaje divino y la posibilidad misma de ser un buen cristiano. Y de hecho así se ha entendido tradicionalmente: el cristianismo supone la creencia en la existencia no sólo de los cuerpos sino de los espíritus, si no fuera así nada pareciera tener sentido. ¿Cómo va Hobbes a salvar este obstáculo? ¿Negando la existencia de los espíritus? ¿Aceptando que los espíritus existen pero advirtiendo que de ser cierto de que existen deben ser entonces cuerpos? No nos adelantemos y prestemos atención a lo que el pensador inglés señala sobre este tema tan crucial.

Al referirse al significado de la palabra *cuerpo* Hobbes hace un resumen de su filosofía materialista, que más bien debiera llamarse *corporalista* ya que lo que existen son los *cuerpos* individuales, figurados y numerados, la materia es una abstracción, un concepto universal, que Hobbes, como buen nominalista le niega existencia real. Por eso su definición de *cuerpo* (*body*) no hace sino reiterar lo expresado en su filosofía natural: “*The word body, in the most general acceptation, signifieth that which filleth, or occupieth some certain room, or imagined place; and dependeth not on the imagination, but is a real part of that we call the universe. For the universe, the aggregate of all bodies there is no real part thereof that is not also body; nor any thing properly a body, that is not also a part of that aggregate of all bodies, the universe.*”<sup>189</sup> Ésta es la profesión de fe materialista de Hobbes, los

<sup>188</sup> “Viendo que el fundamento de todo raciocinio verdadero, es el significado constante de las palabras; que en la doctrina siguiente, no depende, como en la ciencia natural, de la voluntad del escritor, ni tampoco, de la conversación ordinaria, ni del uso vulgar, sino del sentido que toman en las Escrituras; es necesario, antes de que yo llegue más lejos, determinar, a partir de la Biblia, el significado de tales palabras, que por su ambigüedad, puedan hacer que lo que yo infiera, sea oscuro o discutible.” (EW III, 3, 34: 389)

<sup>189</sup> “La palabra *cuerpo*, en la acepción más general, significa aquello que llena, u ocupa algún espacio, o lugar imaginado; y que no depende de nuestra imaginación, pero es una parte real de aquello que llamamos *universo*. Porque el *universo*, siendo

cuerpos existen y llenan el espacio, el universo es el lugar donde están todos los cuerpos; los cuerpos no dependen de nuestra imaginación para su existencia son independientes, son seres *en sí*. No obstante los cuerpos se mueven, mudan y así constituyen la *physis* hobbesiana. Pero la noción de *cuerpo* no se refiere a las apariencias cambiantes de unos entes en movimiento, las apariencias, las *sombras* de Platón, sino que es el sustrato, lo que permanece en el cambio, los *sujetos* de los cambios, los *cuerpos* son las *substancias*

<sup>190</sup> en Hobbes. En este bien entendido, lo que cambia, en realidad, son los *accidentes*, los atributos sensibles, justamente accidentales no substanciales, que vienen a presionar los órganos de los sentidos: "(...) *because bodies are subjects to change, that is to say, to variety of appearance to the sense of living creatures, is called substance, that is to say, subject to various accidents: as sometimes to be moved; sometimes to stand still; and to seem to our senses sometimes hot, sometimes cold, sometimes of one colour, smell, taste, or sound, sometimes of another. And this diversity of seeming, produced by the diversity of the operation of bodies on the organs of our sense, we attribute to alteration of the bodies*

<sup>191</sup> *that operate, and called them accidents of those bodies.*" Ahora bien Hobbes piensa que *substancia* y *cuerpo* son una misma cosa, ya que ambos nombres designan a un ser que existe independiente de nuestra imaginación, cuerpo del que sabemos, justamente, porque afecta nuestros sentidos. Sin embargo, esta forma de ver las cosas conduce a Hobbes a una de sus afirmaciones más controversiales dentro del campo religioso. La afirmación de que la expresión *substancia incorporal* como definición de *espíritu*, no tienen sentido, mejor aún es un contrasentido, un absurdo y, por lo mismo, no puede designar nada en particular, y por eso es una ficción de la imaginación semejante a las fantasías de los gentiles; de la misma manera las palabras *ángel*, *alma*, *espíritu*, no significan nada y no se refieren a nada existente realmente. De acuerdo con lo cual "(...) *according to this acceptation of the word, substance and body signify the same thing; and therefore substance incorporal are words, which when they are joined together, destroy one another, as if a man should*

<sup>192</sup> *say, an incorporeal body.*" ¿Pero qué es un *espíritu*, entonces, si no tiene sentido decir que es una *substancia incorporal*?

La noción de *espíritu* ha sido fundamental para el cristianismo tradicional y negar que tenga sentido, o afirmar que los espíritus no existen, es minar las bases de la creencia misma: ¿Hay alguna manera de salvar la noción de forma que pueda ser aceptable de acuerdo con la filosofía materialista de Hobbes y que, aun así todavía, sirva para expresar

el agregado de todos los cuerpos, no hay ninguna parte real de él que no sea también *cuerpo*; tampoco alguna cosa propiamente *cuerpo*, que no sea también parte de ese agregado de todos los *cuerpos*, el *universo*." (EW III, 3, 34: 381)

<sup>190</sup> Hobbes en su particular interpretación de Aristóteles asimila la noción de *substancia* de Aristóteles a su noción de *cuerpo*: Si constituye ésta una interpretación correcta es discutible, el mismo Aristóteles advierte sobre las concepciones algo groseras de los materialistas. Pero, sin ánimo de entrar en esta polémica, lo que sí podemos, y debemos advertir, es que, para Hobbes, la noción de *cuerpo* se refiere siempre, no a un principio intelectual universal, sino que a un cuerpo figurado, numerado, existente, *hic et nunc*. Hemos tratado este tema en "La Metafísica Oculta de Hobbes." *Límite* (Arica: Universidad de Tarapacá, 2002, 48-71).

<sup>191</sup> "(...) porque los cuerpos están sujetos al cambio, esto es, a la variedad de apariencias ante los sentidos de las criaturas vivientes, se llama *substancia*, esto es, sujeto a varios accidentes: como ser el ser movidos, algunas veces estar quietos, y aparecer ante nuestros sentido algunas veces calientes, algunas veces fríos, Algunas veces de un color, olor, gusto, o sonido, algunas veces de alguna otra. Y esta diversidad de apariencias, producida por la diversidad de operaciones de los cuerpos en los órganos de nuestros sentidos, lo atribuimos a alteraciones de los cuerpos que operan, y los llamamos *accidentes* de esos cuerpos." (EW III, 3, 34: 381)

<sup>192</sup> "(...) de acuerdo a la aceptación de la palabra, *substancia* y *cuerpo* significan la misma cosa; y por lo tanto *substancia incorporal* son palabras, que cuando están unidas unas con otra, se destruyen mutuamente, como si un hombre dijera, un *cuerpo incorpóreo*." (EW III, 3, 34: 381)

una de las ideas más importantes para el cristianismo? Hobbes, como buen cristiano, tiene que intentarlo, y no sólo lo hace sino que hace ver que su idea es perfectamente compatible con el judaísmo y el cristianismo inicial, antes que éste fuera deformado por la escolástica. La explicación hobbesiana es larga pero es necesario seguirla para comprender bien lo que nuestro autor quiere decir. Comienza por reflexionar sobre la manera cómo conocemos de la existencia de los cuerpos: “ (...) *in the sense of common people, not all the universe is called body, but only such parts thereof as they can discern by the sense of feeling, to resist* <sup>193</sup>

*their force, or by the sense of their eyes, to hinder them from a farther prospect.*” La realidad (de los cuerpos) ciertamente se percibe como resistencia, como lo que se opone a nuestros sentidos y así se hace notar. Pero esta distinción epistemológica, no es la noción común de la que habla Hobbes; por eso mismo, lo que es material como el aire, pero no parece ejercer ninguna resistencia a nuestra sensibilidad, es percibido comúnmente como nada en particular, o en el mejor de los casos, como no siendo sino un cuerpo sutil, aire (*pneuma*) o espíritu. Recordemos los esfuerzos de Torricelli por demostrar que el aire es cuerpo y tiene peso a pesar de que no parece ser algo concreto. Para Hobbes todo lo que existe es cuerpo, por eso cree que *espíritu* no designa un puro fantasma de la imaginación sino que un ente real, sólo que las personas no se dan cuenta de esto y prefieren pensar al *espíritu* como un ente sobrenatural, que puede existir pero no ser un cuerpo. Lo que señala nuestro autor es sintomático de la percepción común de la época y de sus esfuerzos por hacer que ésta sea más consecuente con su visión materialista de las cosas: “ *Therefore in the common language of men, air, and aerial substances, used not to be taken for bodies, but (as often as men are sensible of their effects) are called wind, or breath, or (because the same are called in the Latin spirits) spirits; as when they call that aerial substance, which in the body of any living creature gives it life and motion, vital* <sup>194</sup>

*and animal spirits.*” Ciertamente hay una conexión etimológica entre las palabras con que hoy designamos el viento y las palabras griegas *pneuma* y la latina *spiritus*, y es cierto que esas palabras como Hobbes lo expresa tenían un sentido material que luego se trasmutó en el sentido sobrenatural de una substancia, un ser en sí, que es, incorpóreo, es decir, que no es como ninguno de los seres de este mundo. Esta transmutación Hobbes la ve como un error de percepción, que se alinea con otros espejismos o delirios de una mente afebrada, de ahí la conveniencia de definir bien qué queremos decir con *espíritu* en un contexto cristiano, porque “ (...) *for those idols of the brain, which represent bodies to us, where they are not, as in a looking-glass, in a dream, or to a distempered brain waking, they are, as the apostles saith generally of all idols, nothing; nothing at all, I say, there where they seem to be; and in the brain itself, nothing but tumult, proceeding either from the action of* <sup>195</sup>

*the objects, or from the disorderly agitation of the organs of our sense.*”

<sup>193</sup> “(...) en el sentido (que le dan) las personas comunes, no todo el universo es llamado cuerpo, sino sólo las partes del cual, tanto como se pueden discernir por el sentido del tacto, resisten sus fuerzas, o por el sentido de la vista, se interponen entre ellos y un prospecto lejano.” (EW III, 3, 34: 381)

<sup>194</sup> “Por lo tanto en el lenguaje común de los hombres, el *aire* y las *substancias aéreas*, no solían ser consideradas como *cuerpos*, pero (tan a menudo como los hombres son sensibles a sus efectos) son llamadas *viento*, o *aliento*, o (porque lo mismo son llamados en latín *spiritus*) *espíritu*; como cuando ellos llaman a esa substancia aérea, que en el cuerpo de cualquier criatura viviente le da su vida y movimiento, *espíritus animales* y *vitales*.” (EW III, 3, 34: 381-382)

<sup>195</sup> “(...) porque en cuanto a esos ídolos del cerebro, que nos representan cuerpos a nosotros, donde no los hay, como en un espejo, en un sueño, o a una cerebro enfermo cuando está despierto, son, como el apóstol dijo en general de todos los ídolos, nada; nada en absoluto, digo yo, allí donde parecen estar; y en el cerebro mismo, nada más que un torbellino, que proviene ya sea de la acción de los objetos, o de la desordenada agitación de los órganos de nuestros sentidos.” (EW III, 3, 34: 382)

Existe, por lo tanto, la posibilidad que nuestro cerebro afectado de alguna enfermedad o desorden nos presente como existentes a cuerpos creados por una mente alterada, y que tengamos que cuidarnos de estos verdaderos ídolos, que no tienen ninguna comprobación empírica y que son sólo producto de nuestra imaginación, meros espejismos, ilusiones o fantasmas. Lo cual suena bastante bien hasta ahora, pero el tema se vuelve más provocador en la medida que Hobbes comienza a asimilar la noción de *espíritu* a estas ilusiones de los sentidos, a estos engaños de nuestra imaginación ya que “(...) *men* (...) *know not of themselves, what to call them and may therefore easily be persuaded, by those whose knowledge they much reverence, some to call them bodies , and think them made of air compact by a power supernatural, because the sight judges them corporeal; and some to call them spirits , because the sense of touch discerned nothing in the place where they appear, to resist their fingers: so that the proper signification of spirit in common speech, is either a subtle, fluid, and invisible body, or a ghost, or other idol or phantasm of the imagination.”<sup>196</sup>*

De acuerdo a lo cual el significado de *espíritu* oscila entre un sentido materialista, la de un cuerpo sutil; y otro, más fantástico, un fantasma o aparecido: ninguno de los dos sentidos parece coincidir con la concepción común de *espíritu* como un ente existente en el reino de los cielos, como los ángeles y arcángeles, que es justamente el sentido que la palabra tiene entre los cristianos. Este sentido no se sostiene de acuerdo a la visión materialista que Hobbes. Ciertamente que el filósofo admite otros sentidos metafóricos de *espíritu*, como la buena o mal disposición de ánimo de algunas personas, o el *espíritu* de una época, como se suele decir, pero nada de eso ayuda a determinar el verdadero sentido de *espíritu* en el lenguaje religioso habitual.

La conclusión que saca Hobbes de todo este ejercicio es que la palabra *espíritu* está mal empleada en el lenguaje religioso cotidiano. Es comprensible la reacción de los contemporáneos de Hobbes, ya que para los cristianos Dios es *espíritu* y si *espíritu*

no significa nada, es como afirmar que Dios no existe.<sup>197</sup> Pero lo que Hobbes quiere decir es algo diferente, Dios existe pero no sabemos *qué es*, todos nuestros intentos por captar su esencia son vanos, sólo podemos saber *qué no es*. Lo que quiere Hobbes es que sus contemporáneos dejen de intentar conocer a Dios y se atengan sólo a honrarlo y venerarlo, con su conducta; en particular, con su sumisión. Esto queda claro cuando

<sup>196</sup> “ (...) los hombres (...) no sabiendo por ellos mismos cómo llamarlas (a estas ilusiones), pueden fácilmente ser persuadidos, por aquellos cuyo conocimiento ellos reverencian mucho, a llamarlas como algunos *cuerpos*, y pensar que están compuestos de aire compactado por un poder sobrenatural, ya que la vista las juzga corporales; y algunos llamarlas *espíritus*. Porque el sentido del tacto no discierne nada en el lugar donde aparecen, que resista sus dedos: de forma tal que el significado propio de *espíritus* en lenguaje común, es ya un cuerpo invisible, fluido y sutil, o un fantasma, u otro ídolo o fantasía de la mente.” (EW III 3, 34: 382)

<sup>197</sup> Es sintomático el interés popular por la posible existencia de los espíritus, fantasmas o aparecidos, como una prueba de la existencia de un mundo espiritual, que el cristianismo supone pero que no logra demostrar. Es posible que este interés haya aumentado en épocas de crisis religiosa, como la de Hobbes, ésta es una tesis que a veces se sostiene. Sea en épocas de crisis, o normales, este interés ha degenerado, muchas veces, en superstición, ocultismo o supercherías. La Iglesia católica se ha esforzado por extirpar del cristianismo estas creencias, pero sobreviven como una forma de metafísica popular, como una sabiduría popular. Si bien Hobbes también se interesó por estos fenómenos para demostrar su falsedad, el creciente interés por estos temas en la Inglaterra de Hobbes, sería una señal de inquietud religiosa que impulsa a buscar en estos fenómenos una prueba de la existencia de un mundo espiritual que la ciencia niega. Al respecto se puede confrontar J. Bath, J. Newton. “Sensible Proof of Spirits: Ghost Belief during the Later Seventeenth Century.” *Folklore* (London: Apr 2006. Vol. 117, Iss. 1-14 ) & W. Stephens. *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief* (Chicago: University Press, 2002). Sin embargo, creemos que, aun en épocas supuestamente normales, la creencias en demonios y brujas ha sido parte de la vida espiritual de Occidente, y muchas veces sus efectos han sido desastrosos, uno de los caso más terribles y bien documentado de estas “enfermedades de la religión” de las que a J. Ratzinger habla, es el que relata Aldous Huxley en *Los Demonios de Loudun* (México: Editorial Hermes, 1954).

Hobbes resumiendo su exposición sobre el verdadero sentido de espíritu señala: “*Other signification of spirit I find nowhere any; and where none of these can satisfy the sense of the word in Scripture, the place falleth not under human understanding; and our faith therein consisteth not in our opinion, but in our submission; as in the place where God is said to be a Spirit; or where by the Spirit of God , is meant God himself. For the nature of God is incomprehensible; that is to say, we understand nothing of what he is , but only that he is ; and therefore the attributes we give him, are not to tell one another, what he is , nor o signify our opinion of his nature, but our desire to* <sup>198</sup> *honour him with such names as we conceive most honourable amongst ourselves.”* En

consecuencia llamar *espíritu* a Dios no es captar su esencia o aplicarle apelativos humanos que tratan de honrarlo, de reconocerle su poder, en términos hobbesianos, pero que no pueden ayudarnos a conocerlo. Conocer a Dios es definitivamente conocer su poder o sus efectos como causa prima de todo lo que sucede, de ahí las distintas manifestaciones de Dios que los hombres perciben.

Entre estas manifestaciones de Dios en las Escrituras, que los hombres perciben como el espíritu de Dios, Hobbes hace una larga lista de referencias bíblicas que vamos a resumir para no interrumpir el argumento. En todas ellas el sentido de /espíritu/ es *físico*, en los dos sentidos habituales, de *material* y de *móvil*, y no hace ninguna referencia según nuestro autor a la existencia de cuerpos inmateriales. Uno de las referencias se encuentra en el Génesis: “*Gen. i. 2. The Spirit of God moved upon the face of the waters Here if by the Spirit of God be meant God himself, then is motion attributed to God, and consequently place , which are intelligible only of bodies, and not of substances incorporeal; a so the place is above our understanding, that can conceive nothing moved that changes not place,* <sup>199</sup>

*or that has not dimension; and whatsoever has dimensions, is body.”* El raciocinio es perfectamente lógico desde el punto de vista de la lógica de Hobbes, lo mismo se puede decir de otra alusión al espíritu de Dios, aquella en que el espíritu de Dios se mueve sobre las aguas y cubre la tierra, que es un viento, y por ende, una materia que tiene extensión, peso, y que ocupa lugar, pero que no es una substancia incorporeal, aunque lo parezca. Otras serie de significados de la palabra *espíritu*, siempre con un sentido materialista aparecen en la Biblia. Algunas veces, por otra parte, se trata de gracias o talentos, *carismas*, que otorga Dios a sus profetas u hombres santos, a los guías de su pueblo, como presente divino. Uno de estos casos se encuentra también en el “*Génesis: Gen. Xli. 38, Pharaoh called the Wisdom of Joseph, the Spirit of God . For Joseph having advised him to look out a wise and discreet man. And to set him over the land of Egypt, he saith thus, Can we find*

<sup>198</sup> “Otra significado de *espíritu* que no encuentro en ninguna parte; y donde ninguno de estos puede satisfacer el sentido de la palabra en las Escrituras, el lugar está más allá del entendimiento humano; y nuestra fe de ahí para adelante consiste no en nuestra opinión, sino en nuestra sumisión; como en todos los lugares donde Dios se dice que es *Espíritu*; o donde el *Espíritu de Dios*, quiere decir Dios mismo. Porque la naturaleza de Dios es incomprendible; esto es, no entendemos nada de *lo que es*, sino *que es*; y por lo tanto los atributos que le damos, no son para decirnos unos a otros, *lo que es*, ni significar nuestra opinión de su naturaleza, sino nuestro deseo de honrarlo con tales nombres que consideremos los más honorables entre nosotros.” (EW III, 3, 34: 383)

<sup>199</sup> “Gén i. 2. El Espíritu de Dios se movía sobre la superficie de las aguas. Aquí si por el *Espíritu de Dios* se quiere decir Dios mismo, entonces es *movimiento* atribuido a Dios, y en consecuencia *lugar*, que son inteligibles sólo de los cuerpos, y no de las substancias incorpóreas; y así el lugar está por encima de nuestro entendimiento, que no puede concebir nada que se mueva que no cambie de lugar, o que no tenga dimensión; y cualquier cosa que tenga dimensión es un cuerpo.” (EW III, 3, 34: 383)

*such a man as this is, in whom is the Spirit of God ?*<sup>200</sup> Similares casos se encuentran en otros lugares de la Biblia, Hobbes cita Ex. xxviii.3, xxxi.3,4,5,6 y xxxv.31 e Is xi. 2,3. Otros sentidos de la palabra *espíritu* aplicada a Dios se encuentran en distintos lugares del texto bíblico con diferentes sentidos pero que refuerzan la tesis de Hobbes de que siempre se trata, en verdad, de cualidades de los seres de este mundo, vale decir de los cuerpos. Así significa muchas veces entusiasmo o celo (*zeal*), otras veces el don de la predicción a través de los sueños, o simplemente vida, como el aliento que comunica Dios a Adán etc. Todos casos que no es necesario citar porque están claros en la tradición cristiana. Sin embargo, es necesario prestar más atención a los ejemplos en que *espíritu* significa una señal de *poder*, que requiere la sumisión a él por parte de los verdaderos cristianos, significado que es fundamental para la comprensión de la teología política hobbesiana que estamos tratando de rastrear hasta sus últimos principios.

Uno de las citas bíblicas usadas por Hobbes, para demostrar que la sumisión a la autoridad divina es el deber principal de un buen cristiano, es una que hace referencia a la historia de Josué y Moisés: “*In the xith chap. of Numbers , v. 17, I will take, saith God, of the Spirit, which is upon thee, and will put it upon them, and they shall bear the burthen of the people with thee; that is , upon the seventy elders: whereupon two of the seventy are said to prophecy in the camp; of whom some complained, and Joshua desired Moses to forbid them; which Moses would not do. Whereby it appears, that Joshua knew not that they had received authority so to do, and prophecied according to the mind of Moses,*

*that is to say, by a spirit , or authority subordinate to his own.*<sup>201</sup> De esta antigua referencia a una autorización divina para el bien de su pueblo escogido, Hobbes le sigue el rastro a parecidas *autorizaciones* a lo largo de la historia del pueblo de Israel hasta llegar a Cristo mismo. Citaremos sólo algunos de los ejemplos para que se entienda la intención del mensaje que Hobbes ve en estos textos, por ejemplo: “*In the like sense we read, (Deut. xxxiv.9) that Joshua was full of the spirit of wisdom , because Moses had laid his hands upon him : that is because he was ordained by Moses, to prosecute the work he had himself begun, namely the bringing of God’s people into the promised land,*

*but prevented by death, could not finish.*<sup>202</sup> La autorización por la imposición de las manos ciertamente es importante en la tradición cristiana, pero lo que importa no es tanto el medio con que se efectúa sino el hecho mismo de la *autorización* como señal verdadera para enseñar lo sagrado, para ser propiamente sacerdotes (del latín *sacer*, sagrado, y *doceo*, enseñar, manifestar); ciertamente para serlo hay que tener el espíritu de Dios y eso es lo esencial, pero este espíritu divino se transmite a ciertos hombres por alguna forma de autorización divina, y Hobbes da ejemplos de esta situación. En estos ejemplos no sólo demuestra el filósofo la importancia de la autorización para interpretar y enseñar la palabra

<sup>200</sup> “Gén. Xli. 38, El Faraón llamó la sabiduría de José, el *Espíritu de Dios*. Porque José habiéndole aconsejado que seleccionara a un hombre sabio y discreto, y que le diera autoridad sobre la tierra de Egipto, él dijo así, ¿Podemos encontrar un hombre tal, en el cual se encuentre el *Espíritu de Dios*.” (EW III, 3, 34: 384)

<sup>201</sup> “En Núm cap. xi , v. 17, **Yo tomaré** , dijo Dios, **del Espíritu, que está sobre tí, y lo pondré sobre ustedes, y ellos soportarán la carga del pueblo contigo** ; esto es, sobre los setenta ancianos, después de lo cual dos de los setenta se dicen que profetizaron en el campamento; de los cuales algunos se quejaron, y Josué deseaba que Moisés los perdonara; lo que Moisés no hizo. Por lo que parece, que Josué no sabía que ellos habían recibido autoridad para hacerlo, y profetizaban de acuerdo a la intención de Moisés, esto es, por un *espíritu*, o *autoridad* subordinada al suyo propio.” (EW III, 3, 34: 385-386)

<sup>202</sup> “En similar sentido leemos, (DT xxxiv.9) que *Josué estaba lleno del espíritu de sabiduría, porque Moisés había impuesto sus manos sobre él*: esto es porque él fue *ordenado* por Moisés, para proseguir la tarea que él mismo había comenzado, a saber la conducción del pueblo de Dios a la tierra prometida, pero que impedido por la muerte no pudo terminar.” (EW III, 3, 34: 386)

de Dios, sino para dejar sentado que cada vez que se emplea el término *espíritu* para referirse a las apariciones de Dios o Cristo, éste se presenta siempre como un cuerpo no como un fantasma (*ghost*), por eso resulta esclarecedora, la siguiente cita: “*In the like sense it is said, (Rom. VIII.9) If any man have not the spirit of Christ, he is none of his: not meaning thereby the ghost of Christ, but a submission to his*

<sup>203</sup>*doctrine.”* La sumisión real, de corazón, es esencial para Hobbes, no se puede fingir, ni pretender provenir de Dios, la sumisión debe ser interna y externa. Como lo señala a propósito de otra cita bíblica: “*As also, ( John iv.2) Hereby you shall know the spirit of God; every spirit that confesseth that Jesus Christ is come in the flesh, is of God; by which is meant the spirit of unfeigned Christianity, or submission to that main article of Christian faith, that Jesus is the Christ; which cannot*

<sup>204</sup>*be interpreted of a ghost.”* Ciertamente, en inglés se puede pensar y decir que *Dios es espíritu* y concluir que si Jesús es *Dios*, también es *espíritu*, o se hace presente después de su muerte y resurrección como un *espíritu*.

En inglés, donde la palabra *espíritu* es la misma que *ghost* que si bien también significa *espíritu*, como en la expresión *the Holy Ghost* (el Espíritu Santo), también significa *fantasma* o *aparecido*, Cristo no se presenta ciertamente como un fantasma, en esto tiene razón Hobbes; un fantasma es una imagen fantástica, producto de una mente sugestionable; Jesús, en cambio, cuando vuelve de la muerte, es Jesús mismo resucitado, no un fantasma, un espectro. En el mundo anglosajón *ghost* y *spirit* comparten el sentido cristiano de un ser incorporeal, pero *ghost* conserva todavía su sentido de *espíritu descorporalizado de una persona muerta que infunde terror*, a pesar de que en un contexto cristiano este término

<sup>205</sup>retoma una forma de inglés antiguo donde *gast* significaba *alma, espíritu, aliento*. Toda esta explicación es necesaria para entender los esfuerzos de Hobbes para probar que Jesús, especialmente después de su muerte se hace presente no como un fantasma, sino como un cuerpo visible que ocupa un lugar y que exhibe sus llagas. Lo que le sirve a nuestro pensador para advertir que en el relato bíblico no podían sino presentar a Jesús como un ser material para que su resurrección fuera real y no un fantasma, o imagen de lo que fuera en vida. El punto es tan importante para Hobbes que le dedica especial atención, y por eso insiste en él y al hacerlo se refiere a otro pasaje bíblico. “*Likewise these words, ( Luke iv.1) And Jesus full of the Holy Ghost, (that is, as it expressed, Matt. Iv.1, and Mark i.12, of the Holy Spirit, ) may be understood, for zeal to do the work for which he was sent by God the Father: but to interpret it of a ghost, is to say, that God himself, for so our Saviour was, filled with God; which is very improper and insignificant. How we came to translate spirits, by the word ghosts, which signifieth nothing, neither in heaven, nor earth, but the imaginary inhabitant of man’s brain, I examine not: but this I say, the word spirit in the text signifieth no such thing; but either properly a real substance, or metaphorically,*

<sup>206</sup>*some extraordinary ability or affection of the mind, or of the body.”* Hecha esta

<sup>203</sup> “En un mismo sentido se dice (Rom VIII.9) *Si el hombre no tiene el espíritu de Cristo, él no es de los suyos*: no queriendo decir por esto el *fantasma* de Dios, sino una sumisión a su doctrina.” (EW III, 3, 34: 386)

<sup>204</sup> “Como también, ( 1Juan iv 2) *Por esta razón ustedes conocerán el espíritu de Dios; cada espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en cuerpo y alma, es de Dios*; con lo que queremos decir el espíritu de una Cristiandad no fingida, sino una *sumisión* a ese artículo principal, que Jesús es el Cristo; que no se puede interpretar como un fantasma.” (EW III, 3, 34: 386)

<sup>205</sup> ONLINE ETYMOLOGY DICTIONARY (<http://www.etymonline.com>. 20/12/2009).

<sup>206</sup> “De igual manera estas palabras, (Lc iv 1) Y Jesús lleno del Espíritu Santo, (esto es, como se expresa en Mt IV.1, y marcos i.12, del *Espíritu Santo*) puede entenderse, como celo en hacer la tarea para la cual fue enviado por Dios el Padre: pero

advertencia Hobbes deja establecido que Jesús cuando regresa de la muerte, cuando resucita vuelve como un hombre, y no es ni un espíritu descarnado, ni menos un fantasma, la resurrección es en cuerpo y alma, ese es el credo judío y cristiano, la existencia de un alma o espíritu inmortal que como tal, descarnado, sobreviva a la muerte no es un tema al que Hobbes parezca referirse al menos aquí, pero como es una creencia común que se asienta en la interpretación platónica con su dualismo de cuerpo y alma, seguramente para los contemporáneos de Hobbes, e incluso para algunos cristianos actuales, estas últimas afirmaciones de Hobbes aparecen como muy discutibles y peligrosas para la comprensión del mensaje cristiano, aunque el pensador inglés sostenga que su interpretación está más cerca del origen, ya que se basa no en la interpretación de los textos sino en su comprensión literal.

Pero cabe que Cristo no sea espíritu, en el sentido de una substancia descarnada (una contradicción en los términos), sino que sea de una materia sutil que le permite entre otras cosas el caminar sobre las aguas (ésta sería la explicación de ese milagro). Por eso nuestro filósofo sostiene que “*The disciples of Christ, seeing him walking upon the sea, (Matt. Xiv.26, and Mark vi.49) supposed him to be a Spirit, meaning thereby an aerial body, and not a phantasm; for it is said, they all saw him: which cannot be understood of the delusions of the brain, (which are nor common to many at once, as visible bodies are;*

*but singular, because of the differences of fancies,) but of bodies only.*”<sup>207</sup> Como también

cabe que los ángeles sean cuerpos sutiles, porque de no serlo no existirían. Al respecto nuestro autor trae a colación otro pasaje bíblico “ (...) when St. Peter was delivered out of prison, it would not be believed; but when the maid said he was at the door, they said it was his *angel*; by which must be meant a corporeal substance, or we must say, the disciples themselves did follow the common opinion of both Jews and Gentiles, that some such apparitions were not imaginary, but real, and such as needed not the fancy of man for

*their existence.*”<sup>208</sup> A estas apariciones no imaginarias, Hobbes nos recuerda, los judíos las llamaban, *espíritus* o *ángeles*, y los gentiles, *demonios*, y eran cuerpos, pero sutiles, no substancias incorpóreas o fantasmas producto de mentes afiebradas. Estos cuerpos sutiles incluso pueden ser creados por Dios con lo que se reafirma, en un contexto materialista, el mensaje cristiano. Quizá lo más interesante del intento de Hobbes por conciliar *materialismo* con *cristianismo* sea la forma como lo hace, que no es de lo más ortodoxa. Dios mismo, creador de todo el universo, puede crear estos cuerpos sutiles, que llamamos *espíritus*, *ángeles* o *demonios*, puesto que “ (...) such apparitions may be real, and substancial; that is to say, subtle bodies, which God can form by the same power, by which he formed all things, and make use of, as of ministers, and messengers, that is to say, angels, to declare his will,

interpretarlo como un fantasma, es decir, que Dios mismo, porque eso era nuestro Salvador, estaba lleno con Dios; lo cual es muy impropio y sin sentido. Como nosotros llegamos a traducir *spirits*, por la palabra *ghosts*, que no significa nada, ni en el cielo, ni en la tierra, sino que es un habitante imaginario del cerebro humano, no lo examino aquí, pero digo esto, la palabra *spirit* en el texto no significa tal cosa; sino que ya sea una *substancia* real, o metafóricamente, alguna *habilidad* extraordinaria o *afección* de la mente, o del cuerpo.” (EW III, 3, 34: 387)

<sup>207</sup> “ Los discípulos de Cristo, al verlo caminar sobre las aguas, (Mt xiv.26 y Mc vi.49) supusieron que era un *Espíritu*, queriendo decir con eso un *cuerpo* aéreo, y no un fantasma; porque se dice, que todos lo vieron; lo que no se puede entender de los delirios del cerebro, (que no son comunes a muchos a la vez, como lo son los cuerpos visibles; sino a los singulares, debido a las diferencias en la fantasía,) sino de los cuerpos solamente.” (EW III, 3, 34: 387)

<sup>208</sup> “ (...) cuando san Pedro fue liberado de la prisión, no fue creído, pero cuando la doncella dijo que estaba en la puerta, ellos dijeron que era un *ángel*; por lo cual se debe entender una substancia corporal, o debemos decir, los discípulos mismos ciertamente siguieron la opinión común a judíos y gentiles, que tales apariciones no eran imaginarias, sino que reales, y como tales no necesitaban de la imaginación de los hombres para su existencia.” (EW III, 3, 34: 387)

*and execute the same when he pleaseth, in extraordinary and supernatural manner: But when he hath so formed them, they are substances, endued with dimensions, and take up room, and can be moved from place to place, which is peculiar to bodies; and therefore are not ghosts incorporeal, that is to say, ghosts that are in no place; that is to say, that are no where; that is to say, that seeming to be somewhat, are nothing.”*<sup>209</sup> Dios puede crear, entonces, estos seres, *espíritus*, *ángeles*, para que sean sus mensajeros. Y al crearlos los hace *cuerpos* o *substancias*, que para Hobbes son lo mismo. Y ciertamente nuestro autor parece tener razón, sin embargo aún queda otra situación que hay que considerar. El vulgo toma como no substancial cualquier cuerpo tan sutil que no se pueda percibir por los sentidos, por eso mismo advierte Hobbes: “*But if corporeal be taken in the most vulgar manner, for such substances as are perceptible by our external senses; then is substance incorporeal, a thing not imaginary, but real; namely, a thin substance invisible, but that hath*”<sup>210</sup>  
*the same dimensions that are in grosser bodies.”*

Así como *espíritu* significa para Hobbes un cuerpo sutil, pero un cuerpo al fin y al cabo, así también los *ángeles* caen dentro de esta misma concepción materialista, pero que, según Hobbes, a su vez, corresponde a lo que los textos bíblicos dicen. Tanto así que Hobbes no tiene sino que hacer acopio de textos, de citas bíblicas, para demostrar que lo que él afirma, aunque parece algo nuevo, moderno, es tan antiguo como el mensaje bíblico. Por ejemplo, respecto del significado de *ángel* afirma “*By the name of angel, is signifieth generally, a messenger; and most often, a messenger of God; and by a messenger of God, is signified, any thing that makes known his extraordinary presence; that is to say,*”<sup>211</sup>  
*the extraordinary manifestation of his power, especially by a dream or vision.”* Vuelve a mencionar el pensador inglés que tanto *ángel* como *espíritu* o son cuerpos sutiles o no son nada; o peor aún, son visiones de mentes afiebradas, que confunden sus visiones con realidades, defecto que atribuye siempre a los gentiles que incluso llegaron a llamar a sus visiones, *demonios*. Hay múltiples citas bíblicas para probar lo expresado, pero no vamos a recurrir a ellas porque pensamos que el principio filosófico ya quedó suficientemente establecido en la explicación de la palabra *espíritu*. Repite Hobbes el procedimiento con la palabra *inspiración*, que tiene importancia en su doctrina debido a la crítica constante de aquellos hombres que dicen estar inspirados por Dios, cosa que ya no sucede tan a menudo como en los tiempos bíblicos y que, por lo tanto, se hace sospechosa y por lo cual subraya que “*On the signification of the word spirit, dependeth that of the word inspiration; which must either be taken properly; and then it is nothing but the blowing into a man some thin and subtle air or wind, in such a manner as a man filleth a bladder with his breath; or if spirits be not corporeal, but have their existence only in fancy, it is nothing but the blowing*

<sup>209</sup> “(...) tales apariciones pueden ser reales, y substanciales; esto es, cuerpos sutiles, los cuales Dios puede formar con el mismo poder, por medio del cual él formó todas las cosas, y hace uso de ellas, como ministros, y mensajeros, esto es, ángeles, para declarar su voluntad, y ejecutar la misma cuando le plazca, en forma extraordinaria y sobrenatural: Pero cuando las ha formado, son substancias, dotadas de dimensiones, y ocupan lugar, y pueden moverse de un lugar a otro, lo que es propio de los cuerpos, y por lo tanto no son fantasmas *incorporales*, esto es, fantasmas que no están en *ningún lugar*, esto es, que pareciendo ser *algo*, son *nada*.” (EW III, 3, 34: 387-388)

<sup>210</sup> “Pero si corporal se toma en el sentido más vulgar, como aquellas substancias que son perceptibles por nuestros órganos externos; entonces es substancia incorporal, un cosa no imaginaria, pero real; a saber, una fina substancia invisible, pero que tiene la misma dimensión que encontramos en los cuerpos más sólidos.” (E W III, 3, 34: 388)

<sup>211</sup> “El nombre de *ángel*, significa generalmente un *mensajero*; y más a menudo, un *mensajero de Dios*; y por un mensajero de Dios, se menta, cualquier cosa que haga saber su extraordinaria presencia; esto es, la extraordinaria manifestación de su poder, especialmente por un sueño o visión.” (EW III,3, 34: 388)

*in of a phantasm, which is improper to say, and impossible; for phantasms are not, but only*

<sup>212</sup> *seemed to be, somewhat.*” También Hobbes hace acopio de varias citas bíblicas en que *inspiración* no significa insuflar aire a una persona sino metafóricamente darle vida, empezando con Adán el primero en recibir este aliento vital de Dios mismo. No hace falta aquí repetir las citas para darse cuenta de lo que Hobbes hace, interpretar las citas al pie de la letra, para luego hacer ver que las expresiones son materialistas en principio, lo que hace de él en términos actuales, un fundamentalista, pero que podrían ser tomadas también como un esfuerzo por evitar un lenguaje impropio al referirse a las intervenciones divinas, confundiéndolas o asimilándolas, a fenómenos anormales o mágicos. Se nota este afán en la manera como termina su referencia a los términos que hemos analizados, advirtiéndolo que: *“In the same manner, to take inspiration in the proper sense, or to say that good spirits entered into men to make them prophecy, ore evil spirits into those that became phrenetic, lunatic, or epileptic; is not to take the word in the sense of the Scripture; for the Spirit there*

<sup>213</sup> *is taken for the power of God, working by causes to us unknown.*” La inspiración no es nada entonces similar a una posesión por buenos o malos espíritus, como creían los gentiles, sino que algo distinto: es Dios trabajando, mediante causas desconocidas para nosotros, para cambiar a los hombres sin alterar su naturaleza, ya que Dios actúa en cada ser según su naturaleza, y en esto Hobbes es totalmente ortodoxo. El ejemplo que da de la fiesta de Pentecostés es muy claro, y permite separar la señal de una religión verdadera de una pura superstición o magia: *“As also (Acts ii.2) the wind, that is there said to fill the house wherein the apostles were assambled on the day of Pentecost, is not to be understood for the Holy Spirit , which is the Deity itself; but for an external sign of God’s special working on their hearts, to effect in them the internal graces, and holy virtues he thought requisite*

<sup>214</sup> *for the performance of their apostleship.*”

Continúa Hobbes en 3, 35 *of the signification in scripture of kingdom of God, of holy, sacred, and sacrament* (“del significado de reino de Dios, de santo, sagrado, y sacramento”) su análisis etimológico de los términos bíblicos, que lo ha llevado a demostrar la raíz materialista de este lenguaje deformado por siglos de escolástica que lo convirtieron, según él, en una jerga ininteligible. Así comienza por referirse a la expresión *reino de Dios*, tema tan central para su política divina que en sus subtítulos marginales señala el problema de cómo los teólogos tomaron la expresión *reino de Dios* en sentido metafórico, cuando su

<sup>215</sup> sentido literal era el propio, <sup>215</sup> y de esta manera: *“The Kingdom of God in the writing of divines and specially in sermons and treatises of devotion, is taken most commonly for*

<sup>212</sup> “Del significado de la palabra *espíritu*, depende la de la palabra *inspiración*; la cual puede ser entendida apropiadamente, y entonces no es nada más que insuflar en un hombre un fino y sutil aire, tal como un hombre llena una vejiga con su aire.; o si los espíritus no fueran corporales, sino que tuvieran su existencia sólo en la fantasía, no es nada más que el insuflar un fantasma; lo que se dice impropriamente, y es imposible; ya que los fantasmas no son, sino que parecen ser, algo.” (EW III, 3, 34: 394)

<sup>213</sup> “De la misma manera, tomar *inspiración* en el sentido propio, o decir que buenos *espíritus* entraron en los hombres para hacerlos profetizar, o malos *espíritus* en aquellos que se tornaron frenéticos, lunáticos, o epilépticos es no tomar la palabra en el sentido de las Escrituras; porque el Espíritu allí se toma por el poder de Dios, trabajando por medio de causas para nosotros desconocidas.” (EW III, 3, 34: 396)

<sup>214</sup> “Y también (He ii.2) el viento, que se dice que llenó la casa en la cual los apóstoles estaban reunidos en el día de Pentecostés, no se debe entender como el Espíritu Santo, que es la deidad misma; sino por un signo externo de Dios trabajando en sus corazones, para afectar en ellos las gracias internas, y las sagradas virtudes que él pensó (eran) requisito para llevar a cabo su apostolado.” (EW III, 3, 34: 396)

<sup>215</sup> Hobbes mismo a veces lo toma como un sentido metafórico (ver cita 66)

*eternal felicity, after this life, in the highest heaven, which they also call the kingdom of glory; and sometimes for the earnest of that felicity, sanctification, which they term the kingdom of grace; but never for the monarchy, that is to say, the sovereign power of God over any*<sup>216</sup>  
*subjects acquired by their own consent, which is the proper signification of kingdom.”*

Hobbes cree precisamente que este sentido metafórico de *reino de Dios* no es el propio, que *reino de Dios* significa propiamente un gobierno político, un gobierno por institución, usando sus propios términos, que mediante el consentimiento de los individuos autoriza a un gobernante a protegerlos, a cambio de obediencia; sólo que en este peculiar caso, el consentimiento es el del pueblo judío y el gobernante es el mismo Dios, quien protege al pueblo judío a cambio de su obediencia. Es curioso y provocativo este rechazo del carácter metafórico, no literal, de una expresión que justamente ha sido entendida como metafórica a partir de la advertencia de Jesús, en cuanto a que su reino no es de este mundo, y que

<sup>217</sup> el mismo Hobbes describe así, pero en un cambio de parecer replica: *“To the contrary, I find the KINGDOM OF GOD to signify, in most places of Scripture, a kingdom properly so named , constituted by the votes of the people of Israel in peculiar manner; wherein they chose God for their king by covenant made with him, upon God’s promising them to possession of the land of Canaan; and but seldom metaphorically; and then is taken for dominion over sin ; (and only in the New Testament;) because such a dominion as that, every subject shall have in the kingdom of God, and without prejudice to the sovereign.”*

<sup>218</sup> El origen del reino de Dios está entonces en este pacto de Dios y su pueblo escogido, este es el sentido propio; todo otro sentido será entonces metafórico, una extensión de sentido, una analogía quizá, pero siempre una expresión, en parte verdad y en parte ficción,<sup>219</sup>

que habrá que interpretar, pero *reino*, lo que se llama reino, no es sino este reino por consentimiento. Y así ha sido desde la creación, y para que se aprecie la visión del tema que tiene Hobbes préstese atención a su lectura del Génesis: *“From the very creation; God not only reigned over all men naturally by his might; but also had peculiar subjects, whom he commanded by a voice, as one man speaketh to another. In which manner he reigned over Adam, and gave him commandment to abstain from the tree of cognizance of good and evil; which when he obey not, but tasting thereof, took him to be as God, judging between good and evil, not by his creator’s commandment, but by his own sense, his punishment was a privation of the estate of eternal life, wherein God had at first created him, and afterwards*

<sup>216</sup> “El Reino de Dios en los escritos de los teólogos, y especialmente en los sermones y tratados de devoción, se toma muy comúnmente por la felicidad eterna, después de esta vida, en el más alto cielo, el cual también llaman el reino de la gloria; y algunas veces por la obtención de esa felicidad, santidad, que ellos llaman el reino de la gracia; pero nunca por la monarquía, esto es, el poder soberano de Dios sobre sus súbditos adquirido por su propio consentimiento, que es el significado propio de reino.” (EW III, 3, 35:396)

<sup>217</sup> Ver cita 66.

<sup>218</sup> “Por el contrario, yo encuentro que REINO DE DIOS significa, en la mayor parte de las Escrituras, un *reino llamado propiamente así*, constituido por los votos del pueblo de Israel en una forma peculiar, en la cual ellos escogieron a Dios como su Rey por pacto hecho con él, a cambio de que Dios le prometiera la posesión de la tierra de Canaán; y rara vez metafóricamente; y en esos casos se toma como *dominio sobre el pecado*; porque tal dominio, cada súbdito lo tendrá en el reino de Dios, y sin perjuicios para el soberano.” (EW III, 3, 35: 396-397)

<sup>219</sup> Toda expresión simbólica como ésta del *reino de Dios* es en parte realidad y en parte ficción, es verdad que lo que Jesús promete es un *reino* pero también es ficción porque su reino *no es de este mundo*; hay aquí, entonces, un uso simbólico no literal del lenguaje. Uso necesario, eso sí, para que una realidad se haga presente a nuestro entendimiento y se pueda siquiera pensar, dejando, eso sí, siempre en la penumbra algo, una referencia no expresada imposible de rendir en palabras, pero sí de intuir. Toda intuición es expresión, ese es el secreto de la *vis poética* según Urban (cfr. W. M. Urban. *Lenguaje y Realidad*. México, FCE, 1952).

*God punished his posterity for their vices, all but eight persons, with an universal deluge; and in these eight did consist the then kingdom of God .”*<sup>220</sup>

Así como Dios pactó con Adán, pacto que Adán rompió con su desobediencia, Dios volvió a pactar con los israelitas cuando estableció su alianza con Abraham (Gén xvii.7,8), pacto que alcanza a toda su descendencia y que le otorga la tierra de Canaán como posesión eterna, con la promesa de Abraham de obedecerle por siempre, pacto que quedó sellado con el sacramento de la circuncisión. Ésta es la Antigua Alianza o el Antiguo Testamento, y así lo entiende Hobbes porque basándose en el texto bíblico admite que “*This is what is called the old covenant or testament ; and containeth a contract between God and Abraham; by which Abraham obligeth himself , and his posterity, in a peculiar manner to be subject to God’s positive law; for to the law moral he was obliged before, as by an oath of allegiance. And though the name of King be not yet given to God, nor of kingdom to Abraham and his seed, yet the thing is the same; namely, an institution by pact, of God’s peculiar sovereignty over the seed of Abraham; which in the renewing of the same covenant by Moses, at Mount Sinai, is expressly called a peculiar kingdom of God over the Jews: and it is of Abraham, not of Moses, St.Paul saith ( Rom Iv.11) that he is the father of the faithful ; that is, of those that are loyal, and do not violate their allegiance sworn to God, then by circumcision, and afterwards in the new covenant by baptism.”*

<sup>221</sup>

El pacto de Abraham fue renovado por Moisés en el Monte Sinaí (Ex xix.5), donde Dios a cambio de mantener el pacto le ofreció hacer del pueblo de Israel un pueblo *peculiar*.

Este término (*peculiar*) le preocupa mucho a nuestro filósofo. porque podría significar que los judíos sean un pueblo de Dios pero, además, también tener un dominio sobre todas las naciones, y ya sabemos que el dominio para Hobbes depende del consentimiento de los pueblos, y como ningún pueblo ha pactado con el pueblo judío para hacerlo su pueblo soberano, el pacto de los judíos con Dios no implica para Hobbes un dominio universal. Por eso se esmera el pensador inglés en analizar la etimología del concepto a partir de la traducción del griego en la *King James Bible*, la Biblia del rey Jacobo I. Por la importancia que tiene el tema para la doctrina, que Hobbes quiere establecer, debemos ocuparnos de su estudio etimológico que comienza por las palabras bíblicas. “*If you obey my voice indeed, and, and keep my covenant, then ye shall be a peculiar people to me, for all the earth is mine; and ye shall be unto me a sacerdotal kingdom, and a holy nation,*” si ustedes en verdad obedecen mi voz y cumplen mi pacto, entonces, serán ante mí un reino sacerdotal, y una nación sagrada, en una traducción más o menos exacta, como toda traducción. Lo que le

<sup>220</sup> “Desde la misma creación, Dios no sólo reinó sobre todos los hombres naturalmente por su fuerza (*might*); pero también tenía súbditos *peculiares*, a los cuales mandaba mediante la voz como un hombre le habla a otro. De tal manera reinó sobre Adán, y le ordenó que se abstuviera del árbol del conocimiento del bien y del mal; lo cual él no obedeció, y gustando de él, se le ocurrió ser como Dios, juzgando acerca del bien y del mal, no por mandato de su creador, sino según su propio criterio, su castigo fue la privación del estado de vida eterna, en la cual Dios lo había creado primero, y después Dios castigó a sus descendientes por sus vicios, a todos menos a ocho personas, con un diluvio universal; y en estas ocho ciertamente consistió el *reino de Dios*. (EW III, 3, 35: 397)

<sup>221</sup> “Éste es el que es llamado el *antiguo pacto* o *testamento*; y contiene un contrato entre Dios y Abraham; por medio del cual Abraham se obliga a sí mismo, y su posteridad, en una peculiar manera a estar sujeto a la ley positiva de Dios; porque a la ley moral estaba obligado antes, como un juramento de alianza. Y aunque el nombre de *Rey* no sea dado a Dios todavía, ni el de *reino* a Abraham y su estirpe; no obstante es la misma cosa, a saber, una institución por pacto. De la peculiar soberanía de Dios sobre la estirpe de Abraham; la que en la renovación del mismo pacto por Moisés, en el Monte Sinaí, es expresamente llamado un peculiar *reino de Dios* sobre los judíos: y es de Abraham, no de Moisés, que San Pablo (Rom Iv.11) dice que él es el *padre de los fieles*; esto es, de aquellos que son leales, y no violan su alianza juramentada ante Dios esa vez, mediante la circuncisión, y después, en el *nuevo testamento* por el bautismo.” (EW III, 3, 35: 398)

interesa a Hobbes es qué quiere decir *una nación sacerdotal y santa*, y qué implica que Dios dueño de toda la tierra, distinga como un pueblo *peculiar* a los judíos, y aun más, qué significa esto para el cristianismo, y sobre todo para la Iglesia católica, heredera de esta tradición. Por *un pueblo peculiar* Hobbes recuerda que el inglés *peculiar people* traduce el latín vulgar *peculium de cuntis populis*, la riqueza de todas las naciones aproximadamente, que en los tiempos de James I se tradujo al inglés como *a peculiar treasure unto me above all nations*, un peculiar tesoro para mí por sobre todas las naciones. Ciertamente que el español /peculiar/ tanto como el inglés /peculiar/ proviene del latín *pecu*, rebaño, ganado. Seguramente por ser el ganado la principal riqueza no es difícil de entender, que *pecunio* llegara a significar riqueza (lat. *pecunia*) pero el deslizamiento de *peculiar* a *especial y distinguido*, es más difícil de comprender, aunque la historia del término en inglés aclara que en 1460 está documentado que el término latino *peculiaris* significa en inglés *of one's own property*, de su propia propiedad, de su propio peculio diríamos nosotros, y que en 1640 significa también *inusual*, poco usual, de donde viene *peculiarity*, de características especiales; es muy posible que el querer cualquier granjero distinguir su ganado como propio, seguramente permitió este desplazamiento. Hobbes, por otra parte, prefiere ligar el término al griego *periousios*, especial, destacado, opuesto a *epiousios*, ordinario, cotidiano.

222

Lo “peculiar” del pueblo judío, para Hobbes, es que ellos hayan pactado con Dios, es decir, que además de estar sometidos como todas las naciones al poder de Dios, ellos gozan de este especial privilegio ¡y vaya que es un privilegio! Ya que es eso lo que justamente la expresión significa, una legislación privada (*privi-legio*). Lo que no quiere decir necesariamente *un poder por sobre las otras naciones*, Hobbes lo deja muy en claro, al recordar que la expresión en inglés *For all the earth is mine*, porque toda la tierra es mía, no quiere decir que *All the nations of the world are mine*, todas las naciones del mundo son mías, sino que Dios quiere destacar que los judíos son de Dios por consentimiento, además de serlo por su poder.

Si el significado de *reino de Dios* es el de un gobierno instituido por pacto entre Dios y los judíos, lo que los hace un pueblo peculiar querido por Dios, esto no le da derecho a los judíos- o a los cristianos después- a extender su dominio a todas las naciones, salvo que las naciones den su consentimiento y se avengan a respetar a la ley de Dios y al soberano legítimo. Porque el derecho del pueblo judío a gobernarse a sí mismo no es traspasable o comunicable a los pueblos que acepten el cristianismo sin su consentimiento. Este tema le interesa mucho a Hobbes y lo aborda primero por el lado del traslado del poder de los profetas a los *sacerdotes*. Al respecto nuestro autor analiza el sentido de la expresión *Ye shall be to me a sacerdotal kingdom, and a holy nation*, ustedes serán para mí un reino sacerdotal y una nación sagrada, y señala: “*The vulgar Latin hath it, regnum sacerdotale, to which agreeth the translation of that place (I Pet. lii.9) Sacerdotium regale, a regal priesthood; as also he institution itself, by which no man might enter into the Sanctum Sanctorum, that is to say, no man might enquire God's will immediately of God himself, but only the high-priest. The English translation before mentioned, following that of Geneva, has, a kingdom of priests; which is either meant of the succession of one high-priest after another, or else it accordeth not with St. Peter, nor with the exercise of the high-priesthood: for there was never any but the high-priest only, that was to inform the people of God's will; nor any convocation of priests ever allowed to enter into the Sactum*

222

Cfr. ONLINE ETYMOLOGICAL DICTIONARY ( <http://www.etymonline.com> . 20/12/2009/ ) & *Diccionario Abreviado Spes Latino-Español, Español-Latino* (Barcelona: Bibliograf, S. A., 1968) & Pavón y Echaury (eds.) *Diccionario Griego-Español* (Barcelona: Vox, 1964)

*Sanctorum* .”<sup>223</sup> No son los sacerdotes sino los sumo sacerdotes, lo únicos que pueden enseñar lo sagrado, no habiendo ya tales sumos sacerdotes, el resto de lo sacerdotes ya no tienen el derecho a hacerlo, más de lo que lo tiene cualquier persona, por eso Hobbes parece aceptar que tenga que existir un sacerdocio pero no una jerarquía eclesiástica, que, en todo caso, tendría que ser autorizada por quien sea el soberano legítimo, para enseñar la doctrina correcta. Este es otro paso para instituir una república cristiana en este mundo.

Insiste Hobbes en su punto central, que el pueblo judío ha pactado con Dios, y por eso es único, en cambio, todas las otras naciones se constituyen siguiendo la ley natural de Dios y otorgando su consentimiento a una persona, como gobernante legítimo. Al parecer, Hobbes no se cansa de repetir o de destacar la diferencia, ya que se ve obligado a resumir el tema del pacto de los israelitas una vez más, y vamos a citarlo *in extenso* por su interés para determinar por oposición la conformación de una república cristiana. Esta vez, el punto gira en torno a la noción de nación sagrada. “*Again the title of a holy nation confirms the same; for holy signifies, that which is God’s by special, not by general right. All the earth, as is said in the text, is God’s; but all the earth is not called holy, but that only which is set apart for his especial service; as was the nation of the Jews. It is therefore manifest enough by this one place, that by the kingdom of God, is properly meant a commonwealth, instituted, by the consent of those which were to be subject thereto, for the civil government, and the regulating of their behaviour, not only towards God their king, but also towards one another in point of justice, and towards other nations both in peace and war; which properly was a kingdom wherein God was king, and the high-priest was to be, after the death of*

*Moses, his sole viceroy or lieutenant.*”<sup>224</sup> A lo que sigue una larga serie de citas bíblicas del Antiguo Testamento que insisten en lo mismo ( I Sam viii.7; I Sam xii.12; Ez xx.33).

Donde sí se produce un cambio interesante para nuestro estudio es en una cita del Nuevo Testamento, que aún a riesgo de ir contra la doctrina de la Iglesia en cuanto a que el reino de Dios no es de este mundo, y que, por lo tanto, podemos deducir que cuando la expresión se usa allí lo es metafóricamente, Hobbes insiste en cambio que el sentido propio es literal, que el reino de Dios es de este mundo. Por su importancia para comprender su posición lo trataremos a continuación. El tratamiento de este delicado tema comienza con una cita bíblica que le permite a Hobbes después sacar sus propias conclusiones. Recuerda el pensador inglés que en el Nuevo Testamento: “(...) *the angel Gabriel said of our Saviour (Luke i.32, 33) He shall be great, and be called the Son of the most High, and the Lord shall give unto him the throne of his father David; and he shall reign over the house of Jacob*

<sup>223</sup> “El latín vulgar pone, *regnum sacerdotale* (reino sacerdotal), lo que está de acuerdo con la traducción de ese lugar (I P.ii 9) *Sacerdotium regale, a regal priesthood* (un sacerdocio real), como así también (está de acuerdo) la institución misma, mediante la cual ningún hombre podía entrar al *Sanctum Sanctorum*”, esto es, ningún hombre podía inquirir la voluntad de Dios inmediatamente de Dios mismo, sino que sólo los sumo sacerdotes. La traducción al inglés mencionada, siguiendo la de Ginebra, es, *a kingdom of priests* (un reino de sacerdotes), la cual se refiere a la sucesión de un sumo sacerdote tras otro, o si no, no está de acuerdo con San Pedro, ni con el ejercicio sumo sacerdotal: porque no hubo nunca sino sumo sacerdotes que debían informar al pueblo la voluntad de Dios, ni a ninguna convocación de sacerdotes se le permitió nunca entrar en el *Sanctum Sanctorum*.” (EW III, 3, 35: 399)

<sup>224</sup> “De nuevo, el título de *nación santa* confirma lo mismo: porque *santa* significa, que es de Dios por derecho especial no general. Toda la tierra, como dice en el texto, es de Dios, pero no toda la tierra es llamada *santa*, sino aquella que es puesta aparte por sus especiales servicios, como lo fue la nación de los judíos. Es por lo tanto suficientemente manifiesto por sólo esta mención, que por *reino de Dios*, se quiere decir propiamente una república, instituida, por el consentimiento de aquellos que van a ser súbditos de ahí en adelante, por su gobierno civil, y la regulación de su comportamiento, no sólo ante Dios su rey, sino también de unos a otros en cuestiones de justicia, y con otras naciones en la paz o la guerra; lo que era propiamente un reino en el cual Dios era rey, y el sumo sacerdote, estaba destinado a ser, después de la muerte de Moisés, su único virrey o lugarteniente.” (EW III, 3, 35: 400)

for ever, and of his kingdom there shall be no end.”<sup>225</sup> Este reino que no tendrá fin, es parte de la esperanza escatológica del pueblo judío, y su interpretación ha sido discutida a lo largo de los siglos, habrá algunos, judíos mayormente, que dirán que será un reino de este mundo sólo que perfecto; otros, los cristianos mayormente, dirán que para ser perfecto tendrá que ser de otro mundo, pero Hobbes no parece tener dudas, el reino del cual habla la Biblia es un reino de este mundo, no es una metáfora, es literalmente así. Esto que es sorprendente en un pensador cristiano y en una tradición en que se ha entendido, a menudo, que cuando Jesús dice que su reino no es de este mundo, es una imagen de una realidad trascendente. Pero, en fin, Hobbes se defiende sosteniendo que Jesús murió como “rey de los judíos”, no como el Mesías prometido que vendría a la tierra a hacerle justicia a los suyos, y tiene razón, Herodes era el rey de los judíos, los judíos no tenían ya rey, por eso lo subversivo de Cristo. Y Hobbes en esa misma línea de pensamiento al referirse a este reino de Dios afirma que “*This is also a kingdom upon earth; for the claim whereof, as an enemy to Caesar, he was put to death; the title of his cross, was, Jesus of Nazareth, King of the Jews; he was crowned in scorn with a crown of thorns; and for the proclaiming of him, it is said of the disciples (Acts. xvii) That they did all of them contrary*

*to the decrees of Caesar, saying there was another king, one Jesus.*”<sup>226</sup> Hay entonces en Hobbes un rechazo total a una escatología trascendente, el reino de Dios es de este mundo y su interpretación de que Jesús fue muerto porque realmente algunos de sus discípulos y algunos judíos lo consideraban como el Mesías, rey de los judíos, que ha venido a liberarlos, fue justamente lo que hizo sospechoso a Jesús, de ahí su muerte infamante. Si bien lo sucedido con Jesús puede ser un hecho histórico; ciertamente de acuerdo al cristianismo, no tiene esa interpretación puramente política. Sin embargo Hobbes insiste en su punto, Jesús es un rey de este mundo, por eso: “*The kingdom therefore of God is a real, not a metaphorical kingdom; and so taken, not only in the Old Testament, but in the New; when we say, -For thine is the kingdom, the power, and the glory, it is to be understood of God’s kingdom, by force of our covenant, not by the right of God’s power; for such a kingdom God always hath; so that it were superfluous to say in our prayer, Thy kingdom come, unless it be meant of the restoration of that kingdom of God by Christ, which by revolt of the Israelites had been interrupted in the election of Saul. Nor had it been proper to say, The kingdom of heaven is at hand; or to pray, Thy kingdom come, if it had still continued.*”<sup>227</sup>

<sup>225</sup> “El ángel Gabriel dijo de nuestro Salvador (Lc i. 32, 33) Él será grande, y será llamado el Hijo del más Alto, y el Señor le dará a él el trono de su padre David; y reinará sobre la casa de Jacob por siempre, y de su reino no habrá fin.”(EW III, 3, 35: 401- 102)

<sup>226</sup> “Este es también un reino sobre la tierra; porque el reclamo por el cual, como un enemigo de César, él fue muerto, el título de su cruz, era, *Jesús de Nazaret, Rey de los Judíos*; fue coronado para humillarlo con una corona de espinas, y para su proclamación, se dice de los discípulos (He xvii. 7) *Hicieron todos ellos lo contrario a los decretos del César, al decir que había otro rey, un tal Jesús.*” (EW III, 3, 35: 401-402)

<sup>227</sup> “El reino por lo tanto de Dios es uno real, no un reino metafórico; y así se le toma no sólo en el Antiguo Testamento sino en el Nuevo; cuando decimos, *Porque tuyo es el reino, el poder y la gloria*, se debe entender del reino de Dios por la fuerza de nuestro pacto, no por el derecho del poder de Dios; por que tal reino Dios lo tiene siempre; de manera que sería superfluo decir en nuestra oración, *Vénganos tu reino*, a menos que se quiera decir la restauración de ese reino de Dios por Cristo, el cual por la revuelta de los israelitas había sido interrumpido en la elección de Saúl. Ni fuera propio decir, *El reino de Dios está próximo*; u orar, *Vénganos tu reino*, si hubiera todavía continuado.” (EW III, 3, 35: 402)

En este sentido Hobbes aparece más como un pensador judío que cristiano, con su interpretación literal del texto bíblico, en el cual la esperanza escatológica se refiere a la vuelta de Jesús como rey de los judíos. Su interpretación no aparece justamente como cristiana sino como judía, quizá porque ésta interpretación se aviene bien con la idea de que *reino de Dios* significa un reino concreto, real, no una esperanza escatológica a realizarse en una meta poshistórica. Y nuestro autor insiste que hay incluso otros lugares en la Biblia para probar lo que él dice, referencias que no hay que olvidar a la hora de entender bien qué cosa es propiamente un reino, ya que “*There be so many other places that confirm this interpretation, that it were a wonder there is no greater notice taken of it, but that it gives too much light to Christian kings to see their right of ecclesiastical government. This they have observed, that instead of a sacerdotal kingdom, translate, a kingdom of priests; for they may as well translate a royal priesthood, as it is in St. Peter, into a priesthood of kings. And whereas, for a peculiar people, they put a precious jewel, or treasure, a man might as well call the special regiment, or company of a general, the general’s precious*

*jewel, or his treasure.*”<sup>229</sup> Todo este empeño de Hobbes obedece a que nuestro filósofo quiere dejar bien asentado que el reino de Dios de que hablan los judíos es un reino de este mundo, y que como tal es un reino peculiar porque es el único que ha pactado con Dios y cumple su pacto no sólo por el poder de Dios o sus leyes, sino porque obedece a la legislación positiva que Dios les legó. Esto es importante para Hobbes, porque reafirma que su idea de un gobierno legítimo es aquel en que hay un contrato del cual surgen deberes y derechos. El paradigma de esta concepción del origen de un Estado es el pacto de Israel con Yavé, lo que demuestra la importancia que le atribuye Hobbes a la religión cristiana como fundamento de la política.

Por lo mismo, Hobbes puede resumir, y reiterar, que en el caso de Israel el reino de Dios se refiere a la soberanía de Dios sobre su pueblo peculiar por medio de un pacto. Y la mejor demostración de que asimila la Santa Alianza a un contrato social es su afirmación de que este reino de Dios es un reino civil que consiste en la obligación de los israelitas de respetar las leyes mosaicas, reino que fue interrumpido por Saul pero recuperado por Jesús. El pasaje es algo oscuro porque Hobbes reconoce que el reino de Dios no puede ser sino uno político- no uno para después del fin de los tiempos-, con lo que se demostraría que la política es parte de la religión cristiana; no obstante, se duele de que eso ya no sea posible de instituir porque los sumo sacerdotes ya no están con nosotros, y nadie tiene derecho a sentirse un sacerdote y por eso le molesta el empeño del clero, de cualquier denominación religiosa- católicos, presbiterianos o anabaptistas- por lograr el poder político para llevar adelante su misión evangélica. Probablemente la solución está en el hecho de que nuestro autor piensa que es el rey o soberano el que realmente es el vicario de Cristo en la tierra, y no un sacerdote; por eso, Hobbes no promueve una teocracia porque es el soberano quien tiene el poder de hacer de la palabra de Dios una ley en su reino. El texto se torna confuso por la mezcla de cuestiones políticas y religiosas en una forma poco común para quien haya aprendido a no mezclar las cosas de Dios con las del César. Así, al referirse Hobbes a que este reino que esperan los cristianos es, por una parte, un reino civil y, por

<sup>228</sup> Aunque la ortodoxia judía tampoco parece estar muy de acuerdo con el judaísmo de Hobbes (Cfr. *Jewish Political Studies Review. Thomas Hobbes Confronts Scriptures. Vol 4* ( Number 2, Fall 1992. 3-24).

<sup>229</sup> “Hay tantos otros lugares que confirman esta interpretación, que fuera una maravilla que no se le prestare mayor atención, siendo que arroja tanta luz para que los reyes cristianos vean su derecho al gobierno eclesiástico. Ellos han observado que en vez de un *reino sacerdotal*, traducen, un *reino de clérigos*; porque podrían también traducir una *clerecía real*, como en San Pedro, como una *clerecía de reyes*, Y mientras que por un *pueblo peculiar*, pusieron una *joya preciosa*, o *tesoro*, un hombre podría también llamar a un regimiento especial, o a una compañía de un general, su *joya preciosa*, o su *tesoro*.” (EW III, 3, 35: 402- 403)

otra, un reino de la gracia, por lo que "(...) *to promise obedience to God's government, is to be in the kingdom of grace, because God hath gratis given to such the power to be the subjects, that is children, of God hereafter, when Christ shall come in majesty to judge the world, and actually to govern his people, which is called the kingdom of glory (...). If the kingdom of God, called also the kingdom of heaven (...) were not a kingdom which God by his lieutenants, or vicars, whose deliver his commandments to the people, did exercise on earth; there would not have been so much contention, and war, about who it is, by whom God speaketh to us; neither would many priests have troubled themselves with spiritual jurisdiction, not any king have denied it them.*"<sup>230</sup> Ciertamente si el reino de Dios

<sup>231</sup> no fuera de este mundo nadie se hubiera preocupado tanto por establecerlo en la tierra. Hobbes tiene razón aparentemente en esta crítica a los conflictos religiosos y políticos de la Europa de la Guerra de los Treinta Años, pero el punto no pareciera ser éste, el problema es: ¿Por qué cuesta tanto ceñirse a la doctrina oficial de la Iglesia, la doctrina de las dos espadas? Hobbes no ve el problema teórico que tal doctrina encierra, sino que prefiere pensar que la doctrina de un reino de Dios inmanente, que nunca ha sido doctrina oficial de la Iglesia Católica, pero que ciertamente se parece a la propuesta luterana, es verdadera porque es una interpretación literal de los textos bíblicos y es la clave para entender el mensaje cristiano, mensaje que coincide con su idea de un gobierno legítimo. Tanto así, que Hobbes sigue sacando conclusiones de su lectura literal de los textos para demostrar que su doctrina política coincide con el cristianismo. Tal es el caso de sus comentarios acerca del significado de *santo, sagrado y sacramento*.

El intento de Hobbes por demostrar la similitud entre algunos términos religiosos empleados en la Biblia y algunos términos empleados en política, no se debe a que se puedan extender metafóricamente términos religiosos al campo político como lo piensa C.

<sup>232</sup> Schmitt, sino que al hecho de que Hobbes piensa que ambos fenómenos son uno y el

<sup>230</sup> "(...) prometer obediencia al gobierno de Dios, es estar en el reino de la gracia, porque Dios ha dado *gratis* a tales el poder de ser sus súbditos, es decir los hijos de Dios de ahí hasta que Cristo venga en majestad a juzgar el mundo, y a gobernar realmente a su pueblo, que se llama el *reino de la gloria* (...). Si el reino de Dios, llamado también el reino de los cielos no fuera un reino el cual Dios por sus lugartenientes, o vicarios, que entregan sus órdenes a las gentes, lo ejercieran en la tierra; no habría habido tanta contienda, y guerra, acerca de quien es, aquel por medio del cual Dios nos habla, ni muchos clérigos se hubieran molestado con (establecer) la jurisdicción espiritual, ni ningún rey se la hubiera negado." (EW III, 3, 35: 403-404)

<sup>231</sup> El tema sigue siendo discutible, sobre todo en el ámbito protestante. J. Moltmann en *Teología Política. Ética Política* (España: Ediciones Sígueme, 1987) recuerda que J-B Metz afirma que "Toda teología escatológica tiene que convertirse en una teología (socio-) crítica" de forma que toda teología debiera ser política. Pero se hace cargo del problema de que toda teología política es pagana en su origen, origen que se puede rastrear hasta los estoicos y la aplicación romana de ella. Lo que a su vez provoca una aprehensión en quienes temen ver en la aplicación del catolicismo a la política la posibilidad de doctrinas facistoides. E. Peterson, por nombrar uno de los más señalados oponentes a esta comprensión inmanente del Escatón, en *El monoteísmo como problema político* (Madrid: Editorial Trotta, 1999), cree que ha sido, justamente la aplicación del concepto del Dios Uno a la política el origen del absolutismo y del endiosamiento de los gobernantes romanos: Ningún César puede salvar como Cristo. Por eso hay que mantener la distancia entre el reino de Dios y el de los hombres.

<sup>232</sup> "Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su desenvolvimiento histórico, en cuanto vinieron de la Teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos." (Carl Schmitt, *Teología Política*, Buenos Aires: Struhart & Cía., 1985, p. 95). El empleo que hace Schmitt de esta tesis es metafórico, heurístico, podríamos decir, pero las consecuencias prácticas de llegar a pensar la política como una religión la hemos sufrido todos, particularmente en el siglo XX. De ahí la importancia de no considerar estos temas sólo como una cuestión de palabras.

mismo. Esta posición de Hobbes se manifiesta con claridad en su intento por demostrar vía etimología que los términos sagrado (*holy*) y público (*public*) son dos maneras de hablar de lo mismo, la *representación*, por una parte, y la *propiedad*, por otra. Así: “*Out of this literal interpretation of the kingdom of God, ariseth also the true interpretation of the word HOLY. For it is a word, which in God’s kingdom answered to that, which men*

<sup>233</sup> *in their kingdom use to call public, or the king’s.* Sagrado entonces es lo que pertenece a Dios, así como público es lo que pertenece al rey. ¿Pero qué quiere decir este “pertener””? El pertenecer es un tipo de relación, que en este caso según Hobbes tiene que ver con la *representación* y con la *propiedad* como concepto político más bien moderno. “*The king of any country is the public person, or representative of all his own subjects. And God the king of Israel was the Holy One of Israel. The nation which is subject to one earthly sovereign, is the nation of that sovereign, that is of the public person. So the Jews, who were God’s nation, were called (Exod. xix. 6) a holy nation. For by holy, is always understood either God himself, or that which is God’s in propriety; as by public is always meant either the person of the commonwealth itself, or something that*

<sup>234</sup> *is so the commonwealth’s as no private person can claim any propriety therein.”* Y los ejemplos que Hobbes da son múltiples y todos tomados de la Biblia: así, *holy day*, por el sábado o el domingo, *holy house* por templo, *holy duties* por ofrendas y tributos, *holy men* por los ministros de Dios, etc. Todos significando de que este *de Dios* implica *propiedad* y *representación* acordada, convenida. Claro está que, salvo los judíos que pactaron con Dios y son su *propiedad* y su *representante* aquí en la tierra, el resto de las naciones son de Dios sólo por su *irresistible poder*, hasta que no reconozcan o se sometan a Dios y se transformen en una república cristiana por consentimiento y decidan obedecer a Dios en la persona de su vicario, el monarca o soberano legítimo. Esa es la razón por la que la nación judía es la única santa (*holy*), porque, como se ha dicho, son *propiedad* de Dios por haber pactado con él mismo y sus *representantes* en la tierra.

Si *holy* (santo) quiere decir *separado, especial, consagrado a Dios, profane* (profano)

<sup>235</sup> *fuera del templo* (lat. *pro*, ante, *fano*, templo) sería lo contrario de /santo/. Hobbes se explaya sobre el uso de *sagrado* o *consagrado*, destacando siempre que es una actitud de entrega a Dios y de separación del mundo. Por eso el hombre santo no es de este mundo sino que es de Dios, es de su propiedad. Agrega, además, que hay grados de santidad y entre los israelitas, la tribu de los levitas eran los más importantes, los más santos o consagrados, y entre las ciudades de Judea, ciertamente, Jerusalén sería la más santa. Los ejemplos sólo abundan en lo que ya está suficientemente claro en el esquema mental de Hobbes, *santo* y *público* son dos maneras de llamar aquello que es, o *representa*, la comunidad, y que ha sido separado, distinguido, como lo importante. El todo, el *holon*, la comunidad, o el universo, tienen un gobernante: el universo a Dios y la comunidad al

<sup>233</sup> “De esta interpretación literal de el *reino de Dios*, surge la verdadera interpretación de la palabra SAGRADO. Porque es una palabra, que en el reino de Dios, responde a eso, que los hombres en sus reinos usan para hablar de *público*, o *del rey*.” (EW III, 3, 35: 404)

<sup>234</sup> “El rey de cualquier país es la persona *pública*, o representante de todos sus propios súbditos. Y Dios el rey de Israel era el *Sagrado* de Israel. La nación que es súbdita de un soberano terrenal, es la nación de ese soberano, esto es, de la persona pública. Así, los judíos, que eran la nación de Dios, eran llamados (Ex xix.6) *una nación sagrada*. Porque por sagrado, siempre se entiende ya sea Dios mismo, o aquello que es de Dios en propiedad, como por público se menta siempre, ya sea la persona de la república misma, o algo que es de la república, ya que ninguna persona privada puede reclamar ninguna propiedad de ahí para adelante,” (EW III, 3, 35: 404)

<sup>235</sup> Cfr. ONLINE ETYMOLOGICAL DICTIONARY( <http://etymonline.com> . 20/12/ 2009).

gobernante, los súbditos son suyos, son su propiedad, ya sea por el poder irresistible de Dios o por convenio (*foedus, covenant*). Ahora bien lo sagrado, lo sacro, se manifiesta en los sacramentos, y Hobbes también se explaya sobre ellos con una estricta ortodoxia que sorprende por lo inesperada y actual, ya que es la doctrina oficial no sólo del catolicismo, o el anglicanismo, sino que, seguramente, de muchas de las iglesias cristianas. No vale la pena citar el texto total por no tener un interés filosófico, salvo hacer ver qué buen cristiano es Hobbes, aunque la tentación es grande por la concisión y belleza admirable de su estilo. Nos recuerda Hobbes que “*A sacrament, is a separation of some visible thing from common use; and a consecration of it to God’s service, for a sign either of our admisión into the kingdom of God, to be a number of his peculiar people, or for a commemoration of the same*” (un sacramento es la separación de un objeto ordinario (común) y su consagración a Dios como un signo ya sea de nuestra admisión al reino de Dios, para ser parte de su pueblo peculiar (santo), ya o para conmemorar lo mismo”). La Circuncisión en el antiguo testamento, el Bautizo en el nuevo, la Última Cena, son entonces estas instancias en que objetos comunes se usan para significar esta pertenencia al reino de Dios; el ser una comunidad, una iglesia, el pertenecer a ella es ser propiedad de ella o de su señor, ya que haber consentido en esta servidumbre es lo mismo, ya sea en el plano religioso como en el político. Aunque, esto no lo dice Hobbes en esta ocasión, se entiende que la analogía entre religión y política es posible cuando se atiende a la etimología, a la verdad tras el discurso, y se descubre la similitud entre el reino de Dios y el reino de un soberano aquí en la tierra. Pero una similitud no es una igualdad, más aún, hemos hecho advertido que en toda analogía hay algo de verdad pero también algo de ficción, por lo que toda analogía es parcialmente verdadera.

En 3: 36 *of the word of God, and of prophets* (de la palabra de Dios y de los profetas) Hobbes se refiere latamente a que la expresión *la palabra de Dios* en la Biblia puede significar su *palabra directa* o un *hablar acerca de él*, pero tanto este capítulo como el 37 continúan una exégesis bíblica sorprendente por lo ortodoxa, pero no muy interesante para establecer la relación entre religión y política. Se analiza, por ejemplo, el significado de *milagro*. En 3: 37 *of miracles, and their use* (de los milagros, y su uso) nuestro autor se hace cargo de un tema religioso que va a tener importancia para determinar su posición

frente a Dios y poder así entender algunos aspectos de su política divina. <sup>236</sup> Comienza Hobbes su exposición advirtiendo que los milagros son primero algo extraordinario y luego una señal de lo que Dios quiere decirnos. Habrá entonces, advierte nuestro filósofo, que definir en qué consiste este carácter extraordinario y preguntarse qué querrá decirnos Dios con estos hechos, ya que “*By miracle are signified the admirable Works of God: and therefore they are also called wonders . And because they are for the most part, done, for a signification of his commandment, in such occasions, as without them men are apt to doubt, (following their private natural reasoning,) what he hath commanded, and what not, they are commonly, in holy Scripture, called signs , in the same sense, as they are called by the Latins, ostenta , and portenta , from showing and fore-sygnifying that, which <sup>237</sup> the Almighty is about to pass.*” Pero lo extraordinario también hay que definirlo mejor,

<sup>236</sup> Schmitt asimila el *milagro*, la interrupción de las leyes naturales por la mano de Dios, al *estado de excepción* que decreta un soberano, amo y señor de las leyes que el mismo ha dictado, y ésta afirmación tiene mucho de hobbesiana (Schmitt, *op. cit.* 95-96). Es notoria la importancia política que este tema ha adquirido en la obra de Foucault y Agamben en la actualidad.

<sup>237</sup> “Por *milagro* se entiende, las obras admirables de Dios: y por lo tanto se llaman *maravillas*. Y porque ellas son en su mayor parte hechas para dar a conocer sus mandamientos, en tales ocasiones, tanto como sin ellas, los hombres se inclinan a dudar, (siguiendo su razón natural privada) acerca de cuáles han sido sus órdenes, y cuáles no, se las llama, en las sagradas Escrituras, *signos*, en la misma manera, en que son llamadas por los latinos, *ostenta* , y *portenta*, de mostrar y predecir, aquello, que el Todopoderoso va a hacer.” (EW III, 3, 36: 427)

y es especialmente importante hacerlo porque Hobbes no es muy amigo de los milagros y seguramente no está dispuesto a llamar *milagro* a algo extraordinario que suceda sólo porque no conocemos sus causas, y la culpa en este caso no sea del suceso mismo, sino a nuestra propia ignorancia. Por lo mismo destaca que: “(...) *there be but two things which make men wonder at any event: the one is, if it be strange, that is to say, such as the like of it hath never, or very rarely been produced: the other is, if when it is produced, we cannot imagine it to have been done by natural means, but only by the immediate hand of God. But when we see some possible, natural cause of it, how rarely soever the like has been done, or if the like have been often done, how impossible soever it be to imagine a natural means therof, we no more wonder, nor esteem it for a miracle.*”<sup>238</sup> Habría entonces dos criterios

para llamar algo un milagro, uno que sea maravilloso,<sup>239</sup> extraordinario, otro, que habiendo sucedido no podamos saber su causa, que sea un misterio. Con estos dos criterios Hobbes da algunos ejemplos, no muy buenos, ni muy concluyentes en nuestra opinión, y que vamos a resumir aquí. Que una vaca hablara, según Hobbes, sería un milagro por el primer criterio, pero no nos parece que por el segundo; el no saber la causa de algo supone la causalidad natural, una vaca que habla no la supone, es algo imposible, no nos parece un buen ejemplo

de milagro y creemos que más bien Hobbes reduce al absurdo el tema.<sup>240</sup> Creemos que un milagro no es una desviación de la naturaleza, *a strange deviation of nature*, como lo expresa Hobbes sino que más bien una intervención divina en la naturaleza que hace sanar a los enfermos, por ejemplo, aunque no podamos saber cómo pudo suceder y aunque tuvo que pasar naturalmente, ya que Dios actúa según la naturaleza de las cosas. Pero, en fin, es lo que piensa Hobbes lo que importa aquí. Hay otros casos que Hobbes pone como ejemplos del segundo criterio, que un caballo engendre otro caballo, y un hombre un hombre, no sabemos bien dice Hobbes cómo sucede pero como no es extraordinario, como sucede todos los días, no nos parece un milagro. Por lo tanto, el criterio de no saber las causas no sirve: no sabemos la causa de por qué suceden muchos fenómenos naturales, o no lo sabían bien, los hombres de la época de Hobbes. Tampoco es muy claro que el arco iris que Noé vio después del Diluvio fuera raro porque fuera el primero que Noé viera, Noé no fue el primer hombre, ni tampoco el primero en ver un arco iris. Que él interpretara

<sup>238</sup> “ (...) no hay sino dos cosas que maravillan en toda ocasión a los hombres: una es que sea extraño, esto es, que algo similar no haya nunca o rara vez sucedido: la otra, que cuando se produzca, no podamos imaginar que haya sido hecho por medios naturales, sino que por la inmediata mano de Dios. Pero cuando vemos alguna posible causa natural de eso, no importa cuán rara vez haya sucedido, o si lo mismo ha sido hecho a menudo, cuán imposible todavía es imaginar un medio natural para eso, nosotros no nos maravillamos más, ni lo estimamos un milagro.” (EW III, 3, 36: 428)

<sup>239</sup> Que un *milagro* sea una maravilla (*wonder*) para Skinner en *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) es un *understatement*, una forma disimulada de disminuir la importancia del tema, ya que la palabra *wonder* tendría para él una connotación negativa que asimila el *milagro* a los trucos de un mago. No estamos tan ciertos al respecto: no hemos encontrado en la etimología del término esta connotación peyorativa, aunque no tiene por qué estarlo, siendo, la connotación una respuesta emocional al término. Sin embargo, creemos que el punto no está resuelto aún y queda abierto a la discusión.

<sup>240</sup> Skinner en la misma obra opina que en este caso nos encontramos justamente ante el uso de algunos recursos retóricos tendientes a reducir al absurdo el tema o a disminuirlo en importancia, un caso de *tapinosis*, darle a algo un nombre degradante, o de *meiosis*, darle a algo un nombre desproporcionadamente menor, de acuerdo a la definición de las *figuras del lenguaje* dadas en la página web *Silva Rhetoricae* ([rhetoric.byu.edu/4/01\(2010\)](http://rhetoric.byu.edu/4/01(2010))). Lo que bien puede ser un intento de Hobbes por tratar un tema aparentemente con seriedad, pero sugerir a la vez que es ridículo o absurdo, lo que sería un caso de la tan mentada ironía hobbesiana, o de su falta de sinceridad respecto a la religión, tema que ha mantenido enfrentados a Martinich y Curley, pero que continúa abierto: ¿Por qué Hobbes habría de ser irónico, o falso, algunas veces; y tan serio, tan sincero, la más de las veces, cuando se trata de temas religiosos?

el arco iris como el fin de las lluvias es natural, es así como suceden las cosas. No es creíble que Noé no supiera que después de las lluvias vienen los arco iris, pero que él vea la mano de Dios en la aparición de un arcoiris después del Diluvio, es para él un milagro, una intervención de Dios en la naturaleza, cosa que a Hobbes no le convence al parecer fácilmente, y que alienta aquello de deísmo hobbesiano. Podemos concluir que no tenemos un criterio claro para determinar lo que es un milagro porque lo que parece extraño puede ser que lo parezca porque no conocemos su causa, y si Dios no nos habla o se muestra directamente como a Moisés en el Monte Sinaí, no es fácil saber qué evento es un milagro, o qué hecho extraordinario aparece como un milagros, sólo porque no se conoce su causa.

Ante esta primera dificultad, surge un problema que puede tener consecuencia políticas, lo que para unos hombres pueda ser un milagro para otros puede ser una superchería, y eso sí que produce conflictos políticos, sociales, y los produjo en la Inglaterra de Hobbes, basta pensar en la *eucaristía*, una especie de milagro cotidiano en las ceremonias religiosas tanto del catolicismo como del anglicanismo y de otras iglesias cristianas y un eterno problema teológico, el de la *transubstanciación*. Pero vamos al punto, es posible que lo que a unos, ignorantes de las causas de ciertos efectos, ciertos eventos naturales les parezcan milagrosos, en cambio a otros que conocen las causas de esos mismo eventos, les parezcan comunes, cotidianos. Incluso puede darse el caso de que estos aprovechen la ignorancia de aquellos que no conocen las causas de los eventos, y sabiendo porque suceden, puedan pretender como los sacerdotes egipcios que poseen un ciencia esotérica que les permite dominar la naturaleza y someter a los hombres por el temor que lo desconocido produce. Por eso la cautela de Hobbes, la experiencia enseña que los ignorantes creen en falsos profetas y en milagros que no lo son, lo que de nuevo sugiere lo difícil que es saber qué es realmente un milagro. La actitud de Hobbes es bastante sensata y muy ortodoxa, la Iglesia católica lleva siglos luchando contra la superstición y su misma crítica a los falsos profetas, a los milagros que no son tales y a las supercherías de supuestos hombres santos. Por lo mismo, no hay nada censurable en la desconfianza de Hobbes frente a los milagros, sólo que al no dejar lugar para ellos en su filosofía o reducirlo al absurdo, también va contra el común de las personas que creen en ellos, y contra el cristianismo que los admite en ciertas situaciones.

Donde nuestro filósofo parece encontrar un criterio más serio o riguroso, si se quiere, para determinar qué es un milagro es más bien en el carácter de signo de Dios que pueden tener, al señalar que “ (...) *it belongeth to the nature of a miracle, that it be wrought for the procuring of credit to God’s messengers, ministers, and prophets, that thereby men may know, they are called, sent, and employed by God, and thereby be the better inclined to obey them. And therefore, though the creation of the world, and after that the destruction of all living creatures in the universal deluge, were admirable works; yet because they were not done to procure credit to any prophet or other minister of God, they use not to be called miracles. For how admirable soever any work be, the admiration consisteth not in that it could be done; because men naturally believe the Almighty can do all things; but because he does it at the prayer or word of man. But the works of God in Egypt, by the hand of Moses, were properly miracles; because they were done with the intention to make the people of Israel believe, that Moses came unto them, not out of any design of his own interest, but as sent by God.*”<sup>241</sup> Por esta razón los hechos portentosos que realiza Moisés son propiamente

<sup>241</sup> “ (...) pertenece a la naturaleza del milagro, que se produzca para darle crédito a los mensajeros de Dios, a los ministros, y a los profetas, que por lo mismo los hombres puedan saber, que son llamados, enviados, y empleados por Dios, y por lo mismo estar más inclinados a obedecerle a ellos. Y por lo tanto, aunque la creación del mundo, y después la destrucción de todas las criaturas vivientes en el diluvio universal, fueran obras admirables, no obstante porque no fueron hechas para procurarle crédito a ningún

milagros, y no actos de magia ya que todos ellos sirven para que los judíos reconozcan en él a un enviado de Dios. También los milagros de Cristo tienen esta función, el mismo Cristo no gusta de hacer milagros para impresionar o captar adeptos, pero los que hace tiene una clara misión evangélica de anunciar su reino, de confirmar que él es el hijo de Dios. Hobbes, sin embargo, insiste mucho en que estos milagros van siempre dirigidos a los escogidos, al pueblo de Israel, no a los egipcios por ejemplo, ni menos al Faraón. Son siempre mensajes a su pueblo en *illo tempore*, por eso en la época moderna ya no son tan comunes, y en la Inglaterra de Hobbes menos. Esta concepción de Hobbes llama la atención por lo poco católica que aparece, por lo poco universal justamente, y despierta la

<sup>242</sup> sospecha que refleja el exclusivismo calvinista que Martinich <sup>243</sup> destaca, ya que incluso habla de los escogidos y de los rechazados por Dios, cosa que no se aviene bien con el mensaje de salvación a toda la humanidad que el cristianismo representa: “(...) *for the end of all miracles of Moses, of the prophets, of our Saviour, and of his apostles was to add men to the church: but it was, because the end of their miracles, was to add to the church, not all men, but such as should be saved; that is to say, such as God had elected. Seeing therefore our Saviour was sent from his father, he could not use his power in the conversión of those,*

*whom his father had rejected.*” <sup>243</sup> Con lo dicho Hobbes ya está en condiciones de dar una definición de milagro como sigue: “A *MIRACLE is a work of God, (besides his operation by the way of nature, ordained in the creation) done, for the making manifest to his elect, the*

*mission of an extraordinary minister for their salvation.*” <sup>244</sup> Con esta definición Hobbes inicia una larga exposición sobre lo que no es un milagro, que aunque es interesante vamos a resumir un poco porque *in extenso* nos alejaría de nuestro interés básico, las repercusiones políticas de las creencias religiosas de los cristianos. Por ejemplo, nuestro pensador resume y añade a su definición el hecho de que en el caso de un verdadero milagro está la mano de Dios en él, no la del profeta que lo realiza, porque es una intervención inmediata de Dios, no una mediante la naturaleza y sus leyes, o a través de la razón o voluntad de los hombres. Estos milagros algo escasos en la época de Hobbes pudieran haber alentado su supuesto deísmo pero no es el momento de discutir ese punto aquí. Lo que sí es interesante es ver como Hobbes se esmera en no confundir los milagros con los encantamientos u obras de algún mago, cosa que lo deja a él algo perplejo, ya que advierte que en la Biblia si bien se mencionan estos actos mágicos no se establece con claridad la diferencia con los verdaderos milagros de acuerdo con la definición hobbesiana. Los ejemplos abundan, pero los más conocidos son las acciones extraordinarias de Moisés frente al Faraón, como convertir su bastón en serpiente o tornar las aguas del Nilo en sangre, todos encantamiento que parecen obedecer a la voz de Moisés o a sus gestos, pero que así lo parecen a los

profeta, u otro ministro de Dios, no se usa llamarlos milagros. Porque aunque por admirable que cualquier trabajo hecho sea, lo admirable no consiste en que sea hecho, porque los hombres naturalmente creen que el Todopoderoso puede hacer todas las cosas; sino porque él lo hace en respuesta a las plegarias o palabras de un hombre. Pero las obras en Egipto, por la mano de Moisés, eran propiamente milagros; porque fueron hechas con la intención de hacer que el pueblo de Israel creyera que Moisés vino a ellos no por un designio de su interés personal sino como enviado de Dios.” (EW III, 3, 37: 429-430)

<sup>242</sup> Cfr. A. P., Martinich. *The Two Gods of Leviathan* ( U. K.: Cambridge University Press, 1992)

<sup>243</sup> “(...) porque el fin de los milagros de Moisés, de los profetas, de nuestro Salvador, y de sus apóstoles era agregar hombres a la iglesia, pero lo era, porque el fin de los milagros, era agregar a la iglesia no todos los hombres, sino aquellos que deberían salvarse; esto es, aquellos que Dios había elegido. Viendo por lo tanto que nuestro Salvador fue enviado por su Padre, él no podía usar su poder de conversión en aquellos que su Padre había rechazado.” (EW III, 3, 37: 431)

<sup>244</sup> “Un MILAGRO es una obra de Dios, (además de su operación por medio de la naturaleza, ordenada en la creación) hecha, para hacer manifiesto a sus elegidos, la misión de un extraordinario ministro para su salvación.” (EW III, 3, 37: 432)

hombres necios o ignorantes de las causas naturales, ya que de ser verdaderos poderes, como todo poder viene de Dios, estos actos teatrales serían actos de Dios, y claramente no lo son. Moisés no es el elegido por Dios por ser capaz de hacer esos trucos de magia, ahora se sabe que algunos magos egipcios también podían hacerlos, sino por otros hechos más trascendentes para el pueblo judío.

Lo importante para nuestro estudio es la conclusión que saca Hobbes ante la imposibilidad de saber qué hechos extraordinarios son verdaderos milagros y cuáles son patrañas o actos de magia para engañar a los ignorantes o incautos. Lo cual hasta ahí es totalmente consecuente con el interés de la Iglesia católica por combatir la ignorancia y la superstición y distinguir la teología medieval de cualquier conocimiento falso o engañoso. El problema central para entender el rechazo que Hobbes despierta en gran parte de los cristianos sinceros, católicos o anglicanos, y seguramente de otras ramas protestantes, es que asimila la *eucaristía* a un acto de magia y no a un verdadero milagro, como ya lo hemos señalado. Antes de hacerlo, eso sí, vuelve a exponer una idea que ya hemos comentado: Dios gobierna al mundo de dos maneras, o mediatamente las leyes naturales, o por medio de sus lugartenientes: los profetas, Jesús, los apóstoles. Pero una vez desaparecidos los testigos directos de la aparición del Dios-hombre sobre la tierra, los lugartenientes ya no son aquellos a quienes se les imponen las manos, ya no hay traspaso del poder de esa forma. Todo poder ahora es fruto de un pacto mediante el cual se autoriza a alguien a ser el gobernante y determinar la verdadera fe y los verdaderos milagros. En este nuevo contexto, Hobbes profesa su fe sin darse cuenta que ésta es molesta, oprobiosa, para casi todos los cristianos que creen, por ejemplo, en la eucaristía como el sacramento central de su fe. Es notable la manera sutil en que Hobbes desliza sus comentarios claramente heréticos en un discurso aparentemente ortodoxo y muy persuasivo. Poco a poco Hobbes va conduciendo el discurso religioso a una vertiente política sobre la base de que el gobernante cristiano en ausencia de los testigos originales y los sumos sacerdotes viene a llenar las funciones de pastor, lugarteniente de Dios y gobernante que protege a los hombres de las consecuencias del pecado y los lleva a la vida eterna. En primer lugar advierte no sin razón que hay que cuidarse de los falsos profetas, ya que “*In this aptitude of mankind, to give too hasty belief to pretended miracles, there can be no better nor think any other caution, than that which God hath prescribed, first by Moses, as I have said before (...) that we take no any for prophet, that teach any other religion, than that which God’s lietenant, which at that time was Moses, hath established; nor any, though he teach the same religion, whose prediction we do not*

<sup>245</sup> see come to pass (...)” Por lo tanto, para saber cuáles son los verdaderos milagros no vale la individualista libertad de pensamiento de ciertas formas de protestantismo, sino que hay que confiar la solución de este tipo de problemas a la autoridad central de la Iglesia, que en el caso de Hobbes es el rey-sacerdote o el como lo hemos llamado rey –pastor. Una vez que se entiende que cuando Hobbes dice *head of the church* (jefe de la iglesia) ya no se refiere al Papa sino al soberano legítimo, al rey cristiano defensor de la fe. Enrique VIII podría haber declarado que la eucaristía no era más que un acto de magia para impresionar a los fieles y acrecentar el poder de los sacerdotes en su medio social, cosa que no hizo. Pero Hobbes más audaz se atreve a pensar que aun este sacramento pudiera ser abolido por un rey, dejando entrever que a él el sacramento no le parece algo tan intocable, y para demostrar su posición hace la siguiente advertencia: “*For example; if a man pretend, after*

<sup>245</sup> “En esta aptitud de la humanidad de dar un reconocimiento muy rápido a pretendidos milagros, no puede haber nada mejor, ni pienso ninguna otra precaución, que aquella que Dios había prescrito, primero a Moisés, como lo dije ante (...) de no enseñar ninguna religión, que no fuera aquella que el lugarteniente de Dios, que en aquel tiempo era Moisés, hubiera establecido; ni tampoco, aunque enseñara la misma religión, (aquella) cuyas predicciones no veamos que se realizan.” (EW III, 3, 37: 435)

*certain words spoken over a piece of bread, that presently God hath made it not bread, but a god, or a man, or both, and nevertheless it looketh still as like bread as ever did; there is no reason for any man to think it really done, nor consequently to fear him, till he enquire*

*of God, by his vicar or lieutenant, whether it be done, or not.*<sup>246</sup> Ciertamente ésta es una afirmación audaz y peligrosa que no se hace cargo del significado que la eucaristía tiene para el mundo cristiano. Todavía más, la justifica con una cita extemporánea y fuera de contexto, que aparece en el Deuteronomio, *a aquel que habla presuntuosamente no se le debe temer* (Dt xviii. 22), que ciertamente no viene al caso. Pero agrega Hobbes en una forma, no exenta de sarcasmo, después de lo dicho, que si el lugarteniente de Dios dice que así pasó, no se le debe contradecir, ya que él es el soberano legítimo y es de derecho natural obedecerle.

Aquí se mezclan los planos religiosos y políticos en forma algo confusa todavía porque Hobbes no ha dicho que el soberano político es también el jefe de la iglesia, pero lo insinúa en un sutil desplazamiento del poder desde la iglesia al castillo, podríamos decir: *“So also if we see not, but only hear tell of a miracle, we are to consult the lawful Church; that is to say, the lawful head thereof, how far we are to give credit to the relators of it. And this is chiefly*

*the case of men, that in these days live under Christian sovereigns.”*<sup>247</sup> Porque, añade nuestro pensador, la cuestión no es si el milagro sucedió o no, que puede ser algo discutible por lo dicho sobre la credulidad humana, sino si debemos creerle a quienes lo cuentan, decisión que no podemos dejar al libre albedrío de cada cual según Hobbes, porque podría ser perturbador para el orden social, sino que la decisión se la debemos dejar al vicario de Cristo, al soberano legítimo, y aquí ya se desliza la posición de Hobbes al respecto y se pasa del poder espiritual al político: *“(…) the question is no more, whether the miracle we hear, or read of, were a real work, and not the act of a tongue, or a pen; but in plain terms whether the report be true, or a lie. In which question we are not every one, to make our own private reason, or conscience, but the public reason, that is the reason of God’s supreme lieutenant, judge; and indeed we have made him judge already, if we have given*

*him a sovereign power, to do all that is necessary for our peace and defence.”*<sup>248</sup> A esta persona que le hemos dado el poder de juzgar por nosotros para mantener la paz y el orden, le hemos dado el poder soberano, es el soberano. ¿Quién debe serlo, quién tiene los mejores títulos? Eso está por verse, pero será un soberano no un papa, no un sumo sacerdote, ni un filósofo-gobernante, sino quien ha sido autorizado por los individuos de su comunidad y tiene, o es *autoridad*. Porque podemos pensar lo que queramos en cuestiones de fe, pero una vez que queramos hacerla pública debemos plegarnos a la fe pública, la autorizada por el poder soberano, en este caso del lugarteniente de Dios, ya que *“A private*

<sup>246</sup> “Por ejemplo. Si un hombre pretende, después de ciertas palabras dirigidas a un pedazo de pan, que inmediatamente Dios la ha hecho no pan, sino un dios, un hombre, o ambos, y sin embargo se ve como si fuera el mismo pan de siempre; no hay razón para que cualquier hombre piense que realmente ha pasado, ni en consecuencia le tema, hasta que le pregunte a Dios por medio de su vicario o lugarteniente, si se realizó o no.” (EW III, 3, 37: 435-436)

<sup>247</sup> “También si no vemos, pero sólo nos cuentan de un milagro, debemos consultar la Iglesia legal, es decir, la cabeza legal de esa época, hasta donde podemos darle crédito a los relatores del mismo. Y éste es principalmente el caso de los hombres, que en estos días viven bajo soberanos cristianos.” (EW III, 3, 37: 436)

<sup>248</sup> “(…) la cuestión no es si lo que vemos que se hace, es un milagro; si el milagro que oímos, del que leemos, era una obra real, y no el acto de una lengua, o de una pluma; sino que en términos sencillos, si el relato era verdadero o una mentira. En tal caso no debemos cada uno, hacer que nuestra razón privada, o conciencia, sino la razón pública, esto es, la razón del lugarteniente supremo de Dios, juzgue; y en verdad ya lo hemos hecho juzgar, si le hemos dado el poder soberano, para hacer todo lo necesario para nuestra paz y defensa.” (EW III, 3, 37: 436)

*man has always the liberty, because thought is free, to believe or not believe in his heart those acts that have been given out for miracles (...). But when it comes to confession of that faith, the private reason must submit to the public; that is to say to God's liuetenant.*<sup>249</sup>  
 Pero, ¿quién es este lugarteniente de Dios y jefe de la Iglesia (*this liuetenant of God, and head of the Church*)? Éste es nuestro próximo tema.

## 4.- El Reino de Dios Nuevamente

El texto de 3: 38, *of the signification in scripture of eternal life, hell, salvation, the world to come, and redemption* (“del significado en las Escrituras de vida eterna, salvación, el mundo por venir, y la redención”) es de interés para establecer la analogía hobbesiana entre religión y política. La prueba mejor de que aquí nos encontramos en un punto de encuentro de ambos fenómenos es la forma como comienza Hobbes su discurso: “*The maintenance of civil society depending on justice, and justice on the power of life and death, and other less rewards and punishments, residing in them that have the sovereignty of the commonwealth; it is impossible a commonwealth should stand, where any other than the sovereign hath a power of giving greater rewards than life, and of inflicting greater punishments than death.*”<sup>250</sup>

Este texto apoya ciertamente la idea de G. Agamben respecto a que la soberanía se entiende, o se ha llegado a entender, en la época actual como un poder absoluto y soberano sobre la vida y la muerte, ya que es el monarca, como soberano legítimo, el que decide quien vive y quien muere: ¡No puede haber poder mayor que éste! Los súbditos ante él quedan despojados de todo derecho, y se enfrentan a él en la condición que Agamben

llama de la *nuda vida*.<sup>251</sup> Este temor, este terror ciertamente conduce a la sumisión total. Es sorprendente que Hobbes piense que de no ser sí, ninguna república se sostiene en el tiempo ya que si hubiera alguien con mayor poder que el de un gobernante, los hombres se verían impulsados a desobedecer a sus gobernantes y plegarse a ese otro poder superior. Del poder soberano se puede decir con justeza entonces que no hay potencia sobre la tierra que lo supere. Por eso es muy relevante para nuestra investigación esta asimilación del poder absoluto de un gobernante terrenal y el poder de Dios porque como Hobbes lo insinúa: “*Now seeing eternal life is a greater reward than the life present ; and eternal torment a greater punishment than the death of nature ; it is a thing worthy to be well considered of all men that desire, by obeying authority, to avoid the calamities of confusion and civil war, what is meant in Holy Scripture, by life eternal , and torment eternal ; and for what offences, and against whom committed, men are to be eternally*

<sup>249</sup> “Un hombre privado tiene siempre la libertad, porque el pensamiento es libre, de creer o no creer en su corazón aquellos actos que han sido considerados milagros (...). Pero cuando se trata de la confesión de esa fe, la razón privada debe someterse a la pública; esto es, a la del lugarteniente de Dios.” (EW III, 3, 37: 436-437)

<sup>250</sup> “Dependiendo la mantención de la sociedad civil de la justicia, y la justicia del poder de vida o muerte, y otros castigos menores y recompensas, (poder) que reside en aquellos que tienen la soberanía de la república; es imposible que una república pudiera permanecer donde cualquier otro que el soberano tuviera el poder de dar mayores premios que la vida o de infligir castigos mayores que la muerte.” (EW III, 3, 38: 437)

<sup>251</sup> Cfr. Giorgio Agamben. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (España: Pre-textos, 1998)

*tormented* ; and for what actions they are to obtain *eternal life* .”<sup>252</sup> Si ciertamente los castigos y las recompensas de Dios son infinitamente superiores a las de un gobernante aquí en la tierra, se entiende que aquí en la tierra habrá que imitar el poder absoluto, sin oposición, totalmente libre del soberano hobbesiano, porque está a las claras que mientras más poder tenga el gobernante tanto mejor para lograr la sumisión total de sus súbditos. Con esta declaración de principios Hobbes va a buscar ahora apoyo a su propuesta en el lenguaje bíblico.

A lo que primero Hobbes va a hacer referencia es a la historia de la caída de Adán. Sus análisis son literales, no toma el relato bíblico como una metáfora sobre el hombre sino que acepta que es un relato literalmente verdadero sobre el origen de la humanidad. Claro está que su lectura es en términos contractuales. Así advierte, que si Adán no hubiera incumplido su parte del trato con Dios, no habría sido expulsado del Paraíso. Habría sido su incumplimiento, su desobediencia, su verdadera culpa y el origen del pecado, la razón por la cual la muerte entró en la creación, y el hombre perdió la vida eterna. Vida eterna que se recuperó con el sacrificio de Jesús, quien representando a los hombres asume sobre sí las culpas de la humanidad. Hasta aquí nada novedoso, todo muy ortodoxo, a pesar de que puede tener implicancias políticas importantes si se analiza el uso de conceptos políticos, como la *representación*, *contrato*, *penas*, *castigos*, etc., para constituir una *teología política* hobbesiana similar a como lo hace Martinich (2002). Pero si uno atiende a los textos, el relato parece ir de la mano de la tradición cristiana, salvo en un giro muy hobbesiano hacia una interpretación del reino de Dios en términos inmanentes, interpretación apoyada en una interpretación literal de los textos que aparece como fundamentalista a los ojos actuales

<sup>253</sup> y que seguramente parece más judía que cristiana. Así “*Concerning the place wherein men shall enjoy that eternal life which Christ hath obtained for them, the texts next before alleged seem to make it on earth. For if as in Adam all die, that is, have forfeited paradise and eternal life on earth, even so in Christ all shall be made alive then all men shall be made to live on earth; for else the comparison were not proper. Hereunto seemeth to agree that of the psalmist ( Psalm , cxxxiii, 3) upon Zion God commanded the blessing ,*

*even life for evermore : for Zion is in Jerusalem upon earth (...).*”<sup>254</sup> La segunda Jerusalem vendrá entonces desde el cielo a la tierra, *the new Jerusalem, the paradise of God, at the coming again of Christ, should come down to God’s people from heaven, and not they go up to it from earth*, la nueva Jerusalen, el nuevo paraíso descenderá al pueblo de Dios desde los cielos y no desde la tierra a los cielos. Por lo tanto, no hay nada que los

<sup>252</sup> “Ahora que viendo que la *vida eterna* es una recompensa mayor que la *vida presente*; y el *tormento eterno* un castigo mayor que la *muerte natural*; es una cosa digna de considerar bien por parte de todos los hombres que desean, mediante la obediencia a la autoridad, evitar las calamidades de la confusión y la guerra civil, qué quieren decir las Sagradas Escrituras, por *vida eterna*, y *tormento eterno*; y porque ofensas, y contra quién cometidas, los hombres son *eternamente atormentados*: y por qué acciones ellos van a obtener la *vida eterna*.” (EW III, 3, 38: 437)

<sup>253</sup> Aunque J. Ratzinger advierte que es un error llamar *judización del cristianismo* al hecho de querer realizar el *escatón* en este mundo porque esto es, precisamente: ser un buen cristiano... y un buen judío, además. Jesús habrá sido un buen israelita según Ratzinger puesto que no habría oposición entre ambas creencias, según la tesis de esta obra no magisterial del actual Papa (cfr. *op. cit. passim*).

<sup>254</sup> “En relación al lugar en el cual los hombres disfrutarán la vida eterna que Cristo ha obtenido para ellos, los textos ya mencionados parecen colocarlo en la tierra. Porque si como en Adán todos mueren, es decir, han perdido el paraíso y la vida eterna sobre la tierra, aun así todos en Cristo vivirán, entonces, todos los hombres vivirán en la tierra; porque si no la comparación no sería propia. Sobre esto están de acuerdo aquello del salmista (Sal, cxxxiii, 3) *sobre Zión Dios mandó a los bienaventurados, a una vida para siempre: porque Zión es en Jerusalem en la tierra (...).*” (EW III, 3, 38: 439)

hombres puedan hacer para preparar o siquiera ser dignos de la segunda venida de Cristo. Hobbes cita varios textos bíblicos que apoyan esta interpretación de un paraíso en la tierra en la segunda venida del Salvador, interpretación literal nada espiritual, y que constituye un aspecto típico de la interpretación literal y materialista de los textos bíblicos que hace Hobbes, interpretación que los textos parecen apoyar, habría que reconocerlo.

Si la segunda Jerusalén será en la tierra, el *ascenso a los cielos* después de la resurrección, se debe entender en los mismos términos inmanentes que la expresión *reino de Dios*. Sin embargo, Hobbes ve aquí un problema, la interpretación del cielo como un lugar en el firmamento le parece a él infundada. Curiosamente sería ésta una explicación materialista, pero a su vez neo-pagana, lo que lo lleva, de nuevo, a proponer una interpretación inmanente de éste, la de un lugar en el universo: “*That the place wherein men are to live eternally, after the resurrection, is the heavens, (meaning by heaven, those parts of the world, which are the most remote from earth, as where the stars are, or above the stars, in another higher heaven, called caelum empyreum, where of there is no mention in Scripture, nor ground in reason), is not easily to be drawn from any text that I can find. By the Kingdom of Heaven, is meant the kingdom of the king that dwelleth in*

*heaven; and his kingdom was the people of Israel (...).<sup>255</sup>* No hay otro reino de Dios que el reino de Israel aquí en la tierra como no hay otro lugar para el infierno sino aquí en la tierra, donde Hobbes ubica, el *underground*, el *infernus*, el lugar bajo tierra, el *hades* de los griegos, el lugar donde no se ve. Advirtiendo que la Biblia no dice nada sobre el lugar donde irán a parar los condenados en la resurrección, pues sólo se sabe qué compañía

<sup>256</sup> tendrán. En el resto del capítulo Hobbes sigue analizando la salvación y el perdón de los pecados en términos parecidos muy ortodoxos, pero insistiendo en su visión inmanente del reino y del lugar para los salvados después de la resurrección. Por lo que esta exégesis no aporta mucho a la comprensión de la relación entre religión y política, salvo este enfoque materialista del cristianismo por parte de Hobbes, sociniano para algunos. Pero donde la intención política de éste se hace todavía más evidente es el próximo capítulo sobre el significado de las escrituras y de la palabra *iglesia*.

## 5.- La Iglesia

En 3: 39, *of the signification in scripture of the word church* (“del significado en las escrituras de la palabra iglesia”), Hobbes a partir de un análisis etimológico llegará a unas conclusiones políticas muy importantes para su doctrina. Recuerda Hobbes que *iglesia*, *ecclesia* en latín, significó en la Biblia *casa de Dios*; que los griegos llamaron *kyriaké*, de donde *kyrke* y *church* en inglés. Recuerda nuestro autor que para los griegos no era tanto una casa sino una *asamblea* y esto, que es cierto históricamente, le sirve a él para empezar a darle al tema un giro conveniente para sus propósitos: “*Church, when not taken for a house, signifieth the same that ecclesia signified in the Grecian commonwealth, that is to*

<sup>255</sup> “Que el lugar en donde los hombres se espera que vivan eternamente, después de la resurrección, es el cielo, (queriendo decir por cielo, aquellas partes del mundo, que son las más lejanas de la tierra, similar a donde están las estrellas, en otro cielo más alto, llamado *caelum empyreum*, donde no hay ninguna mención en las Escrituras, ni ningún fundamento en la razón), no se puede fácilmente deducir de ningún texto que pueda yo encontrar. Por el Reino de los Cielos se quiere decir el reino del Rey que habita en el cielo; y su reino fue el pueblo de Israel (...).” (EW III, 3, 38: 441)

<sup>256</sup> EW III, 3, 38: 445.

*say a congregation, or an assambly of citizens, called forth to hear the magistrate speak unto them; and which in the commonwealth of Rome was called concio : as he tat spake was called ecclesiastes , and concionator . And when they were called forth by lawful authority (Acts xix, 39) it was Ecclesia legitima , a lawful Church , ennomos*

<sup>257</sup> *ecclesia .” De este sentido de reunion de cristianos, magistrados o no, Hobbes saca la conclusión de que muchas veces, es un magistrado el que representa al grupo, pero, otras veces, es la iglesia la que es tomada como un todo, y es, en este segundo sentido, que la asamblea, la iglesia, es una persona y está autorizada a tomar decisiones en nombre del grupo; es decir, tiene autoridad para hacerlo, condiciones que hacen de la palabra del representante de ella, una voz autorizada y por ende legítima. “And in this sense only it is that the Church can be taken for one person; that is to say, that it can be said to have power to will, to pronounce, to command, to be obeyed, to make laws, or to do any other action whatsoever. For without authority from a lawful congregation, whatsoever act be done in a concourse of people, it is the particular act of every one of those that were present, and gave their aid to those performance of it; and not the act of them all in gross, as one body; much less the act of them that were absent, or that being present, were not willing it should*

<sup>258</sup> *be done.” Lo que conduce a su definición de iglesia como una compañía de hombres que profesan la religión cristiana, unida en la persona de un soberano, ante cuyo mandato*  
<sup>259</sup> *ellos deben reunirse, y que sin su mandato no deben reunirse.* Ninguna reunión de personas que no haya sido autorizada por el poder central es legítima.

Si llevamos esta premisa al campo internacional esta afirmación conduce al problema, tan importante para Hobbes, de si existe un soberano legítimo universal, como sería el caso del Papa. La respuesta de Hobbes es clara: no existen soberanos universales, cada soberano lo es de su pueblo o de su nación, existiendo muchos pueblos o naciones habrá muchos soberanos. Por lo mismo, “*It followeth also, that there is on earth, no such universal Church, as all Christians are bound to obey; because there is no power on earth, to which all other commonwealths are subjects. There are Christians, in the dominions of several princes and states; but every one of them is subject to that commonwealth, whereof he is himself a member; and consequently, cannot be subject to the commands of any other person. And therefore a Church, such a one as is capable to command, to judge, absolve, condemn, or do any other act, is the same thing with a civil commonwealth, consisting of Christian men; and is called a civil state , for that the subjects of it are men : and a*  
<sup>260</sup> *Church, for that the subjects therof are Christians.”* Para terminar, sin dejar ninguna duda

<sup>257</sup> “Iglesia, cuando no se usa como casa, significa lo mismo que ecclesia significaba en la república griega, esto es, una congregación, o una asamblea de ciudadanos, llamados a oír al magistrado hablarles, y que en la república de Roma se llama concio: como el que hablaba era llamado ecclesiastes y concinator. Y que cuando eran convocados por la autoridad legítima (He xix. 39) era Ecclesia legitima, una iglesia legítima, ennomos ecclesia (EW III, 3, 39: 458).

<sup>258</sup> “ Y en este sentido solamente es que Iglesia puede tomarse por una persona; es decir, que se puede decir que tiene poder para, querer, pronunciarse, demandar, ser obedecida, hacer leyes, o hacer cualquier otra acción. Porque sin autorización de una congregación legítima, cualquier acto que se debe hacer con el concurso de las personas, es el acto particular de cada uno de aquellos que estaban presentes, y dieron su ayuda a la realización del mismo, y no el acto de ellos en su totalidad, como un cuerpo; mucho menos el acto de aquellos que estaban ausentes, o que estando presentes, no querían que se hiciera.” (EW III, 3, 39: 459)

<sup>259</sup> EW III, 3, 39: 459.

<sup>260</sup> “Se sigue también, que no hay sobre la tierra, una tal cosa como una iglesia universal, a la que los cristianos estén obligados a obedecer, porque no hay poder sobre la tierra, al que todas las otras repúblicas les estén sometidas. Hay cristianos, en los dominios de varios príncipes y estados; pero cada uno de ellos están sometidos a esa república, de la cual él es miembro; y en consecuencia,

sobre su opinión respecto a que el término *reino* aplicado a Dios o a los hombres, así como el término *poder*, se refieren a lo mismo, al poder político. Hobbes explicita su idea respecto a que esta similitud en los usos de las palabras se debe a que en la realidad, en el plano ontológico, sólo existen un poder, el *poder político*, y que creer que existe el *poder político* y el *poder espiritual* como dos cosas distintas adolece de un error de percepción, como lo hemos mostrado ya. Con todo lo discutible que es esta propuesta hobbesiana, no se puede ignorar que es ciertamente fundamental para entender la relación entre religión y política en Hobbes. Y la forma como lo expresa el filósofo constituye uno de sus momentos cumbres: “*Temporal and spiritual goverment, are but two words brought into the world, to make men see double, and mistake their lawful sovereign . It is true, that the bodies of the faithful, after the resurrection, shall be not spiritual, but eternal; but in this life they are gross, and corruptibles. There is therefore no other government in this life, neither of state, nor religion, but temporal; nor teaching of any doctrine, lawful to any subject, which the governor must be one; or else there must needs follow faction and civil war in the commonwealth, between the Church and State; between spiritualists and temporists ; between the sword of justice , and the shield of faith : and, which is more, in every Christian man’s own*

*breast, between the Christian , and the man .*”<sup>261</sup> Las expresiones *gobierno temporal* y *gobierno espiritual* no son sino dos palabras introducidas en el mundo para hacer ver doble a los hombres y errar en cuanto a su soberano legítimo, ese es todo el problema, de aquí parte toda la disgregación de Hobbes sobre la relación, buena o mala, que puede haber entre religión y política: no hay entonces diferencia entre la espada de la justicia (*the sword of justice*) y el escudo de la fe (*the shield of faith*).

Pareciera que nuestro pensador quiere terminar con la larga contienda entre el poder espiritual y el temporal, estipulando que ambos poderes no son sino uno, terminando así con el conflicto que el cristianismo produjo en el corazón de todo cristiano, aquel de cómo ser un buen cristiano y un buen ciudadano a la vez, cómo cumplir sus deberes con Dios y con el César: ¿Pero un conflicto tan real, histórico si se quiere, tan característico de la Edad Media y la temprana Época Moderna, podrá ser resuelto sólo con un cambio de palabras, un cambio puramente nominal que pudiera llevar a un cambio, a lo mejor, en la percepción de la realidad; de forma tal, que donde antes los hombres veían dos realidades ahora pudieran llegar a ver sólo una? Por otra parte, ¿acaso no son dos realidades distintas las del poder espiritual y la del poder político? El tema es discutible, pero si se quiere entender a Hobbes hay que aceptar que en su doctrina política ambos poderes son uno. Él mismo no parece muy consecuente si consideramos que a menudo distingue el soberano como teniendo el oficio espiritual, de pastor de almas, y el civil, de líder político y gobernante a la vez. Sin embargo esta diferencia de función que podría servir para una diferencia de naturaleza entre ambos poderes, es también reducida a una sola función, la pastoral en el caso del

no puede estar sometido al mandato de la república de ningún otro. Y por lo tanto, una Iglesia, tal que sea capaz de mandar, juzgar, absolver, condenar, o hacer cualquier otro acto, es la misma cosa que una república civil, que consiste en hombres cristianos; y es llamada un *estado civil*, porque los súbditos de ella son *hombres*: y una *Iglesia*, porque los súbditos de ella son *cristianos*.” (EW III, 3: 39: 460)

<sup>261</sup> “*Gobierno temporal y gobierno espiritual* no son más que dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble, y se equivoquen respecto de su *soberano legítimo*. Es verdad. que los cuerpos de los fieles después de la resurrección, no serán espirituales, sino que eternos; pero, en esta vida, son materiales, y corruptibles. No hay, por lo tanto, ningún otro gobierno en esta vida, estatal o religioso, sino temporal; ni tampoco la enseñanza de ninguna doctrina, legal para cualquier súbdito, que no venga de un solo gobernante; o, de lo contrario, se daría origen a facciones y guerra civil en la república, entre la Iglesia y el Estado; entre *espiritualistas* y *temporalistas*; entre la *espada de la justicia*, y el *escudo de la fe*: y lo que es mayor, en el pecho de cada cristiano, entre el *cristiano* y el *hombre*.” EW III, 3, 39: 460-461.

gobernante cristiano, ya que enfrentándose incluso a los doctores de la Iglesia, Hobbes se empeña en hacer ver que los pastores son como los gobernantes: “*The doctors of the Church, are called pastors; so also are civil sovereigns. But if pastors be not subordinate one to another, so as that there may be one chief pastor, men will be taught contrary doctrines; whereof both may be, and one must be false. Who that one chief pastor is, according to the law of nature, hath been already shown; namely, that it is the civil sovereign (...)*”<sup>262</sup> El soberano civil es pastor de acuerdo a la ley natural y la ley divina, más aún, según Hobbes, en la Biblia se puede encontrar a quien se le debe asignar este oficio de soberano-pastor, y ese es el próximo tema que aborda.

En 3: 40 of the rights of the kingdom of God, in Abraham, Moses, the high-priests, and the king of Judath (de los derechos del reino de Dios, en Abraham, Moisés, los sumo sacerdotes y el reino de Judea) nuestro autor insiste sobre un tema ya tratado, el pacto o

convenio (*covenant*) entre Dios y los judíos.<sup>263</sup> Dicho pacto o alianza mediante el cual Dios les promete a los judíos que si lo siguen les dará la tierra prometida y los hará un pueblo peculiar, es, al parecer, el paradigma de toda forma de gobierno para Hobbes. El punto en discusión es. ¿Es en verdad la Biblia el modelo político de Hobbes, o es la doctrina política de Hobbes, el modelo para entender la Biblia? En este problema se juega todo lo que hemos venido diciendo sobre la posibilidad de una teología política. Los antropólogos actuales dirían que lo que hay aquí es la aplicación de categorías humanas a la realidad divina, lo que sería un caso de antropomorfismo. Otros dirán que es la política de Hobbes la clave para entender la visión religiosa de Hobbes, nosotros mismos pensábamos que Hobbes primero no reconocía la existencia del poder espiritual de los sacerdotes, luego le aplicaba las categorías y reglas de su propio juego político, para después terminar

criticándolos por no saber jugarlo.<sup>264</sup> Por otra parte, Hobbes parece sugerir que Dios mismo ha establecido una forma de gobierno para los humanos como remedio para sus pecados, según la tradición cristiano-medieval común en la época, que ve en la Caída el origen del pecado y la corrupción de las costumbres, que requiere, por lo mismo, de una organización política, de la existencia de gobernantes y de una vida en sociedad, para proteger a los hombres de los males cuya causa es el pecado. El pensador inglés parece compartir esta última idea y se esmera en mostrar cómo sucedió el pacto entre Dios y los judíos; seguramente, para que se advierta por qué todo gobierno debe imitarlo para ser un gobierno cristiano. La existencia de este modelo es lo que permite hablar de la existencia de una teología política, donde la política está integrada a la religión, teología que corresponde

<sup>262</sup> “Los doctores de la Iglesia son llamados pastores, así también (lo son) los soberanos civiles. Pero si los pastores no están subordinados uno al otro, de tal forma que haya un pastor principal, se enseñaría doctrinas contrarias a los hombres, en las cuales ambas pueden ser, y una debe ser, falsa. Quién es ese pastor jefe, de acuerdo a la ley de naturaleza, ya ha sido mostrado; a saber, el gobernante civil (...).” (EW III, 39: 461)

<sup>263</sup> Martinich en *The Two Gods of Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) señala que el uso más frecuente de la expresión *covenant* y no *contract* en Hobbes, se debe a que *contract* (contrato) es un mutuo cambio de bienes entre los contratantes en el instante mismo que se celebra, en cambio *covenant* (acuerdo, pacto) contiene una promesa a futuro, como es el caso de los judíos. Nosotros preferimos hablar de *pacto* o alianza (*covenant*) cuando hay un compromiso moral, y *contrato* cuando el cumplimiento de lo acordado puede ser intimado por ley. El uso de la palabra “contrato” en un sentido general y poco riguroso en que todos hemos caído alguna vez se debe al parecer a la influencia de *El Contrato Social* de Rousseau y al hecho de habernos acostumbrado a hablar del *contractualismo* moderno con todas sus connotaciones mercantilistas, como ya lo hemos expuesto. (cfr. Elazar, “Covenant and Community.” *Judaism*. Vol. 49. New York, 2000. 387-399. Nos referimos al tema en “La Biblia como un Texto Político.” *Límite*. Vol 5. N° 21 ( Arica:Universidad deTarapacá, 2010, 33-58).

<sup>264</sup> Cfr. Alfonso, J. “Iglesia y Estado en Thomas Hobbes.” *Universum*. Universidad de Talca, 1993. 43-58.

a la voluntad de Dios y sirve, además, de norma para la constitución de los gobiernos: todo parece apuntar hacia eso... al menos hasta ahora.

## 6.- Los Profetas y el Pacto

Insiste Hobbes en que el modelo de la constitución de un gobierno cristiano es el de Abraham, *the father of the faithful* (el padre de los fieles), lo que justifica la opinión de que es este gobierno patriarcal, el Leviatán original, y la familia de Abraham, el Leviatán en

pequeño.<sup>265</sup> La comprensión del pacto de Abraham con Dios es entonces esencial, ya que *“For with him was the covenant first made; wherein he obliged himself, and his seed after him, to acknowledged and obey the command of God; not only such, as he could take notice of, (as moral laws) by the light of nature; but also such, as God should in special*

*manner deliver to him by dreams and visions.”*<sup>266</sup> Subraya Hobbes de nuevo que la palabra de Dios se descubre en sus leyes naturales mediante la razón o mediante su intervención directa hablando en sueños o en visiones a sus elegidos. Ya la sola razón puede descubrir las leyes naturales, y un hombre se puede sentir obligado a ellas, para eso no hace falta convenir con Dios, sino simplemente ver con los ojos del alma lo racional y bueno de éstas, ni tampoco se necesita el mandato de Dios, en última instancia, para obedecer. Esto es bien importante tenerlo claro *“For as to the moral law, they were already obliged, and needed not have been contracted withal, by promise of the land of Canaan. Nor was there any contract, that could add to, or strengthen the obligation, by which both they, and all men else were bound naturally to obey God Almighty: and therefore the covenant with Abraham made with God, was to take for the commandment of God, that which in the name of God was commanded him in a dream, or vision; and to deliver it to his family, and cause them to*

*observe the same.”*<sup>267</sup> El contrato o pactojudío, el *federalismo* del latín *foedus* según D. J.

Elazares tan importante como paradigma de todos los gobiernos,<sup>268</sup> que Hobbes le dedica mucho espacio a sacar varias conclusiones de este principio que son muy relevantes a la hora de evaluar el lugar que el filósofo le otorga a la religión en la política.

En primer lugar, menciona que el contrato es con Abraham y sólo con él, ni siquiera con su familia, con su estirpe, a la cual él debe imponer su poder patriarcal incluso, por eso el resto de los judíos deben dar su consentimiento y sellar el pacto con la circuncisión ya que *“(…) at the making of this covenant, God spake only to Abraham; and therefore*

<sup>265</sup> Cf. Richard Allen Chapman. “Leviatán Writt Small: Thomas Hobbes on the Family.” *The American Political Science Review*. Vol. 69. Nº 1. March 1975. 76-90.

<sup>266</sup> “Porque con él el pacto fue hecho primero; por el cual él se obligó, y su estirpe después de él, a reconocer y obedecer los mandamientos de Dios; no sólo aquellos, de los que pudiera darse cuenta (como las leyes morales) por la luz de la naturaleza; sino que aquellos como los que Dios le entregara en especial manera en sueños o visiones.” (EW III, 3,40: 461)

<sup>267</sup> “Porque en cuanto a la ley moral, ya estaban obligados, y no tenían necesidad de haber contratado también, por la promesa de la tierra de Canaán: Ni había ningún contrato, que pudiera añadir, o fortalecer la obligación, mediante la cual los dos, y todos los hombres en cualquier parte estaban obligados naturalmente a obedecer a Dios Todopoderoso: y por lo tanto el pacto que Abraham hizo con Dios, fue el tomar como un mandamiento, aquello que en el nombre de Dios le fuera ordenado en un sueño, o visión; y entregárselo a su familia, y hacer que observen lo mismo.” (EW III, 3, 40: 461- 462)

<sup>268</sup> Cfr. D.J. Elazar, “Covenant and Community,” *Judaism*. New York: Fall 2000. Vol. 49. Iss. 4. 387-399.

*contracted not with any of his family, or seed, otherwise than as their wills, which make the essence of all covenants, were before the contract involved in the will of Abraham; who was therefore supposed to have had a lawful power, to make them perform all that he covenanted for them. According whereunto ( Gen .xviii. 18, 19) God saith, All the nations of the earth shall be blessed in him; for I know him that he will command his children and his household*

<sup>269</sup> *after him, and they shall keep the way of the Lord.”* De lo que se sigue, como ya se ha dicho, que quienes no reciben la palabra de Dios en forma sobrenatural o en sueños o en visiones, la deben recibir del soberano legítimo que tiene el poder de hacer de la palabra de Dios leyes para su pueblo, tal como Abraham instruye a su propia familia, no solamente porque Abraham haya pactado con Dios, sino porque, además, él es el *pater familias*. Aquí surge un tema que ha provocado muchos comentarios: ¿el dominio paternal del rey-pastor incluye el dominio de las almas o sólo la conducta externa? Porque si incluye sólo la conducta externa, como muchos piensan que es la opinión de Hobbes, se podría dar el caso de una obediencia externa pero no de corazón, y en este caso no se podría hablar de consentimiento, de legitimidad; en cambio, si incluye el foro interno de la conciencia, la tarea

<sup>270</sup> del gobernante no es sólo mandar sino también persuadir, y teniendo en consideración lo que hemos dicho respecto a la obediencia *in foro interno* e *in foro externo*, como la única legítima, este punto es crucial para entender a Hobbes, ya que si se separa y se asigna al gobernante sólo la obediencia *in foro externo*, ¿qué queda del gobernante-pastor? ¿no se reduce éste a ser un comandante y sus súbditos, una tropa obediente pero no deliberante? Por eso es especialmente relevante para nuestros propósitos lo que Hobbes subraya “(...) *in every commonwealth, they who have no supernatural revelation to the contrary, ought to obey the laws of their own sovereign, in the external acts and profession of religion. As for the inward thought, and belief of men, which human governors can take no notice of, (for God only knoweth the heart), they are not voluntary, nor the effect of the laws, but of*

<sup>271</sup> *the unrevealed will and the power of God; and consequently fall not under obligation.”*

Con lo que logra conciliar la libertad interior con la coacción del gobernante al reconocer que los pensamientos interiores y las creencias (sospechamos que Hobbes se refiere a la conciencia pero sin mencionarla) sólo son conocidas por Dios. No está, la libertad, ni en el poder de los hombres, ni en su voluntad (*will*), ni en la voluntad del gobernante (*law*), ya

<sup>269</sup> “ (...) al hacer este convenio, Dios le habló sólo a Abraham; y por lo tanto no contrató con ninguno de su familia, o estirpe, más allá de lo que sus voluntades, que son esenciales para todos los convenios estaban involucradas antes del contrato con la voluntad de Abraham; quien se suponía entonces que había tenido un poder legítimo, de hacerlos hacer todo lo que él contratara para ellos. De acuerdo a lo cual (Gén xviii. 18, 19) Dios dijo, Todas las naciones de la tierra serán benditas en él, porque yo sé que él mandará a sus hijos y a su casa que lo sigan, y él guardará el camino del Señor.” (EW III, 3, 40: 462)

<sup>270</sup> Que el gobernante deba persuadir y no sólo dar órdenes es lo que según Skinner (2004) llevó a Hobbes a agregar argumentos retóricos a los racionales en el *Leviatán*. De ahí lo apropiado de la ilustración de la portada de la edición de la Cambridge Press de *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* de dicho autor, donde aparece el *Gallorum Hercules*, el Hércules de los celtas, que es representado viejo y de mal aspecto pero poseyendo la virtud de la elocuencia, que le permite mantener a sus seguidores atados con cadenas que van de su lengua a sus orejas. Es peculiar este cambio, y asimilar este Hércules de los celtas al *Leviatán* es muy sugestivo. (tomado de Miranda Green, *Dictionary of Celtic Myth and Legend* en Internet, <http://www.kernunnos.com/deities/ogmios/ogmios.html>. 10/02/209).

<sup>271</sup> “ (...) en cada república, aquellos que no tienen ninguna revelación sobrenatural en contrario, deben obedecer las leyes de sus propios soberanos, en los actos externos y en la profesión de su fe. En cuanto a los *pensamientos* internos y las *creencias* de los hombres, de la que los gobernantes humanos no pueden tener ninguna noticia (ya que sólo Dios conoce el corazón del hombre), no son voluntarias, ni el efecto de leyes, sino de la voluntad no revelada y el poder de Dios; y en consecuencia no caen dentro de las obligaciones.” (EW III, 3, 40: 462)

que la voluntad del hombre está sometida a Dios, con lo cual la obligación *in foro interno* es un deber para con Dios que no es obligación legal, sino servidumbre. Es bueno obedecer porque Dios lo quiere. Más aún, cualquier soberano, se beneficia de esta buena voluntad; aunque no pueda hacer nada por obtenerla. Pero volvamos a la asimilación de todo poder al poder patriarcal.

Donde se acentúa la asimilación del soberano terrenal a los deberes del patriarca Abraham, es en el próximo paso que Hobbes va a dar, en el cual nuestro filósofo vuelve sobre el tema de la opinión privada y la opinión pública en cuestiones de fe, en el cual éste señala que no habiendo lugar en una comunidad para opiniones públicas contrarias a la oficial, es un deber del soberano castigarlas tanto como eran un deber para el patriarca Abraham hacerlo en casos similar, puesto que “(...) *it was not unlawful for Abraham, when any of his subjects should pretend private vision or spirit, or other revelation from God, for the countenancing of any doctrine which Abraham should forbid, or when they followed or adhere to any such pretender, to punish them; and consequently that it is lawful now for the sovereign to punish any man that shall oppose his private spirit against the laws: for* <sup>272</sup> *he hath the same place in the commonwealth that Abraham had in his own family.*”

Un monarca cristiano tiene entonces los mismos deberes de Abraham puesto que este es el modelo del monarca legítimo; y entre los deberes de un monarca legítimo está el de enseñar la doctrina correcta, el de ser un buen pastor. Hay entonces tres puntos que definen el *monarca legítimo*; primero, el recibir el poder de otro soberano legítimo, o de Dios directamente, como a Abraham le sucedió; segundo, el de castigar las opiniones contrarias a la doctrina correcta; y tercero, determinar la doctrina correcta y hacer de ella leyes de su nación pues “ (...) *none but Abraham in his family, so none but the sovereign in a Christian commonwealth, can take notice what is, or what is not the word of God. For God spake only to Abraham; and it was he only, that was able to know what God said, and to interpret the same to his family: and therefore also, they that have the place of Abraham* <sup>273</sup>

*in a commonwealth, are the only interpreters of what God hath spoken.*” Abraham, sin embargo, es soberano de su pueblo porque Dios habló directamente con él, ¿qué pasa entonces con los monarcas que no han sido designados por Dios? Ellos necesitan por su parte pruebas de santidad y de ser verdaderos cristianos para lograr el consentimiento popular. ¿Pero cuándo dejó Dios de hablarle a su pueblo escogido y fue necesario estos otros títulos de poder? Porque el pacto de Abraham fue renovado por Isaac y Jacob pero después por nadie más salvo por Moisés. Pero Moisés no es un descendiente de Abraham, y este problema va hacer que el tema del *consentimiento* y de los *títulos de poder* se torne un tema más importante en la práctica que la palabra de Dios, ya que Moisés tiene, según Hobbes, problemas para acreditarse como soberano legítimo después del rompimiento del lazo que unía a todos los descendiente de Abraham con su común ancestro después de

<sup>272</sup> “(...) no era ilegal para Abraham, cuando cualquiera de los súbditos pretendía (haber tenido) una visión privada o espíritu, u otra revelación de Dios, para el apoyo de cualquier doctrina que Abraham hubiera prohibido, o cuando ellos seguían o adherían a cualquiera de tales proposiciones, de castigarlos; y consecuentemente es legal ahora para el soberano el castigar cualquier hombre que opusiera su espíritu privado a las leyes: porque él tiene el mismo lugar en la república, que Abraham tenía en su propia familia.” (EW III, 3, 40: 463)

<sup>273</sup> “(...) nadie sino Abraham en su familia, y nadie en una república, puede conocer lo que es, o no es, la palabra de Dios. Porque Dios habló sólo a Abraham, y era él solamente quien podía saber qué dijo Dios, e interpretar lo mismo a su familia: y por lo tanto también, los que tienen el lugar de Abraham en una república, son los únicos intérpretes de lo que Dios ha dicho.” (EW III, 3, 40: 463)

“el pecado” de Saúl.<sup>274</sup> Y esto lo demuestra con abundantes citas bíblicas de las cuales vamos sólo mencionar algunas, las más importantes para nuestro propósito.

Respecto a Moisés afirma Hobbes que “(...) seeing Moses had no authority to govern the Israelites, as a successor the right of Abraham, because he could not claim it by inheritance; it appeareth not as yet, that the people were obliged to take him for God’s lieutenant, longer than they believed that God spake unto him. And therefore his authority, notwithstanding the covenant they made with God, depended yet merely upon he opinion of his sanctity, and of the reality of his conferences with God, and the verity of his miracles

(...)”<sup>275</sup> El problema planteado, entonces, surge del hecho, según Hobbes, de que los israelitas no tenían por qué confiar en quién se ofrecía a sí mismo como rey. ¿Cómo confiar en Moisés si sólo contaban con su palabra y Dios no les había hablado tampoco de él? Más aún, Hobbes recuerda una frase de Juan If I bear witness of myself, my witness is not true, si soy testigo de mí mismo, mi testimonio no es verdadero, frase de nuevo extemporánea y que sólo le sirve aquí a Hobbes para remachar una opinión de sentido común, pero que sirve al menos para ver el problema de Moisés. Afortunadamente para Moisés, Dios habló con él en el Monte Sinaí, y se manifestó a los que lo acompañaban en su huída de Egipto, y que estaban ya a punto de rebelarse contra él, y esta revelación, los truenos y relámpagos a la bajada del monte con las tablas de la ley, fue suficiente prueba de que él era el elegido para conducirlos a la Tierra Prometida. Sin embargo Moisés marca una diferencia con la tradición, es un corte en la tradición de los sacerdotes-gobernantes. De ahí para adelante el gobernante será el que tenga el poder político y el consentimiento del pueblo, como Moisés y, posteriormente, los que él designe (hasta una eventual restauración del poder sacerdotal) puesto que “(...) notwithstanding the covenant constituted a sacerdotal kingdom, that is to say, a kingdom hereditary to Aaron; yet that is to be understood of the succession after Moses should be dead. For whosoever ordereth an establisheth the policy, as first founder of a commonwealth, be it manarchy, aristocracy, or democracy, must needs (sic.) have sovereign power over the people all the while he is doing of it. And that Moses had the power

al his own time, is evidently affirmed in the Scripture.”<sup>276</sup> Todavía más, la necesidad de un poder soberano que reúna en sí las funciones de pastor y gobernante se desprende de un pasaje bíblico muy conveniente para Hobbes ya que establece el carácter jerárquico y no igualitario del pacto entre Moisés y su pueblo. Hobbes destaca que fue Moisés precisamente el llamado, no otros; no los ancianos, por ejemplo, no otros sacerdotes, ni los nobles ni menos el pueblo que incluso se le prohibió ascender al Monte Sinaí: “(Exod. xxiv.1, 2) And God said unto Moses, Come up unto the Lord, thou and Aaron, Nadab and Abihu, and

<sup>274</sup> Ver cita nº 126.

<sup>275</sup> “(...) viendo que Moisés no tenía autoridad para gobernar a los israelitas, como sucesor al derecho de Abraham, porque no podía reclamarlo por herencia; aparece como si el pueblo no estuviera obligado a tomarlo por lugarteniente de Dios, más allá del (período) en que creyeran que Dios le habló. Y, por lo tanto, su autoridad, sin tomar en cuenta el pacto que ellos hicieron con Dios, dependía todavía meramente de la opinión que ellos tenían de su santidad, o de la realidad de sus conversaciones con Dios, y la veracidad de sus milagros (...)” (EW III, 3, 340: 463-464)

<sup>276</sup> “(...) a pesar de que el pacto constituía un reino sacerdotal, esto es, un reino hereditario de Aarón; sin embargo, debe entenderse de la sucesión después de la muerte de Moisés. Porque quienquiera que ordena y establece la política, como primer fundador de la república, sea ésta monarquía, aristocracia, o democracia, debe necesitar del poder soberano sobre el pueblo todo el tiempo que lo está haciendo. Y que Moisés tenía ese poder todo su tiempo, está evidentemente afirmado en las Escrituras.” (EW III, 3, 40: 465)

seventy of the Elders of Israel. And Moses alone shall come near the Lord, but they shall come nigh, neither shall the people go up with him.”<sup>277</sup>

La historia bíblica confirma el lugar privilegiado de Moisés, pero también con total realismo relata la oposición natural a esta situación que en el fondo se basa sólo en lo que Moisés dice que habló con Dios, y de ahí la natural desconfianza de los sacerdotes o nobles, lo que llevó a una manifestación de la voluntad de Dios en forma directa contra aquellos que alegaron tener títulos de poder tan buenos o mejores que los de Moisés, nos referimos a Coré, Datán y Abirón. quienes con doscientos cincuenta príncipes de la asamblea “ (...) *gathered themselves together (Numb. Xii) against Moses, and against Aaron, and said unto them, ye take too much upon you, seeing all the congregations are holy, every of them, and the Lord is amongst them, why lift yourselves above the congregation of the Lord? God caused the earth to swallow Corah, Dathan, and Abiram, with their wives and children, alive,*

*and consumed those two hundred and fifty princes with fire.*”<sup>278</sup> De lo que se desprende que sólo Moisés tiene, después de Dios, la soberanía sobre Israel y la tiene no sólo en el campo político sino que también en el religioso, simplemente porque sólo Moisés habló con Dios y es, entonces, el único intérprete de sus palabras, y de ahí para adelante se puede advertir que *no man upon pain of death might be so presumptuous as to approach the mountain where God talked with Moises*, esto es, que ningún hombre bajo pena de muerte puede ser tan presuntuoso de acercarse a la montaña donde Dios habló con Moisés, lo que se basa en el Éxodo. xix. 12 “ *Thou shalt set bounds to (...) to the people round about, and say, Take heed to yourself that you go not up into the Mount, or touch the border of*

*it; whosoever toucheth the Mount shall surely be put to death.*”<sup>279</sup> No sólo Moisés es el elegido, el gobernante y el pastor de su pueblo, sino que sólo él tiene acceso a Dios y puede dar muerte a quien se atreva a acercarse al lugar santo de su encuentro con el Señor. No siendo de la casta sacerdotal, él es el nuevo guía espiritual y temporal por la gracia de Dios, y por lo tanto, tiene no sólo el poder de vida o muerte como lo hemos visto, sino que es el único que trae a su pueblo la palabra de Dios, su único intérprete. Moisés, de esta forma, es un nuevo profeta elegido por Dios y aceptado por su pueblo, y un nuevo paradigma para Hobbes, el pastor-gobernante. Todos estos elementos son centrales para la constitución de la doctrina política hobbesiana, y él mismo lo resume muy bien en un párrafo algo largo pero que vamos a citar tal cual porque es muy importante para la comprensión de su doctrina, doctrina que a su vez, como vemos, se basa en el relato de la constitución de la ley mosaica: “(...) *we may conclude, that whatsoever in a Christian commonwealth holdeth the place of Moses, is the sole Messenger of God, and interpreter of his commandments. And according hereunto, no man ought in the interpretation of the Scripture to proceed further than the bounds that are set by their several sovereigns. For the Scriptures, since God now speaketh in them, are the Mount Sinai; the bonds whereof are the laws of them that represent God’s*

<sup>277</sup> “(Ex xxiv.1, 2) Y Dios dijo a Moisés, sube hasta el Señor, tú y Aaron, Nadab y Abihú, y setenta de los Ancianos de Israel. Y Moisés sólo debe acercarse al Señor, ellos no deben acercarse al Señor pero pueden estar cerca, ni el pueblo debe subir con él.” (EW III, 3, 40: 465)

<sup>278</sup> “(...) *se unieron (Núm, xvi. 3) en contra de Moisés, y en contra de Aarón, y les dijeron, ustedes se echan mucho sobre sí mismos, viendo que toda la congregación es sagrada, cada uno de ellos, y el Señor está con ellos, porque entonces se levantan ustedes por sobre la congregación del Señor? Dios hizo que la tierra se tragara Coré, Datán, y Abirón, con sus esposas e hijos, vivos, y consumió aquellos doscientos cincuenta príncipes con fuego.*” (EW III, 3, 40: 466). En la Biblia católica es Núm, 16 no Núm12 como aparece en Hobbes (*Biblia Latinoamericana*, Ediciones Paulinas 1972).

<sup>279</sup> “Tú establecerás límites alrededor (del Monte) para el pueblo y les dirás tengan cuidado de no subir al Monte, ni tocar el borde de él, quienquiera que toque el Monte seguramente será muerto.” (EW III, 3, 40: 467)

*person on earth. To look upon them and therein to behold the wondrous work of God, and learn to fear him, is allowed; but to interpret them, that is, to pry into what God saith to him whom he appointeth to govern as God commandeth him, or not, is to transgress the bounds*

*God hath set us, and to gaze upon God irreverently.”*<sup>280</sup> Siendo, entonces, Moisés el nuevo líder de su pueblo y asumiendo éste sus deberes religiosos y políticos, el próximo paso de Dios en la Biblia es el de establecer su sucesión, aquella que debe continuar su obra.

La sucesión de Moisés introduce otro punto de interés para la política hobbesiana, el de la *autorización*, Moisés no sólo representa el pueblo de Israel ante Dios, es su *representante*, sino que tiene la *autorización* de Dios para ejercer el poder sobre ellos, y por eso tiene, y *es*, su *autoridad*. Por lo mismo, puede *autorizar* otros profetas como sus legítimos sucesores, porque ya no se trata, recordemos, de los sucesores hereditarios de Abraham, sino de nombramientos que provienen del poder establecido, ya que *“There were no prophet in the time of Moses, nor pretend to the spirit of God, but such as Moses had approved and authorized. For there were in his time but seventy men, that are said to prophecy by the spirit of God, and these were all of Moses election; concerning whom God said to Moses, (Numb. xi. 16) Gather to me seventy of he elders of Israel, whom thou*

*knoweth to be the elders of the people.”*<sup>281</sup> A estos hombres, señala Hobbes, Dios les impartió su espíritu que no era diferente al de Moisés, ya que *God came down in a cloud, and took of the spirit that was upon Moses, and gave it to the seventy elders,* (verso 25), Dios vino en una nube y tomó el espíritu que estaba sobre Moisés, y se lo dio a los setenta ancianos. De esta manera otro punto de interés para la doctrina hobbesiana deriva de este traspaso del espíritu que habitaba en Moisés a sus sucesores, que no era otra cosa que la disposición mental de Moisés, quien a su vez retiene la autoridad suprema espiritual y temporal, ya que sus sucesores son sólo sus ministros. Habiendo muerto Aarón y Moisés, el reino, habiendo sido un reino sacerdotal hasta Moisés y sus ministros, volvió a serlo, ya que de Aarón el reino pasó a su hijo Eleazar, sumo sacerdote, teniendo como su general a Josué, lo que le permite a Hobbes concluir que *“Therefore the supreme power of making war and peace, was in the priest. The supreme power of judicature belonged also to the high-priest: for the book of the law was in their keeping and the priests and Levites only were the subordinate judges in causes civil, as appears in Deut . xvii. 8, 9, 10. And for the manner of God’s worshipping, there was never doubt made, but that the high-priest till the*<sup>282</sup>*time of Saul, had the supreme authority.”* Los sacerdotes-gobernantes eventualmente se

<sup>280</sup> “ (...) podemos concluir, que cualquiera que en una república cristiana tenga el mismo lugar que Moisés, es el único mensajero de Dios, e intérprete de sus mandamientos. Y de acuerdo a lo cual, de aquí en adelante ningún hombre en la interpretación de las Escrituras debiera proceder más allá de los límites que son establecidos por sus varios soberanos. Porque las Escrituras, desde que Dios ha hablado en ellas, son el Monte Sinaí, los límites de éste son las leyes de aquellos que representan la persona de Dios sobre la tierra. Admirarlos, y de ahí contemplar las obras maravillosas de Dios, y aprender a temerle, está permitido; pero interpretarlas, esto es, inmiscuirse en lo que Dios haya dicho a aquel que designara para que gobierne bajo él, y hacerlos jueces, ya sea que gobierne como Dios se lo manda o no, es transgredir los límites que Dios nos ha establecido y mirar a Dios en forma irreverente.” (EW III, 3, 40: 467)

<sup>281</sup> “No había profetas en los tiempos de Moisés, ni pretendientes al espíritu de Dios, que no fueran los que Moisés había aprobado y autorizado. Porque había en su tiempo no más que setenta hombres, que se dicen profetizaban por medio del espíritu de Dios, y estos eran todos de Moisés su elección; en relación a los cuales Dios dijo a Moisés (Núm. xi. 16) Reúne para mí setenta de los ancianos de Israel, de los cuales tú conozcas que son los ancianos del pueblo.” (EW III, 3, 40: 467-468)

<sup>282</sup> “Por lo tanto, el poder supremo de hacer la guerra o la paz, estaba en el sacerdote. El poder supremo de la judicatura pertenecía también al sumo sacerdote: porque los libros de la ley estaban a su cuidado; y los sacerdotes y levitas eran sólo jueces

vieron enfrentados a rebeliones y guerras que los obligaron a designar a los jueces para su defensa, pero el poder siguió siendo un poder espiritual y temporal a la vez, poder reunido en una sola mano, la de los sacerdotes; y según Hobbes *ought to be so, in whatsoever governeth by divine right, that is, by authority immediate from God*, esto es, quienquiera que gobierne por derecho divino, o lo que es igual, por autorización inmediata de Dios.

Hasta el tiempo de Saúl hubo un período en que se dice, en *El Libro de los Jueces* que en esos días no hubo reyes en Israel, *That there was in those days no king in Israel*, y en que cada hombre hacía lo que creía correcto según su propio criterio, *every man did that which was right in his own eyes*, pero para nuestro pensador, lo que sucede en este período no es que no haya habido reyes, sino que no había un poder soberano y los hombres se olvidaron de sus deberes para con Dios. Porque después de la muerte de Josué y Eleazar *“there arose another generation (Judges ii. 10, 11) that knew not the Lord, nor the works which he has done for Israel, but did evil in the sight of the Lord (...)”*

<sup>283</sup>

Sin embargo, Hobbes hace una distinción interesante, considera que hay que distinguir entre el *derecho de gobernar* y el *ejercicio del gobierno*. En este caso las faltas cometidas corresponden al *ejercicio del derecho*, pero el *derecho de gobernar* todavía está en los sumos sacerdotes. Más aún si el ejercicio del poder no fuera de los mejores, igual los judíos deberían obedecer porque como ya hemos visto es de derecho natural obedecer al poder establecido. Sin embargo, el punto es dudoso doctrinariamente. ¿Está Hobbes sosteniendo la tesis medieval de que al buen gobernante se le disfruta y al malo se le soporta? El punto es interesante para determinar la posición de Hobbes. Advierte éste que los judíos, que siempre buscan los signos necesarios para saber ante quien someterse, no sólo los buscan antes, sino que después de establecido el gobierno, para estar seguros de estar obedeciendo al hombre correcto. Esto no tiene que ver con los milagros como signos, según Hobbes, sino simplemente con la razón natural ya que *“Whereas signs and miracles had for end to procure faith, not to keep men from violating it, when they have once given*

*it; for to that men are obliged by the law of nature.”* <sup>284</sup> Es peculiar esta distinción de los milagros como una cuestión de fe que no tiene nada que ver con el obedecer al soberano, que sería una cuestión racional, y por ende, relativamente libre, de tal manera que pueden incluso, por lo mismo, decidir obedecer o no la ley. Aquí se establece una diferencia entre lo expresado anteriormente acerca de la órdenes de Dios que nadie puede resistir y las decisiones de razón natural que son libres.

Siguiendo su recorrido por la historia del pueblo judío, el próximo paso de Hobbes es explicar cómo sucedió que hubo un cambio en el gobierno de los israelitas que le permite a él justificar la aparición de un tipo de gobernante cuyos títulos de poder se deben más al favor del pueblo que una intervención divina ya que *“To the judges succeeded kings; and whereas before, all authority, both in religion and policy, was in the high-priest; so now it was all in the king. For the sovereignty over the people, which was before, not only by virtue of the divine power, but also by a particular pact of the Israelites, in God, and next under him, in the high-priest, as his vicegerent on earth, was cast off by the people, with the*

subordinados en causas civiles, como aparece en el Det. xvii. 8, 9, 10. Y en cuanto a la forma de venerar a Dios, no hubo nunca dudas de que los sumos sacerdotes hasta el tiempo de Saul, tenían la autoridad suprema.” (EW III,3, 40: 469)

<sup>283</sup> “ (...) surgió entonces otra generación ( Jue. ii. 10, 11) que no conoció al Señor, ni las obras que había hecho para Israel, pero que hicieron el mal a la vista del Señor ...” ( EW III, 3, 40: 469)

<sup>284</sup> “Mientras que por el contrario los signos y milagros tenían por fin procurar la fe, no impedir que los hombres violen (la ley) cuando se la han dado, porque a eso los hombres están obligados por la ley de naturaleza.” (EW III, 3,40: 469-470)

<sup>285</sup> *consent of God himself.*” El pueblo habría rechazado entonces el gobierno sacerdotal y se lo habría traspasado a los reyes, quienes gobernarían sobre los temas religiosos y políticos; éste sería el sentido que Hobbes ve en el relato bíblico y que justifica con una cita de Samuel “*For when they said to Samuel (1 Sam . viii.5) Make us a king to judge us like all nations, they signified that they would no more be governed by the command that should be laid upon them by the priest, in the name of God; but by one that should command them in the same manner that all other nations were commanded; and consequently in depositing the high-priest of royal authority, they deposed that peculiar government of God.*”

<sup>286</sup>

Este es otro punto crucial en la doctrina hobbesiana, su política no es, o no podía ser, una política divina con Dios interviniendo siempre para determinar quién debe gobernar. Dios lo hizo con los judíos *in illo tempore*, pero después las cosas han seguido pasando como en todas partes, el pueblo judío se habría deshecho de aquellos gobernantes designados por los sacerdotes, ante la vista de sus fracasos políticos, y había pedido a Dios “tener reyes como todo el mundo,” que a pesar de parecer algo contrario a su conducta habitual “ (...) *yet God consented to it, saying to Samuel (1 Sam . Viii.7) Hearken unto the voice of the people, in all that they shall say unto thee; for they have not rejected thee, but they have rejected me, that*

<sup>287</sup>

*I should not reign over them.*” Habiendo rechazado a Dios, los sacerdotes se quedaron sin sustento político y no les quedó ninguna autoridad salvo la que los reyes les otorgaran. Esto lo dice Hobbes y lo prueba con otras citas bíblicas muy importantes para asentar su idea de que, después de este rechazo, los judíos deben gobernarse como todas las otras naciones. Lo que conduce a un tema complicado, si los gobernantes comunes tienen su origen en este rechazo a Dios, ¿con qué derecho juzgan no sólo de las cosas humanas sino que también de las divinas? Ya que a los sacerdotes no les queda sino aquellos derechos que a los reyes les plazca otorgarles y si la política de Hobbes es una política divina, como la que plantea Hood ¿cómo se puede garantizar que los reyes sigan siendo reyes cristianos si son ellos mismos los que deciden qué es cristiano? Por sus actos los conoceréis dice la Biblia respecto a los falsos profetas, los malos reyes también se conocen por el ejercicio de su oficio, pero aquí, en esta parte de la discusión, Hobbes sólo hace afirmaciones con base empírica y nos dice que así sucedió con Salomón, por ejemplo. ¿Pero qué fundamenta el poder espiritual de Salomón? Sólo el ejercicio de su poder que fue el de un buen cristiano hasta donde se sabe, aunque ya no hay intervenciones de Dios como pasó con Abraham y Moisés. No obstante el pueblo judío juzgó a los reyes por el ejercicio de su mandato, y no

<sup>285</sup> “A los jueces les sucedieron los reyes: y mientras por el contrario antes, toda autoridad, ya sea en religión o política, estaba en el sumo sacerdote; así ahora estaba el rey. Porque la soberanía sobre el pueblo, la cual estaba antes, no sólo por virtud del poder divino, sino que por el particular pacto de los israelitas, en Dios, y después justo debajo él, en los sumos sacerdotes, como sus viceadministradores sobre la tierra, fue desechado por el pueblo, con el consentimiento de Dios mismo.” (EW III, 3, 40: 470)

<sup>286</sup> “Porque cuando le dijeron a Samuel (1 Sam.viii.5) Háznos un rey para juzgarnos como todas las naciones, ellos querían decir que ellos no serían más gobernados por las órdenes que les fueran impuestas por los sacerdotes en el nombre de Dios; sino por uno que les mandaría en la misma manera que todas las otras naciones eran mandadas; y en consecuencia al despojar a los sumo sacerdotes de la autoridad real, ellos se despojaron de ese peculiar gobierno de Dios.” (EW III, 3, 40: 470)

<sup>287</sup> “ (...) sin embargo Dios lo consintió, diciendo a Samuel (1 Sam. viii.7) **Escuchen la voz del pueblo, en todo lo que ellos les digan, porque no los han rechazado ustedes, sino que me han rechazado a mí, que yo no debiera gobernar sobre ellos.**” (EW III, 3, 49: 470-471)

lo hizo siempre en forma laudatoria, sino que muy despreciativa de unas actuaciones que ellos consideraban que no eran como las de Moisés.<sup>288</sup>

Por lo que Hobbes puede concluir que la supremacía en religión en los tiempos de los reyes no era como debía ser, puesto que el derecho que primero estaba en manos de los sumos sacerdotes y después en los reyes se puso en cuestión, tanto en el plano religioso como político, una vez que cesaron los milagros o las acciones políticas fueron poco felices. Lo que le hace decir, refiriéndose al pueblo judío, que "(...) *they took occasion, as oft as their governors displeased them, by blaming sometimes the policy, sometimes the religion, to change the government or revolt from their obedience at their pleasure: and from thence*

*proceeded from time to time the civil troubles, divisions, and calamities of the nation.*"<sup>289</sup> Lo que no llevó a una secularización de la forma de vida, como podrá esperarse, sino que a una nueva forma de seguir siendo cristianos, que implica no renunciar a serlo pero sí poder discutir el derecho de gobernar a quienes en el ejercicio de su gobierno no sean eficaces. Lo que conduce, a su vez, a que Hobbes establezca una característica importante del período de los reyes, ya que "(...) *when they demanded a king after the manner of the nations; yet it was not with a design to depart from the worship of God their king; but despairing of justice of the sons of Samuel, they would have a king to judge them in civil actions; but not that they would allow their king to change the religion which they thought was recommended to them*

*by Moses.*"<sup>290</sup> Ciertamente que a Samuel esta petición de un rey no le pareció bien, ellos tenían ya como rey a Dios mismo; más, después del pecado de Saúl, quien no fue digno de ser el rey, le transfirió el poder a David, un simple pastor pero un líder carismático. Los reyes contaban así con la autorización de Samuel y con la venia de Dios, que les otorgaba reyes para que ellos decidieran sobre el destino de Israel. La historia de Israel hasta la llegada de Cristo ha pasado entonces por tres períodos, el de los profetas, el de los jueces, y el de los reyes, y de una teocracia a un reino cristiano, pero siempre el soberano era responsable en el plano espiritual y temporal. La historia la resume Hobbes de la siguiente manera: "*During the captivity, the Jews had no commonwealth at all: and after their return, though they renewed their covenant with God, yet there was no promise of obedience, neither to Esdras, nor to any other: and presently after, they became subjects to the Greeks, from whose customs and demonology, and from the doctrine of the Cabalists, their religion*

<sup>288</sup> Y no pueden decir que no estaban advertidos. Un interesante polémica ha resultado ser la iniciada por Arye L. Hillman en "Hobbes and the prophet Samuel on Leviathan government," *Public Choice* (141, 2009. 1-4) en cuanto a que Hobbes omite la parte de la cita donde Samuel advierte a su pueblo que se arrepentirán de pedir un rey "como todo el mundo" y les da una larga lista de los abusos de poder de éstos, lo que le hace pensar a Hillman que Hobbes oculta lo que no le conviene. Geoffrey Brennan en "Hobbes's Samuel," *Public Choice* (141, 2009. 5-12) le refuta aludiendo a que no hay algo que Hobbes oculte y que el sentido es que, aun sabiendo los problemas del abuso de poder, la decisión, la *public choice*, justamente, se da siempre en un contexto restrictivo, donde vale más lo que se consigue, que lo que se pierde. A lo cual Hillman le contesta en "Hobbes and Samuel: a reply," *Public Choice* (141, 2009. 13-15) que su propósito era advertir el problema de lo olvidado por Hobbes, más que hacer una afirmación en términos de teoría de las decisiones, donde nunca se puede obtener todo lo que se desea. El problema sigue abierto, pero éste es un caso que hace pensar en un posible uso abusivo de las Escrituras por parte de Hobbes.

<sup>289</sup> "(...) ellos tuvieron ocasión, tan a menudo como sus gobernantes les desagradaban, de culpar algunas veces a la política, algunas veces a la religión, de cambiar el gobierno o hacer revueltas de acuerdo a sus deseos en contra de su obediencia: y de ahí proceden de tiempo en tiempo los problemas civiles, las divisiones, y las calamidades de la nación." (EW III, 3, 40: 472)

<sup>290</sup> "(...) cuando ellos demandaron un rey a la manera de las naciones; sin embargo, no fue con un plan de separarlos de la adoración de Dios su rey; sino que desesperados por la justicia de los hijos de Samuel, ellos tendrían un rey para juzgarlos en acciones civiles; pero no (era) que ellos permitirían que su rey cambiara la religión que ellos pensaban era la recomendada por Moisés." (EW III, 3, 40: 473)

*became much corrupted: in such sort as nothing can be gather from their confusion, both in state and religion, concerning the supremacy in either. And therefore so far forth as concerneth the Old Testament, we may conclude, that whatsoever had the sovereignty of the commonwealth amongst the Jews, the same had also the supreme authority in matter*<sup>291</sup>  
*of God's external worship, and represented God's person (...)."*

Ahora bien, en cuanto a la misión de Jesús, ésta es tratada cuidadosa y extensamente en 3: 41, *of the office of our blessed saviour* ("del oficio de nuestro bendito salvador"). Este capítulo es sumamente importante para determinar el cristianismo de Hobbes, y es decisivo a la hora de establecer la ortodoxia o heterodoxia del pensador. El capítulo está marcado por el tema escatológico y por la idea del reino de Dios. En este contexto se distinguen tres etapas en la historia de la redención de los hombres, la primera la del *Redentor*, la segunda la del *Pastor*, y la tercera la del *Rey*. Lo primero que destaca es el oficio de redentor, es decir, del que paga la deuda del pecado con su sacrificio, y se echa sobre sí todas nuestras faltas y se las lleva con él, tal como Dios lo ha dispuesto según Hobbes. Lo importante aquí es ver que el pago de este rescate (*ramson*) para liberar a los hombres del pecado no puede ser entendido como una cuestión de justicia, de dar a cada cual lo suyo, porque: ¿Cómo puede el sacrificio de Jesús, libre de pecado, pagar por los pecados de los hombres? De este problema se hace cargo el filósofo puesto que, aunque reconoce que todo pasó tal como lo quiso Dios, el problema sigue existiendo: "*Not that the death of one man, though without sin, can satisfy for the offences of all men, in the rigour of justice, but in the mercy of God,*<sup>292</sup> *that ordained such sacrifices for sin, as he was pleased in his mercy to accept.*" Éste es un importante tema teológico ¿cómo el sacrificio de un hombre, aunque sea Cristo, puede pagar por todos los hombres? En el plano de la justicia parece haber aquí un problema, pues un hombre, aunque sea Dios, paga por todos ¿parece justo? Para Hobbes el misterio aquí presente no se explica como una cuestión de justicia sino de misericordia de Dios. Ha sido Dios mismo quien ha dado señales que los sacrificios que se hacen en su nombre valen por el perdón de los pecados, aunque los sacrificios no aparezcan siempre como justos o como morales, como el sacrificio de Abraham o de Job, por ejemplo. El análisis del sacrificio de Jesucristo resulta muy relevante a la luz de los antecedentes histórico que Hobbes trae a colación y que le permiten hacer una interesante distinción sobre el tema: "*In the old law (as we may read, Levit . xvi.) the Lord required that there should, every year once, be made an atonement for the sins of all Israel, both priests and others; for the doing whereof, Aaron alone was to sacrifice for himself and the priests and others a young bullock; and for the rest of the people, he was to receive from them two young goats, of which he was to sacrifice one; but as for the other, which was the escape-goat, he was to lay his hands on the head thereof, and by a confession of the iniquities of the people, to lay them all on that head, and them by some opportune man, to cause the goat to be lead to wilderness*

<sup>291</sup> "Durante ele cautiverio, los judíos no tenían una república en absoluto: y después de su retorno, aunque renovaron su pacto con Dios, aún no había ninguna promesa de obediencia, ni a Esdras, ni a nadie más, y muy pronto después de convertirse en súbditos de los griegos, de cuyas costumbres y demonología, y de la doctrina de los cabalistas, su religión resultó muy corrompida: en tal suerte que nada se puede sacar de su confusión en ambas religión y política concerniente a la supremacía de alguna de ellas. Y por lo tanto, hasta donde concierne el Antiguo Testamento, podemos concluir, que quienquiera que tuviera la soberanía de la república entre los judíos, la misma tenía la suprema autoridad en materia de la veneración externa de Dios, y representaba a la persona de Dios ...." (EW III, 3, 40: 474- 475).

<sup>292</sup> "No que la muerte de un hombre, aunque sin pecado, pueda satisfacer las ofensas de todos los hombres, en rigor de justicia, sino en la misericordia de Dios, que ordenó tales sacrificios por el pecado, tal como él le agradó en su misericordia aceptar." (EW III, 3, 41: 476).

and there to escape , and carry away with him the iniquities of the people.”<sup>293</sup> Lo que le permite concluir a Hobbes que así como el sacrificio de un chivo era suficiente para pagar los pecados de Israel, así la muerte del Mesías era un precio suficiente que pagar por los pecados de la humanidad. De esta manera, Jesús es el chivo *sacrificado* (inmolado) o el chivo *expiatorio* (*the escape goat*). Ya que fue inmolado, cuando murió en la cruz, y luego dejado escapar de la muerte cuando resucitó y ascendió a los cielos llevándose nuestros pecados. De esta forma los tres oficios de Jesús se cumplen: es Redentor con su sacrificio, es Pastor con su Palabra y será Rey, en su segunda venida.

## 7.- El Reino de Dios según Hobbes

En cuanto al *reino de Dios*, tema que muy relevante para nuestro autor, es importante prestar atención a lo que dice respecto a este reino, ya que Hobbes ve en él una especie de construcción o camino que comienza con los profetas, sigue con Cristo y culmina con su segunda venida después del juicio final “*For as much therefore, as he that redeemeth hath no title to the thing redeemed, before the redemption. And ransom paid; and this ransom was the death of the Redeemer; it is manifest, that our Saviour, as man, was not king of those that he redeemed, before he suffered death; that is, during that time he conversed bodily on the earth. I say, he was not then king in present, by virtue of the pact, which the faithful make with him in baptism. Nevertheless, by the renewing of their pact with God in baptism, they were obliged to obey him for king, under his father, whensoever he should be pleased to take the kingdom upon him. According whereunto, our Saviour himself expressly saith, (*

*John . xviii. 36) My kingdom is not of this world.*”<sup>294</sup> El problema que surge aquí es si este reino de Dios debe entenderse o como un reino temporal aquí en la tierra al final de la historia, pero un reino histórico como los judíos esperaban, o como un reino espiritual

en el cielo después del fin de los tiempos.<sup>295</sup> El tema tiene relevancia para determinar cuándo o dónde se realiza la esperanza escatológica, si aquí en la tierra o en el cielo, o si

<sup>293</sup> “En la antigua ley (como podemos ver en Lev xvi) el Señor requería que se debiera, cada año una vez hacer una reparación por los pecados de Israel, tanto los sacerdotes como el pueblo; para hacer lo cual, Aarón mismo tuvo que sacrificar un novillo; y del resto de la gente, él debía recibir de ellos dos chivos, de los cuales él debía *sacrificar* uno, en tanto que el otro, que era el *chivo expiatorio* ( o del escape) debía poner sus manos sobre su cabeza, y por medio de una confesión de las iniquidades del pueblo, depositarlas todas en su cabeza, y entonces por algún hombre oportuno, hacer que el chivo fuera dejado libre en el campo y allí que *escapara* llevándose las iniquidades de las gentes.” (E W III, 3, 41: 476).

<sup>294</sup> “Porque así como el que *redime* no tiene título a *la cosa redimida*, antes de la *redención*, y que el rescate (sea) pagado, y ese rescate era la muerte del Redentor; es manifiesto, que nuestro Salvador, como hombre, no era rey de esos que redimió, antes de sufrir la muerte; esto es, durante el tiempo que él conversó corporalmente sobre la tierra. Yo digo, no era entonces rey en el tiempo presente, por virtud del pacto, que los fieles hacen con él en el bautismo. No obstante, mediante la renovación de su pacto con Dios en el bautismo, ellos estaban obligados a obedecerle como a un rey, bajo su Padre, cuandoquiera que a él le plazca tomar el reino bajo sus manos. De acuerdo a lo cual, nuestro Salvador dijo, (Jn xviii. 36) *Mi reino no es de este mundo.*” (EW III, 3, 41: 477-478).

<sup>295</sup> Todavía más el reino de Dios, según Orígenes comentando el evangelio de San Lucas (17, 20-25), está en medio de nosotros y dentro de nosotros, ya que “cuando pedimos que venga el reino de Dios, lo que pedimos es que este reino de Dios, que está dentro de nosotros, salga afuera, produzca fruto y se vaya perfeccionando.” ( [noreply@evangelizo.org](mailto:noreply@evangelizo.org) . 15/02/2009.). Tema que Hobbes no toca y que es esencial al cristianismo: la salvación interior que pedimos cuando en el Padre Nuestro decimos “venga a nosotros tu reino”. No sería entonces la petición de un reino y un gobernante que obligue a los hombres a obedecer a Dios lo que pedimos, sino una reforma profunda del alma humana, que sería otra posibilidad de entender el reino de Dios.

ahora ya está realizándose, o si habrá que esperar el fin de los tiempos. Hobbes parece tenerlo claro ya que afirma con convicción “*Now seeing the Scripture maketh mention but of two worlds; this that is now, and shall remain unto the day of judgment, which is therefore called the last day ; and that which shall be after the day of judgment, when there shall be a new heaven, and a new earth: the kingdom of Christ is not to begin till the general resurrection. And that is which our Saviour saith, (Matth. xvi.27) The son of man shall come in the glory of his father , with his angels ; and then he shall*

<sup>296</sup>  
*reward every man according to his works .”* Y recompensar cada hombre según su obrar, añade Hobbes, es el oficio de un rey (*the office of a king*) y ese oficio lo ejercerá después del día del juicio final, no ahora. ¿Cuál es entonces el propósito de Jesucristo, por qué vino al mundo? Según nuestro autor, Jesucristo en su primera venida viene a renovar el pacto entre su pueblo y su Padre, pacto que se había roto con Saul en los tiempos del Antiguo Testamento, de forma tal que su venida se constituye en un Nuevo Testamento, una Nueva Alianza, es decir, un nuevo pacto mediante el cual el pueblo judío se religa con Dios, vuelve a su religión. Esta misión de Cristo se realiza entonces mediante dos tareas que él toma sobre sí: 1º la de predicar que él es el Mesías, el Salvador prometido al pueblo de Israel, y 2º la realización de milagros y la enseñanza como medio para persuadir a su pueblo de la verdad que encarnaba. Pero estas acciones de Cristo no son las de un rey sino de un pastor, y tienen según Hobbes un propósito no político, sino espiritual, que Hobbes llama regeneración (*regeneration*) que es muy interesante de analizar por la repercusión que tiene respecto a lo que podríamos llamar el fundamentalismo de Hobbes, que coincide con su idea de lo que es un soberano cristiano como se verá más adelante.

En relación al concepto de regeneración, sucede que “(...) that time of his preaching is often by himself called the regeneration; which is not properly a kingdom, and thereby a warrant to deny obediente to the magistrates that then were; for he commanded to obey those that sat then in Moses’ chair, and to pay tribute to Caesar; but only an earnest of the kingdom of God that was to come, to those to whom God has given the grace to be his disciples, and to relieve in him; for which cause the godly are said to be already in

<sup>297</sup>  
the kingdom of grace, as naturalized in that heavenly kingdom.” Aquí Hobbes se pone reiterativo, casi redundante, en relación a su deseo de dejar en claro que no habría nada contrario ni al gobierno de los judíos ni de los romanos en la prédica de Jesús, puesto que su reino no era de este mundo, aunque en la segunda venida sí será un rey como cualquiera, es decir que premiará a los que le obedezcan y castigará a los que no lo hagan, como hace cualquier rey, aunque éste sería un reino eterno. Si bien esta idea de Hobbes es muy discutible, porque no explica lo que significó el escándalo de Jesús entre los judíos, ni se aviene bien con la posterior doctrina de las dos espadas. Pero es tan importante para Hobbes dejar claro este punto que lo destaca con varias formas de expresión de la misma idea, que resumimos aquí para evitar ser redundantes: Que no hay nada en la enseñanza de Jesús que tienda a disminuir el derecho de gobernar de los soberanos judíos o romanos;

<sup>296</sup> “Ahora siendo que las Escrituras mencionan sólo dos reinos; éste que es ahora, y permanecerá hasta el *último día*; y aquel que será después del día del juicio, cuando habrá un nuevo cielo, y una nueva tierra: el reino de Cristo no comenzará hasta la resurrección general. Y eso es lo que nuestro Salvador dice, (Mt. xvi.27) El Hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre, con sus ángeles; y entonces recompensará cada hombre de acuerdo a su obra.” (EW III, 3, 41: 478).

<sup>297</sup> “(...) ese tiempo de prédica es a menudo llamado por él la *regeneración*; que no es propiamente un reino, y por lo tanto una autorización para negarle obediencia a los magistrados que entonces existían, porque él mandaba obedecer a aquellos que se sentaban en la silla de Moisés y pagar tributos al César; sino que una promesa del reino de Dios por venir a aquellos que Dios les había dado la gracia de ser sus discípulos y creer en él; por tal causa los de Dios se dice que ya están en el *reino de la gracia*, como naturales de ese reino celestial.” (EW III, 3, 41: 479-480).

que mientras venga el otro reino hay que obedecer a quien se sienta en el trono de Moisés; que hay que pagar al César sus tributos ya que Jesús no viene a juzgar los gobiernos etc.<sup>298</sup> Concluyendo Hobbes que siendo el propósito de Jesús renovar el compromiso del pueblo judío con Dios, el medio que usó Dios para esto fue la misma ingratitud y malicia de los hombres que les llevó a rechazar a Jesús y propiciar su muerte.

Ahora bien. en cuanto al reino de Dios, nuestro autor piensa que, éste no es de este mundo, no es histórico, es poshistórico, podríamos decir, pero, a su vez, no estará en un más allá trascendente sino que en este mundo donde Cristo volverá en gloria y majestad a ser rey pero un rey de carne y hueso, un hombre; esta visión de la escatología como inmanente y corporalista, por no decir materialista, es peculiar en Hobbes, y la sustenta en su interpretación literal de la Biblia: "*As for the third part of his office, which was to be king . I have already shewn that his kingdom was not to begin till the resurrection. But then he shall be king, not only as God, in which sense he is king already, and ever shall be, of all the earth, in virtue of his omnipotence; but also peculiarly of his own elect, by virtue of the pact they make with him in their baptism.*"<sup>299</sup> Oscila así Hobbes entre una interpretación muy literal del tema de la segunda venida de Jesucristo haciendo de ésta, a pesar de la gloriosa venida de Cristo con los ángeles, la institución de un reino en que él gobernará como un rey terrenal, y una descripción más metafórica cuando se refiere a las características de este reino. Que en este caso se refiere al problema planteado como ejemplo de cómo comerán y beberán los hombres en ese reino, después de la resurrección, porque si no hay matrimonio en ese reino ¿de qué comida hablamos, quién cocinará? Lo que conduce a Hobbes a dar una respuesta cristiana de tipo metafórica al recordar las palabras del Señor "( *John vi. 27*) Labour not for the meat which perisheth , but for that meat which endureth unto everlasting life , which the Son of Man shall give you . So that by eating at Christ's table, is meant the eating of the tree of life; that is enjoying of immortality,

*in the kingdom of the Son of Man.*"<sup>300</sup> Este sentido altamente espiritual no se condice con la conclusión que el mismo Hobbes saca, cuando como resumen de varios lugares de la Biblia, concluye que este lugar del reino por venir, este reino de Jesús, éste lo ejercerá en su naturaleza humana, cosa para él evidente, ya que "*it is evident that our Saviour's kingdom is to be exercised by him in his human nature*" ("es evidente que el reino de nuestro Salvador será ejercido en su naturaleza humana"). Entonces, ¿el mensaje divino de la resurrección tiene un sentido literal? ¿Cristo será un rey humano, o como el mismo Señor lo dice, se trata de un mensaje espiritual, trascendente, difícil de entender y que, por lo tanto, sólo es accesible por medio de metáforas? Estas vacilaciones de Hobbes son preocupantes porque si no puede mantener una interpretación puramente literal, ¿cómo saber cuándo la Biblia es metafórica y requiere interpretación y cuándo es literal y toda interpretación es innecesaria? Este tipo de cuestiones en la época de Hobbes marcaba la diferencia entre una interpretación católica y otra protestante, entre ortodoxia y herejía. Dejaremos el tema hasta aquí pues debemos pasar a otro igual de controversial, la naturaleza del dominio real de Cristo.

<sup>298</sup> Cfr. EW III, 3, 41: 480.

<sup>299</sup> "En tanto que su tercer oficio, que era el de rey, Ya he mostrado que su reino no iba a comenzar hasta la resurrección. Pero entonces él sería rey, no sólo como Dios, en cuyo sentido ya es rey, y siempre lo será, de toda la tierra por virtud de su omnipotencia; sino que en forma peculiar de sus propios elegidos, por virtud del pacto que ellos hicieron con él en su bautismo." (EW III, 3, 41: 481).

<sup>300</sup> "(Jn vi. 21) Laboren no para la carne que perece sino para la carne que dura hasta la vida eterna, que el Hijo de Dios les dará. De forma que por comer de la mesa del Cristo se quiere decir comer del árbol de la vida; esto es, el disfrutar de la inmortalidad, en el reino del Hijo del Hombre." (EW III, 3, 41: 482).

## 8.- El Dominio Real de Cristo y el Poder Eclesiástico

En cuanto al tipo de poder de Cristo, llama inmediatamente la atención el afán de Hobbes por hacer notar que su poder es diferente al del Padre, éste está, subordinado al Padre, lo que ya está cerca de ser una herejía, sobre todo porque compara el poder de Cristo al de Moisés. Escuchemos lo que él tiene que decir: “*Again, he is to be king then, no otherwise than as subordinate or vicegerent of God the Father, as Moses was in the wilderness; and*”<sup>301</sup>

*as the high-priests were before the reign of Saul; and after the kings were after it.”* La comparación con Moisés ciertamente podría admitirse en cuanto a las funciones de Cristo como hombre, pero en ningún caso a su naturaleza divina que no admite comparación con ningún ser humano, y que constituye ciertamente una herejía para católicos, anglicanos y sin duda para todas las iglesias que se consideran cristianas, justamente por que Jesús,

el Cristo, es de naturaleza divina y es igual al Padre: <sup>302</sup> ¿Cuál será el propósito de Hobbes? Difícil saberlo sin seguir su exposición, que insiste en esta asimilación de Cristo a Moisés. La comparación es sugestiva, porque da con ciertas coincidencias entre el ejercicio del poder en el caso de Moisés y en el caso de Jesús: “*For as Moses chose twelve princes of the tribes, to govern under him; so did our Saviour chose twelve apostles, who shall sit on twelve thrones, and judge the twelve tribes of Israel. And as Moses authorized seventy elders, to receive the Spirit of God, and to prophesy to the people (...) so our Saviour also ordained seventy disciples, to preach his kingdom and salvation to all nations.*”<sup>303</sup>

Destaca Hobbes que incluso en cuanto a los sacramentos hay similitudes entre Moisés y Jesús. Distingue nuestro autor sacramentos de *admisión* (al reino de Dios) y sacramentos de *conmemoración*, y asimila la circuncisión, suspendida durante la travesía del desierto y vuelta a adoptar una vez admitidos los judíos a la Tierra Prometida, al bautismo de los cristianos como sacramento de *admisión* al Reino; como a su vez asimila el sacrificio del Cordero Pascual a la Última Cena, haciendo un interesante estudio histórico sobre el probable origen de éste en algunos ritos del tiempo de Alejandro, o en ritos de purificación judíos. Lo importante para nuestro propósito es, sin embargo, que Jesús es visto de nuevo como un líder del tipo de Moisés y la justificación es una lectura bíblica que hace uso del concepto político de *representación*, a saber, “*Our Saviour, therefore, both in teaching and reigning, representeth, as Moses did, the person of God, which God from that time forward, but not before, is called the Father; and being still one and the same substance, is one person as represented by Moses, and another person as represented by his son the Christ. For person being a relative to a representer, it is consequent to plurality of representers, that there be a plurality of persons, though of one and the same*

<sup>301</sup> “De nuevo, él debe ser rey, de ninguna otra manera que como subordinado o vicedirector de Dios el Padre, como Moisés en el desierto; y como los sumos sacerdotes eran antes del reino de Saúl, y como los reyes lo eran después.” (EW III, 3, 41: 482).

<sup>302</sup> La posición de Hobbes se parece al *subordinacionismo*, una opinión sobre la relación entre las tres personas de la Trinidad cristiana y el Dios Uno, que subordina Cristo a Dios. Esta opinión no alcanzó a tener el carácter de herejía y, como la idea del *modalismo*, las personas siendo *modos* del ser de Dios, en este caso, forman parte de una antigua discusión sobre el tema, pero que en el caso de Hobbes basta para acusarlo de hereje o heterodoxo. (Internet. *Enciclopedia GER*. 16/04/010).

<sup>303</sup> “Porque como Moisés autorizó doce principales de las tribus, para que gobernaran bajo él; así mismo nuestro Salvador escogió doce apóstoles, que se sentarán en doce tronos, y juzgarán las doce tribus de Israel. Y como Moisés autorizó setenta ancianos para que recibieran el Espíritu de Dios, y que profetizaran al pueblo (...) así nuestro Salvador también ordenó setenta discípulos, para que predicaran su reino y salvación a todas las naciones.” (EW III, 3, 41: 482).

<sup>304</sup> *substance.*” Que Jesús sea igual a Moisés, es decir sólo un hombre, ya es discutible; más discutible aún es que Jesús sólo represente a Dios, que no sea Dios, que sea su vicario. La solución hobbesiana en términos de representación política no parece una buena solución al problema teológico de la Santísima Trinidad y está cerca de ser una herejía para todos los cristianos. Quizá Hobbes esté llevando la analogía entre política y religión muy lejos. Pero debemos abandonar el tema aquí al término del este capítulo para pasar a un tema propiamente político, el del poder eclesiástico.

En 3, 42, *of power ecclesiastical* (del poder eclesiástico) es uno de los más largo y rico en afirmaciones político-teológicas aunque resulte algo reiterativo a la luz de lo ya expresado por lo que tendremos que resumir aquellas partes que se refieran a temas ya tratados. El problema de la naturaleza del poder eclesiástico tiene que ver en primer lugar con las etapas que Hobbes advierte en la historia del cristianismo después de la resurrección de Cristo. Distingue nuestro autor el tiempo anterior a la conversión de los reyes y el tiempo después de la conversión. Porque, dice Hobbes, pasó un largo tiempo después de la ascensión del Señor antes de que algún rey o soberano civil permitiera la veneración pública de las enseñanzas de Cristo. No obstante, el tiempo entremedio es el tiempo de los apóstoles, y éste es un tema importante para determinar la sucesión del poder después de ellos, ya que está claro que “ (...) *for the time between, it is manifest, that the power ecclesiastical was in the apostles; and after them in such as were by them ordained to preach the gospels, and to convert men to Christianity and to direct them that were converted in the way of salvation; and after these the power was delivered again to others by these ordained, and this was done by imposition of hands upon such as were ordained; by which was signified the giving of the Holy Spirit, or Spirit of God, to*

<sup>305</sup> *those whom they ordained ministers of God, to advanced his kingdom.*” Si bien Dios se manifiesta a los apóstoles como Espíritu Santo en la fiesta de Pentecostés, por ejemplo, Dios no le impone sus manos. El poner las manos es la forma habitual de pasar el Espíritu Santo entre los sucesores de Pedro, y este rito significó lo mismo entre los apóstoles y sus sucesores, hasta que los reyes y gobernantes se convirtieron, y al transformarse en reyes y gobernantes cristianos asumieran el papel de ministros de Dios. El punto en discusión es ¿qué poder tenían los apóstoles y sus sucesores? Al parecer, sólo el espiritual. Estaban autorizados a enseñar y guiar, eran pastores no gobernantes, pero ¿cómo sucedió que los reyes se transformaran en pastores también? El tema lo deja Hobbes aquí sorpresivamente de lado para pasar al tema de la Santísima Trinidad; no obstante, tendremos que volver a él porque es esencial para entender la propuesta hobbesiana, recordemos que Hobbes no cree que hay dos poderes, el espiritual y el temporal, sino uno solo, el político, y en algún momento, los reyes tuvieron que asumir ambos, y ser ellos los que autorizaran la enseñanza del cristianismo. Pero veamos por qué Hobbes se aboca al problema de la Trinidad.

<sup>304</sup> “Nuestro Salvador, en consecuencia, tanto en enseñanza y reinado, representa, como lo hizo Moisés, la persona de Dios; el cual de ese tiempo en adelante, es llamado Padre; y siendo todavía una y la misma substancia, es una persona representada por Moisés, y otra persona representada por su hijo el Cristo. Porque *persona* siendo una relación con un *representante*, es consecuente con una pluralidad de representantes, para que haya una pluralidad de personas, aunque de una y la misma substancia.” (EW III, 3, 41: 485).

<sup>305</sup> “(...) el tiempo entremedio, es manifiesto, que el *poder eclesiástico* estaba en los apóstoles; y después de ellos en aquellos que fueran por ellos ordenados para enseñar el evangelio, y convertir hombres al Cristianismo; y dirigir aquellos convertidos en su camino a la salvación; y después de éstos, el poder pasó de nuevo a otros ordenados por ellos, y esto se hizo por la imposición de las manos sobre aquellos que eran ordenados, con lo que se significaba la dación del Espíritu Santo, o Espíritu de Dios, a aquellos que ellos ordenaban ministros de Dios, para adelantar su reino.” (EW III, 3, 42: 485-486).

Resulta extraño, a primera vista, este interés de Hobbes por el importante tema teológico de la *Santísima Trinidad* cuando está hablando del poder de los representantes de Dios en la tierra, pero es justamente el concepto de *representación* el que está en juego, ya que según Hobbes quien *representa* a otro lo hace porque es *persona*. *Persona* en la filosofía política de Hobbes es la que se representa normalmente a sí misma, o a otra persona, o reunión de personas, cuando habla en su nombre; un *representante* es una *persona*, un *actor*- recuérdese que ese era el sentido original-, por lo tanto, un representante puede ser otra persona que habla en nombre de nosotros, por lo que *persona*

<sup>306</sup> y *representante* no necesariamente coinciden. Sin embargo, en cuanto a la persona de Dios, él es tres personas y un solo Dios. Ese es el misterio trinitario, el Dios cristiano es a la vez uno y trino. Y cuando habla el Dios creador en el Génesis, o cuando Jesús muere en la cruz, o el Espíritu Santo se manifiesta, son tres personas pero un solo Dios. Hobbes, en cambio, piensa que Dios es uno, pero no trino, tanto Jesús como el Espíritu Santo son *representantes de Dios*, no distintas manifestaciones de *una y la misma persona*, con lo que cae en herejía al rechazar la doctrina correcta expresada tanto en el Credo Niceno como en

<sup>307</sup> el de Atanasio. Todavía más, al aplicar el concepto de representación a los apóstoles y sucesivos sacerdotes, si bien se puede decir de ellos que son *representantes* de Dios- y lo son legítimamente, según el concepto de Hobbes- al haber reducido a Jesús a un mero representante de Dios, Hobbes olvida el carácter esencialmente teándrico de la religión cristiana y coloca a Jesús en la misma categoría de Moisés y de los apóstoles. El problema en que está Hobbes es que necesita aplicar su concepto político de *representación* para posteriormente poder justificar a los reyes como los representantes de Dios en la tierra. Aunque en el camino revela no entender el misterio de la trinidad, o quiere verlo sólo como un caso de representación, no como un caso especial de unidad substancial: Dios es una sola substancia, a pesar que para los hombres se presenta (no se *representa*) como tres personas, éste es el misterio que Hobbes no quiere o no puede aceptar como tal y trata de explicar en sus propios términos.

Pero nuestro autor que seguramente sabe que lo que dice es contrario a la sana doctrina, trata de conciliar su posición con la ortodoxia, aunque no lo logra completamente, a pesar de su empeño en hacerlo. El problema es que nuestro autor insiste en considerar igualmente como *representantes* de Dios a Jesús, que no lo es, a los apóstoles que sí lo son, y a los sacerdotes, sucesores de los apóstoles, que si bien no son testigos ("Dichosos sean los que creen sin ver") sí son representantes de Dios en la tierra; y a los reyes cristianos,

<sup>306</sup> Quizá sea necesario distinguir entre *personation* y *personhood*. *Personation* sería el acto de *personificar*, representar a otra persona. Una forma de *personificar* sería la *representación política*, un gobernante *representa* a una comunidad o un abogado *representa* a su cliente: pero la *personation* (la *personificación*) no es la *personhood*, expresión inglesa difícil de traducir, porque / personalidad/, no parece decir lo mismo, *personhood* alude al nombre abstracto de *persona* e incluye sus notas distintivas. La *personation* es la representación, la *personhood* es la suma de los atributos de la persona. Una persona no es sus personificaciones ni su *personhood*. El tema tiene importancia respecto al misterio trinitario: Dios es uno y trino, pero sus personificaciones o representaciones como Jesús o Espíritu Santo, no lo hacen tres personas sino un solo Dios, ni su *personhood* lo divide en tantas personas como atributos se le atribuyan. Debemos esta aclaración a un weblog Siris, Saturday, October 08, 2005 ( <http://branemrys.blogspot.com/2005/10/personation-and-personated-things.html> . 25/05/2009)).

<sup>307</sup> Esta opinión de Hobbes le ha valido el ser acusado de *sabellianismo*, una herejía. Sabellius, un teólogo de la antigua Roma sostenía una forma de monarquianismo (la idea de que Dios es un solo monarca) en que siendo Dios uno, Jesús, el Espíritu Santo o los apóstoles eran *modos* o formas de manifestarse de la única persona, Dios. Como era una creencia antitrinitaria fue considerada una herejía. ( <http://www.answers.com/Sabellianism> . 25/05/2009). Wright sugiere que Hobbes podría ser acusado de *subordinacionismo*, otra posible herejía (cfr. "Hobbes and the Economic Trinity," *Religión, Politics and Thomas Hobbes*, cap. 2 reseñado en *International Archives of the History of Ideas*, 195, 2006.175-210.).

que tampoco puede decirse con propiedad que sean representantes de Dios en la tierra pero que a falta de imposición de las manos, al recibir la corona de manos de la autoridad religiosa asumen el carácter de representantes de Dios en la tierra, no ciertamente de la misma manera y con las mismas funciones que los sacerdotes, aunque Hobbes parezca no ver la diferencia. Con todo, éste se defiende de posibles acusaciones de herejía, y lo hace muy bien, a pesar que empieza con afirmar el carácter representacional tanto de Jesús como de los hombres que creyeron en él: “*Here we have the person of God born now the third time. For as Moses, and the high-priests, were God’s representative in the Old Testament; and our Saviour himself, as man, during his abode on earth: so the Holy Ghost, that is to say the apostles and their successors, in the office of preaching and teaching, that*

<sup>308</sup>*have received the Holy Spirit, have represented him ever since.*” No tiene problemas nuestro autor en hacer estas afirmaciones heréticas, porque insiste en que *persona* es igual a *ser representado*, a que otro hable por uno. Se olvida Hobbes que una persona también habla y actúa por sí mismo, directamente no a través de representantes de acuerdo a la definición de persona que el mismo Hobbes da en I, 16 “*A person, is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man (...).*” “Una persona es aquella cuyas palabras o acciones son consideradas ya sea como propias o como representando las palabras o acciones de otro hombre”. En el primer caso se trata de una persona natural y en el segundo de una persona artificial (*feigned*). Por lo tanto, ¿por qué no podría decirse que Dios habla por sí mismo, como una persona, cuando Jesús habla y cuando se manifiesta el Espíritu Santo? ¿por qué habría de tratarse de otras personas representándolo? Este es el problema que Hobbes no ve o no quiere ver porque lo que quiere es enfatizar el carácter de representación artificial de los profetas y los apóstoles y sacerdotes, en lo que tiene razón; pero no puede decir lo mismo del Dios-Hombre, de Jesús, sin reducirlo a ser sólo un hombre, o un profeta más. Es cierto que la defensa de Hobbes se basa de nuevo en el hecho de que en la Biblia no se habla de la Santísima Trinidad, y por lo tanto, es una idea discutible, humana no divina. Con todo se esmera en discutir su visión del tema sobre la base de citas bíblicas pero siempre demostrando con ellas que Dios es tantas *personas* como *representantes* de él aparezcan en La Biblia.

Al finalizar la exposición, Hobbes, algo abruptamente, cambia de tema, de nuevo, y se pregunta por la naturaleza del poder que el Salvador legó a los apóstoles y cómo debían ellos ejercerlo, es decir, el tema del *poder eclesiástico*. En relación a el poder que el Salvador otorgó a sus seguidores, los apóstoles y sacerdotes, lo que más le interesa a Hobbes es demostrar que éste es un poder *magisterial*, el poder de enseñar la doctrina del Señor, no un poder político como incluso el que ejerce el Papa como obispo de Roma en cuestiones temporales. Esto se advierte en la alusión al Cardenal Belarmino, quien en su tercera controversia general, advierte Hobbes, se refiere a cuestiones como el poder eclesiástico del Papa en Roma, si debe ser monárquico, aristocrático o democrático. Cuestiones que no tienen ningún sentido si se demuestra, como espera hacerlo Hobbes, que el poder eclesiástico, no es ningún poder soberano sino sólo el poder de enseñar la doctrina de Cristo, y hacerlo no por medio de la ley o de la coerción sino de la persuasión y el consejo: *that the apostles, and other ministers of the Gospels, are our schoolmasters, and not our commanders* ( “que los apóstoles, y otros ministros de los Evangelios, son

<sup>308</sup> “Aquí tenemos la persona de Dios nacida ahora una tercera vez. Porque en tanto Moisés, y los sumos sacerdotes eran los representantes de Dios en el Antiguo Testamento; y nuestro mismo Salvador, como hombre, durante su estancia en la tierra: así también el Espíritu Santo, esto es, los apóstoles y sus sucesores, en el oficio de la plegaria y la enseñanza, que han recibido el sagrado Espíritu, lo han representado siempre desde entonces.” (EW III, 3, 42: 486- 487).

nuestros maestros de escuela, y no nuestros comandantes”). Esta afirmación de Hobbes se fundamenta en su posición respecto del reino de Dios y su carácter transhistórico, ya que como él lo vuelve a decir “*I have shown already, in the last chapter, that the kingdom of Christ is not of this world: therefore neither can his ministers, unless they be kings, require obedience in his name. For of the supreme king have not this regal power in this world; by what authority can obedience be required to his officers? As my father sent me, so said our Saviour ( John xx.21) I send you. But our Saviour was sent to persuade the Jews to return to, and to invite the Gentiles to receive, the kingdom of his Father, and to reign in majesty, no*

<sup>309</sup>*not as his father’s lieutenant, till the day of judgement.*” Queda entonces suficientemente claro que el poder de los apóstoles es magisterial, que deben enseñar La Buena Nueva, el *evangelio*, y que deben hacerlo por medio de la persuasión, ya que no tiene autoridad política que les permita forzar a las personas a creer lo que enseñan, que por lo demás es algo que pertenece al foro interno de la conciencia, donde ningún gobernante puede penetrar. Sin embargo, no se ve por donde puede penetrar en esta doctrina la idea de que el cristianismo pudiera ser intimado por la ley de una nación o estado, al menos no todavía, y Hobbes quiere demostrar que el único caso en que esto sería posible sería bajo un rey cristiano que debiera imponer el cristianismo por la razón o la fuerza.

La clave está en un próximo paso que Hobbes da en el tema del otorgamiento del poder de Dios a los hombres. Si bien Hobbes recuerda que Jesús llama a sus seguidores y luego apóstoles (del Gr. *apóstolos*=enviado, embajador emisario) “pescadores de hombres” o “pastores”, lo que se quiere decir aquí es que su misión es ser sacerdotes, enseñantes de lo sacro, y por lo mismo, ellos no tienen un poder coercitivo para obligar a los hombres a creer. Sin embargo, puede darse el caso que, los apóstoles lleguen a un reino, donde un rey converso, pueda legítimamente hacer de sus enseñanzas leyes. Sólo en este caso, la palabra de Dios sería ley en todo el sentido de la palabra, puesto que “ (...) *the office of Christ’s ministers in this world, is to make men believe and have faith in Christ; but faith hath no relation to, nor dependence at all upon compulsion or commandment; but only upon certainty or probability of arguments drawn from reason, or from something men believe already. Therefore the ministers of Christ in this world, have no power, by that title, to punish any man for not believing or for contradicting what they say; they have I say no power by that title of Christ’s ministers, to punish such; but if they have sovereign civil power, by political institution, then they may indeed lawfully punish any contradiction to their laws*

<sup>310</sup>*whatsoever(...).*” Queda claro, entonces, que los sacerdotes, tanto como los apóstoles anteriormente, no tienen ningún poder temporal sino espiritual, salvo el caso, eso sí, que llegaran a un reino donde el rey asumiera el cristianismo como la fe de su reino y convirtiera las palabras de los ministros de Dios en leyes de su país. Esto en cuanto a la labor de los

<sup>309</sup> “ He mostrado ya, en el último capítulo, que el reino de Cristo no es de este mundo: por lo tanto ni sus ministros pueden, a menos que sean reyes, requerir obediencia en su nombre. Porque si el supremo rey no tiene este poder monárquico en este mundo; ¿por qué autoridad se puede requerir obediencia a sus oficiales? Como mi Padre me envió, así dijo el Salvador, (Jn xx.21) Yo te envío. Pero nuestro Salvador fue enviado a persuadir a los judíos a que retornaran, y a invitar a los gentiles a recibir, el reino de su Padre, y no reinar en majestad, ni tampoco como el lugarteniente de su Padre, hasta el día del juicio.” (EW III, 3, 42: 490).

<sup>310</sup> “(...) el oficio de los ministros de Cristo en este mundo, es hacer que los hombres creen y tengan fe en Cristo, pero la fe no tiene ninguna relación, ni dependencia en absoluto con la compulsión o el mandato; sino que sólo con la certeza o probabilidad de un argumento sacado de la razón, o de algo en que los hombres creen ya. Por lo tanto, los ministros de Cristo en este mundo, no tienen ningún poder, con ese título, para castigar ningún hombre por no creer o por contradecir lo que ellos dicen; ellos no tienen, digo, ningún poder por ese título de ministros de Cristo, para castigar tales casos; pero si ellos tuvieran poder civil soberano, por institución política, entonces ellos podrían en verdad legalmente castigar cualquier contradicción a sus leyes (...).” (EW III, 3, 42: 491).

profetas, apóstoles y ministros de Dios. ¿Pero qué pasa con el poder civil, de dónde le viene a éste su poder? Ese es el punto que Hobbes abordará ahora.

## 9.- El Poder Civil y la Obediencia Debida

Este es un momento muy interesante en la estrategia de Hobbes, es otro argumento en contrario, que consiste en preguntarse qué poder les queda a los ministros de Dios una

vez que Dios les traspasa el poder político a los príncipes y gobernantes.<sup>311</sup> Para poder demostrar que a los apóstoles no les queda ningún poder ya que todo poder que viene de Dios es traspasado a los gobernantes de las naciones, Hobbes recuerda múltiples sentencias bíblicas entre las cuales las más conocidas y las que han constituido la política cristiana están las de San Pedro y San Pablo. San Pablo dice (Col. iii.20) *Children obey your parents in all things; for this is well pleasing to the Lord (...)* (“Niños obedezcan a sus padres en todas las cosas; porque eso agrada al Señor”, y (verse 22) *Servants, obey in all things your masters (...)* “Sirvientes obedezcan en todas las cosas a sus amos”, y las célebres palabras de San Pablo a los Romanos sobre el poder. Haciendo ver que las recomendaciones sobre obedecer los sirvientes al amo o los hijos al padre son recomendaciones válidas hasta en el mundo de los gentiles, donde impera este tipo de jerarquía natural, Hobbes insiste que para todas las ocasiones se debe tener en cuenta las sentencias paulinas dirigidas a los romanos sobre el poder: “( Rom . *xiii the first six verses*), *exorting to be subject to the higher powers, he saith, that all power is ordained of God; and that we ought to subject to them, not only for fear of incurring their wrath, but also for conscience sake. And St. Peter (1 E pistle ii.13,14, 15), submit yourselves to every ordinance of man, for the Lord’s sake, whether it be to the king, as supreme; or unto governors, as to them that be sent by him for the punishment of evil doers, and for the praise of them that do well; for so is the will of God. And again St. Paul ( Titus iii.1), Put men*<sup>312</sup> *in mind to be subjects to principalities and powers, and to obey magistrates.*” Si estas

exhortaciones destaca Hobbes son buenas para los gentiles con mayor razón lo son para los cristianos. Concluyendo así que Cristo no les dejó a sus ministros ningún resto de poder, ya que todo el poder político se los otorgó a los gobernantes, a menos que ellos por un acto civil sean imbuidos con tales poderes, es decir, que se transformen en autoridades

<sup>311</sup> Es conveniente recordar que según la RAE, *magisterial* se refiere al *magisterio*, es decir, a los *maestros*, a los que enseñan el dogma, en este caso, a los sacerdotes; y *ministerial* se refiere a los *ministros*, es decir, a los que por un poder delegado cooperan al gobernante y le ayudan a cumplir su misión. Sin embargo, los apóstoles también son llamados a veces *ministros de Dios* en su reino, y su misión se entiende que no sólo es enseñar sino que cooperar al gobierno de Dios, con su administración, como seguramente pasó en Roma y en otras naciones cristianas. Este uso de los términos es el que Hobbes no acepta. Para él, los sacerdotes sólo tienen una función magisterial; quizá tuvieron funciones ministeriales en el gobierno judío, donde fueron ministros directos de Dios, Abraham, Moisés, David, Salomón. Pero, ahora, Dios ya no habla directamente a los hombres y los sacerdotes no tienen ningún poder ministerial, a no ser que un gobernante se los otorgue.

<sup>312</sup> “(Rom xiii. Los primeros seis versos) exortando a someterse a los altos poderes, él dijo, porque todo poder está ordenado por Dios, y que debemos estar sometidos a ellos, no sólo por miedo de provocar su ira, sino que también por el bien de nuestra conciencia. Y san Pedro (1P ii.13, 14, 15), Sométanse a cada ordenación del hombre, por amor al Señor, ya sea el rey, como supremo; o a los gobernadores, como a aquellos que sean mandados por él a castigar a los malhechores, y para alabar a aquellos que hacen el bien, porque esa es la voluntad de Dios. Y de nuevo san Pablo (Ti iii.1), Dispone las mentes de los hombres a someterse a los principales y poderes, y obedecer a los magistrados.” (EW III, 3, 42: 492).

políticas ¿Cuál es entonces el papel de un cristiano en cualquier gobierno? Este es un antiguo problema, que justamente nació con el cristianismo y la división de los poderes, la doctrina de las dos espadas. Es esta doctrina la que trajo al mundo un problema nuevo, el de cómo ser un buen cristiano y un buen ciudadano a la vez: cómo obedecer a Dios y al César. Sobre todo si el César es un gobernante pagano que puede obligar a sus súbditos a seguir sus creencias paganas so pena de muerte incluso. La afirmación paulina contiene unas líneas algo ambigüas, se las ha interpretado como si obligase a obedecer a cualquier gobernante, bueno o malo (al bueno se lo aprecia, al malo se lo soporta) o, como Santo Tomás, que admite que el mal gobernante no merece gobernar. Hobbes, a su vez, diría que es de razón natural obedecer a todo poder porque está para protegernos. En todo caso una interpretación literal parece sugerir la obediencia total a cualquier gobierno; sin embargo, la exégesis bíblica fue dejando en claro que todas estas recomendaciones son dignas de ser cumplidas, siempre que el gobernante sea un gobernante cristiano, y que, incluso así, hay un derecho a la rebelión y eventual tiranicidio, según la tesis de Santo Tomás. Por lo mismo, Hobbes se hace cargo del problema que se presenta a todo cristiano frente a un gobernante que atenta contra su fe.

Éste es un tema importante en nuestro autor porque se pone en juego la obediencia debida a los gobernantes, obediencia que idealmente debe ser interna, de corazón, además de externa, como ordenación de la conducta a los dictados de los gobernantes, o a los fines de la comunidad. ¿Pero en caso de que un gobernante imponga una religión distinta al cristianismo, qué se debe hacer, no renunciar al cristianismo y morir como un mártir? Hobbes adopta una posición algo discutible o muy comprensiva, a lo mejor, con los hombres comunes que no son ni santos ni profetas. El hombre común puede externamente aparentar haber adoptado la religión del gobernante y salvar su vida, lo cual es de derecho natural, y guardarse para sí sus verdaderas creencias, que puede practicar en la intimidad de su hogar, o con otros de su misma fe en la clandestinidad, como ha ocurrido muchas muchas veces. Hobbes no recomienda, en cualquier caso, el martirio para los hombres comunes, y se basa para eso en un ejemplo bíblico tomado del Libro de los Reyes. Todo su argumento se basa en la distinción entre la obediencia interna y la externa, entre la obediencia de corazón y la que es sólo de palabra o de acciones, externas pero no sinceras. Prestemos atención a esta argumentación que es importante para la comprensión del verdadero poder de los gobernantes sobre las conciencias: *“But what, may some object, if a king, or a senate, or other sovereign person forbid us to believe in Christ? To this I answer, that such forbidding is of no effect; because belief and unbelief never follow men’s commands. Faith is a gift of God, which man can neither give, nor take away by promise of rewards, or menace of*

<sup>313</sup>*torture.”* No está entonces en las manos del hombre el creer o no creer, y son inútiles los premios o castigos, porque la fe es algo que sucede puertas adentro, no es algo que podamos ver, por eso que se puede fingir que se cree en un dios pagano y ser un cristiano de corazón. Si las acciones no delatan el verdadero sentimiento siempre se puede fingir una falsa conversión, que fue lo que llevó a los Reyes Católicos a crear la Santa Inquisición justamente para detectar los falsos conversos enemigos del Estado. Hobbes consciente de esta realidad, no trata con dureza a los que puedan ser cristianos, pero que tienen que fingir no serlo en un reino pagano, ya que recuerda un caso bíblico en que el Señor se apiada de un buen hombre que tuvo que hacerlo para no entrar en conflicto con las leyes de su país,

<sup>313</sup> “¿Pero qué pasa, puede alguno objetar, si un rey, o senado, u otra persona soberana nos prohíbe creer en Cristo? A esto yo respondo, que tal prohibición no tiene efecto alguno; porque el creer o no creer nunca sigue las órdenes de los hombres. La fe es un don de Dios, que los hombres no pueden ni dar, ni quitar debido a la promesa de una recompensa o bajo la amenaza de tortura.” (EW III, 3, 42: 493).

nos referimos al caso de Eliseo y Naamán. Préstese atención a lo que Hobbes se pregunta: "(...) *what if we be commanded by our lawful prince to say with our tongue, we believe not; must we obey such command? Profession with the tongue is but a external thing, and no more than any other gesture whereby we signify our obedience; and wherein a Christian, holding firmly in his heart the faith of Christ, hath the same liberty which the prophet Elisha*

<sup>314</sup> *allowed to Naaman the Syrian.*" Naamán del país de Aram, es un enemigo de Israel, sin embargo enfermo de lepra viene en búsqueda de ayuda al rey de Israel, quien desconfía de él; se dirige finalmente al profeta Eliseo quien lo manda llamar y lo sana con un baño en el Jordán. Ciertamente están aquí presentes importantes temas bíblico, el pecado (la lepra), la sanación mediante el baño (el bautismo), el hecho de no ser israelita (lo universal de la fe), lo gratuito (el don de la fe). Pero lo que le sirve al Hobbes es que siendo la curación gratuita, no tiene precio, y Naamán no saca nada con querer pagarla con tesoros de su reino; en cambio, la gratitud consecuente es sincera, y si bien Naamán promete construir un templo con tierra sagrada de Israel, reconoce que una vez en su país tendrá que rendirle honores, cuando su soberano se lo pida, a su dios Rimmón, aunque el no crea ya en ese dios pagano. No obstante, Dios le perdona este acto porque sabe que la conversión de él

<sup>315</sup> es sincera. Pero podríamos preguntarnos, además, ¿cómo se puede justificar tal acto de hipocresía o falsedad, acaso no es un pecado negar la fe de cada uno? Ciertamente que pareciera ser así, un cristiano no debiera renegar de su fe, y el martirio parece lo único digno de hacer, pero Hobbes distingue la conducta común de la de los mártires. Todavía nuestro filósofo no ha dicho nada sobre el porqué es moralmente justificable hacer estas falsas confesiones de fe ante el peligro de muerte, pero eso es lo que vamos a tratar ahora.

La explicación-justificación que da Hobbes es bien peculiar y pasa por una aplicación a este tema de categorías de su política como, la de *representación* y las de *actor-autor*, sólo que en una forma algo enrevesada, porque el tema es difícil de salvar sin caer en la falsedad o la hipocresía, ya que ciertamente no parece muy noble negar a Cristo para quedar bien con un rey pagano, ¿Qué dice Hobbes?: "*This we may say, that whatsoever a subject, as Naaman was, is compelled to do in obedience to his sovereign, and doth it not in order to his own mind, but in order to the laws of his country, that action is not his, but the sovereign's; nor is he that in this case denieth Christ before men, but his governor,*

<sup>316</sup> *and the laws of his country.*" En este peculiar caso las acciones hechas por un súbdito coaccionado por el soberano son del soberano, él es el *autor*, y el que acepta externamente una fe que no es la suya pero íntimamente la rechaza es sólo un *actor* de una comedia, que si bien sirve a la paz del reino no constituye una falta según Hobbes. Esto a él no le preocupa porque cree haber salvado las acciones que desgraciadamente muchas personas han tenido y seguramente tendrán en el futuro que hacer, cuando la intolerancia se imponga en un reino y el aceptar la religión oficial del reino sea una cuestión de vida o muerte. ¿Pero qué pasa con los mártires, su muerte ha sido en vano? Este importante tema Hobbes lo

<sup>314</sup> "(...) ¿Qué (pasa) si fuéramos ordenados por nuestro legítimo príncipe que dijéramos con la lengua, no creemos, debiéramos obedecer tal orden? La profesión (de fe) con la lengua no es sino una cuestión externa, y no (significa) nada más que cualquier otro gesto por medio de los cuales manifestamos nuestra obediencia; de ahí que un cristiano que mantiene firmemente su fe en Cristo en el corazón, tiene la misma libertad que el profeta Eliseo le otorgó a Naamán el sirio." (EW III, 3, 42: 493).

<sup>315</sup> Cfr. *Biblia Latinoamericana*. Ediciones Paulinas, 1972, Re 2. 5.

<sup>316</sup> "Esto podemos decir, quienquiera que era un súbdito, como Naamán lo era, está compelido a hacerlo en obediencia a su soberano, y lo hace no para (el beneficio) de su conciencia, sino para (el beneficio de) las leyes de su país, esa acción no es de él, sino de su soberano, tampoco es él quien niega a Cristo ante los hombres, sino su gobernador, y las leyes de su país." (EW III, 3, 42: 493-494).

despacha con una interpretación etimológica de la voz *mártir* que ciertamente significaba en latín y griego *testigo* antes de significar un hombre o mujer que llega hasta la muerte antes de renunciar a su fe, lo que es en cierta manera lo mismo: quien muere por su fe, ciertamente da testimonio de ella. Sin embargo Hobbes va a sacar otra consecuencia, discutible, como tal de la etimología de la palabra, al advertir “*But what then shall we say of all those martyrs we read of in the history of the Church, that they have needlessly cast away their lives? For answer hereunto, we are to distinguish the person that have been for that cause put to death; whereof some have received a calling to preach, and profess the kingdom of Christ openly; others have had no such calling, nor more has been required*

*of them than their own faith.*”<sup>317</sup> Lo que es cierto, no es lo mismo ser un profeta que ha tenido un llamado de Dios mismo, o quien por vocación se siente obligado moralmente a profesar su fe abiertamente. Ciertamente podemos entender la distinción que Hobbes hace. Aunque cristianamente todos son llamados al martirio, a dar testimonio de su fe, algunos lo han asumido heroicamente y otros más modestamente por lo que la distinción de Hobbes parece discutible, en estos términos, y más discutible aún parece cuando saca otra conclusión respecto a los verdaderos mártires que Hobbes de nuevo interpreta sólo como *testigos*, negándose al hecho de que no siempre el primer sentido, el sentido más antiguo de una palabra, es el verdadero en la actualidad. Refiriéndose a los llamados a ser sacerdotes, señala que “*The former sort, if they have been put to death, for bearing witness to this point, that Jesus Christ is risen from the dead, were true martyrs; for a martyr is (to give the true definition of the word) a witness of the resurrection of Jesus the Messiah; which none can be but those that conversed with him on earth, and save him after he was risen:*

*for a witness must have seem what he testifies, or else his testimony is not good.*”<sup>318</sup> Sólo serían testigos verdaderos, entonces, los que vieron a Jesús antes y después de su muerte y resurrección, posteriormente puede que tengamos testigos de los testigos, pero según pasa el tiempo, ya no se puede hablar de *testigos* porque ya no hay nadie vivo de aquellos tiempos, y todo dependerá de la confianza que podamos tener en los hombres que dicen representar a los apóstoles. Reconociendo este hecho Hobbes se aplica a dar una larga lista de tareas de los sucesores de Cristo como predicar, bautizar, perdonar los pecados y celebrar los sacramentos, tareas delegadas en estos hombres que se han sentido llamados pero que no son testigos directos y, por lo mismo, su testimonio puede no ser confiable.

Hasta aquí no hay nada muy heterodoxo, un mártir es un testigo, pero no necesita haber visto para dar cuenta de su fe. *Dichosos lo que creen y no han visto* dice Jesús, y todavía más si uno de estos llega hasta el sacrificio de su vida por su creencia, es mártir, y aunque no sea testigo en el sentido hobbesiano, es su vida la que testimonia lo profundo de su fe. Esto se le escapa a Hobbes en su afán de encontrar un verdad oculta en el pasado, en la historia de la palabra. Yerra aquí Hobbes a pesar que su etimología es correcta, aunque sirve sólo para los casos en que el uso de /mártir/ sea igual a /testigo/. Pero donde comienza a reaparecer su analogía de la religión con la política es en relación al tema de los verdaderos mártires, con su discutible opinión respecto a que el verdadero testigo se

<sup>317</sup> “¿Pero qué debemos decir, entonces, de todos esos mártires de los que leemos en la historia de la Iglesia, que han sin necesidad desperdiciados sus vidas? Para responder esto, de aquí en adelante, debemos hacer una distinción entre las personas que por esa causa han sido muertas; mientras algunas ha recibido un llamado para orar, y profesar el reino de Cristo abiertamente; otras no han recibido tal llamado, ni se ha requerido de ellas nada más que su propia fe.” (EW III, 3, 42: 494).

<sup>318</sup> “La clase posterior, si han sido muertos, por ser testigos hasta este punto que Jesús se ha levantado de entre los muertos, fueran verdaderos mártires; porque un *mártir* es ( para dar la verdadera definición de la palabra) un testigo de la resurrección de Jesús el Mesías: que nadie puede ser sino aquellos que conversaron con él en la tierra, y lo vieron después de su ascenso: porque un testigo debe haber visto lo que testifica, o si no su testimonio no es bueno.” (EW III, 3, 42: 494-495).

prueba porque enseña la verdadera doctrina, lo que es lógico. Lo que no es tan lógico y aparece como más discutible, es que la recta doctrina, según Hobbes, nunca enseña que se debe desobedecer a los gobernantes. Para D.J. Elazar ésta es una visión minimalista del federalismo judío en su adopción por el contractualismo moderno, tema ya tratado, y

<sup>319</sup> que vuelve a aparecer aquí. Mantiene nuestro filósofo que la verdadera doctrina es muy simple, hay que creer que *Jesús es el Cristo y respetar la Ley*. Ésta es la base de lo que hemos llamado su fundamentalismo y por eso deja fuera cualquier conclusión respecto a la posibilidad de no obedecer a un gobernante. Ésta es la interpretación hobbesiana de la sentencia de Jesús respecto a que hay que dar al César lo del César y a Dios lo de Dios, y se ve claramente en la siguiente formulación de su doctrina: “ *He that to maintain every doctrine which he himself draweth out of the history of our Saviour’s life, and the Acts or Epistles of the apostles, or which he believeth upon the authority of a private man, will oppose the laws and authority of the civil state, is very far from being a martyr of Christ, or a martyr of his martyrs. It is one article only, which to die for, meriteth so honourable a name; and that article is this, that Jesus is the Christ; that is to say, he that hath redeemed us, and* <sup>320</sup> *shall come again to give us salvation, and eternal life in his glorious kingdom.*”

Este simple código le permite a Hobbes distinguir quién es un verdadero mártir, ya que no es precisamente la muerte lo que hace al mártir, según Hobbes, sino lo que cree y defiende, en este caso, que *Jesús es el Cristo* y nada más. Cualquier adimento aparece como sospechoso a Hobbes, o como un aprovechamiento del clero para lograr algo a su favor, es decir, un acto político divinizado. Por lo mismo, afirma el filósofo: “ *To die for every tenet that serveth the ambition or profit of the clergy, is not required; no is the death of the witness, but the testimony itself that makes the martyr: for the word signifieth nothing else,* <sup>321</sup> *but the man that beareth witness, whether he be put to death for his testimony, or not.*”

Ahora bien si una persona, por su cuenta y riesgo, enseña lo que le parece bien a él, aunque no esté en la doctrina, o no haya sido enviado a enseñar tal concepción privada, tampoco es un mártir porque sobre todo no ha sido autorizado a hacerlo. Pero afortunadamente para él, no está obligado a rendir su vida por sus ideas o ideales, porque las ideas particulares no forman parte de la doctrina correcta, ya que si no enseña la verdad aceptada, o la verdad universal, sino una privada, no es un verdadero testigo. Por eso la advertencia de Hobbes contra las opiniones privadas es clara “ (...) *he that is not sent to preach this fundamental article, but taketh it upon of his private authority, though he be a witness, and consequently a martyr, either primary of Christ, or secondary of his apostles, disciples, or their successors; yet he is he not obliged to suffer death for that cause; because being not called thereto, it nor required at his hands; nor ought he to complain, if he loseth the reward he expecteth from*

<sup>319</sup> Ver citas 36-37.

<sup>320</sup> “Aquel, que para mantener que cada doctrina que él mismo extrae de la historia de la vida de nuestros Salvador, y de los Hechos o Epístolas de los apóstoles, o que él cree debido a la autoridad de un hombre privado, se oponga a la ley y la autoridad del estado civil, está muy lejos de ser un mártir de Cristo, o un mártir de mártires. Es un solo artículo, por el cual morir, merece tan honorable nombre; y ese artículo es éste, que Jesús es el Cristo; esto es, Él que nos ha redimido, y vendrá de nuevo a darnos la salvación, y la vida eterna en su reino glorioso.” (EW III, 3, 42: 495-496).

<sup>321</sup> “Morir por cada principio que sirve para la ambición o el provecho del clero, no es requerido, ni tampoco la muerte del testigo, sino que el testimonio mismo es lo que hace al mártir: porque la palabra no significa nada más, que el hombre es testigo, ya sea que sea muerto por su testimonio, o no.” (EW III, 3, 42: 496).

those that never sent him on work.”<sup>322</sup> Otra distinción que nuestro filósofo hace respecto a los enviados a enseñar la doctrina de Cristo es que los que lo hacen, lo que son llamados, son enviados a los infieles, a los no creyentes, ya que no tiene sentido enviarlos a los que ya creen “*For no man is a witness to him that already believeth, and therefore needs no witness; but to them that deny, or doubt, or have not heard it. Christ sent his apostles, and his seventy disciples, with authority to preach; he sent not all that believed. And he sent them to unbelievers; I sent you, saith he, (Math.x.16) as sheep amongst wolves; not as sheep to other sheep.*”<sup>323</sup>

El filósofo inglés hace notar, en todo caso, que en ninguna parte de la Biblia se les da a los enviados a predicar la palabra de Dios autoridad sobre la congregación, ya que son maestros y no amos, y, por lo mismo, deben persuadir y dar buen ejemplo para convencer y convertir a los pueblos y naciones al cristianismo. En todo caso para cumplir su misión deben solamente administrar los sacramentos del bautismo y perdonar los pecados. Nada implica, entonces, que tengan ningún poder político para imponer sus ideas o para obligar por la fuerza de la ley a las personas a ser cristianos. Hobbes da muchos ejemplo bíblicos de este tipo de misión que vamos a dejar a un lado en la búsqueda de temas en que se pueda apreciar la relación entre religión y política. Uno de esos temas es el de la *excomuni3n*, como castigo por faltas severas que ameritan la expulsión de la comunidad de cristianos y el no poder recibir los sacramentos, ya que excomunicar, recuerda Hobbes, es literalmente arrojar fuera de la sinagoga. Al principio era una decisión de la comunidad de creyentes sin un apoyo de la ley: “*The use and effect of excommunication, whilst it was not yet strengthened with the civil power, was no more than that they, who were not excommunicated, were to avoid the company of them that were. It was not enough to repute them as heathen, that never had been Christians, for with such they might eat and*

*drink; which with excommunicate person they might not do so (...).*”<sup>324</sup> Ahora bien, la expulsión de una comunidad religiosa, según Hobbes, sólo puede ordenarla el dueño de ella, o mejor, la autoridad de la comunidad. Los apóstoles, por ejemplo, no tienen ese poder, como tampoco lo tienen en una república pagana. El efecto de la excomuni3n es, por tanto, algo no político sino espiritual y, por lo mismo, tiene efecto sólo en los que creen en el reino de Dios por venir “*Excommunication therefore had its effect only upon those, that believed that Jesus Christ was to come again in glory, to reign over and to judge both the quick and the dead, and should therefore refuse entrance into the kingdom to those whose sins were retain, that is, to those that were excommunicated by the Church. And thence it is, that St. Paul calleth excommunication, a delivery of the excommunicated person to Satan. For without the kingdom of Christ, all other kingdoms, after judgment, are comprehended in the*

<sup>322</sup> “(...) aquel que no es enviado a predicar este artículo fundamental, sino que lo asume de acuerdo a su propia autoridad, aunque sea un testigo, y por consecuencia un mártir, ya sea primario de Cristo, o secundario de los apóstoles, discípulos, o de sus sucesores, no obstante no está obligado a sufrir la muerte por esa causa, no habiendo sido llamado a ello, no se requiere que lo haga; ni debiera quejarse si pierde la recompensa que esperaba de aquellos que nunca lo pusieron a trabajar en esta obra.” (EW III, 3, 42: 496).

<sup>323</sup> “Porque ningún hombre es un testigo para quienes ya creen, y que por lo tanto no necesita un testigo; sino a aquellos que niegan, o dudan, o no han oído de ello. Cristo envió a sus apóstoles y sus setenta discípulos, con autoridad para predicar; él no envió a todos lo que creían. Y los envió a los no creyentes; Yo los envío, dijo él, (Mt.zx.16) como ovejas entre lobos; no como ovejas a otras ovejas.” (EW III, 3, 42: 496).

<sup>324</sup> “El uso y el efecto de la excomuni3n, mientras no era todavía reforzado por el poder civil, no era más que aquellos que no estaban excomunicados, debían evitar la compañía de los que lo estaban. No era suficiente reputarlos como paganos, que nunca habían sido cristianos, con ellos podían comer y beber; lo cual no podían hacer con las personas excomunicadas.” (EW III, 3, 42: 502).

<sup>325</sup> *kingdom of Satan.*” Un punto interesante que destacar, por su futura implicancia política, es que la excomunión en los tiempos en que la religión cristiana no estaba autorizada por el poder civil y no era la religión oficial del Imperio Romano era usada para corregir las costumbres, no las opiniones de las personas, de lo cual nuestro filósofo saca la siguiente conclusión respecto a la excomunión como castigo “ (...) *it is a punishment, whereof none could be sensible but such as believed, and expected the coming again of our Saviour to judge the world; and they who so believed, needed no other opinion, but only uprightness*

<sup>326</sup> *of life, to be saved.*” Que basta sólo la vida correcta para salvarse y que no se necesita tener opiniones sobre religión para ser salvado, es muy conveniente como conclusión para un pensador como Hobbes, que tiene ese apego a la práctica de la doctrina como más importante que las discusiones teológicas. No obstante eso, en la historia del cristianismo se puede apreciar que por su vinculación con el helenismo, y su ánimo de racionalidad y comprensión de los fenómenos, el querer entender, no solo creer, ha sido una característica del cristianismo, y del mismo protestantismo en muchas de sus formulaciones. Por lo tanto, la conclusión de Hobbes, si bien es importante para su doctrina, no puede ser tomada como un rasgo general del cristianismo o del protestantismo. Sin embargo, uno puede anticipar que esta cuestión va a ser importante como argumento contra el uso de la excomunión como recurso político para castigar a los que piensan distinto, a los que quieren tener su propia opinión.

La posición de Hobbes es ambigua aquí. Por un lado, quiere esta suerte de fundamentalismo del que hemos hablado, de que basta sólo con una buena conducta para salvarse, y por otro lado, como protestante reclama su derecho frente al papismo de tener opinión, de romper la unidad de la Iglesia. Por una parte, da la impresión de que quiere la libertad de pensamiento mientras se trate de oponerse a la Iglesia católica, por otra, en las repúblicas protestantes, una vez establecidas como tal es, la libertad de opinión debe restringirse, y sólo exigirse de los súbditos una buena conducta. De hecho eso fue lo que pasó en la Inglaterra de Hobbes, las luchas por la libertad de pensamiento fueron características de la lucha contra Roma. En cambio las disputas ideológicas tuvieron que ser reprimidas una vez que se estableció la Iglesia anglicana, porque todo Estado o toda Iglesia tarde o temprano se da cuenta que no puede permitir la discusión de todas las ideas, por peregrinas que sean, porque de hacerlo así se pone en peligro la unidad de

<sup>327</sup> pensamiento que sustenta la unidad de acción que requiere todo nación o iglesia. La solución que Hobbes encuentra a este problema es que es permitido disentir de la opinión general siempre que no se ponga en peligro el credo fundamental, aquel de que *Jesús es el*

<sup>325</sup> “La excomunión, por lo tanto, tiene su efecto en aquellos, que creen que Jesucristo volvería en gloria, a reinar y juzgar a los vivos y los muertos, y por lo tanto rechazaría la entrada a su reino a aquellos cuyos pecados fueran retenidos, es decir, aquellos que fueran excomunicados por la Iglesia. Y eso es lo que san Pablo llamó excomunión, una entrega de la persona excomunicada a Satán.” (EW III, 3, 42: 504).

<sup>326</sup> “(...) es un castigo, de lo que ninguno podía ser sensible sino aquellos que creían, y esperaban la venida de nuevo de nuestro Salvador a juzgar el mundo; y aquellos que así lo creían, no necesitaban otra opinión, sino sólo la corrección de sus vidas para salvarse.” (EW III, 3,42: 504).

<sup>327</sup> Según S. Rosa en “Seventeenth-Century Catholic Polemic and the Rise of Cultural Rationalism: An Example from the Empire” (*Journal of the History of Ideas*. 1996. 87-107) cuando la religión dejó de ser algo con lo que pensar (*to think with*) y pasó a ser algo en que pensar (*to think about*) en la Inglaterra del siglo XVII en adelante, la libertad de pensamiento en este campo fue tan extrema que tuvo que ser limitada por la Iglesia anglicana. Lo que concuerda con lo que opina R. D. Tumbleston en “Reason and Religion: the Science of Anglicanism” (*Journal of the History of Ideas*. 1996. 31-56) respecto a que la Iglesia anglicana estableció una nueva jerarquía para evitar la anarquía.

Cristo, ya que él mismo expresa que *for differences of opinion in other points, by which the foundation was not destroyed, there appeareth no authority in the Scripture, nor example in the apostles*, es decir, en cuanto a diferencias de opinión respecto a otros puntos por los cuales el fundamento no fue destruido, no aparece ninguna autorización en las Escrituras, ni ejemplo en los apóstoles.

Donde comienza una asimilación del castigo de la excomunión con castigos similares a los de un estado, es cuando Hobbes paulatinamente va deslizando en el tema propiamente religioso de la excomunión su visión política del mismo, esto es, al comparar la comunidad de los cristianos con una comunidad civil. Por ejemplo, comienza éste su desplazamiento de sentido sosteniendo que “ *That a man be liable to excommunication, there be many conditions requisite; at first, that he be a member of some commonality, that is to say, of some lawful assembly, that is to say, of some Christian Church, that have power to judge of the cause for which he is to be excommunicated. For where there is no community, there can be no excommunication; nor where there is no power to judge, can there be any*

<sup>328</sup>  
*power to give sentence.*” El poder de excomulgar entonces es similar al poder que tiene toda comunidad políticamente organizada con un poder soberano establecido y jueces que pueden decidir quién merece ser puesto fuera de la ley, es decir fuera de la vida común porque ha traicionado a su patria. Este poder soberano le pertenece a cada comunidad del momento en que ésta se constituye en una persona soberana (el Estado). En forma similar sucede con un grupo de cristianos que primero son una comunidad y luego una iglesia, que, tal como un Estado, es soberana en todo lo que dice relación con los fines para los que se estableció, por eso mismo añade Hobbes “ *From hence it followeth, that one Church cannot be excommunicated by another: for either they have equal powers to excommunicate each other, in which case excommunication is not discipline, nor an act of authority, but schism, and dissolution of charity; or one is subordinate to the other, as that they both have but one voice; and then they be but one Church; and the part excommunicated is no more a*

<sup>329</sup>  
*Church, but a dissolute number of individual persons.*” Recordemos que para Hobbes *iglesia* es igual a *asamblea* y tiene razón etimológicamente, aunque haya diferencias entre la concepción religiosa y la política, diferencias que Hobbes deja de lado para fijarse en las semejanzas y poder así asimilar la situación de una iglesia a un Estado. Aquí nuestro autor desliza sutilmente sus ideas respecto al poder político de la Iglesia católica para ir paulatinamente dejándola de lado en cuanto a su posible función pública. El caso de la excomunión resulta clarificador de lo que Hobbes sostiene: “ *And because the sentence of excommunication, importeth an advice, not to keep company nor so much as to eat with him that is excommunicate, if a sovereign prince or assembly be excommunicate, the sentence is of no effect. For all subjects are bound to be in the company and presence of their own sovereign, when he requireth it, by the law of nature; nor can they lawfully either expel him from any place o his own dominions, whether profane or holy; nor go out of his dominion*

<sup>328</sup> “Para que un hombre pueda ser sometido a la excomunión, se necesita muchos requisitos; primero, que él sea el miembro de alguna comunidad, esto es, de alguna asamblea legal, es decir, de alguna iglesia cristiana, que tenga poder para juzgar de la causa por la cual él va a ser excomulgado. Porque donde no hay comunidad, no puede haber excomunión; ni tampoco donde no hay ningún poder para juzgar, puede haber algún poder para emitir sentencia.” (EW III, 3, 42: 506).

<sup>329</sup> “De lo que se sigue, que una Iglesia no puede ser excomulgada por otra: porque o ellas tienen iguales poderes de excomunicarse una a la otra, en cuyo caso la excomunión no es disciplina, ni acto de de autoridad, sino que escisión, y disolución de la caridad, o una está subordinada a la otra, como si ambas tuvieran una sola voz; y fueran una sola Iglesia; y que la parte excomulgada no es más una Iglesia, sino un número disuelto de personas individuales.” (EW III, 3, 42: 506) .

330

*without his leave; much less, if he call them to that honour refuse to eat with him.*” Lo que se reitera aquí es que hace falta la institución de un Estado para que una multitud de individuos se torne un Estado soberano, con un gobernante hacienda justicia para traer la paz y el orden; solo así se pueden los individuos obligar entre sí, justamente porque han dado su consentimiento, lo mismo sucede tanto en una comunidad política como en una religiosa. Por tanto la institución de un Estado implica poder tomar sus propias decisiones por ser justamente Estados soberanos, pero, a su vez, distinguirse de otras agrupaciones o comunidades que no tienen ningún poder, salvo el de ocuparse de sus propio asuntos, porque los Estados entre sí se parecen a individuos que no han pactado entre ellos ningún tipo de gobierno común. Esta realidad política una vez aplicada a la religión, y al caso de un Estado como Roma, que impone como castigo la excomunión a otro Estado, lleva a la conclusión que dicha situación no tiene derecho a existir, ya que: 1º donde los Estados no se han confederados y cada uno es su propio soberano, no hay un orden mundial de naciones que todas respeten, ¿quién podría ser su soberano? Y 2º ninguna nación puede obligar a los súbditos de otra a no obedecer y abandonar a sus soberanos porque es de

331

derecho natural obedecerles. Más aún la constitución de un Estado es el resultado de una comunidad que como estado se aparta, se “excomunica” de los otros estados, justamente, al distinguirse de ellos. La excomunión no se necesita, entonces, para deja fuera de una comunidad a cualquier otra: eso es lo que hacen los Estados unos con otros, y por eso sin un poder común que los atemorice, los Estados se miran con desconfianza y están en un estado similar al estado de naturaleza. Esto es lo que le hace decir a Hobbes que *excommunication is not needful for keeping kings and states asunder*, la excomunión no es necesaria para mantener separados a reyes y estados, ellos ya lo están por el hecho de haberse instituidos como tales. Tampoco se necesita la excomunión para castigar a un súbdito de un reino cualquiera, pero ese es otro tema y otra explicación.

El problema de por qué no es preciso la excomunión para castigar a un súbdito cristiano a pesar de lo contradictorio que aparece (¡Qué mayor castigo para un cristiano que la excomunión!), se explica por la naturaleza puramente religiosa, no política, de este castigo. Este retorno a este principio, muchas veces olvidado en la historia, donde la excomunión se usó para fines claramente políticos, le permite a Hobbes delinear con claridad y destreza la relación entre religión y política en un reino cristiano con un argumento muy fino que a alguien suspicaz le puede parecer sospechoso o sofisticado. Se trata del siguiente: un castigo religioso tiene que ver con una ofensa a Dios, si en verdad un cristiano está seguro de no haber ofendido a Dios. Cualquiera amenaza o imposición de excomunión no tiene, o no debiera tener, sobre él ningún efecto, ya que *“Nor is the excommunication of a Christian subject, that obeyeth the laws of his own sovereign, whether Christian or heathen, of any effect. For if he believe that Jesus is the Christ, he hath the Spirit of God (1 John iv. 15): and God dwelleth in him, and he is God (1 John iv.15). But he that hath the Spirit*

330

“Y porque la sentencia de excomunicación, importa un consejo, de no hacerle compañía ni tampoco comer con el que sea excomunicado, si un príncipe soberano o asamblea es excomunicada, la sentencia no tiene ningún efecto. Porque todos los súbditos están obligados a estar en la compañía y presencia de su propio soberano, cuando lo requiera, por la ley de naturaleza; ni tampoco pueden legalmente ya sea expulsar de cualquier lugar de su propio dominio, ya sea profano o sagrado; ni tampoco salir de su dominio sin su permiso; mucho menos, si los llama a ese honor, rechazar comer con él.” (EW III, 3, 42: 506-507).

331

Este pasaje es interesante por su relación con un problema detectado en Hobbes ¿Sus principios son naturales o son sobrenaturales? Porque si es de derecho natural obedecer al soberano, aunque éste sea pagano o un excomulgado, el derecho natural es anterior a cualquier religión, incluso el cristianismo, y no podríamos hablar de una teología política cristiana en Hobbes sino de una religión natural. Esto es lo que piensa B. Milner en “Hobbes. On Religión.” (*Political Theory*. Vol. 16 N° 3. August 1988. 400-425) quien incluso opina que la religión natural de Hobbes quiere ser una religión civil.

*of God; he that dwelleth in God; he in whom God dwelleth, can receive no harm by the excommunication of men. Therefore, he that believeth Jesus to be the Christ, is free from all the dangers threatened to persons excommunicate. He that believeth it not, is no Christian.”*

332

Aquí hay algo ambiguo, Hobbes parece tener razón en un sentido, y no tenerla en otro. Ciertamente que, en su formulación ideal, la excomunión es un castigo religioso, una falta ante Dios, y debiera preocupar a quien cree que Jesús es el Cristo, y no debe importarle al que no lo cree, a los ateos, por ejemplo. En consecuencia, si es una ofensa religiosa es una ofensa a Dios y no al soberano temporal. Pero también es cierto que históricamente, una vez institucionalizado el cristianismo como religión del Imperio, la excomunión no fue sólo una sanción *in foro interno*, que no debiera preocupar a un súbdito como tal, sino que la excomunión fue un castigo de carácter religioso y político a la vez. Por eso, no es tan fácil de resolver el problema, como para decir que la excomunión solo debiera preocupar al creyente y que no debiera tener una resonancia pública, porque como de hecho la tuvo, fue el tema dominante de la historia de la política cristiano-medieval. Sospechamos que aquí a lo mejor Hobbes está siendo irónico-. La ironía de Hobbes es todo un tema en sí entre los comentaristas. Porque de ser así las cosas, un cristiano no debiera preocuparse por la excomunión. Si no ha cometido ninguna falta ante Dios, la dimensión religiosa de una persona estaría siendo dejada en el foro interno de la conciencia, como algo privado- un rasgo moderno ciertamente-, pero que no se condice con la posibilidad de establecer una teología política, una relación de subordinación de la política a la religión, lo que a su vez conduce a los estudiosos de Hobbes a una crítica de éste en términos de ironía o insinceridad.

333

## 10.- El Poder Soberano

Pero volviendo a nuestra investigación lo que podemos advertir es que continúa nuestro autor explorando el tema y tratando de delimitar el campo propio de la religión y la política, como así también el ámbito en que se pudieran reunirse en una sola doctrina, en una sola teología política. Aborda así Hobbes el tema de los falsos conversos, enemigos del Estado en una república cristiana, y sostiene “*Therefore a true and unfeigned Christian is not liable to excommunication: nor he also that is a professed Christian, till his hypocrisy appear in his manners, that is, till his behaviour be contrary to the law of his sovereign,*

<sup>332</sup> “ Tampoco tiene la excomunión de un súbdito cristiano, que obedece las leyes de su propio soberano, ya sea cristiano o pagano, algún efecto. Porque si él cree que Jesús es el Cristo, él tiene el espíritu de Dios (1 Jn iv. 15): y Dios mora en él, y él está en Dios (1 Jn iv.15) Pero el que tiene el Espíritu de Dios; el que mora en Dios; aquel en que Dios mora, no puede recibir ningún daño por la excomunión por parte de los hombres. Por lo tanto, el que cree que Jesús es el Cristo, está libre de todos los daños que amenazan a las personas excomulgadas. El que no lo cree, no es cristiano.” (EW III, 3, 42: 507).

<sup>333</sup> El tema de la insinceridad o de la ironía de Hobbes ha tenido su historia. Bobbio en *Thomas Hobbes* (México:FCE, 1992) cree que Hobbes no es sincero y sólo usa la religión para fines político y se alinea así entre los que consideran a Hobbes un racionalista y un ateo incluso; R. Janine Ribeiro en “A Religiao de Thomas Hobbes.” (*Revista Latinoamericana de Filosofia*. Vol. XIII. Nº 3. Noviembre 1987. 357-364) parecen pensar lo mismo. El tema de la ironía ha dado lugar a una controversia entre Curley y Martinich, Curley en “Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an orthodox Christian” (*Journal of the History of Ideas*. Vol. 34. Baltimore:1996. 257-272.) considera a Hobbes un deísta o incluso un ateo sobre la base de su ironía. En cambio, Martinich en “On the proper interpretation of Hobbes’s philosophy.”(*Journal of the History of Philosophy*. Vol. 34. Number 2. April, 1996. 273-283) sostiene que Hobbes es un sincero cristiano. El tema sigue abierto.

*which is the rule of manners, and which Christ and his apostles have commanded us to be subject to. For the Church cannot judge of manners but by external action, which actions*

*can never be unlawful, but when they are against the law of the commonwealth.”*<sup>334</sup> De nuevo aquí una cierta ambigüedad se desliza: ¿Una conducta es punible solo si está en contra de la ley de su república? La Iglesia que debe castigar las malas maneras de las gentes, ¿sólo puede castigar entonces las conductas declaradas ilegales? (¿lo ilegal es igual a lo pecaminoso?) ¿No queda la Iglesia reducida a una cuestión de creencia en el foro interno sin ninguna repercusión en el externo, a menos que el soberano dictamine que tal o cual conducta porque es contraria a la ley de Dios es ilegal y debe ser castigada? O lo que es peor ¿es moral sólo lo que dice la ley? Si bien se podría decir que Hobbes respeta aquí el principio cristiano de los dos poderes, no parece respetar la subordinación del poder político al moral, al reducir la excomunión a una sanción en el foro interno de la conciencia sin ninguna importancia política, cuando en verdad la tuvo y la tiene todavía. Es cierto que la crítica histórica del cristianismo tiene más bien como resultado el advertir la falta de respeto muchas veces en la práctica de la separación de los poderes, cosa que a Hobbes le viene muy bien aquí, pero para otro propósito, no el de crítico del ideal cristiano, sino el de establecer por encima de todos los poderes al poder soberano como único poder espiritual y político a la vez.

Si el soberano es el único con poder para castigar las faltas en la conducta de sus súbditos, la excomunión determinada por la jerarquía eclesiástica no es un medio legal para castigar a los súbditos de un país, a pesar que de hecho sucedió, y en esto Hobbes tiene razón. Sin embargo, es extraño que en una república cristiana la excomunión no sea sino una falta ante Dios y no ante los hombres. Hobbes se esmera en demostrar que esto debe ser así dando varios ejemplos: *“If a man’s father, or mother, or master, be excommunicated, yet are not the children forbidden to keep them company, nor to eat with them: for that were, for the most part, to oblige them not to eat at all, for want of means to get food; and to authorize them to disobey their parents and masters, contrary to the precepts of the*

*apostles.”*<sup>335</sup> La excomunión va siendo reducida así sutilmente a una falta en el foro interno de la conciencia, no asimilable a una pena legal, ni a una falta en contra del derecho natural que en el caso citado manda obedecer a los padres y hacerles compañía. ¿Qué le queda entonces? Es ciertamente un castigo por desviarse una persona del camino trazado por Dios para su salvación pero no es una falta penal, a menos que un soberano lo considere así en su legislación porque *“In sum, the power of excommunication cannot be extended further than to the end for which the apostles and pastors of the Church have their commission from our Saviour; which is not to rule by command and co-action, but by teaching and direction of*

<sup>334</sup> “Por lo tanto, un verdadero y no fingido cristiano no está en posición de ser excomulgado; ni tampoco aquel que profesa de cristiano, hasta que su hipocresía aparezca en sus maneras, esto es, hasta que su conducta sea contraria a la ley de su soberano, que es la norma de conducta, y que Cristo y los apóstoles han ordenado que les estemos sujetos. Porque la Iglesia no puede juzgar las maneras sino por las acciones externas, tales acciones no pueden ser nunca ilegales, sino cuando están contra la ley de la república.” (EW III, 3, 42: 507-508).

<sup>335</sup> “Si el padre de un hombre, o la madre, o maestro, fueran excomulgados, no obstante no se le prohíbe a los niños que los acompañen o que coman con ellos; porque eso sería la más de las veces, obligarlos a no comer, por falta de medios para conseguir comida; y autorizarlos para desobedecer a sus padres y maestros, (sería) contrario a los preceptos de los apóstoles.” (EW III, 3, 42: 508).

<sup>336</sup> *men in the way of salvation in the world to come*". La excomunión es entonces un castigo por una falta cometida contra lo aconsejado por los maestros encargados del cuidado (la *cura*) de las almas en su camino a la otra vida, pero es una falta, no un delito. Entonces ya que no es una falta contra un soberano que gobierna una nación, no es en este sentido un acto injusto, ya que como añade nuestro pensador "(...) *as a master in any science may abandon his scholar, when he obstinately neglecteth the practice of his rules; but not accuse him of injustice, because he was never bound to obey him: so a teacher of Christian doctrine may abandon his disciples that obstinately continue in an unchristian life; but he cannot say, they do him wrong, because they are not obliged to obey him. For a teacher that shall so complain, may be applied the answer of God to Samuel in the like place, (1 Sam . viii.7) They have not rejected thee, but me.*"<sup>337</sup>

Que lo que está en juego aquí eventualmente es el poder temporal del Papa, está claro por lo que continua sosteniendo Hobbes con respecto a que la excomunión es un delito penal solo en un Estado constituido, donde el soberano lo ha instituido así para sus súbditos; es decir, dentro de los límites de su jurisdicción, porque dentro de estos límites el soberano está autorizado a hacerlo en nombre de todos, y por eso el obispo de Roma podrá mandar en Roma como soberano pero no tiene jurisdicción más allá de la urbe. Esto es así porque la excomunión necesita del poder civil para ser un castigo efectivo, y poder civil sólo lo hay donde una multitud de individuos ha convenido constituirse en un Estado y ha autorizado a una persona o reunión de personas para ejercer el poder soberano y hacer justicia, como una forma de resolver los conflictos que la naturaleza humana origina. Por lo mismo es cierto que poder soberano sólo lo tiene un gobernante sobre los individuos que dieron su consentimiento para que así fuera. Ésta es la tesis de Hobbes sobre el supuesto poder universal de Roma: ningún Estado tiene poder soberano sobre otro, la soberanía le pertenece a cada estado, por eso se queja éste del poder temporal que Roma reclama para sí y de la forma que lo hace, amenazando con la excomunión, es decir hacienda un uso político de la religión ya que "*Excommunication therefore, when it wanteth the assistance of the civil power, as it doth, when a Christian state or prince is excommunicate by a foreign authority, is without effect; and consequently ought to be without terror. The name of Fulmen excommunicationis, that is the thunderbolt of excommunication, proceeded from an imagination of the Bishop of Rome, which first used it, that he was king of kings; as the heathen made Jupiter king of the gods(...). Which imagination was grounded on two errors; one, that the kingdom of Christ is of this world(...) the other, that he is Christ's vicar, not only over his own subjects, but over all the Christians of the world; whereof there is*<sup>338</sup> *no ground in Scripture (...).*" Así como la excomunión sin el poder civil es inútil, según

<sup>336</sup> "En resumen, el poder de excomulgar no puede ser extendido más allá que el fin para el cual los apóstoles y pastores de la Iglesia tenían su comisión de parte de nuestro Salvador; el cual no es regido por órdenes y coacción, sino por la enseñanza y la dirección de los hombres en su camino de salvación en el mundo por venir." (EW III, 3, 42: 508).

<sup>337</sup> "(...) como un maestro en cualquier ciencia puede abandonar su alumno, cuando éste obstinadamente continúa en una vida no cristiana; pero no puede decir que ellos le hacen daño, porque no están obligados a obedecerle. Porque un maestro que se queje de tal manera se le pueden aplicar las palabras de Samuel en un caso similar (1Sam viii. 7) Ellos no te han rechazado a tí sino a mí."(EW III, 3, 42: 508).

<sup>338</sup> "La excomunión, por lo tanto, cuando le falta el auxilio del poder civil, como sucede, cuando un estado cristiano o príncipe es excomulgado por una autoridad extranjera, no tiene ningún efecto, y en consecuencia debiera ser sin terror. El nombre de *Fulmen excommunicationis*, esto es el rayo de la excomunión, procede de una imaginación del Obispo de Roma, quien primero la usó, como si fuera rey de reyes, tal como los paganos hicieron de Júpiter rey de los dioses(...) Tal imaginación se basaba en dos errores; uno,

Hobbes, la interpretación oficial, el canon del cristianismo, también necesita del apoyo civil. No sólo es una cuestión de una mejor comprensión del mensaje, no sólo es una cuestión de hermenéutica. La correcta interpretación de las Escrituras es para nuestro filósofo el problema (político, no religioso) de quién tiene autoridad para declarar qué interpretación es la correcta en una república cristiana. Para justificar su posición Hobbes recurre a la Biblia para demostrar que es el poder civil no el espiritual el que determina cuál es la doctrina correcta.

Para asentar bien su punto, Hobbes recurre a un ejemplo de un tiempo anterior a la conversión de los soberanos. Exposición algo larga pero que vamos a tratar de resumir. Se trata del caso de San Pablo en Tesalónica dirigiéndose a los judíos. En esta ocasión, el santo trata de convencer a los judíos de que Jesús es el Cristo, ya que todo lo que él ha hecho corresponde a lo esperado por ellos y expresado en el Antiguo Testamento. Algunos le creen, otros no: ¿Por qué se pregunta Hobbes? Porque San Pablo viene a ellos sin ninguna autorización legal, por lo mismo que no los obliga a creer lo que él dice, sino que trata sólo de persuadirlos. Quien lo hace en estas condiciones tiene que probar que es un enviado del Señor haciendo milagros, llevando una vida santa que cause admiración y basando todas sus afirmaciones en las Escrituras. Pero el problema que surge aquí según Hobbes es otro. Si San Pablo trata de persuadir a los judíos de Tesalónica con palabras tomadas de las Escrituras, hace a ellos jueces de lo correcto de su interpretación y puede darse el caso de que algunos le crean y otros no, quedando así la interpretación del mensaje del Señor al arbitrio de cada cual, no habiendo entonces posibilidad de una interpretación sino de varias, con la necesaria confusión que eso representa, y lo imposible que se hace la unidad de pensamiento entre los cristianos. Puestas así las cosas, se entiende que Hobbes resuelva esta cuestión con la imposición de una doctrina correcta mediante una decisión del soberano, y no por una discusión sin fin entre interpretaciones diversas. El caso, entonces, de San Pablo sirve de ejemplo para defender la idea de que es la decisión del príncipe la que, esta vez, hace uso de su *imperium* para imponer una interpretación como canónica.

Antes de que los soberanos se convirtieran al cristianismo, tuvo que pasar bastante tiempo en que la prédica de los apóstoles no contaba con el apoyo político de los gobernantes del momento por lo que sus únicas armas de persuasión eran su apego a la Biblia y su coherencia y consistencia con el mensaje divino. Los que enseñaron en esas condiciones obligaban entonces *in foro interno* solamente, y Hobbes lo reconoce. Es más, dedica algunos párrafos al contenido de sus prédicas, para demostrar que lo que enseñaban no era contrario al mensaje de Cristo. Incluso, admite Hobbes, que en caso de dudas sobre la correcta interpretación de un pasaje bíblico los apóstoles se reunían y decidían en asamblea cuál era la interpretación correcta. En esto actuaban como maestros o pastores y no gobernantes. Pero aquí surge de nuevo el problema que preocupaba tanto a Hobbes, ¿cómo hacer obligatorias las interpretaciones de los apóstoles? La solución pasa por ir poco a poco restringiendo la posibilidad de una libre interpretación que pueda hacer perder la unidad de pensamiento y acción de los cristianos. ¿Cómo? Sucedió que los mismos apóstoles fueron dando pasos para transformar sus opiniones en un canon de la Iglesia, uniendo así su *auctoritas*, su capacidad de dar razones, con la *potestas*, el poder de imponerlas. Seguramente esto tuvo que tardar algo, mientras tanto los apóstoles disfrutaban de la *autoridad*, y esto lo confirma el pensador inglés ya que afirma que “*When a difficulty arose, the apostles and elders of the Church assembled themselves together, and determined what should be preached and taught, and how they should interpret the Scriptures to the people; but took not from the people the liberty to read and interpret them to*

que el reino de Cristo es de este mundo (...); el otro, que él es el vicario de Cristo, no sólo de sus propios súbditos, sino que de todo el mundo cristiano, de lo cual no hay ninguna base en las Escrituras (...).” (EW III, 3, 42: 508-509).

<sup>339</sup> *themselves.*” Los apóstoles y ancianos, entonces, ante una dificultad de interpretación no la dejaban al arbitrio del pueblo sino que ellos mismos decidían al respecto. Con lo que Hobbes hace un reconocimiento de la autoridad que ya había en ellos, autoridad reconocida por la diversas iglesias, ya que en casos de dudas sobre una interpretación “*The apostles sent divers letters to the Churches, and other writings for their instruction; which had been in vain, if they had not allowed them to interpret, that is, to consider the meaning of them.*”

<sup>340</sup> Mientras no hubo conversiones de los gobernantes al cristianismo, los apóstoles eran, entonces, los únicos reconocidos como intérpretes fieles del mensaje divino. Esto cambió cuando los monarcas se convirtieron y añadieron a sus funciones como gobernantes la de pastores de la iglesia, y así lo destaca nuestro autor al añadir: “*And as it was in the apostles’s time, it must be till such time as there should be pastors, that could authorize an interpreter, whose interpretation should generally be stood to: but that could not be till*”<sup>341</sup>  
*kings were pastors, or pastors kings.*” La forma cómo sucedió que las enseñanzas de los apóstoles y sacerdotes se transformaran en leyes tiene que ver con el paso de las interpretaciones a *cánones*, los *cánones* a *reglas*, y las *reglas* a *leyes*.

Las precisiones respecto de este tema, de esta evolución de los conceptos, le da ocasión a Hobbes de demostrar su tesis de que solo el poder civil le da fuerza de ley y hace eficaces las enseñanzas evangélicas. Comienza Hobbes por advertir que *canon* significa /regla/ y una regla es un precepto mediante el cual un hombre es guiado en este caso a su salvación eterna. Estos preceptos son como los que da un maestro, consejero o guía espiritual, que ciertamente no obliga legalmente al que se dirige a hacer lo propuesto. Sin embargo, cualquier regla por serlo es también un canon, pero no todo canon es ley. Sólo cuando un gobernante le da a esas reglas o cánones el apoyo de la fuerza, de su *imperium*, estas *reglas* se transforman en *leyes*. Cuando esto sucede el problema se traslada del contenido de las leyes al problema del origen de su legalidad, el verdadero problema ahora es quién le otorga a estos preceptos el carácter de ley y autoriza que se enseñen. Y al respecto nuestro filósofo se explaya, y aplica al mensaje bíblico su idea del

<sup>342</sup> carácter voluntarista, decisionista, para algunos, de toda ley. Comienza por referirse a las primeras “leyes” en las Escrituras, *Los Diez Mandamientos*. No hay dudas de que Dios le entregó a Moisés sus leyes y lo hizo en dos tablas. La primera contiene, según Hobbes, las leyes de soberanía, porque se refieren al honor debido a Dios como soberano del universo. De esta manera, se refieren a cosas como no honrar otros dioses, a no hacer imágenes de él, a no jurar su santo nombre en vano, a respetar el séptimo día como su día etc. La segunda tabla contiene el honor debido a nuestros semejantes, el honor que cada hombre le debe a cada hombre, y se refieren a cosas como no matar, no robar, no

<sup>339</sup> “Cuando una dificultad surgía, los apóstoles y ancianos de la Iglesia se reunían y determinaban lo que se debía predicar y enseñar y cómo debían interpretar las Escrituras al pueblo; pero no tomaron del pueblo la libertad de leer e interpretarlas para ellos mismos.” (EW III, 3, 42: 512).

<sup>340</sup> “Los apóstoles enviaban diversas cartas a las Iglesias, y otros escritos para su instrucción; lo cual habría sido en vano, si no les permitieran a ellos interpretar, es decir, considerar el significado de ellas (las Escrituras).” (EW III, 3, 42:512).

<sup>341</sup> “Y como era en tiempos de los apóstoles, debió ser hasta ese tiempo en que debió haber pastores, que podían autorizar e interpretar, cuyas interpretaciones debieran generalmente respetarse: pero eso no pudo ser hasta que los reyes fueran pastores o los pastores reyes.” (EW III, 3, 42: 512).

<sup>342</sup> Cfr. J. Flax. *La Democracia Atrapada. Una Crítica al Decisionismo* (B. A. Biblos, 2002) quien en la línea de lo planteado por Schmitt y Agamben demuestra que este voluntarismo o decisionismo tiene su origen en la idea del poder irresistible de Dios y su consecuencia política en Thomas Hobbes, como muy bien lo señala Foisneau.

mentir, no codiciar los bienes ajenos etc. Por eso, el problema para Hobbes, la pregunta obligada para determinar por qué estos preceptos tienen el carácter de ley es: ¿Quién les dio fuerza de ley a estos preceptos de carácter solamente moral o soteriológico? Es extraña la pregunta, porque Dios parece ser el autor de estas leyes, y Hobbes parece reconocerlo; pero lo nuevo que nuestro autor le exige a esta presentación bíblica es que conste en ella el consentimiento de los sujetos a esas leyes para que esas leyes sean propiamente tales.

Algo no parece del todo claro aquí. En algunas ocasiones Hobbes aparece como un contractualista que exige el consentimiento de los súbditos como única forma de legislar legítimamente, en cambio, en otras parece actuar como un positivista o decisionista en que la voluntad del príncipe basta para darle el carácter de ley a unos preceptos. El problema surge claramente aquí, y Hobbes parece darse cuenta y se esmera en precisar el carácter de las leyes de Dios. Así, de esta manera, respecto a las tablas de la ley manifiesta nuestro autor “ *The question now is, who it was that gave to these written tables the obligatory force of laws. There is no doubt but they were made laws by God himself: but because a law obliges not, nor is law to any, but to them that acknowledge it to be the act of the sovereign; how could the people of Israel, that were forbidden to approach the mountain to hear what God said to Moses, be obliged to obedience to all those laws which Moses*

<sup>343</sup>*propounded to them?* Si es cierto que solo el consentimiento le da el carácter propio de ley a unas reglas de conducta, hasta el mismo Dios se somete aquí a este principio, porque no basta entonces su irresistible poder sino que la cuestión decisiva es el consentimiento de su pueblo escogido. Lo que conduce a un nuevo problema hobbesiano: ¿Cómo pudieron someterse los israelitas si se les prohibió estar junto a Moisés escuchando la palabra de Dios en el monte? El tema desde un punto de vista puramente teológico se explica por el carácter trascendente del Dios cristiano y por el hecho de que Moisés, si bien puede hablar con Dios, igual que los hombres comunes, no puede ver la cara de Dios: sólo Jesús puede hablar con Dios y verlo cara a cara. Pero estas disgregaciones no vienen a cuenta en el caso de Hobbes. Para él las leyes de naturaleza que todos los hombres pueden descubrir mediante la luz natural de la razón no necesitan del consentimiento de las naciones porque se imponen por sí mismas. Lo que sucede es que a Hobbes le hace falta mantener aparte el sentido propio de *ley*, el sentido jurídico, de su extensión de sentido a las leyes naturales de Dios. Las leyes positivas, son convencionales, admiten el consentimiento; las otras, las leyes naturales o de Dios son necesarias y no lo requieren, por lo que está claro que cuando se habla del consentimiento como esencial a la ley se habla en sentido *jurídico*, su sentido propio. Pero hay que advertir las diferencias con sus extensiones de sentido, la ley de Dios se nos impone, querámoslo o no, podemos renunciar a ser sus siervos de Dios pero no a su yugo, el mismo Hobbes lo admite, esto en el plano metafísico, en el físico, la ley de gravedad no necesita del consentimiento de los hombres para ser ley. Hobbes, ciertamente, ha hecho estas distinciones, pero aquí habría que recordarlas para que tenga sentido el debate. El consentimiento requiere entre otras cosas de la real posibilidad de la *libertad* para aceptar el compromiso consiguiente, y este tema no encuentra un lugar en la filosofía de Hobbes, por eso su idea del consentimiento flaquea. Pero sigamos adelante.

<sup>343</sup> “El problema ahora es, quién fue quien le dio a estas tablas escritas la fuerza obligatoria de leyes. No hay ninguna duda de que fueron hechas leyes por Dios mismo: pero puesto que una ley no obliga, ni es ley para nadie, sino para aquellos que reconocen que es el acto de un soberano; ¿cómo pudo el pueblo de Israel, a los que se les prohibió acercarse a la montaña a oír lo que Dios le dijo a Moisés, ser obligado a obedecer aquellas leyes que Moisés le proponía?” (EW III, 3, 42: 514).

## 11.- La Misión de los Reyes-Pastores

Volviendo al tema. Está establecido que las leyes naturales tienen a Dios como autor de la naturaleza, y siendo todos los hombres racionales las descubrirán por sí solos y se darán cuenta de que están sometidas a ellas, les guste o no. El mismo Hobbes lo reconoce, porque admite que “*Some of them were indeed the laws of nature, as the second table; And therefore to be acknowledged for God’s laws; not to the Israelites alone, but to all people: but of those that were peculiar to the Israelites, as those of the first table, the question remains; saving that they had obliged themselves, presently alter the propounding of them to obey Moses, in these words (Exod. xx. 19), Speak thou to us, and we will hear thee; but let not*

*God speak to us, lest we die.*”<sup>344</sup> Es posible que los judíos estuvieran llenos de un temor reverencial, frente a Dios y prefieran comprometerse sólo con Moisés, o que Dios desee ocultarse y no revelarse totalmente, Moisés habla con Dios pero Dios no le deja ver su rostro, ésta es la diferencia con Jesús, que J. Ratzinger destaca en su obra citada, y que Hobbes parece no advertir. En todo caso, el misterio del porqué los judíos no eran dignos de escuchar a Dios y debían escuchar a su emisario, permanece como un problema teológico ciertamente de interés, pero la conclusión que saca Hobbes es muy importante para su propio propósito: Moisés es el nuevo guía de Israel, él no es de la casta sacerdotal, pero como guía asume las funciones sacerdotales y políticas y es el encargado de establecer, podríamos decir, la *teología política* que los guiará de ahí en adelante. “*It was therefore only Moses then, and after him the high-priest, whom, by Moses, God declared should administer this peculiar kingdom, that had on earth the power to make this short Scripture of the Decalogue to be law of in the commonwealth of Israel. But Moses and Aaron, and the succeeding high-priests, were the civil sovereigns. Therefore hitherto, the canonizing or*

*making the scripture law, belonged to the civil sovereign.*”<sup>345</sup> Moisés entonces es el primer gobernante y guía espiritual del pueblo de Israel, y como tal, le corresponde determinar las normas legales y religiosas que sean necesarias para llevar a su pueblo a la Tierra Prometida. Para cumplir esta misión, después del Decálogo, Moisés dicta las segundas leyes, el *Deuteronomio*. Hobbes demuestra su amplio conocimiento bíblico contando en detalle la historia del pueblo de Israel, pero como no agrega nada nuevo a su tesis sobre el poder espiritual y temporal de Moisés vamos a saltarnos esos pasajes de interés bíblico pero que no tienen interés propiamente filosófico, porque a esta altura del texto ya Hobbes ha probado bien lo que quería decir, y las interminables citas bíblicas parecen innecesarias para sus propósitos, aunque sí de interés para una historia de la sucesión del mando de Moisés a los obispos y concilios. Buscaremos entonces algún elemento nuevo en el campo abierto por Hobbes para seguir explorando la posibilidad de una teología política en su doctrina.

<sup>344</sup> “Algunas de ellas eran en verdad las leyes de naturaleza, como las de la segunda tabla; y por lo tanto deben ser reconocidas como leyes de Dios; no sólo por los israelitas sino por todos los pueblos: pero de esas que eran propias de los israelitas, como aquellas de la primera tabla, el problema permanece; salvo que ellos se hubieran obligados a sí mismo, a poco tiempo de proponerlas, a obedecer a Moisés, con estas palabras (Ex. xx. 19), Háblanos tú, y te escucharemos; pero no dejes que nos hable Dios a nosotros, no sea que muramos.” (EW III, 3, 42: 514).

<sup>345</sup> “Fue sólo Moisés entonces, y después de él, los sumos sacerdotes, los cuales, por medio de Moisés, Dios declaró que deberían administrar este su reino peculiar, que tenía en la tierra el poder de hacer de esta corta Escritura del Decálogo ley en la república de Israel. Pero Moisés y Aarón y los sucesivos sumos sacerdotes, eran los soberanos civiles. Por lo tanto, de aquí en adelante, la canonización o el hacer de las Escrituras leyes, pertenece al poder civil.” (EW III, 3, 42: 514).

Uno de esos puntos de interés es la necesaria distinción entre las funciones de los pastores y de los sumo sacerdotes, comparándolas con las funciones de los soberanos civiles. Los pastores viven de la benevolencia de su rebaño, ya que era una decisión de las personas el mantener a los apóstoles con limosnas o de ofrecerles refugio y cuidado en sus viajes. Siendo los pastores sólo guías o maestros, sus palabras no tenían fuerza de ley y nadie estaba obligado a alimentarlos y darles alojamiento, y por lo mismo, era justamente algo gratuito, un puro acto de caridad. Una congregación, por ejemplo, apoyaba libremente a sus pastores, antes de contar los cristianos con el apoyo de un soberano civil y estar ellos obligados a hacerlo. En consecuencia Moisés es el primer gobernante cristiano. Pero podemos imaginar que al llegar a una comarca pagana, los sacerdotes de la nueva fe tenían que vivir de la caridad de su grey y en forma hasta clandestina muchas veces. Sin embargo Hobbes vuelve a hacer una distinción interesante para determinar su posición al respecto. Se trata de la distinción entre el reino de Dios inmanente de los judíos, y el reino trascendente de Jesús; o lo que es lo mismo, el reino de Dios en esta tierra de los judíos, del cual Moisés y sus sucesores son los reyes y pastores, y el reino de Cristo por venir; reino que hay que preparar su venida con una conducta adecuada y con la obediencia a los soberanos, dados por Dios a los hombres para librarlos de las consecuencias del pecado. En estos reinos del presente no hay ya un contrato original con Dios mismo, sino que son los propios hombres que se organizan para llevar adelante una verdadera república cristiana. No obstante, nuestro autor vuelve a ofrecer otra variación del mismo tema, a manera de resumen. Comienza, así, por recordar cuales eran las funciones propias de los pastores de la Iglesia (ciertamente para hacer posteriormente una diferencia con las funciones impropriamente asumidas en el plano temporal por reyes y obispos por igual). De esta manera, recuerda Hobbes que las funciones propias de los sucesores de Cristo eran predicar, bautizar, presidir las congregaciones, censurar, esto es excomulgar, etc. Hace, ver, nuestro autor, a continuación, que en el cristianismo primitivo antes de su aceptación como religión oficial del imperio romano, por poner el ejemplo más importante en su tarea de convertir a los gentiles, las decisiones de los apóstoles y sus sucesores, eran producto de acuerdos comunitarios, no políticos todavía, porque como lo explicita Hobbes: “ (...) *what is ecclesiastical censure, viz. excommunication, that is to say, in those places where Christianity was forbidden by the civil laws, a putting of themselves out of the company of the excommunicate, and where Christianity was by the civil law commanded, a putting the excommunicate out of the congregations of Christians; who elected the pastors and ministers of the Church, that is was the congregation; who consagrated and blessed them, that it was the pastor; was their due revenue, that it was none but their own possessions,* <sup>346</sup> *and their own labour, and the voluntary contributions of devout and grateful Christians.*”

Todas estas funciones, en consecuencia, cambian en una república cristiana porque ahora es el poder civil, representado por el soberano, quien decidirá no sólo sobre cuestiones políticas sino también religiosas. Para lo cual nuestro autor vuelve a presentar un cuadro de las funciones político-religiosas del gobernante cristiano.

Antes de referirse al soberano cristiano, con sus deberes y derechos, Hobbes resume su posición política, y se refiere por una parte a las opiniones privadas que puedan llegar a sugerir a un individuo que más le conviene no obedecer a la ley que obedecerla y, por

<sup>346</sup> “(...) qué es la censura eclesiástica, en otras palabras, la excomuniación, es decir, en aquellos lugares en que el cristianismo fue prohibido por las leyes civiles, un ponerse ellos mismos lejos de la compañía de los excomunicados, y donde el cristianismo era impuesto por la ley civil, un poner a los excomunicados fuera de la congregación de cristianos; quién elige los pastores y ministros de la Iglesia, que era la congregación; quién consagraba y los bendecía, que era el pastor; cuál era su sueldo debido, nada sino sus propias posesiones, y su propia trabajo, y la contribución voluntaria de los devotos y agradecidos cristianos.” (EW III, 3, 42: 537).

otra, que el gobernante tiene el deber de suprimir estas opiniones disidentes actuando como juez de las acciones justas o injustas y, también, pastor y guía espiritual que decide qué ideas se pueden enseñar porque son conducentes a la paz y el orden. Para probar lo expresado, nuestro filósofo no sólo remite a su doctrina política como clave de su, digámoslo ya, *teología política*, sino que comienza por advertir que lo que afirma sería lícito hasta para los pueblos paganos. Con igual razón, íbamos a decir con mayor razón, si se trata de un gobierno cristiano, porque no se trata de que se deba obedecer al gobernantes por razones de su creencia religiosa, aunque ésta sea el cristianismo. En verdad, se trata de una genuina “razón de Estado,” el deber de todo gobernante de procurar la paz. Éste es su deber, como a su vez, es deber de todo súbdito o ciudadano obedecer a su gobernante, sobre todo en materia de ideas y creencias religiosas, lo cual también es de derecho natural. Por lo cual pareciera ser cierto aquello de que la política hobbesiana es la clave para entender su teología política, lo que a su vez alimenta la crítica de que aquí hay un caso de política

<sup>347</sup>divinizada, un abuso de la religión para fines políticos. Sin embargo, todo el esfuerzo de exégesis bíblica de Hobbes habla en contra de su ironía o insinceridad en materia religiosa. Además, las Escrituras parecen apoyar lo que Hobbes sostiene, especialmente respecto a los pueblos cristianos que no pactaron directamente con Dios, como los judíos. En estos casos, se puede afirmar que el círculo de la interpretación se cierra, se debe obedecer a los gobernantes porque es de derecho natural hacerlo, cualquiera que sea la religión que se profese, porque es simplemente racional. Pero, además, para un cristiano, puesto que cree que Dios es el creador de la naturaleza, respetar el orden natural es una forma de participar de su creación como enseña Santo Tomás, por lo que resulta, finalmente, que obedecer a los gobernantes es de derecho natural y ser fiel al cristianismo. Además, pudiendo ser muy difícil saber qué es lo primero: si obedecer a los gobernantes, porque es racional, u obedecer a la naturaleza, porque es divina. San Agustín habría pedido ayuda a Dios para saber qué es lo primero, Hobbes resuelve el problema con argumentos racionales y <sup>348</sup> con argumentos de autoridad tomados de la Biblia como fuente de su doctrina política:

<sup>347</sup> “A partir de Hobbes (1588-1679), el más grande teólogo político en el sentido schmittiano, se convirtió la teología política en sustrato esencial de la teoría del Estado hasta nuestros días. Que fuese realmente pensador cristiano o se sirviera de la teología para exponer su innovadora concepción científicista de lo político, no modifica el hecho de que contribuyó decisivamente al proceso de secularización substituyendo la Iglesia por el Estado.” (Dalmacio Negro. “La Teología Política de Thomas Hobbes.” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 1996, 229-261)

<sup>348</sup> Según Deigh en “Reason and Ethics in Hobbes’s Leviatán.” (*Journal of the History of Philosophy*. 1996; 34, 1, 1996. 257-272) el fundamento último de la ética hobbesiana es una cuestión disputada entre los que creen que tiene un origen psicológico, el *self-interest*, el egoísmo, y que, por lo mismo, tiene el carácter de una ciencia sapiencial donde la prudencia es la mejor virtud; y quienes ven en ella una deontología de carácter absoluto, con un legislador superior a toda contingencia, el Dios cristiano, que impone sus normas con su poder irresistible. Ciertamente esta dualidad se encuentra en Hobbes y constituye un problema hermenéutico. Deigh no oculta la existencia, al parecer, de un saber sapiencial, humanista, afín a lo que Skinner plantea (la visión ortodoxa) frente a la existencia de una deontología (la visión disidente), añadiendo, Deigh, la suya o *definicionista*, en la que las leyes naturales de Hobbes se deducen de definiciones convencionales. Pero su posición ha sido discutida por Murphy en “Desire and Ethic in Hobbes’s Leviathan. A Response to Profesor Deigh.” (*Journal of the History of Philosophy*. .38, 2, 2000. 259-268) quien insiste en que no se puede derivar el deber ser de la descripción de las cosas. Controversia a la que se suma Hoekstra en “Hobbes on Law, nature, and reason.” (*Journal of the History of Philosophy*. Vol. 41. Baltimore: Jan. 2003. 111-121) quien concilia la posición ortodoxa, la del egoísmo, con la de una razón a su servicio en una relación de medio a fin. De todas formas no se puede negar que en Hobbes se encuentran: argumentos racionales o científicos, las deducciones a partir de las definiciones principales; argumentos basados en la experiencia o prudenciales; y argumentos de autoridad, en el caso de Dios como principio de la política cristiana. Todo lo cual echa por tierra la cuestión de la unidad metodológica del pensamiento hobbesiano sostenida por Watkins en *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes*. (Doncel, 1972), y, a lo mejor, sólo se puede hablar de una unidad de propósito en el pensador inglés, no una de método.

¿Qué será lo primero para Hobbes?, difícil saberlo, ¿quién podría leer en el corazón de un hombre? En todo caso, hemos resumido una larga reiteración de lo que ya está claro en el planteamiento de Hobbes (EW 3, 537-538) y las reiteraciones de Hobbes gracias a su extraordinario y hasta artístico uso del lenguaje, son cada vez más y más convincente, y las reiteraciones a lo mejor no son un error sino un truco retórico que parece decir: ¿No ven que tengo razón, no importa la manera como lo diga ya que las repeticiones refuerzan lo esencial y tienen finalmente un efecto pedagógico?

Sin embargo todo la argumentación atemporal de Hobbes, es decir propiamente filosófica, parece a veces venirse abajo aquí, ya que se deja traslucir el deseo del filósofo de traer agua a su propio molino a partir de argumentos ahistóricos basados en el cristianismo racionalizado expuesto hasta aquí. Uno puede entender, o leer entre líneas, a qué se refiere Hobbes cuando, por ejemplo, insiste que el cristianismo enseña que a los gobernantes se les debe obedecer siempre, no importa lo malo que sean, argumento discutible incluso sobre las mismas bases escriturales y la tradición doxográfica y teológica. Ciertamente, Hobbes quiere insistir sobre los aspectos subversivos de algunas doctrinas religiosas, especialmente del catolicismo, tema que hemos revisado especialmente respecto de la

<sup>349</sup> tesis tomista del tiranicidio. Por lo mismo, insiste nuestro autor en que sus argumentos son de derecho natural, y por lo tanto, no dependen de que los gobernantes sean cristianos o no lo sean, son argumentos de validez universal. En este bien entendido, o mal entendido para algunos, se puede leer lo que Hobbes dice respecto a la obediencia debida a los gobernantes cuando señala que *"This right of the heathen kings cannot be thought taken from them by their conversion to the faith of Christ; who never ordained that kings, for believing in him, should be deposed, that is, subjected to any but himself, or, which is all one, be deprived of the power necessary for the conservation of the peace amongst their subjects,*

*and for their defence against foreign enemies."*<sup>350</sup> Que los gobernantes son el medio que tiene Dios para proteger a los hombres de las consecuencias del pecado es sostenible como doctrina protestante, y ciertamente resulta lógico de parte de quien es el padre del

<sup>351</sup> absolutismo. Y curiosamente Hobbes saca una consecuencia extraña, no directamente ligada al argumento de la obediencia debida a todos los gobernantes, ya que concluye de lo expuesto que los reyes deben ser gobernantes y pastores a su vez, argumento que no se extrae del argumento sobre la obediencia, pero que ciertamente está de acuerdo con el absolutismo hobbesiano: *"(...) therefore Christian kings are still the supreme pastors of their people, and have power to ordain what pastors they please, to teach the Church, that*

Aunque, personalmente, nos parece que predomina un saber científico de carácter racionalista, y que sus alusiones a los hechos son siempre un recurso extra para demostrar la verdad de sus palabras. Si eso es un recurso retórico más, eso está por verse.

<sup>349</sup> Cfr. R. J. Ribeiro. "Thomas Hobbes o la paz contra el clero." *Filosofía Política Moderna* (Buenos Aires: Eudeba, 2000, 1º cap.).

<sup>350</sup> "Este derecho de los reyes paganos no puede pensarse que hayan sido adquiridos por ellos por su conversión a la fe en Cristo; que nunca ordenó que los reyes, por creer en él, debieran ser depuestos, esto es, sujetos a nadie sino a sí mismo, o, lo que es todo uno, ser privados del poder necesario para la conservación de la paz entre sus súbditos, y para la defensa en contra de los enemigos extranjeros." (EW III, 3, 42: 538).

<sup>351</sup> La conexión entre la doctrina protestante y el absolutismo político ha sido destacada en forma brillante por Skinner en su obra *The Foundations of Modern Political Thought* Vol. II (Cambridge University Press, 2005) en la cual advierte que como resultado de las teorías políticas de los primeros luteranos se consideró que la Iglesia no era nada más que una *congregatio fidelium* asignándole toda la autoridad coercitiva a los reyes y autoridades, rechazando así el tiranicidio como límite a su poder, e insistiendo en una obediencia pasiva, acrítica, por parte de los súbditos.

*is, to teach the people committed to their charge.*<sup>352</sup> Con lo que inicia Hobbes la discusión del importante tema para él del poder monárquico y su derecho a nombrar obispos, con lo que reaparece la querrela de las investiduras en el contexto de las luchas político-religiosas de la Inglaterra del siglo XVII.

Ciertamente que el relato bíblico sobre el origen de las leyes mosaicas apoya la idea de que Moisés asume poderes espirituales y temporales para guiar al pueblo judío y lo hace no por herencia sino por mandato divino que se manifiesta a los demás por los actos extraordinarios que acompañan su vida, pero también es cierto, como lo ha señalado Hobbes, que no siendo un sucesor de los padres fundadores Abraham, Jacob e Isaac por línea de sangre, son las manifestaciones del favor de Dios y su propia vida ejemplar, las que conducen a su aceptación como guía espiritual y jefe de su pueblo, lo que favorece que los judíos le den su consentimiento: Y así se vuelve otro modelo, otro ejemplar de un gobernante cristiano para la doctrina política que Hobbes expone a lo largo del *Leviatán*. Éste es un argumento histórico si se quiere, de la historia sagrada incluso. Es a este argumento al que Hobbes le añade un argumento de razón natural, para que se torne un argumento ahistórico: el argumento de la obediencia debida a los gobernantes, que más bien es la interpretación hobbesiana de la sentencia de Jesús respecto a que hay que dar al César lo del César y a Dios lo de Dios. Ahora bien, si el gobernante cristiano es un soberano que asume los dos poderes, el espiritual y el temporal, es lógico, es de razón natural, que debe ser obedecido, y es también lógico que reúna los dos poderes, sobre todo en el caso del nombramiento de las autoridades de la Iglesia. Asunto éste que a Hobbes le interesa resaltar por su obvia relación con las luchas de poder entre el los reyes y el Papa, la antigua disputa del regalismo. Al respecto nuestro autor trae a colación otro argumento: el soberano cristiano, es el *representante* de la Iglesia, no su súbdito, esto porque como señala el pensador inglés: “(...) *let the right of choosing them (the pastors) be, as before the conversion of kings, in the Church; for so it was in the time of the apostles themselves, as have been shown already (...); even so the right will be in the civil sovereign, Christian. For in that he is a Christian, he allows the teaching; and that he is the sovereign, which is as much as to say, the Church by representation* , *the teachers he elects are elected by the*

*Church.*”<sup>353</sup> Ésta es una tesis audaz de Hobbes, se puede entender que el soberano de una nación autorice qué se debe hacer en materia de culto o de la elección de los obispos, pero que esto no sea presentado como una forma de apropiación por parte del poder temporal de funciones eclesiales, sino de una función propia del soberano civil, es algo ya discutible; más aún que sea presentado como un hecho natural puesto que el soberano cristiano es *la Iglesia por representación*, es todavía más discutible de acuerdo a nuestros ojos, pero entendible de acuerdo a lo expresado respecto a los dos cuerpos del rey en la época medieval. Pero para Hobbes esto es tan claramente así que, incluso cuando la iglesia, la *ecclesia*, era eso, una asamblea, aún en estos casos, lo que la asamblea decidía era legal, porque el soberano lo determinaba, no porque la asamblea lo decidiera puesto que “ (...) *when an assembly of Christians choose their pastors in a Christian commonwealth, it is the sovereign that electeth him, because it is done by his authority; in the same manner, as when a town choose their mayor, it is the act of him that hath the sovereign power: for every*

<sup>352</sup> “(...) por lo tanto los reyes cristianos son todavía los supremos pastores de su pueblo, y tienen poder de ordenar los pastores que quieran, para enseñar en la Iglesia, es decir, enseñar a las personas a su cargo.” (EW III, 3, 42: 538).

<sup>353</sup> “(...) dejemos que el derecho de elegirlos (los pastores) esté, antes de la conversión de los reyes, en la Iglesia; porque así fue en los tiempos de los mismos apóstoles, como ha sido mostrado ya (...); aun así el derecho residirá en el soberano, lo que es tanto como decir, en la Iglesia por representación, los maestros que él elige son elegidos por la Iglesia.” (EW III, 3, 42: 538, el subrayado es nuestro).

*act done, is the act of him, without whose consent it is invalid.*<sup>354</sup> Con lo que concluye Hobbes, que cualquier acto que tenga que ver con la elección de pastores, cualquiera que sean los ejemplos tomados de la historia, no constituyen estos actos ningún argumento en contra del derecho de los soberanos civiles, porque los elegidos lo son por su autoridad ya que, cualquiera que sea el caso, los individuos de la agrupación fueron sólo los actores de una elección, siendo el soberano el autor de ella y quien finalmente valida la elección, como viniendo también de la Iglesia, siendo él *la Iglesia representada*.

Otro argumento a favor del rey-pastor hobbesiano es el argumento que surge de la pregunta sobre quién autoriza a un rey a asumir estos dos poderes. Hobbes aquí asimila la situación de los reyes a la situación de Cristo autorizado por su Padre. Argumento que algunos podrían encontrar excesivo o abusivo, pero que Hobbes emplea sin cuidado en esta asimilación del reino de Dios al reino de los hombres. Para ello nuestro autor recuerda que *“If a man should ask a pastor, in the execution of his office, as the chef- priests and elders of the people (Matt. xxi. 23) asked our Saviour, By what authority doest thou these things, and who gave thee this authority? He can make no other just answer, but that he doeth it by the authority of the commonwealth, given him by the king, or assambly that representeth it. All the pastors, except the supreme, execute their charges in the right, that is by the authority of civil sovereign, that is, jure civili . But the king, and every other sovereign, executeth his office of supreme pastor by immediate authority from God , that is to say, in God’s*

*right or jure divino* .”<sup>355</sup> Éste es otro de esos momento supremos para la determinación de la política hobbesiana: Todos los pastores, excepto el supremo, ejecutan sus cargos en derecho, esto es, por la autorización del soberano civil, esto es, *jure civile*. Pero el rey, y cada soberano, ejecuta su oficio de pastor supremo por autoridad inmediata de Dios, es decir, *jure divino*. Podríamos preguntarnos qué autoriza a Hobbes a pensar así. Y la respuesta sería la asimilación de los reyes cristianos a los reyes-sacerdotes que tuvieron un mandato directo de Dios, como Abraham y Moisés. Jesús no calza tan bien aquí por la unidad de substancia entre él y su Padre. Hobbes asimila su ejemplo al de Moisés, a pesar de la diferencia substancial entre ellos, llevando la analogía quizá un poco lejos; pero, en fin, el punto queda claro: sólo quien tiene el poder soberano puede autorizar pastores a ejercer su oficio, la *auctoritas* se somete a la *potestas* y eventualmente al *imperium*. Con lo que el regalismo hobbesiano se refuerza con esta asimilación a la historia bíblica. Y por lo mismo se permite el pensador inglés hacer una serie de afirmaciones sobre la forma cómo esta potestad real se manifiesta, por ejemplo: *“(…) none but the kings can put into their titles a mark of their submission to God only, dei gratiâ rex, &c. Bishops ought to say in the beginning of their mandates, By the favour of the King’s Majesty, bishop of such a diocese; or as civil ministers, in His Majesty’s name. For in saying, Divinâ providentiâ, though disguised, they deny to have received their authority from the civil state; and slyly slip off the collar of their*

<sup>354</sup> “(...) cuando una asamblea de cristianos escoge su pastor en una república cristiana, es el soberano quien lo elige, porque se hace con su autoridad; de la misma manera, como cuando un pueblo elige su alcalde, es el acto de aquel que tiene el poder soberano: porque cada acto realizado, es el acto de aquel sin cuyo consentimiento el acto es invalido.” (EW III, 3, 42: 538).

<sup>355</sup> “Si un hombre por lo tanto preguntara a un pastor, en la ejecución de su oficio, como los supremos sacerdotes y ancianos del pueblo (Mt. xxi. 23) preguntaron a nuestro Salvador, ¿Por qué autoridad haces tú tales cosas, y quién te dio esta autoridad? Él no puede dar ninguna otra respuesta justa, sino que lo hace por la autoridad de la república, dada a él por el rey, o por la asamblea que la representa. Todos los pastores, excepto el supremo, ejecutan sus cargos en derecho, es decir por la autorización del soberano civil, esto es de *jure civili*. Pero el rey, y cada soberano, ejecutan su oficio de pastor supremo por autorización inmediata de Dios, esto es, de acuerdo al *derecho de Dios* o *jure divino*.” (EW III, 3, 42: 540, el subrayado es nuestro).

*civil subjection, contrary to the unity and defence of the commonwealth.*<sup>356</sup> Afirmar que el deber para con el rey es el único legítimo para un súbdito cristiano con un rey cristiano es, algo lógico, sobre todo en la lógica de Hobbes, aunque discutible para quien no acepte esta suerte de cesaropapismo hobbesiano. Pero afirmar que la creencia en la divina providencia puede ser una forma disfrazada o furtiva de desobediencia al poder establecido, es más discutible, porque la Divina Providencia, para quienes creen en ella, ciertamente no es un tema político sino esencialmente religioso de carácter metafísico, por lo que la afirmación de Hobbes no sólo aparece aquí como controversial sino que como fuera de lugar. Pero, aún así, el filósofo continúa sacando consecuencias de la idea del rey cristiano como teniendo deberes políticos y religiosos a la vez.

## 12.- La Autoridad para Interpretar las Escrituras

Entre las consecuencias de lo planteado respecto de un soberano religioso y político, llama la atención la serie de acciones pastorales que Hobbes cree que los reyes cristianos no sólo deben autorizar sino realizar ellos mismos y llama la atención porque son funciones clericales propiamente tales, las de predicar, bautizar, administrar el sacramento de la comunión, consagrar templos y bendecir lugares. Funciones pastorales que él mismo reconoce que la mayoría de los hombres no aceptan que sean funciones de los reyes sino de los sacerdotes. Este rechazo se debe, según Hobbes, a que, por una parte, los hombres simplemente no están habituados a ello y, por otra, a que tales funciones requieren del rito de la imposición de las manos como una forma de consagrar a una persona al servicio de Dios, y la imposición de las manos se la tiene como una ceremonia iniciada por Cristo mismo no traspasada a los gobernantes. A pesar de la fuerza de los argumentos en el cual la imposición de las manos viene directamente de Jesús a sus apóstoles y sucesores, transformándose así en una tradición sagrada, razón por la cual, se puede decir por lo mismo, que los hombres se han habituado a estas acciones como las únicas que realmente autorizan a hombres comunes a predicar la palabra del Señor; nuestro filósofo se atreve a ir contra la tradición y dar razones del porqué los reyes tienen estos poderes eclesiales sin necesidad de la imposición de las manos, y a pesar de que estas funciones pastorales tradicionales no son realizadas por los reyes habitualmente. Atreverse a dar este tipo de razones habla de la valentía intelectual de Hobbes para plantearse frente a estos temas, veremos cuáles son sus argumentos, pero antes veamos qué anticipa Hobbes que hará al respecto: “*For proof therefore that Christian kings have power to baptize, and to consecrate, I am to render a reason, both why they use not to do it, and how, without the ordinary ceremony of imposition of hands, they are made capable of doing it when they will.*”<sup>357</sup> Difícil tarea la que se propone nuestro autor porque se propone argumentar contra una tradición

<sup>356</sup> “(...) nadie sino los reyes pueden poner en sus títulos una marca de su sumisión a solamente Dios, *Dei gratia rex, &c.* Los obispos deben decir en el comienzo de su mandato, *By the favour of the King's Majesty, bishop of such a diocese;* o como ministros civiles, *in His Majesty's name.* Porque diciendo, *Divinâ providentiâ,* lo cual es lo mismo que *Dei gratiâ,* aunque en forma disfrazada, ellos niegan haber recibido su autoridad del poder civil; y furtivamente se desprenden del collar de su sujeción civil, contrariamente a la defensa y la unidad de la república.” (EW III, 3, 42: 540- 541).

<sup>357</sup> “Como prueba por lo tanto, de que lo reyes cristianos tienen poder de bautizar y consagrar, yo voy a dar una razón de por qué ellos no solían hacerlo, y cómo, sin la acostumbrada ceremonia de la imposición de las manos, ellos puedan hacerlo cuando quieran.” (EW III, 3, 42: 541).

ya centenaria que viene sustentada por las Escrituras. ¿Qué puede hacer Hobbes ante tamaña autoridad? ¿Puede dar Hobbes argumentos religiosos propiamente tales? Hobbes necesariamente tendrá que recurrir a un argumento sacado de su propia doctrina, pero no queremos adelantarnos porque el argumento se hará más persuasivo en la medida de que nos demos tiempo de seguir paso a paso su curso.

Comienza Hobbes por hacer responder a sus lectores a una serie de afirmaciones comunes, a las cuales no se puede sino contestar afirmativamente para finalmente relacionar esos temas con el punto que quiere probar: el por qué los reyes pueden ser pastores sin necesidad de la imposición de las manos. Comienza nuestro autor afirmando *“There is no doubt but any king, in case he were skilfull in the sciences, might by the same right of his office read lectures of them himself, by which he authorized others to read them in the universities. Nevertheless, because the care of the sum of the business of the commonwealth taketh up his whole time, it were not convenient for him to apply*

*himself in person to that particular.”*<sup>358</sup> Que un rey, aunque fuera experto en ciencias, por falta de tiempo no pudiera ocuparse de ellas parece lógico. Sin embargo lo importante del argumento está en que se trata de un derecho derivado de su oficio, por el simple hecho de ser rey podría enseñar ciencias él mismo: Eso es lo que importa. El rey no necesita ser *autorizado* para hacer lo que quiera hacer: él puede hacerlo todo por derecho propio. Otro caso similar es el siguiente: *“A king may also, if he please, sit in judgment to hear and determine all manner of causes, as well as give others authority to do it in his name; but that the charge, that lieth upon him of command and government, constraint him to*<sup>359</sup>  
*be continually at the helm, and to commit the ministerial offices to others under him.”*

Esto también suena muy sensato, cualquier rey seguramente delega las funciones que no alcanza a hacer, aunque por derecho propio las podría desempeñar. Aquí está el remate del argumento: *“In the like manner our Saviour, who surely had power to baptize, baptize none (John iv. 2) himself, but set his apostles and disciples to baptize (...). The reason therefore why Christians kings use not to baptize, is evident, and the same for which at this*<sup>360</sup>  
*day there are few baptize by bishops, and by the Pope fewer.”*

Nadie discutiría el derecho que Jesús tiene de bautizar- aunque él no viene a bautizar con agua como el mismo Juan el Bautista lo advierte al anticipar la llegada del Señor (Mt. 3) “Yo, en verdad, los bautizo con agua para invitarlos a que se vuelvan a Dios; pero el que viene después de mí los bautizará con el Espíritu Santo y con fuego”. Por eso, el problema no es sólo uno de orden práctico, el no poder ningún gobernante hacerlo todo, y tener que delegar funciones, sino que tiene ciertamente connotaciones diferentes hablar del bautizo con agua de los ministros de Dios, del bautismo con fuego del Señor, pero Hobbes pasa por alto estas importantes distinciones, lo que empobrece en cierta manera su argumento, o deja la impresión en el

<sup>358</sup> “No hay dudas de que cualquier rey, en caso que fuera diestro en las ciencias, podría por el mismo derecho de su oficio dar conferencias sobre ellas él mismo, de la misma manera que autoriza a otros a hacerlo en las universidades. Sin embargo, puesto que el cuidado de la totalidad de los asuntos de la república le quitan todo su tiempo, no sería conveniente para él el aplicarse en persona a ese particular.” (EW III, 3, 42: 541).

<sup>359</sup> “Un rey puede también, si le place, sentarse en un juzgado y oír todo tipo de causas, tanto como autorizar a otros a hacerlo en su nombre; pero el cargo, que le pertenece de comandar y gobernar, lo constriñe a estar constantemente en su cargo, y encargarles los oficios ministeriales a otros bajo él.” (EW III, 3, 42: 541-542).

<sup>360</sup> “De igual manera nuestro Salvador, quien seguramente tenía poder de bautizar, no bautizó a ninguno (Jn iv. 2) él mismo, sino que envió a sus apóstoles y discípulos a bautizar (...): La razón por lo tanto por la cual los reyes cristianos no solían bautizar, es evidente, y lo mismo pasa en estos días en que hay pocos bautizados por obispos, y por el Papa menos.” (EW III, 3, 42: 542).

lector de que un rey *de jure* puede bautizar, dar la comunión y bendecir lugares, pero que no lo hace simplemente porque no le alcanza el tiempo.

En cuanto a la necesidad de la imposición de las manos, el argumento es otro. Primero se esmera Hobbes por demostrar que la imposición de las manos es una costumbre antigua entre los judíos-anterior a Cristo, cuyo propósito es señalar a una persona o agrupación que se quiere designar o nombrar en alguna capacidad, de forma tal de que no quede dudas de quién es el autorizado a llevar adelante una tarea puesto que *“According to this ancient rite, the apostles, and presbyters, and the presbytery itself, laid hands on them whom they ordained pastors, and withal prayed for them that they might receive the Holy Ghost; and that not only once, but sometimes oftener, when a new occasion was presented: but the end was still the same, namely a punctual and religious designation of the person, ordained*

*either to the pastoral charge in general, or to a particular mission.”*<sup>361</sup> Hobbes acumula aquí una serie de citas bíblicas que no creemos necesario repetir para demostrar que la imposición de las manos era una antigua costumbre judía, el propósito de este ceremonial en la ordenación de pastores era designar las personas con el poder de bautizar y realizar todas las acciones destinadas a la conversión de las personas al cristianismo. Pero nuestro autor le da un sorpresivo giro al tema histórico, tradicional, cuando al referirse a los reyes trae a colación su derecho anterior, el derecho natural que asiste a cualquier rey cristiano de enseñar cualquier doctrina que ayude a mantener la paz y orden en su reino. ¿Qué significa esto? Que un rey no necesita ser designado por medio de una imposición de las manos para cumplir su deber como cristiano puesto que si bien la imposición de las manos otorgaba el poder de enseñar lo sagrado, de ser sacerdote: *“(…) if there had been then any Christian, that had had the power of teaching before; the baptizing of him, that is, the making him a Christian, had given him no new power, but had only caused him to preach true doctrine, that is, to use his power aright; and therefore the imposition of hands had been unnecessary;*

*baptism itself had been sufficient.”*<sup>362</sup> En estricta lógica, si hubiera habido un cristiano con el poder de enseñar antes de que la ceremonia de la imposición de las manos se impusiera como costumbre, que habría sido en el caso de que un rey hubiera sido bautizado, ya con este sacramento habría bastado para estar autorizado para enseñar la buena nueva, según Hobbes, y no habría necesidad de la imposición de las manos. De esta forma el filósofo muestra su rechazo a una ceremonia que es la que le da justamente el carácter apostólico, sacerdotal, a la religión católica puesto que le otorga por la imposición de las manos a ciertos hombres, no a todos, el poder de enseñar lo sagrado, de ser sacerdotes: *“But every sovereign, before Christianity, had the power of teaching, and ordained teachers; and therefore Christianity gave them no new right, but only directed them in the way of teaching truth; and consequently they needed no imposition of hands, besides that which is done in baptism, to authorize them to exercise any part of the pastoral function, as namely,*

---

<sup>361</sup> “De acuerdo a este antiguo rito, lo apóstoles, y presbíteros, y el presbiterio mismo, ponían las manos encima de los que ordenaban pastores, y también rogaban que ellos recibieran el Espíritu Santo; y que no fuera una vez, sino más aún. Cuando una nueva ocasión se presentara: pero el fin era todavía el mismo, a saber, una designación religiosa puntual de la persona, ordenada ya sea para un cargo pastoral en general, o una misión en particular.” (EW III, 3, 42: 544).

<sup>362</sup> “(…) si hubiera habido entonces algún cristiano, que hubiera tenido el poder de enseñar antes; el bautismo de él, es decir, el hacerlo un cristiano, no le hubiera dado ningún poder nuevo, sino que sólo hubiera hecho que enseñara la doctrina verdadera, esto es, usar su poder en forma correcta; y por lo tanto la imposición de las manos hubiera sido innecesaria; el bautismo mismo habría sido suficiente.” (EW III, 3, 42: 543).

to baptize and consecrate.”<sup>363</sup> Para terminar su argumentación Hobbes recuerda de nuevo que al principio de la historia del pueblo de Israel los sumos sacerdotes evolucionaron hacia una suerte de sacerdotes gobernantes con funciones espirituales y temporales, como fue el caso de Salomón, que Hobbes recuerda que al levantar el Templo lo consagró y al hacerlo realizó una plegaria pública.

Por lo tanto para Hobbes, un soberano cristiano es un soberano temporal y espiritual a la vez. Lo cual le permite por ejemplo en el campo espiritual designar las autoridades religiosas, los obispos por ejemplo. Thomas Hobbes repite un par de veces las consecuencias que él saca de la historia bíblica de los reyes cristianos como Moisés, líder intelectual y moral de su pueblo, pero para no repetirnos sólo vamos a citar la siguiente por su claridad al respecto, y porque deja clara la posición de Hobbes en relación a lo que debe ser un soberano cristiano: “ *From this consolidation of the right politic and ecclesiastic in Christian sovereigns, it is evident, they have al manner of power over their subjects, that can be given to man, for the government of men’s external actions, both in policy and religion; and may make such laws as themselves shall judge fittest, for the government of their own subjects, both as they are the commonwealth, and as they are*

*the Church; for both State and Church are the same men .”*<sup>364</sup> Los mismos hombres son el Estado y la Iglesia, ésta es la posición de Hobbes respecto a la relación entre religión y política. Por eso, el soberano representante de esos individuos puede tomar tanto decisiones propiamente políticas como a su vez eclesiales. Lo cual no significa necesariamente que un soberano se libere del dominio papal en cuestiones religiosas, que podría pensarse sería el interés de Hobbes. Pero no se trata simplemente de eso, se trata de que es precisamente el soberano quien puede decidir si obedecer o no al papa. Esta tesis hobbesiana tiene importantes consecuencias jurídico-religiosas que representa una posición peculiar respecto a la relación entre el papado y las repúblicas cristianas: “ *If they ( the kings) please, therefore, they may, as many Christians kings now do, commit the government of their subjects in matters of religion to the Pope; but then the Pope is in that point subordinate to them, and exerciseth that charge in another’s dominion jure civili, in the right of the civil sovereign; not jure divino , in God’s right; and may therefore be discharged of that office, when the sovereign, for the good of his subjects, shall think*

*necessary.”*<sup>365</sup> No existe entonces para nuestro filósofo un dominio universal *jure divino* del Papa, ni siquiera en temas religiosos o morales, salvo que un soberano cristiano delegue en el Papa u otro pastor, o reunión de pastores, el oficio religioso. Porque es el soberano quien tiene el poder para autorizar qué religión es la del reino y quienes serán los obispos,

<sup>363</sup> “Pero cada soberano, antes de la cristiandad, tenía el poder de enseñar, y ordenar maestros; y por lo tanto el cristianismo no les dio ningún derecho nuevo, sino que solamente los dirigió en el camino de la enseñanza de la verdad; y en consecuencia ellos no necesitaron ninguna imposición de las manos, salvo las que se usaron en el bautismo, para autorizarlos a ejercitar cualquier parte de la función pastoral, es decir, bautizar y consagrar.” (E W III, 3, 42: 545).

<sup>364</sup> “Por esta consolidación del derecho político y eclesiástico en los soberanos cristianos, es evidente, que ellos tienen toda clase de poderes sobre sus súbditos, que pueden ser dados al hombre, para el gobierno de las acciones externas de los hombres, ya sea en política o religión; y pueden hacer leyes como ellos crean apropiado, para el gobierno de sus propios súbditos, ya que ellos son a la vez, la república tanto como la Iglesia; porque ambos Iglesia y Estado son los mismos hombres.” (EW III,3, 42: 546, el subrayado es nuestro).

<sup>365</sup> “Si ellos (los reyes), por lo tanto, pueden, como muchos reyes cristianos lo hacen, encargar el gobierno de sus súbditos en materia de religión al Papa; más el Papa entonces está en este punto subordinado a ellos, y ejerce tal cargo en otros dominios *jure civili*, en el derecho del soberano civil; no *jure divino*, de acuerdo al derecho de Dios; y puede por lo tanto ser destituido de ese oficio, cuando el soberano, por el bien de sus súbditos, lo crea necesario.” (EW III, 3, 42: 546).

sacerdotes o párracos; como así también puede autorizar a los intérpretes oficiales de las escrituras. Al terminar resume Hobbes su posición de la siguiente manera: *"In sum, he hath the supreme power in all causes, as well ecclesiastical as civil, as far as concerneth actions and words, for those only are known and may be accused, there is no judge at all but God, that knoweth the heart. And these rights are incident to all sovereigns, whether monarchs or assemblies, for they that are the representants of a Christian people, are representants of the Church: for a Church, and a commonwealth of Christian people, are the same thing."*<sup>366</sup>

De esta forma deja en claro su posición que parece una aplicación del principio *cuis regio ejus religio* de las nacientes naciones europeas. Solamente que nuestro autor no sólo se preocupa de resaltar el derecho de cada monarca a ser una autoridad política y religiosa, sino que se esmera en demostrar que el poder del Papa no le da derecho a ser una autoridad universal ni en el plano temporal ni espiritual. Por lo mismo, se aplicará a destruir las bases del poder papal y para hacerlo dedica una buena parte del capítulo que analizamos a una polémica con el Cardenal Belarmino.

Comienza Hobbes su análisis de la obra *De Sumo Pontifice*, del Cardenal Belarmino, señalando que contiene cinco libros entre los cuales, el primero trata de tres cuestiones. Una de ellas, cuál es *el mejor gobierno*, es un tema clásico de la teoría política. Frente al tema de cuál es el mejor sistema de gobierno, si la *monarquía*, la *aristocracia* o la *democracia*, se inclina siguiendo la tradición aristotélica, por uno mixto, aunque reconoce Belarmino que en Roma el gobierno debe participar de la monarquía y que San Pedro tiene el rango de un monarca. A lo que Hobbes agrega su propia concepción del poder como siendo uno, simple y absoluto. Lo interesante de esta reiteración es que contiene una aclaración de Hobbes que permite entender mejor su posición, ya que afirma y reconoce que si bien todo poder para serlo de verdad, y no ser una ficción, debe ser uno, simple y absoluto, esto no significa necesariamente que sólo una monarquía absoluta puede exhibir ese tipo de poder simple y absoluto, sino que una asamblea, en una democracia, o un grupo selecto, en una aristocracia, si no tienen cada una un poder absoluto, en realidad, no tienen ningún poder. Esto es relativamente novedoso en Hobbes y se puede sospechar de su sinceridad, ya que igual él prefiere la monarquía, pero aun así es un interesante giro en su teoría la aclaración que él hace al respecto: *"I have already sufficiently proved (chapter xviii.) that all governments which men are bound to obey, are simple and absolute. In monarchy there is but one man supreme; and all other men that have any kind of power in the state, have it by commission, during his pleasure, and executed it in his name: and in aristocracy and democracy, but one supreme assembly, with the same power that in monarchy belongeth to the monarch, which is not a mixed, but an absolute sovereignty."*<sup>367</sup>

Si bien parece un matiz nuevo en su absolutismo, este reconocimiento de que lo que importa es, si hablamos de poder, que éste para serlo efectivamente tendrá que 1º ser absoluto, ya sea que radique en una monarquía, una aristocracia o una democracia y, 2º que este poder pueda delegarse.

<sup>366</sup> "En suma, el (rey) que tiene el poder supremo en todas las causas, tanto eclesiásticas como civiles, en cuanto concierne a las palabras y acciones, porque sólo esas son conocidas y se pueden acusar; para las que no se pueden acusar, no hay ningún juez sino Dios, que conozca el corazón. Y estos derechos son incidentales a todos los soberanos, ya sea monarcas o asambleas; porque ellos que son los representantes de un pueblo cristiano, son representantes de la Iglesia; porque una Iglesia, y una república de gente cristiana, son la misma cosa." (EW III, 3, 42: 547).

<sup>367</sup> "Yo ya he probado en forma suficiente (capítulo xviii) que todo gobierno que los hombres están obligados a obedecer, es simple y absoluto. En la monarquía no hay sino un poder supremo; y todo los otros hombres que tienen cualquier clase de poder en el estado, lo tienen por comisión, mientras le plazca y lo ejecuta en su nombre: y en la aristocracia y democracia, sólo una asamblea suprema, con el mismo poder que en una monarquía pertenece al monarca, el cual no es uno mixto, sino una soberanía absoluta." (EW III, 3, 42: 548).

No queda ninguna duda de que el mejor gobierno para Hobbes es la monarquía y sus razones son “(...) *of the three sorts, which is the best, is not to be disputed, where any one of them is already established; but the present (the monarchy) ought always to be preferred, maintained, and accounted best; because it is against both the law of nature, and*

*the divine positive law, to do anything tending to the subversion thereof.*”<sup>368</sup> De nuevo, nuestro filósofo, señala aquí que una monarquía es la mejor forma de gobierno por la ley natural o por la ley positiva de Dios. Vemos que Hobbes insiste que se debe obedecer a los gobernantes, como sea que ello sean y cualquiera que sea el régimen de gobierno, lo que para él es simplemente seguir una ley de naturaleza e incluso obedecer la ley positiva de Dios. Es tan claro este predicamento que no tiene sentido para Hobbes el preguntarse qué importan estas cosas cuando se habla de los apóstoles y su misión, que no es política sino religiosa. Por eso mismo añade “(...) *it maketh nothing to the power of any pastor, unless he have the civil sovereignty, what kind of government is the best; because their calling is not to govern men by commandment, but to teach them, and persuade them by arguments, and leave it to them to consider whether they shall embrace, or reject the doctrine taught.*”<sup>369</sup>

Porque los tres sistemas de gobierno, la *democracia*, la *aristocracia* o la *monarquía* son para Hobbes, tres tipos de *soberanos*, no de pastores. Tres tipos más bien de *pater familias* y no de maestros de escuela. Es el *pater familias* el que tiene el dominio sobre su familia y decide sobre todo, y entre estas decisiones está la de elegir los maestros para sus hijos. Éste es otro buen símil del gobernante ideal para Hobbes, ya no es el rey-sacerdote en una teocracia, sino un rey absoluto, que por tener que atender a su deber político, pudiendo también atender a sus deberes religiosos, prefiere por falta de tiempo delegar esas funciones en los maestros que él escoja y autoriza para enseñar la religión oficial del Estado. No hay aquí propiamente una delegación de poder, en el sentido de un desprendimiento de parte de su poder. Los pastores han sido escogidos para enseñar lo que el rey ya ha decidido que se debe enseñar y, por lo tanto, no tienen ninguna libertad para salirse de las normas reales, sino más bien son extensiones de su poder, verdaderos instrumentos reales. Dejando en claro el lugar subordinado del oficio religioso a la autoridad civil, Hobbes manifiesta su rechazo a los sacerdotes, o mejor, a la función hierocrática que los sacerdotes tienen en la religión católica, pero no su rechazo a la función pastoral que pueden ejercer quienes, sintiendo ese llamado, se pongan a disposición del poder soberano y sean autorizados a enseñar el cristianismo en un reino. Esto de partida es un golpe al poder sacerdotal y principalmente al poder del Papa por sobre los reyes. Por lo que no resulta extraño que el próximo paso sea el de discutir este poder y sus atributos, a saber, el dominio por sobre todas las naciones cristianas, la unidad de creencias, el carácter infalible del Papa y sobre todo el poseer un poder divino que se origina en Jesús mismo.

Discutirle a Belarminoes discutirle a la ortodoxia católica. Por eso alegar en contra de la legitimidad del *título de poder* que ostenta el Papa como sucesor de San Pedro, es de por sí un tema conflictivo, sobre todo porque se basa en una interpretación que Hobbes hace de uno de los pasajes bíblicos más claro para los católicos, el momento en que Jesús le dice a Simón *tú eres Pedro y sobre esa piedra construiré mi Iglesia*, indicando así que será su vicario cuando él deje este mundo. Según Hobbes aquí hay un mal entendido, la frase

<sup>368</sup> “(...) de los tres tipos cuál es el mejor, no se debe disputar, cuando cualquiera de ellos esté establecido ya; pero el presente (la monarquía) debiera preferirse siempre, mantenido, y tenido como el mejor; porque es contra la ley de naturaleza, y la ley divina positiva, el hacer algo tendiente a la subversión de éste.” (EW III, 3, 42: 548).

<sup>369</sup> “(...) no le agrega nada al poder de cualquier pastor, a menos que tenga el poder civil, qué tipo de gobierno es el mejor; porque su vocación no es gobernar a los hombres por mandato, sino enseñarles, y persuadirles con argumentos, y dejarle a ellos el considerar si abrazarán o rechazarán la doctrina enseñada.” (EW III, 3, 42: 548).

no tiene como propósito señalar y destacar a Pedro sobre los otros, sino que es una frase dirigida a llamar la atención a que la piedra o la roca sobre la cual se fundará la Iglesia no es la persona de Pedro, sino algo que Jesús dice al iniciar el diálogo, que *él es el Cristo*, y que esto es lo único en que hay que creer. Este es el argumento en forma resumida. Es verdad que en Mt xvi, el Señor les pregunta primero a los apóstoles quién dicen las gentes que es él, y es verdad que el relato consigna que ellos le dicen que algunos piensan que él es San Juan Bautista, otros que Elías y otros que Jeremías o algún otro profeta. Es verdad, también, que el relato consigna que Simón le dice a Jesús que él es el Mesías, el hijo de Dios viviente. Ante lo cual Jesús se dirige a Simón con su apodo, Pedro (piedra), y dice (Mt. xvi; Mr. 8. 27:Lc 9 18-21):” *Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás, porque ningún hombre te ha mostrado esto, sino mi Padre que está en el cielo. Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra voy a construir mi iglesia*”. Sin embargo, ante la interpretación canónica del pasaje, Hobbes arguye lo siguiente, el pasaje tendría el propósito de establecer que la “primera piedra” de la nueva iglesia es la sentencia *Jesús es el Cristo*, que es a lo que se refiere Jesús, ya que según nuestro pensador “(...) *it had been a strange and obscure speech, if our Saviour, intending to build his Church on the person of St. Peter, had said, thou art a stone and upon this stone I will build my Church(...) when it was so obvious, without*

*ambiguity, to have said, I will build my Church on thee (...)*”<sup>370</sup> La frase en cuestión, que sólo aparece en San Mateo, es tal como siempre se ha entendido, ponerse a pensar que hubiera sido más claro que Jesús se dirigiera a Pedro por su nombre que por su apodo, es un argumento débil. Suponer que Jesús le interesa que las palabras *tú eres el Mesías* sean la piedra angular de la Iglesia es provocativo como postura, pero no se sostiene de acuerdo al relato y a la clara alusión a Simón y su linaje y a lo que le agrada a Jesús que Simón crea, sin lugar a dudas, esto es, que él es el Mesías o el Cristo. Está claro que es a él a quien se dirige, y se toma de su apodo de “piedra” para decir que sobre esa piedra construirá su iglesia. Uno se podría preguntar siguiendo a Hobbes, ¿cuál piedra, Simón Pedro o Jesús es

el Cristo? Pero, ciertamente, el relato de San Mateo no lo permite.<sup>371</sup> Es un sano principio hermenéutico el de respetar los textos recibidos tal como se presentan y no ponerse a suponer qué habría pasado si Jesús hubiera dicho otra cosa. Por eso, el argumento de Hobbes no parece muy fuerte. Tampoco es muy creíble la interpretación hobbesiana del tema de las “llaves del reino” que, según Hobbes, no se las dio Jesús sólo a Pedro sino a todos los que creen que él es el Cristo, lo cual sería negarle el carácter apostólico al cristianismo, lo que tampoco se sostiene de acuerdo al relato bíblico, y aparece como una interpretación hobbesiana sobre la base de un texto imaginario, que no existe.

El segundo libro tiene dos conclusiones, que San Pedro fue obispo de Roma y que murió allí, lo que le permite a Hobbes alegar en contra sobre la base de su doctrina política. Si San Pedro fue obispo de Roma, los obispos que lo sucedieron son sucesores de san Pedro. Lo cual ha sido discutido, y en eso tiene razón Hobbes. Pero si *obispo de Roma* significa *monarca de la Iglesia o supremo pastor*, el *supremo pastor* no es el obispo de Roma, sino *el emperador* de acuerdo a la noción de rey cristiano que Hobbes ha venido sosteniendo en toda la obra, y que tiene su sustento histórico en el hecho de que los

<sup>370</sup> “(...) hubiera sido un extraño y oscuro discurso, si nuestro Salvador, con la intención de construir su Iglesia en la persona de San Pedro, hubiera dicho tú eres una piedra y sobre esta piedra construiré mi Iglesia; cuando era tan obvio, sin ambigüedad, haber dicho, Yo construiré mi Iglesia sobre ti (...).” (EW III, 3, 42: 550).

<sup>371</sup> Sin embargo, la idea de Hobbes no es enteramente original, el protestantismo, de Lutero en adelante, ha sostenido que *Jesús es la piedra*, el *Cristo*, y que le agrada que Simón lo reconozca. Esta interpretación permite dejar fuera de la labor de cristianización a los apóstoles y a la Iglesia y, por consecuencia, al Papa. Este tema de exégesis bíblica es, entonces, central para los propósitos de Hobbes, pero no lo podemos desarrollar en extenso aquí.

emperadores que siguieron a Constantino fueron autoridades religiosas y políticas a la vez, de ahí que se hable del *cesaropapismo*. Por lo que si bien no es algo muy novedoso, tiene más sustento que las hipotéticas interpretaciones anteriores, puesto que son la aplicación de una doctrina política que, hemos visto, tiene su fundamento en la Biblia, en la historia y en la razón natural, por lo cual esta objeción aparece como consistente y coherente con la doctrina hobbesiana. El tercer libro, por su parte, tiene que ver con la concepción del Papa como el *Anticristo*, tema escatológico, que Hobbes despacha rápidamente, haciendo ver que él nunca ha visto a los papas negar que Jesús es el Cristo, por lo tanto todas las peregrinas interpretaciones del Papa como el Anticristo, de los apocalípticos de la época, son para él cuestiones sin sentido. Un tema que a Hobbes sí le interesa es el de la infalibilidad del papa, pero tendremos que tratar este tema con más detalles por su implicancia en la teoría política de Hobbes.

El tema de la *infalibilidad del Papa* en cuestiones de fe, que es lo que asegura la unidad en la verdad de los cristianos, es ciertamente para un pensador protestante y de tinte calvinista como Hobbes, según Martinich, un principio que él no puede aceptar ni tampoco ningún “librepensador,” de ahí su interés religioso y político. Hay cuatro o cinco sentencias bíblicas que Belarmino emplea como fuente de la infalibilidad papal. La primera es una tomada de Lucas xxii.31, 32: “*Simon, Simon, Satan hath desired you, that he may sift you as wheat; but I have prayed for thee, that thy faith fail not; and when thou art converted,*

*strengthen thy brethren.*”<sup>372</sup> Que Hobbes cree que deja bien en claro que Jesús desea que la fe de Pedro no se debilite a pesar de las tentaciones de Satán y que también desea lo mismo para sus sucesores. Pero, para nuestro filósofo no se puede colegir, o es más bien una interpretación muy extrema, concluir de este texto la necesidad de que los papas deban ser infalibles en materia de fe. Y ciertamente Hobbes parece tener razón, el desear Jesús que la fe de sus discípulos se mantenga firme ante los embates del demonio parece lógico, pero no parece implicar nada sobre la infalibilidad papal, a menos que arriesgamos como hipótesis que la mantención de la fe requiere de un juez supremo en estas cuestiones, para impedir los conflictos de opinión, y tener unidad en la verdad, lo cual es bastante lógico, pero que a Hobbes seguramente no le convence, a pesar que a todas las iglesias y todos los Estados, siendo ambas instituciones una y la misma cosa, según Hobbes, les conviene impedir los conflictos de opinión: ¿Se contradice Hobbes? Seguramente, lo que quiere decir es que el Papa tiene todo el derecho a ser la máxima autoridad en materias espirituales y temporales en Roma, pero no la tiene en ninguna otra nación. La segunda cita de Belarmino es aquella ya analizada de Mateo xvi.18: *Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*, que con los mismos argumentos ya expuestos nuestro filósofo desecha. La tercera cita que Belarmino emplea está tomada de Juan xxi.16, 17: *Feed my sheep* (alimenta mis ovejas), la cual le sirve a Hobbes para reiterar un argumento ya expuesto. El mandato de Jesús es de ir y enseñar, que es como decir, sean buenos pastores de mis ovejas. Cosa que Hobbes considera lógico donde no haya soberanos cristianos, pero donde los haya son los soberanos los que autorizan la enseñanza del cristianismo. Volviendo a advertir el pensador inglés que son los soberanos (cristianos o no) los que cumplen su rol de pastor autorizando a los maestros de su grey. Con todo esto queda claro que aquí tampoco encuentra nuestro pensador un buen argumento a favor de la infalibilidad del Papa.

El cuarto pasaje citado por Belarmino y comentado por Hobbes, es uno no muy conocido tomado del Éxodo xxviii. 30 (27 en la Biblia Católica), donde entre las órdenes de Moisés sobre cómo debe ser el templo que prometió construir al Señor después de su

<sup>372</sup> “Simón, Simón, Satán había deseado, que él pueda sacudirlos como el trigo: pero Yo he rogado por ustedes, que su fe no falle; y cuando estén convertidos, fortalezcan la de sus hermanos.” (EW III, 3, 42, 554).

encuentro con él en el Monte Sinaí, respecto a las vestiduras, adornos y símbolos de los sacerdotes, ordena que “*Thou shalt put in the breast-plate of judgment, the Urim and the Thummim*”, que quiere decir que los sacerdotes deberán llevar en el pecho los símbolos

de la *luz* y la *verdad*.<sup>373</sup> De lo que Hobbes no deduce que los sumos sacerdotes deber ser infalibles, sino que “(...) *be it evidence and truth itself that was given; or be it but an admonition to the priest to endeavour to inform himself clearly, and give judgment uprightly; yet that it was given to the high-priests, it was given to the civil sovereign; (for such next under God was the high-priest in the commonwealth of Israel); and is an argument for evidence and truth, that is, for the ecclesiastical supremacy of civil sovereigns over their*

*own subjects, against the pretended power of the Pope.*”<sup>374</sup> De nuevo es la doctrina del gobernante absoluto, guía espiritual y temporal a la vez, que reaparece aquí. Si se les dio a los sacerdotes la *evidencia* y la *verdad*, incluso si sólo se les recomendó buscarlas, lo mismo se le dio al gobernante, o a los gobernantes de la república cristiana, y no se le dio solamente al obispo o gobernante de la república de Roma, es decir al Papa. Incluso insiste Hobbes, si fuera verdad, que se les diera el *espíritu de verdad* (Juan xvi.13). Esto significa sólo del conocimiento de lo necesario para la salvación, lo que tampoco para Hobbes le da a los sacerdotes jurisdicción sobre los príncipes. Más aún según Hobbes no hay nada en la Biblia que diga que se debe obedecer a Pedro o a sus sucesores, y se podría cometer incluso injusticia obedeciendo a Pedro y no al soberano legítimo, subrayando la supremacía total de lo soberanos civiles. Este pasaje es muy importante para evaluar la posición de Hobbes respecto a la relación entre religión y política, ya que “(...) *granting whatsoever was given to St. Peter, was given to the Pope; yet seeing there is in the Scripture no command to any man to obey St. Peter, no man can be just, that*

*obeyeth him, when his commands are contrary to those of his lawful sovereign.*”<sup>375</sup> Que en la Biblia no haya ninguna sentencia que obligue a los hombres a obedecer a Pedro, es una afirmación sorprendente para un católico, pero el punto no es ese. Es evidente que, si se toma obedecer como sinónimo de obedecer al poder político instituido, no hay tal admonición en la Biblia. Pero está claro en términos religiosos que Pedro es la autoridad en cuestiones espirituales, que ese es su poder, el poder moral, poder que Hobbes se niega a aceptar como tal ya que para él solo existe un solo poder, el político. Puede que sea discutible esta posición de Hobbes, pero hay que tenerla en cuenta como una clave

<sup>373</sup> *Urim y Thummin* del hebreo *luz y verdad*, al parecer, se relaciona con un procedimiento adivinatorio sobre la voluntad de Dios que consistía en arrojar unas piedras blancas y negras para saber la voluntad de Dios de acuerdo a las probabilidades de que caigan las blancas o negras, según J. S. Milton en “Excerpt from Probability in Ancient Times; or, Shall I Go down after the Philistines?”, *Mathematical Teacher*. March, 1989. 211-221. El tema es difícil de determinar y otros estudiosos hablan de unas piedras o cristales que colocados detrás de los pectorales metálicos brillarían de una u otra manera para manifestar la voluntad de Dios. (*Wikipedia*, Internet. 12/12/2009) Cualquiera que fuera el procedimiento, era considerado infalible. Es obvio que comparar el carácter infalible, en lo dogmático, de las sentencias papales, con estos procedimientos adivinatorio o mágicos es una forma de reducir al absurdo el carácter de tales resoluciones.

<sup>374</sup> “(...) ya sea que la evidencia y la verdad misma fue dada; o ya sea que fuera sólo una admonición al sacerdote de esforzarse por informarse claramente, y emitir juicios correctamente; sin embargo si eso fue dado al sumo sacerdote, fue dado al soberano civil; (porque así después debajo de Dios estaba el sumo sacerdote en la república de Israel); y es un argumento en favor de la evidencia y verdad, es decir por la supremacía eclesiástica de los soberanos civiles por sobre los súbditos, en contra del pretendido poder del Papa.” (EW III, 3, 42: 557).

<sup>375</sup> “(...) concediendo que cualquier cosa que se le dio a San Pedro le fue dada al Papa; sin embargo viendo que no hay en las Escrituras ninguna orden a ningún hombre de que obedezca a San Pedro, ningún hombre puede ser justo, que le obedezca, cuando sus órdenes son contrarias a aquellas de su soberano legítimo.” (EW III, 3, 42: 558, el subrayado es nuestro).

para entender sus afirmaciones, y concediendo que esto sea así, es verdad que San Pedro y los papas no tienen ningún poder que reclamar como suyo sobre la base de la misión puramente espiritual que Jesús les encargó.

Termina así su argumentación nuestro filósofo con una declaración importante pero conflictiva y quizás falsa, o al menos discutible sobre bases históricas, de que el Papa nunca ha reclamado el poder político por encima de todas las naciones. Decimos discutible históricamente, porque basta con recordar el Tratado de Tordesillas para poner en dudas tal afirmación, pero quizá Hobbes tenga razón, los reclamos de poder del Papa han sido siempre en términos espirituales, pero tratando muchas veces de tener influencia política. Pero Hobbes parece no percibir la influencia o el poder moral del Papa y parece adolecer del mismo error de percepción de Stalin cuando preguntó por el número de divisiones que el Papa tenía para recién considerar su poder político. Está claro el error de percepción de Stalin, tanto como el error de percepción de Hobbes, pero estamos tratando de entender el pensador inglés y tenemos que aceptar su premisa básica, solo existe un poder el político, y todo poder es uno, indivisible y absoluto. Por lo mismo es entendible su afirmación final sobre los alegatos de Belarmino a favor del poder papal: *“Lastly, it hath not been declared by the Church, nor by the Pope himself, that he is the civil sovereign of all the Christians in the world; and therefore all Christians are not bound to acknowledge his jurisdiction in points*

*of manners.*”<sup>376</sup> Ciertamente que nunca el Papa o la Iglesia pudieron haber declarado ser el soberano civil de todos los cristianos del mundo, porque su doctrina oficial ha sido la separación de los poderes, y el poder del Papa es un poder moral sobre todos los cristianos del mundo, no el poder político. A pesar de que, de hecho, muchas veces el poder papal se confundió con el político en la historia, problema que Hobbes no se hace ya que siendo el poder uno para él, no existen los conflictos de poder (tema que preocupó tanto a la política medieval), sino que en verdad sólo existen luchas por el único poder: el político.

La conclusión general de toda esta interpretación hobbesiana de las bases del cristianismo a través de una crítica a Belarmino es que *en ninguna parte de las Escrituras los apóstoles y menos los papas están autorizados a hacer leyes sino a enseñar*. Es decir, pueden persuadir mediante el magisterio de la Iglesia pero no obligar a creer mediante la autoridad de la ley. Para probar su punto Hobbes hace uso de una gran cantidad de citas bíblicas donde se habla de las tareas apostólicas en términos parecidos a los políticos, mas Hobbes se encarga de hacer ver una por una que su sentido es didáctico pero no político. Sería inútil repetir las todas porque la cantidad no añade nada al argumento ya expuesto. Pero no podemos evitar referirnos a una en especial por su relación con un principio básico de la política cristiana, todo poder viene de Dios, la famosa sentencia paulina. Veamos cómo la entiende el pensador inglés. La sentencia está en Romanos xiii: *“Let every soul be subject to the higher powers, for there is no power but of God; which is meant, he saith, not only of secular, but also of ecclesiastical princes. To which I answer, first, that there are not ecclesiastical princes but those that are also civil sovereigns (...). For if the apostle had meant, we should be subject both to our own princes, and also to the Pope, he had taught us*<sup>377</sup>  
*a doctrine, which Christ himself hath told us impossible, namely, to serve two masters.”*

<sup>376</sup> “Finalmente, no se ha declarado por la Iglesia, ni por el Papa mismo, que él es el soberano civil de todos los cristianos del mundo; y por lo tanto todos los cristianos no están obligados a reconocer su jurisdicción en cuanto a las costumbres.” (EW III, 3, 42: 558, el subrayado es nuestro).

<sup>377</sup> “Que cada alma se someta a los poderes más altos, porque no hay poder sino de Dios; con lo que se refiere no sólo a los príncipes seculares, sino también eclesiásticos. A lo cual yo respondo, primero, que no hay príncipes eclesiásticos que no sean soberanos civiles (...). Porque si el apóstol hubiera querido decir que debíamos estar sometidos tanto a nuestro príncipe como

Esta interpretación hobbesiana aparece como muy equivocada. Los dos amos a los que se refiere Jesús son Dios y el Demonio, el soberano celestial y el príncipe de las tinieblas. Por eso, la interpretación de Hobbes no puede ser una interpretación más profunda o diversa de este texto, justamente porque rechaza el principio dualista del cristianismo y confunde el poder de Dios con el poder de los hombres. Aunque puede tener razón en el plano terrenal donde sí es posible que el obedecer a dos poderes sea una situación posible y conflictiva, pensamos en el drama de tener que ser cristiano en una nación atea o pagana, o el tener que obedecer las exhortaciones papales muchas veces en contra de las decisiones políticas. Los conflictos, por ejemplo, entre Enrique VIII y el Papa no califican como el problema de tener que obedecer a dos amos, si uno es considerado un poder temporal y el otro un poder espiritual, sólo cuando Enrique VIII se transformó en el soberano religioso y político de Inglaterra se dieron casos de conflictos entre la obediencia al poder temporal y al espiritual, que en este caso era el mismo poder. Tomás Moro pagó con su vida el tener que oponerse al rey por razones morales. Hobbes lo consideraría sólo un caso de conflicto político, el de tener que obedecer a dos amos en el plano temporal. Pero debemos admitir que muchas veces las normas eclesiásticas pueden ser contrarias a las normas de un país y ahí puede haber un conflicto de poderes, pero estas situaciones no parecen comparables con el problema al que Jesús se refiere con su mención de la imposibilidad de obedecer a dos amos: si el poder es uno, como Hobbes lo plantea, se debe obedecer al único poder. Afirmar que Jesús se refiere aquí a que en el plano temporal no se puede obedecer a dos amos es, por decir lo menos, muy audaz, y no parece tener sustento textual, ni corresponder a la interpretación canónica del pasaje bíblico. Dejaremos aquí el punto que Hobbes llama *of manners* (de las maneras o costumbres). Todos los ejemplos bíblicos de normas dictadas por los apóstoles son consideradas por Hobbes meros consejos pero no leyes, al no ser ellos soberanos civiles y la reiteración de ejemplos sólo redundante en casos que le permiten a Hobbes sustentar sus argumentos en la correcta interpretación de los ejemplos bíblicos.

El próximo tema que Hobbes aborda es el de la *jurisdicción del Papa*, tema que tiene que ver con demostrar su superioridad sobre los obispos, su particular título de poder y su relación con el poder político. En una exposición muy larga y cargada de citas bíblicas, que a estas alturas ya aparecen redundantes, tendremos que resumir su argumento y seleccionar de entre ellas las más llamativas o importantes. Para empezar reconoce Hobbes que Belarmino admite que *Nuestro Salvador Cristo le dio jurisdicción eclesiástica inmediata a nadie sino al Papa*. Que éste entonces la tiene *de jure divino* inmediato y los obispos *de jure divino* mediato. Ante esto se apresura Hobbes a contrastar este tipo de jurisdicción con la jurisdicción civil de un soberano legítimo y hace ver que “(...) *if a man may be said to have his jurisdiction de jure divino, and yet not immediately; what lawful jurisdiction, though but civil, is there in a Christian commonwealth, that is not also de jure divino? For Christian kings have their civil power from God immediately; and the magistrates under him exercise their several charges in virtue of his commission; wherein that which they do, is no less de jure divino mediato, than that the bishops do in virtue of the Pope’s ordination.*”<sup>378</sup> Siendo Dios el poder supremo, todo poder viene de él, y Hobbes recuerda

también al Papa, él nos hubiera enseñado una doctrina, que el mismo Cristo nos había enseñado que era imposible, a saber, que no se puede servir a dos amos.” (EW III, 3, 42: 562).

<sup>378</sup> “(...) si un hombre se puede decir que tiene su jurisdicción *de jure divino*, y aun así no inmediatamente; ¿qué jurisdicción legítima, que no sea sino civil, hay en una república cristiana, que no sea también *de jure divino*? Porque los reyes cristianos tienen su poder civil de Dios inmediatamente; y los magistrados bajo él ejercen sus diversos cargos en virtud de su comisión; por lo cual lo que ellos hacen, no es menos *de jure divino mediato*, que lo que los obispos hacen en virtud de la ordenación del Papa.” (EW III, 3, 42: 567, el subrayado es nuestro).

que para él un soberano civil tiene su poder directamente de Dios y su jurisdicción es la única que importa, ya que descarta como *de lana caprina*<sup>379</sup> toda discusión respecto a la jurisdicción del Papa sobre sus obispos fuera de Roma: “*For jurisdiction is the power of hearing and determining causes between man and man; and can belong to none but him that hath the power to prescribe rules of right and wrong; that is, to make laws; and with the sword of justice to compel men to obey his decisions, pronounced either by himself, or by*<sup>380</sup> *the judges he ordained thereunto; which none can lawfully do but the civil sovereign.*”

Así, si bien los apóstoles fueron elegidos por Jesús para predicar y enseñar su Palabra, lo fueron en términos pastorales no políticos porque su reino no era de este mundo y si, a veces, se habla de San Pedro como monarca, Hobbes recuerda que sólo es monarca el que tiene el único poder, el político. Además, un monarca lo es de su Estado o Iglesia, ya que Iglesia y Estado para Hobbes son una misma cosa, *una reunión de personas con un soberano a la cabeza*.

Recapitulemos entonces para no perdernos en la argumentación de Hobbes: un soberano es legítimo por derecho natural, es natural tener soberanos que nos gobiernen para evitar volver al estado de naturaleza. Además, un soberano es legítimo cuando sus súbditos le han dado su consentimiento; esto es lo natural, lo racional. Ahora bien, un soberano cristiano lo es por su conversión al cristianismo, y recordemos que, según nuestro autor, basta el bautismo para ser un cristiano, y llegar eventualmente a ser un gobernante cristiano *de jure divino*. Todo gobernante tiene de ahí para adelante jurisdicción para designar ministros u obispos ya que, no olvidemos, Iglesia y Estado son ahora una misma cosa. De esta manera, Hobbes ha introducido la doctrina del origen divino de todos los gobernantes, y lo hace por razón natural, como causa segunda, podríamos decir, ya que todo poder, como todas las cosas vienen de Dios para los cristianos, pero los reyes cristianos, pueden haber llegado al poder por distintas circunstancias, a nivel de causas segundas, pero además, lo son de *jure divino*, como causa prima, como algo querido por Dios y por eso sólo responden ante él. Y esto no es otra cosa que la doctrina del origen

<sup>381</sup> divino de los reyes. De esta manera, Hobbes pareciera estar dando forma a una *teología política*, ya que la política viene a estar fundada en la teología y así ambas se complementan y se apoyan mutuamente. Para que esto fuera posible tuvo Hobbes que asimilar todo soberano legítimo a los soberanos bíblicos, con sus tareas políticas y religiosas, siendo Moisés un ejemplar, un modelo. Como consecuencia de esta fusión de religión y política, no hay separación entre historia sagrada y profana, entre poder espiritual y temporal, entre Papa y Soberano. Quizá lo que más molestó a sus contemporáneos es que Hobbes, por un lado, desoculte un aspecto oscuro de la política, sus relaciones abusivas con la religión, su falta de reconocimiento a su propia realidad y autonomía y, por otro lado, que reduzca ésta a

<sup>379</sup> **Expresión latina que significa de poca importancia, argumentaciones capciosa , que se encuentra ya en Horacio ( Wikipedia 11/10/2009). Navigazionecerca**

<sup>380</sup> “Porque jurisdicción es el poder de oír y determinar causas entre hombre y hombre; y no puede pertenecer a nadie sino a quien tenga el poder de prescribir reglas del bien y del mal; esto es, de hacer leyes; y con la espada de justicia compeler a obedecer sus decisiones, pronunciadas ya sea por él mismo, o por los jueces que él ordene de ahí para adelante, lo cual nadie puede hacer legalmente sino el soberano civil.” (EW III, 3, 42: 567-568).

<sup>381</sup> Es sorprendente que este filósofo tenido por ateo aparezca aquí como un defensor de una forma de *divine right of kings*, del derecho divino de los reyes, doctrina que si bien tiene su origen en el medioevo alcanzó su formulación más reconocida en la temprana época moderna con James I en Inglaterra y en la Francia de Luis XIV y que ciertamente está asociada al absolutismo, pero que rara vez se relaciona con Hobbes: ¿Pero acaso no parece así a la luz de los empeños de Hobbes por darle un origen divino al poder?

ser un instrumento del poder estatal. Y donde más se nota esta fusión del poder religioso en el político es en su intento por someter el poder del Papa al poder temporal para poder cumplir, incluso, su propia misión evangélica. Pero, por otro lado, está este otro aspecto sorprendente, Hobbes buscando en la teología el fundamento de la soberanía al punto de poder asociarlo al derecho divino de los reyes. Pero sigamos viendo la crítica hobbesiana a la doctrina del Cardenal Belarmino para así poder vislumbrar cuál es su posición frente a estos temas.

Hobbes le niega al Papa el carácter de vicario de Dios en la tierra en el plano religioso y toda jurisdicción en el plano político sobre las otras naciones, excepto Roma. Por lo tanto, el poder del Papa para Hobbes es discutible en el plano religioso y todo su poder existe sólo como un poder sobre su comunidad, la romana. Y sólo aquí la tiene *de jure divino*, como cualquier otro gobernante. Esta afirmación tiene repercusión sobre los obispos en las otras naciones, puesto que habiendo sido autorizados por los monarcas locales para ejercer su función, no la tienen *de jure divino*, sino *jure civilis*. Y esto tiene una razón histórica: “*For if God, saith he, had given it them immediately, he had given as well as equality of jurisdiction, as of order: but we see, some are bishops but of one town, some of a hundred towns, and some of many whole provinces; which differences were not determined by the command of God; their jurisdiction therefore is not of God, but of man (...). But seeing that (...) the large jurisdiction of the Pope was given him by those that have it, that is, by the emperors of Rome, (for the patriarch of Constantinople, upon the same title, namely of being bishop of the capital city of the empire, and seat of the emperor, claimed to be equal to him), it followeth, that all other bishops have their jurisdiction from the sovereigns of the place wherein they exercise the same. And as for that cause they have not their authority de jure divino ; so neither*

383

*hath the Pope his de jure divino , except only where he is also the civil sovereign.”*

Así, el Papa tiene jurisdicción sobre los obispos sólo donde él es soberano civil. Y, agrega Hobbes, que en el supuesto caso de que los obispos lo fueran *de jure divino*- que no lo son-, en este supuesto caso, el Papa por lo mismo, no podría disponer de ellos, porque no podría ir contra Dios, pero, como de hecho, dispone de ellos- los nombra, les asigna tareas etc.- su función pastoral no es de *jure divino*, sino *de jure civile*. Mediante este ingenioso argumento en contrario Hobbes demuestra que el poder papal no es entonces divino sino civil.

Otro argumento tomado de Belarmino es el ataque al concepto del *poder indirecto* del Papa, que Belarmino le reconoce. Para Hobbes, en cambio, si *indirecto* significa reclamar un poder sobre la base de su autoridad en materias religiosas o morales, olvida que es el soberano quien le dio la autoridad que poseen y que, primero, entonces, hay que obedecer al poder establecido antes de pretender un poder indirecto que no existe. Poder que incluso por venir de Dios o de su vicario, el Papa, puede en ocasiones oponerse al poder civil y

<sup>382</sup> De ser así Hobbes se alinearía en el proceso de secularización ya que al poner a la religión al servicio del Estado, ésta no sería sino un instrumento más de dominio (cfr. P: H: Villas Bôas Castelo Branco. “Poderes Invisíveis versus Poderes Visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes.” *Revista de Sociologia e Política* ( Curitiba: Nov. 2004. 23-41).

<sup>383</sup> “Porque si Dios, dice él, se la hubiera dado a ellos. Le habría dado también igualdad de jurisdicción, como de orden: pero vemos que algunos son obispos de una ciudad, algunos de un ciento de ciudades, y algunos de algunas provincias en su totalidad; diferencias las cuales no fueron determinadas por el mandato de Dios; su jurisdicción por lo tanto no es de Dios, sino del hombre (...). Pero viendo que (...) la jurisdicción más grande del Papa le fue dada por aquellos que la tenían, esto es, por los emperadores de Roma, (porque el patriarca de Constantinopla, con el mismo título, a saber de ser obispo de la ciudad capital del imperio, y asiento del emperador, reclamó ser igual a él), se sigue, que todos los otros obispos tienen su jurisdicción del soberano del lugar en donde ejercen la misma. Y por esa causa ellos no tiene su autoridad *de jure divino*; ni tampoco tiene el Papa la suya *de jure divino*, excepto sólo donde él es también su soberano civil.” (EW III, 3, 42: 570).

llamar a la rebelión. Más aún, se apoya Hobbes aquí en Belarmino, que si bien reconoce este poder indirecto y esta posibilidad de rebelión, Hobbes hace ver que sólo lo reconoce en cuestiones morales o religiosas, no políticas justamente, por lo cual Belarmino le da la razón. Aunque seguramente Belarmino no estaría de acuerdo en que existe sólo un poder, de ahí su distinción precisamente entre un poder directo y otro indirecto. De nuevo aquí Hobbes recurre a la sentencia de Cristo sobre la imposibilidad de obedecer a dos amos, en este caso el Emperador o el Papa y sus palabras son muy claras e interesantes para nuestros propósitos: “*Men cannot serve two masters. They ought therefore to ease them, either by holding the reins of government wholly in their own hands; or wholly delivering into the hands of the Pope; that such men are willing to be obedient, may be protected in their obedience. For this distinction of temporal and spiritual power is but words. Power is as really divided, and dangerously to all purposes, by sharing with another indirect power,*

*as wit a direct one.*”<sup>384</sup> Si esta distinción entre poder espiritual y temporal no es más que una cuestión de palabras, y si el poder es sólo uno, cualquier división de éste, ya sea entre poderes directos o indirectos, da lo mismo. Siempre es peligroso para el poder su división ya que siempre debe ser uno y absoluto. ¿Pero por qué Belarmino insiste en la existencia de este poder indirecto e incluso afirma que el poder político debe someterse a este poder

moral indirecto? Porque esa es la doctrina oficial de la Iglesia, es su ideal político,<sup>385</sup> y por más que sea difícil de llevar a la práctica es lo que es siempre digno de hacerse. Por lo mismo, por la importancia de una idea tan enraizada en la tradición cristiano-medieval, es que Hobbes le dedica un tiempo a esclarecer qué quiere realmente decir que el poder temporal debe subordinarse al poder espiritual.

Uno podría preguntarse por qué preocuparse de un poder, el espiritual, que no es tal, por qué no rechazarlo como un absurdo o una mentira. Lo que sucede es que Hobbes, como buen polemista, se da cuenta de que debe hacerse cargo de esta opinión recibida y tratar de entenderla en sus propios términos para así ver qué quiere decir realmente. El argumento lo vamos a parafrasear para no cansar al lector con muchas citas. Lo que Hobbes expone es su visión de un ejemplo que aparece en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, aunque él no lo reconoce, pero es una buena forma de exponer el tema. Primero, advierte que cuando se dice que un poder está subordinado a otro está mal dicho, porque son las personas las que están sujetas o subordinadas unas a otras. Así si un soberano estuviera subordinado al Papa, entonces un rey estaría obligado a obedecer al Papa. El ejemplo aristotélico que usa Hobbes para exponer su punto de vista es el conocido ejemplo de la *Ética Nicomaquea* del arte de hacer arreos para los caballos del guarnicionero, que está subordinado al arte de la equitación, y éste al de la estrategia guerrera, y ésta a la política, ciencia arquitectónica de la que dependen todas las artes como medios para un único fin, el bien superior de la *polis*. Tanto así que en relación al arte de la equitación, los arreos son manufacturados de una cierta manera, estableciéndose así una relación de subordinación de medio a fin. Ésta es la deducción lógica que hace Aristóteles, Hobbes no lo ve así. Para él, el arte del fabricante de arreos no tiene nada que ver con el arte del maestro de equitación. Se distinguen podríamos decir, pero no tienen una relación de subordinación, sino que se trata más bien de una especie de división del trabajo, el equitador no puede mandar al hacedor

<sup>384</sup> “Los hombres no pueden servir a dos amos. Deben por lo tanto tranquilizarlos, ya sea por medio de sostener las riendas del gobierno totalmente en sus manos; o entregándoselas totalmente a las manos del Papa; de manera de que esos hombres dispuestos a obedecer sean protegidos en su obediencia. Porque esta distinción de poder espiritual y temporal no es sino palabras. El poder está realmente dividido, y (es) tan peligroso para todos los propósitos, cuando se comparte con otro *poder indirecto*, tanto como con otro *directo*.” (EW III, 3, 42: 574).

<sup>385</sup> Cfr. García-Pelayo, Manuel. *El Reino de Dios, Arquetipo Político*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.

de arreos, como el Papa no puede mandar a un rey. Con la diferencia que es el rey quien decide qué oficio se deben desempeñar en su reino porque él es el poder supremo y todo se subordina a él. Lo que está aquí en juego es de la mayor importancia para entender el momento histórico de Hobbes. El ejemplo de la *Ética Nicomaquea* expresa muy bien una concepción orgánica de la comunidad política que era la *polis* griega, que una vez asimilada por la comunidad cristiano-medieval se tornó una concepción corporativa de la sociedad perfecta, en ella cada oficio estaba subordinado al más alto en la jerarquía, y la comunidad a su vez estaba al mando del rey quien estaba subordinado al Papa, representante de Dios en la tierra. Pero veamos cómo entiende Hobbes este tema al considerar al soberano como un poder absoluto.

Comienza Hobbes citando a Belarmino: "The civil power is subject to the spiritual: therefore he that hath the supreme power spiritual, hath right to command temporal princes, and dispose of their temporals in order to the spiritual." Es decir, el poder civil está sujeto al espiritual, por consiguiente el que tiene el supremo poder espiritual, tiene el derecho a mandar a los príncipes temporales y disponer de las cosas temporales en orden a las espirituales. Cosa que Hobbes rechaza y se dispone a probar que no es verdad. Ya hemos visto que a él el argumento aristotélico no le satisface y lo expresa así: "If then be granted, that the civil government be ordained as a means to bring us to a spiritual felicity; yet it does not follow, that if a king have the civil power, and the Pope the spiritual, that therefore the king is bound to obey the Pope, more than every saddler is bound to obey every rider. Therefore as from subordination of an art, cannot be inferred the subjection of the professor."

<sup>386</sup>

Pareciera decir Hobbes que lo que es cierto en teoría, la sujeción de un arte menor a otro mayor, no es necesariamente cierto en la práctica, la subordinación de un guarnicionero a cada jinete, lo que aparentemente reduce al absurdo el argumento de Belarmino. Pero también es cierto al revés que si bien cada guarnicionero no está subordinado a cada jinete, el arte de confeccionar los arreos de los caballos sí está subordinado al arte de la equitación, y éste al de la estrategia y éste al arte de gobernar. Por lo que el argumento de Hobbes parece ingenioso pero no aparece como es un argumento muy fuerte. Donde sí Hobbes exhibe sus mejores armas-las de su propia doctrina- es en la forma como responde a otro argumento del Cardenal. Dice éste. "Kings and popes, clergy and laity, make but one commonwealth; that is to say, but one church: and in all bodies the members depend one upon the other: but things spiritual depend not of things temporal: therefore temporal

<sup>387</sup>

depend on spiritual, and therefore are subject to them." Este argumento adolece de dos errores según Hobbes. Uno podemos explicarlo rápidamente con un argumento sacado de su misma doctrina. Para nuestro filósofo no es cierto que todos los papas, los sacerdotes y cristianos sean una sola comunidad, para él es evidente que España, Francia, Venecia son distintas comunidades o repúblicas, y cada una tendrá un rey hasta la segunda venida de Cristo donde él será el rey de todos los cristianos bajo una sola comunidad o cuerpo místico. Eso por un lado, por otro, insiste Hobbes que nuestro Salvador no le dio a los papas el poder de juzgar, mandar y castigar, funciones todas del poder temporal. Todavía más, donde Hobbes representa mejor la sacralización del rey en la época altomedieval y modernidad

<sup>386</sup> "Si entonces se concede que el gobierno civil sea ordenado como un medio para conducirnos a la felicidad espiritual, sin embargo (de esto) no se sigue, que si el rey tiene el poder civil, y el Papa el espiritual, que entonces el rey está obligado a obedecer al Papa, más que cada guarnicionero está obligado a obedecer a cada jinete. Así como de la subordinación de un arte, no se puede inferir la subordinación del que lo profesa" (EW III, 3, 42:575).

<sup>387</sup> "Reyes y papas, el clero y el laicado, no hacen sino una comunidad; esto es, una iglesia, y en todos los cuerpos los miembros dependen unos de otros; pero las cosas espirituales no dependen de las cosas temporales: por lo tanto las temporales dependen de las espirituales y por lo tanto están subordinadas a ellas." (EW III, 3, 42:575-576)

temprana es en la siguiente afirmación suya: “The other error in this his first argument is, that he says, the members of every commonwealth, as of a natural body, depend one of another. It is true, they cohere together; but they depend only on the sovereign, which is the soul of the commonwealth; which failing, the commonwealth is dissolved into a civil war, no one man so much as cohering to another, for want of a common dependance on a known sovereign, just as the members of the natural body dissolve into earth, for want of a soul

to hold them together.”<sup>388</sup> Que el rey sea “el alma de la república” no es sorprendente, es la visión medieval del rey como teniendo dos cuerpos uno el humano y otro el real, uno

temporal, finito e imperfecto y otro eterno y perfecto.<sup>389</sup> En la paulatina secularización del pensamiento político, era lógico que la asociación rey =república fuera la forma de mantener unida una concepción divina del derecho de los reyes y el absolutismo político que llevaría paulatinamente a que un rey como Luis XIV llegara a pensar “El Estado soy Yo.” Que la función del rey cristiano sea espiritual y temporal a la vez, es parte de la concepción absolutista del poder de Hobbes, concepción que lleva a a poner incluso a las autoridades eclesiásticas bajo el poder temporal. Este rey que ought indeed to direct his civil commands to the salvation of souls, but is not therefore subject to any but God himself (“que debiera en verdad dirigir sus mandatos civiles a la salvación de las almas pero que no está sujeto a nadie sino a Dios mismo”), es la visión de un rey cristiano que ya no sigue la doctrina de los dos poderes o espadas. Esta visión trae consigo la idea de que en una república todo el poder proviene del soberano absoluto, los individuos se ordenan bajo su mando, aunque este orden cambie la relación orgánica clásica, entre los miembros y el cuerpo, esto lo explica muy bien Hobbes cuando retoma el tema de la relación entre el todo y las partes en una república: “And thus you see the laboured fallacy of the first argument, to deceive such men as distinguish not between the subordination of actions in the way to the end; and the subjection of persons one to an other in the administration of the means. For to every end, the means are determined by nature, or by God himself supernaturally: but the power to make men use the means, is in every nation resigned, by the law of nature, which forbiddeth

men to violate their faith given, to the civil sovereign.”<sup>390</sup> Este es un nuevo resumen de la doctrina hobessiana que deja paladinamente claro lo que Hobbes piensa respecto a la relación entre el poder temporal y el espiritual. Lo nuevo es la metáfora común de la época mediante la cual el rey es considerado el alma de la república, y la que le da, entonces, vida, movimiento, y dirección. Faltando ella, el Estado se disuelve en sus elementos: los individuos aislados en el estado de naturaleza. Pero pasemos ahora al segundo argumento.

El segundo argumento da ocasión a Hobbes para rebatir a Belarmino usando sus propios términos y haciéndolo ver que se pueden usar para probar incluso lo que Belarmino probablemente ni siquiera ha pensado. Para entender este importante e ingenioso

<sup>388</sup> “El otro error en este primer argumento es, que él dice que los miembros de cada república, como los de un cuerpo natural, dependen uno del otro. Es cierto que ellos se coordinan, pero dependen sólo del soberano, que es el alma de la república; que faltando, la comunidad se disuelve en la guerra civil, ningún hombre se adhiere a otro por falta de una dependencia común bajo un soberano conocido, tal como los miembros del cuerpo natural se disuelve en la tierra, por falta de un alma para mantenerlos unidos.” (EW III, 3, 42:576-577, el subrayado es nuestro).

<sup>389</sup> Cfr. H. Kantorowicz. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (Madrid: Editorial Alianza, 1985).

<sup>390</sup> “Y así uno ve la laboriosa falacia del primer argumento, para engañar a tales hombres que no distinguen entre la subordinación de las acciones en el camino al fin, y la sujeción de las personas unas a otras en la administración de los medios. Porque para cada fin, los medios están determinados por la naturaleza, o por Dios mismo sobrenaturalmente: pero el poder de hacer que los hombres usen los medios, está en cada nación cedido, por la ley de naturaleza, que prohíbe a los hombres violar su promesa dada, al poder civil.” (EW III, 3, 42: 577).

argumento, hay que citar in extenso a Belarmino para entender después cómo Hobbes usa el argumento a su favor. Dice el Cardenal: *“Every commonwealth, because it is supposed to be perfect and sufficient in itself, may command any other commonwealth not subject to it, and force it to change the administration of the government; nay, depose the prince, and set another in his room, if it cannot otherwise defend itself against the injuries he goes about to do them: much more may a spiritual commonwealth command a temporal one to change the administration of their government, and may depose princes, and institute others, when they*

391

*cannot otherwise defend the spiritual good.”* Reconoce Hobbes aquí que una república para defenderse de las injurias puede legítimamente hacer lo que Belarmino dice, y agrega Hobbes que él mismo ha demostrado ya su derecho a hacerlo. Y, aquí viene su argumento en contra, suponiendo que existiera una república espiritual, república que se distingue de una civil- si es posible que se distinga por todo lo expuesto anteriormente-, *“(…) then might the prince thereof, upon injury done him in time to come, repair and secure himself by war; which in sum, deposing, killing, or subduing, or doing any act of hostility.”* Esto es, el príncipe puede entonces ante la amenaza de injurias por venir, asegurarse y repararlas por medio de la guerra, que en suma, implica asesinar, deponer, someter, o hacer cualquier acto de hostilidad. Suponiendo entonces de que exista una república espiritual, su príncipe puede hacer todo lo que en derecho natural puede y debe hacer un príncipe para asegurar el máximo bien temporal, la paz y el orden. Pero aquí viene el golpe, *“But for the same reason, it would be no less lawful for a civil sovereign, upon the the like injuries done, or feared, to make war upon the spiritual sovereign; which is more than Cardinal Bellarmine would have inferred from his own proposition,* esto es, por la misma razón, no sería menos legítimo para un soberano civil ante similares injurias hechas o temidas, hacer la guerra al soberano espiritual, lo que es más de lo que el Cardenal Belarmino habría podido inferir de su propia proposición. Lo que Hobbes le está diciendo a Belarmino, entonces, es que si hablamos de poder espiritual y de repúblicas espirituales (con los mismos poderes que una temporal) se tiene, por lo mismo, que sufrir las consecuencias de tener que competir con las otras repúblicas, que entre sí, recordemos, están en un estado de naturaleza, es decir de guerra de todas contra todas, y pueden atacar o ser atacadas. Es decir, una república espiritual puede ser atacada cuando no es capaz de defender bien sus bienes espirituales, ésta es una clara alusión a los afanes políticos de dominación del papado. Pero esta situación no se da- no se debiera dar si nos atenemos a la doctrina de las dos espadas de Gelasio- y no se debiera dar, porque, por otro lado, para Hobbes no existe tal poder espiritual. Por eso podemos suponer qué pasaría si existiera una república espiritual *“But spiritual commonwealth there is none in this world: for it is the same thing with the kingdom of Christ, which he himself saith, is not of this world; but shall be in the next world at the resurrection, when they that have lived justly, and believed that he was the Christ, shall, though they died natural bodies, rise spiritual bodies (...), in the meantime, seeing there are not men on earth whose bodies are spiritual, there can be no spiritual commonwealth amongst men that are yet in the flesh; unless we call preachers, that have commission to teach, and prepare men for the reception into the kingdom of Christ at the resurrection, a commonwealth, which*

---

<sup>391</sup> “Cada república, porque se supone perfecta y suficiente en sí misma, puede mandar cualquiera otra república no sometida a ella, y forzarla a cambiar la administración del gobierno; más aún, deponer el príncipe, y poner otro en su lugar, si no puede de otra manera defenderse de las injurias que él está por hacerles: mucho más puede una república espiritual ordenar a una temporal que cambie la administración de su gobierno, y puede deponer príncipes, e instituir otros, cuando no pueden defender el bien espiritual.” (EW III, 3, 42: 577-578).

*I have proved already to be none.*<sup>392</sup> Queda claro que para nuestro autor no hay repúblicas espirituales porque no existe el poder espiritual.<sup>393</sup> Mas aún ni siquiera le concede al Papa el poder moral de juzgar a los herejes, pero esa es otra historia.

Belarmino, al sostener que existe el poder moral al que deben someterse los gobernantes cristianos, lleva el tema al problema del derecho papal a exigir a los cristianos que no toleren a los reyes infieles o herejes, y el argumento citado por Hobbes es: “ *It is not unlawful for Christians to tolerate an infidel, or heretical king, in case he endeavour to draw them to his heresy or infidelity. But to judge whether a king draw his subjects to heresy or not, belongeth to the Pope. Therefore hath the Pope right to determine whether the*

*prince be to be deposed, or not deposed.*”<sup>394</sup> Para nuestro filósofo esta afirmación es falsa primero porque está en contra de su idea respecto que es contrario a razón desobedecer a un gobernante y porque, además, ningún sujeto es o puede ser juez en una causa de herejía sino sólo el gobernante legítimo y Hobbes lo expresa suscitadamente así “ (...) *men of what religion whatsoever, if they tolerate not their king, whatsoever law he maketh, though it be concerning religion, do violate their faith, contrary to the divine law, both natural and positive* : *nor is there any judge of heresy amongst subjects, but their own civil sovereign.*”<sup>395</sup>

Este es una vez más la reiteración de un principio ya establecido que, como lo aclara más adelante, los pueblos pueden equivocarse en la elección de su gobernante, pero una vez que se le elige es injusto no obedecerle. Puesto que entonces el gobernante es su representante y nadie puede estar contra quien lo representa y por lo mismo habla en su nombre, ya que sería un absurdo hacerlo. Más aún, en el caso de las herejías quienes las sustentan son no sólo insensatos sino obstinados contradictores de la ley general de su república, ya que una herejía es según la provocativa definición de Hobbes “ (...) *a private opinion obstinately mantained, contrary to the opinion which the public person, that is to say, the representant of the commonwealth, hath commanded to be taught.*” Esto es, una opinión privada obstinadamente mantenida en contra la persona pública, esto es, de lo que el representante de la república, ha ordenado que se enseñe. Lo que a su vez conduce a otra consecuencia muy importante para el poder del representante de la comunidad. El gobernante no puede cometer herejía cuando habla como rey, como persona pública,

<sup>392</sup> “ Pero repúblicas espirituales no existen en este mundo: porque es la misma cosa que el reino de Cristo, que el mismo dijo, no era de este mundo; pero será en el próximo mundo en la resurrección, cuando aquellos que han vivido justamente, y creído que era el Cristo, se levantarán, aunque hayan muerto como *cuerpos naturales*, como *cuerpos espirituales* (...). Mientras tanto, viendo que no hay hombres en la tierra cuyos cuerpos sean espirituales, no puede haber ninguna república espiritual entre hombres que son todavía de carne; a menos que llamemos a los predicadores que están comisionados a enseñar, y preparar a los hombres para su recepción en el reino de Cristo en la resurrección, una república; lo que he probado ya no existe en ninguna parte.” (EW III, 3, 42: 578).

<sup>393</sup> Hemos sostenido que “La asimilación que Hobbes hace del contrato bíblico al político, se traduce primero en una reducción de aquél a este último, y luego a una crítica de los fundamentos políticos, no religiosos, de aquel, es decir, primero lo trae a su terreno, le aplica sus propias reglas, lo hace jugar su juego y luego lo descalifica por no saber jugarlo o no poder hacerlo.” (J. Alfonso. “Iglesia y Estado en Thomas Hobbes.” *Universum* (Universidad de Talca, 1993. 43-57).

<sup>394</sup> “No es legal para los cristianos tolerar un rey infiel, o herético, en caso que intente llevarlos a su herejía o infidelidad. Pero juzgar si un rey llevó a sus súbditos a la herejía o no, le pertenece al Papa. Por lo tanto, tiene el Papa derecho a determinar si el príncipe debe ser depuesto, o no depuesto.” (EW III, 3, 42: 579).

<sup>395</sup> “ (...) hombres de cualquier religión que sea, si no toleran a su rey, cualquiera ley que él haga, aunque sea relativa a la religión, viola su fe, contrariamente a la ley divina, ya sea *natural* y *positiva*: ni hay ningún juez de herejía entre los súbditos, sino su propio soberano civil.” (EW III, 3, 42: 579).

en cuyo caso cualquier opinión pública debidamente autorizada no puede ser herejía, los herejes son los que mantienen opiniones privadas.

El punto es conflictivo primero porque va contra el sentido común ¿Cómo soportar a un rey que en su ejercicio se torna ilegítimo? Hobbes se hace cargo de este aspecto controversial de su propuesta. Nuestro autor, incluso sin referirse, por ejemplo, a la doctrina tomista del tiranicidio que podría ser una posibilidad de tratar el tema, se arriesga a interpretar a su favor una cita bíblica que a todas luces contradice lo que él propone. En Deut.xvii. 15 Dios le prohíbe a los judíos elegir un gobernante extranjero, lo que seguramente se refiere a un gobernante de otra religión. Belarmino, según Hobbes, advierte que hay un riesgo en elegir un extranjero, pero que se le puede deponer si no cumple bien su cometido. Esto va contra todo lo que Hobbes ha estado enseñando. Es posible que escogerlo pueda ser un error o ser injusto, pero una vez escogido es para nuestro filósofo totalmente injusto el deponerlo. Para ponerlo en la terminología de la filosofía política, el *defecto de origen* (de un tirano) no parece preocuparle a Hobbes, pero una vez elegido, no hay tampoco *defecto de ejercicio* que valga para deponerlo, ya que “(...) *the question is not of the danger of not deposing; but of the justice of deposing him. To choose him, may in some cases be unjust; but to depose him when he is chosen, is in no case just. For it is always violation of faith, and consequently against the law of nature, which is the eternal law*

<sup>396</sup> *of God.*” El tema entonces no es la eventualidad de una mala elección de un gobernante sino el de la justicia de deponerlo. Y en esto Hobbes es muy claro, nunca es justo deponer al gobernante. Esta doctrina según Hobbes es propiamente la doctrina cristiana, no habría según él ninguna mención en la Biblia sobre el derecho a la desobediencia civil, ni los emperadores romanos habrían enseñado tal insensatez según Hobbes. Sólo al Papa se le ocurre que los cristianos pueden deponer a los gobernantes que en su ejercicio del poder no protejan los bienes materiales y espirituales que un gobernante cristiano debe proteger.

En este contexto, un aspecto del tema que es importante para determinar la posición de Hobbes es el de la obediencia en conciencia de todos los cristianos a sus gobernantes. A menudo se dice que el cristiano podría darle al César lo del César, como pagarle impuestos, someterse a sus normas, asistir a sus cultos externos sin comprometer su fe, cuestión de conciencia, mientras que, en el plano externo podría eventualmente aparentar obedecer porque le conviene no tener problemas con la autoridad, dando sólo una obediencia in *foro externo*, que sería la que le interesa a los gobernantes, sobre todo desde una visión positivista. Pero a Hobbes no le basta esta obediencia, quiere la obediencia total, en conciencia y en los actos, de ahí que destaque que el cristiano debe obedecer siempre a su soberano, sea un buen gobernante o no, pero que, de hacerlo, debe hacerlo en conciencia y no sólo por temor al castigo, ya que “(...) *Christians of old deposed not Nero, nor Dioclesian (...), for this cause only, that they wanted temporal forces. Perhaps so. But did our Saviour, who for calling for, might have twelve legions of immortal, invulnerables, angels to assist him, want forces to depose Caesar, or at least Pilate (...). Or if the apostles wanted temporal forces to depose Nero, was it necessary for them, in their epistles to the new made Christians, to teach them, as they did, to obey the powers constituted over them, whereof Nero in that time was one, and that they ought to obey them, not for fear of their wrath,*

---

<sup>396</sup> “(...) la cuestión no es el peligro de no deponer; sino de la justicia de deponerlo. Escogerlo, puede, en algunos casos, ser injusto; pero deponerlo cuando ha sido escogido, no es en ningún caso justo. Porque es siempre violación de confianza (*faith*), y en consecuencia en contra de la ley de naturaleza, que es la ley eterna de Dios.” (EW III, 3, 42: 580).

<sup>397</sup> *but for conscience sake?*” Por lo tanto, no es la falta de poder temporal lo que impide a los cristianos deponer a los gobernantes sino el carácter puramente religioso de sus acciones evangélicas. Por otra parte, a demás de obedecer en conciencia y externamente los cristianos deben también renunciar a ser jueces en sus propias causas y dirimir sus conflictos ante los jueces legales y no entre ellos, a pesar de que Hobbes recuerda que San Pablo (I Cor vi.) recomienda a los judíos resolver sus problemas entre sí, lo que en realidad quiere decir para Hobbes que se les recomienda ser mediadores pero no jueces, es decir, que pueden aconsejar, persuadir, exhortar, pero no pueden obligar a nadie a hacer algo por falta del poder efectivo del soberano civil. Todo esto concuerda con la doctrina política hobbesiana. Hasta aquí desarrolla nuestro autor el tema del poder temporal del Papa para pasar al próximo argumento que tiene que ver con el derecho del Papa de ser el supremo pastor de todos los príncipes cristianos.

Este argumento, el cuarto, tiene que ver con el bautismo de los reyes mediante el cual eran declarados cristianos y defensores de la fe al someter su cetro a Cristo, argumento que Hobbes despacha rápidamente haciendo ver que esto es así, pero advirtiendo, de nuevo, que este hecho no hace al Papa un *primus inter pares*, sino que un mandatario más, con derecho a ejercer el poder temporal y espiritual dentro de los límites de Roma, no teniendo ningún poder ni espiritual ni temporal sobre los otros soberanos ni sus súbditos. Argumento que es seguido por otro, ya tratado, el de la misión que Cristo le dio a los apóstoles de ir y enseñar lo que él les había enseñado, que se resume en la petición de alimentar sus ovejas y que, a pesar de que Hobbes expande la metáfora a acciones como ahuyentar los lobos (los herejes), en este caso, no por eso, son acciones políticas sino magisteriales. Lo que no implica, a pesar de lo que Belarmino enseña, que el Papa como supremo pastor deba obligar a sus ovejas a hacer lo correcto, ya que según nuestro filósofo ningún soberano puede tener ningún poder sobre otros, si éstos no han consentido a ello. En consecuencia, no habiendo accedidos los monarcas a este reclamo de poder del Papa, éste no tiene ningún poder sobre ellos. Termina así todo el capítulo Hobbes con una crítica a los ejemplos que Belarmino emplea haciendo ver que los ejemplos bíblicos no aseguran que algo sea correcto por numerosos que sean, lo que constituye un curioso caso de inconsistencia ya que el mismo Hobbes ha hecho uso de multitud de ejemplos para probar que lo que él dice es verdadero, con lo que termina, nuestro filósofo, en forma no muy feliz, su discusión sobre el poder eclesiástico.

A modo de conclusión hemos visto que comienza Hobbes tratando de conciliar el cristianismo con la nueva ciencia y hay varios estudiosos que están de acuerdo que este intento es sincero. Lo que lo hace más ortodoxo es que eventualmente va a llegar a reconocer que la fuente de su doctrina está en la palabra de Dios, por lo que parte importante del trabajo filosófico debe ser la correcta interpretación de la Biblia. Lo que conduce al problema de la comunicación de Dios con los hombres <sup>398</sup> por los tres medios que Hobbes

<sup>397</sup> “(...) Los cristianos antiguos no depusieron a Nerón, ni a Dioclesiano (...), por sólo esta causa, que les faltan fuerzas temporales. A lo mejor es así. ¿Pero que a nuestro Salvador, quien por convocar, pudo tener doce legiones de ángeles inmortales e invulnerables para que lo ayudaran, le faltara fuerzas para deponer a César, o al menos a Pilatos (...). O que a los apóstoles les faltara poder temporal para deponer a Nerón. (Que fuera) necesario para ellos, en sus epístolas a los nuevos cristianos, enseñarles, como lo hicieron, a obedecer a los poderes constituidos sobre ellos, de los cuales Nerón era uno, y que debían obedecerlos, no por miedo a su ira, sino en conciencia?” (EW III, 3, 42:580).

<sup>398</sup> Según la visión protestante respecto del pecado, los hombres ya no están en deuda con Dios debido al sacrificio de Jesucristo, ya no tienen que “pagar” esa deuda, por eso el problema ahora no es, cómo influir en Dios, con ritos, sacrificios, acciones,

reconoce, la razón natural, la revelación y la voz de los profetas. Lo que, a su vez, genera el problema hermenéutico de cómo saber cuáles son verdaderos profetas y cuáles no lo son. Una vez establecido que los profetas lo son cuando hacen milagros o actos maravillosos que confirman que son los escogido por Dios y, cuando a su vez, en su vida diaria, llevan una vida recta y enseñan la doctrina correcta, podemos confiar es sus palabras. Palabras que enseñan normas de vida que se transforman en cánones y luego en leyes. Mientras los profetas, apóstoles y posteriormente sacerdotes no sean más que pastores mandatados a enseñar la palabra de Dios ellos resuelven sus dudas en asambleas comunitarias, pero cuando los reyes se convierten, son los reyes los que hacen de la palabra de Dios leyes para promover así la unidad de pensamiento y acción dentro de sus naciones.

Sobrepasa Hobbes estos temas a medias epistemológico y políticos, en el bien entendido de que no se trata del contenido de las leyes de Dios, sino, más bien, de quién tiene el poder político para decidir cuáles leyes son las correctas, el tema principal. Y así, da comienzo a un examen del significado de ciertas palabras que tiene que ver con sacramentos y distinciones dentro del campo religioso cristiano. Mediante le análisis de términos como: *cuerpo, espíritu, sagrado, profano, reino* etc., nuestro autor inicia una deconstrucción o genealogía del cristianismo, reduciendo su lenguaje a sus orígenes etimológicos, que resultan ser siempre una mezcla de sentido religioso y político, lo que no es extraño viniendo estos términos del mundo pagano. De esta forma prepara el terreno Hobbes para desarrollar su tesis política de que el poder es uno y que hablar de poder espiritual y temporal es confundir las cosas.

Así comienza Hobbes su análisis de la historia político-religiosa del pueblo de Israel. Lo que primero destaca, el filósofo, y que ya lo había establecido en el capítulo anterior, es que es de razón natural obedecer a los gobernantes porque es racional hacer todo lo necesario para preservar la vida. Pero en el caso de Israel hay, además, un pacto directo con Dios, y se obedece a los soberanos no sólo porque es racional hacerlo, sino porque es la voluntad expresa de Dios. Para Hobbes los judíos tuvieron siempre soberanos que eran o tenían funciones espirituales y temporales, y esto fue así a pesar de que hubo momentos históricos en que la sucesión del poder no fue directa desde Abraham, siempre los soberanos o contaron con el favor expreso de Dios o demostraron con su conducta que eran reyes cristianos. Pero para no volver a una teocracia judía o aun césaropapismo, como el romano, Hobbes se esmera en demostrar que la misión apostólica de los sacerdotes es enseñar lo sagrado y nada más, y que los derechos del Papa se ejercen y son válidos sólo en Roma; de ahí su diferencias con Belarmino puesto que sus argumentos tienen como objeto demostrar que el dominio, la jurisdicción del Papa, no es universal y que cada nación es libre de fijar su propio sistema de gobierno y su propia religión, para lo cual sólo se necesita el consentimiento de los individuos, y la razón natural para descubrir las leyes establecidas por Dios para proteger a los hombres de los males que el pecado trajo consigo.

---

la *sola fide* ha trasladado el problema desde *la salvación por las obras* al de *comprender su Palabra*: Éste es ahora el verdadero problema.

## IV.-De lo Necesario para ser recibido en el Reino Celestial (E W III, 3,43)

### 1.- De la obediencia debida a Dios y al César

En 3: 43, *of what is necessary for a man's reception into the kingdom of heaven*, de lo que es necesario para la recepción del hombre en el reino de los cielos, los temas tratados no parecen a primera vista relevantes para lo que nos interesa, siendo básicamente una temática propiamente religiosa y muy adecuada al cristianismo como religión soteriológica, y en cierta manera, es correcto verlo así. Sin embargo, no es ajeno a nuestro tema la preocupación por el destino trascendente del hombre, cuando estamos tratando de establecer las bases de una política cristiana en Hobbes. Por lo tanto tendremos que abordar este capítulo pero lo haremos tratando de destacar aquellos asuntos que sean pertinentes para nuestro estudio y dejando fuera aquellos de interés puramente religioso. Por lo que nuestra exposición no será tan exhaustiva como lo han sido las anteriores sino que más bien selectiva, ya que pensamos que el punto central de Hobbes ya está suficientemente establecido y sólo queda enriquecerlo con aportes novedosos que encontremos en una temática que tiene un interés mayormente religioso.

Uno de esos temas de interés que abre el capítulo precisamente es el problema propiamente cristiano de la obediencia debida a Dios y al César, sobre todo cuando ambos entran en conflicto, conflicto que llamamos propiamente cristiano pues sólo es posible una vez que el poder moral se distinguió del político. Esta separación de los poderes es la que conduce a la sedición, según Hobbes, cuando el cristiano siente que obedecer al poder temporal podría poner en peligro su salvación eterna. Nuestro autor comienza plantéandose así este problema: *"The most frequent pretext of sedition, and civil war, in Christian commonwealths, hath a long time proceeded from a difficulty, not yet sufficiently resolve, of obeying at once both God and man, then when their commandments are one contrary to the other. It is manifest enough, that when a man received two contrary commands, and knows that one of them is God's, he ought to obey that, and not the other, though it be the command even of his lawful sovereign (whether a monarch, or a sovereign*

*assembly), or the command of his father."*<sup>399</sup> Puestas así las cosas, parece fácil la solución, cuando un hombre recibe una orden de Dios hay que obedecerla aunque sea contraria a las órdenes de los soberanos civiles, o incluso de su padre. El problema, podemos anticiparlo, es que Dios ya no habla directamente a los hombres, como en aquellos tiempos bíblicos-Hobbes lo ha señalado ya. Además, hay otro problema, derivado del anterior, si Dios ya no habla a los hombres directamente, entonces habla indirectamente a través de sus profetas y santos, lo que su vez lleva a otro problema. ¿Cómo saber que quien habla lo hace en nombre de Dios o sólo lo hace para su propio provecho? Éste es un tema central en Hobbes,

<sup>399</sup> "El más frecuente pretexto de sedición, y guerra civil, en las repúblicas cristianas, ha derivado ya hace mucho de una dificultad, no todavía resuelta en forma suficiente, de obedecer a la vez a Dios y al hombre, cuando sus órdenes son contrarias unas a otras. Es suficientemente manifiesto, que cuando un hombre recibe dos órdenes contradictorias, y sabe que una de ellas es de Dios, debiera obedecer a esa, y no a la otra, aunque sea el orden de su soberano legítimo (ya sea un monarca, o una asamblea soberana), o el mandato de su padre." (EW III, 3, 43: 584).

y finalmente, otro problema es el de quién debe determinar qué mensajes son divinos y cuales son de algún falso profeta ya que *“The difficulty therefore consisteth in this, that men, when they are commanded in the name of God, know not in divers cases, whether the command be from God, or whether he that commandeth do but abuse God’s name for some private ends of his own. For as there were in the Church of the Jews, many false prophets, that sought reputation with the people, by feigned dreams and visions; so there have been in all times in the Church of Christ, false teachers, that seek reputation with the people, by fantastical and false doctrines; and by such reputation, (as is the nature of*

*ambition), to govern them for their private benefit.”*<sup>400</sup> La formulación del problema es de lo más ortodoxa, y es difícil no estar de acuerdo con Hobbes. En su época todavía se podía invocar el nombre de Dios para justificar decisiones religiosas y políticas y era necesario, como lo es hoy, estar alerta frente a los falsos profetas. Todavía más Hobbes sorprende a sus lectores con una propuesta que deja aún más claro cuál es el límite que un cristiano puede ponerle a las órdenes de su gobernante, lo que pasa por distinguir entre lo que es necesario para su salvación y lo que no lo es.

Si bien el tema es una reiteración de lo expresado ya sobre lo que Hobbes cree que es la piedra fundamental sobre la cual la Iglesia debe construirse, es decir, que Jesús es el Cristo y que debemos obedecer la ley, lo novedoso del tratamiento es la forma como liga ese tema a la obediencia debida a los poderes temporales. Aunque sorprenda que él afirme que éste es un problema fácil de resolver, incluso de poca importancia, quizá por su particular visión, porque para muchos el obedecer a Dios es muchas veces difícil. *“But this difficulty- subraya Hobbes- of obeying both God and the civil sovereign on earth, to those that can distinguish between what is necessary, and what is not necessary for their reception into the kingdom of God, is of no moment. For if the command of the civil sovereign be such, as that it may be obeyed without the forfeiture of life eternal; not to obey it is unjust; and the precept of the apostle takes place: Servants obey your masters in all things (...). But if the command be such as cannot be obeyed, without being dammed to eternal death; then it were madness to obey it, and the council of our Saviour takes place, (Matth. X. 28), Fear*

*not those that kill the body, but cannot kill the soul.”*<sup>401</sup> Ya sabemos todo lo que se requiere para entrar al reino de Dios. No queremos repetir el credo fundamental de Hobbes pero sí nos parece de interés la visión hobbesiana del pecado como desobediencia a Dios y a las leyes. Este es un punto muy importante y si bien aparece como muy ortodoxo, el énfasis en asociar el pecado con una infracción legal, puede parecer excesivo para quienes en un contexto cristiano sienten que tienen deberes para con Dios, que no son de la incumbencia del César. Sin embargo, para el pensador inglés el pecado en su origen es desobediencia a Dios y a los gobernantes que Dios ha dispuesto para ayudar a los hombres a soportar las

<sup>400</sup> “La dificultad consiste en esto, que los hombres, cuando se les ordena en el nombre de Dios, no saben en diversos casos, si la orden es de Dios, o si el que ordena no hace sino un abuso del nombre de Dios para algunos fines privados propios. Porque así como había en la Iglesia de los judíos, muchos falsos profetas, que buscaban reputación con la gente, fingiendo sueños y visiones; así ha habido en todos los tiempos en la Iglesia de Cristo, falsos maestros, que buscan reputación con las gentes, por medio de doctrinas fantásticas y falsas; y por tal reputación, (así como es la naturaleza de la ambición), gobernarlos a ellos para su propio beneficio.” (EW III, 3, 43: 584).

<sup>401</sup> “Pero esta dificultad de obedecer a Dios y el soberano civil en la tierra, a aquellos que pueden distinguir lo que es necesario, y lo que no es necesario para su recepción en el reino de Dios, no es de ninguna importancia. Porque si el mandato del soberano civil fuera tal, que pudiera ser obedecido sin poner en peligro la vida eterna; no obedecer es injusto; y el precepto de los apóstoles tiene lugar: Sirvientes obedezcan a sus amos en todas las cosas (...). Pero si el mandato fuera tal que no pudiera ser obedecido, sin ser condenado a la muerte eterna, entonces sería locura obedecerlo, y el consejo de nuestro Salvador se hace sentir (Mat x.28), No teman a aquellos que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma.” (EW III, 3, 43: 585).

consecuencias del pecado. Incluso insinúa Hobbes que bastaría con obedecer a la ley, y a quienes las hacen, para salvarse aunque, aún así, no sea fácil hacerlo a causa del pecado puesto que si bien “*All that is NECESSARY to salvation, is contained in two virtues, faith in Christ , and obedience to laws .The latter of these, if it were perfect, were enough to us. But because were are all guilty of disobedience o God’s law, not only originally in Adam, but also actually by our own transgressions, there is required at our hands now, not only obedience for the rest of our time, but also a remission of sins for the time past; which remission is the reward of our fait in Christ. That nothing else is necessarily required to salvation, is manifest from this, that the kingdom of heaven is shut none but to sinners; that is to say, to the disobedient, or transgressors of the law; nor to them, in case they repent,*

*and believe all the articles of Christian faith necessary to salvation.”*<sup>402</sup> Si el pecado es desobediencia a Dios y a la ley, la salvación es obediencia a Dios y a la ley. Lo importante en este caso es que la obediencia no sólo sea visible en ciertas acciones sino que sea de corazón, una voluntad de obedecer a la ley por obedecer la ley sin esperar recompensas. Esta buena disposición, esta *buena voluntad*-expresión tan cristiana pero que Hobbes no emplea- es importante para nuestro autor, quien se esmera en poner esta idea en una terminología cristianamente aceptable. Porque lo que importa es el querer obedecer a Dios por más que muchas veces los hombres no estén a la altura de sus propósitos, la intención es lo que vale. Esta genuina intención de obedecer a Dios, Hobbes la llama de diversas maneras, un serio intento de obedecerle, *a serious endeavour to obey him*, caridad o amor, *charity* o *love*; corrección, *righteousness*; o arrepentimiento, *repentance*. Como sea que se llame a esta intención de obedecer, este *endeavour*, ella es la que vale para salvarse los hombres ya que “*Whosoever therefore unfeignedly desired to fulfil the commandments of God, or repenteth him truly of his transgressions, or that loveth God with all his heart, and his neighbour as himself, has all the obedience necessary to his reception into the kingdom*

*of God. For if God should require perfect innocence, there could no flesh be saved.”*<sup>403</sup> Así pone fin Hobbes al tema de la obediencia necesaria para entrar en el reino de los cielos, obediencia cuya único credo es que Jesús es el Cristo y que se debe obedecer las leyes de Dios y de los hombres, con verdadera intención de hacerlo, esta buena voluntad es llamada *amor, caridad, arrepentimiento* o finalmente *decencia* o *corrección* no fingida.

## 2.- Los Mandamientos y la Salvación por la sola Fe

Continúa Hobbes su investigación refiriéndose a los mandamientos de Dios necesarios para la salvación. Tema que vamos a soslayar para no repetir lo ya expresado. Se refiere Hobbes

<sup>402</sup> “Todo lo que es NECESARIO *para la salvación*, está contenido en dos virtudes, *fe en Cristo*, y *obediencia a las leyes*. La segunda de estas, si fuera perfecta, fuera suficiente para nosotros. Pero porque somos culpables de desobediencia a la ley de Dios, no sólo originalmente en Adán, pero también actualmente por nuestras propias transgresiones, se requiere que esté a nuestro alcance ahora, no sólo *obediencia* por el resto de nuestro tiempo, sino una remisión de pecados por el tiempo pasado; tal remisión es la recompensa a nuestra fe en Cristo. Que nada más que eso se requiere para la salvación, se manifiesta en que el reino de los cielos no está cerrado para nadie salvo para los pecadores; esto es, para los desobedientes, o trasgresores de la ley; ni para ellos, en caso de que se arrepientan, y crean en todos los artículos de la fe cristiana necesarios para la salvación.” (EW III, 3, 43: 585-586).

<sup>403</sup> “Quienquiera que sin fingimiento deseara cumplir los mandamientos de Dios, o arrepentirse sinceramente de sus trasgresiones, o que amare a Dios con todo su corazón, y a sus prójimos como a sí mismo, tiene toda la obediencia necesaria para su recepción en el reino de Dios. Porque si Dios requiriera una inocencia perfecta, ninguna carne podría ser salvada.” (EW III, 3, 43: 586).

a Los Diez Mandamientos, a las leyes posteriores o segundas (*Deuteronomio*), el credo básico de Hobbes, a la creencia en la Biblia como la palabra de Dios. En fin, a problemas propiamente de fe, profusa y muy ortodoxamente tratados que vamos ahora a saltarnos porque no hacen sino redundar sobre temas ya suficientemente tratados. Lo que sí tiene interés para nuestra investigación, es la consecuencia que Hobbes saca de su revisión escritural: sólo la fe salva. La *sola fide* es uno de los credos básicos del protestantismo y la explicación hobbesiana es de interés para determinar su posición religiosa y es por eso que le vamos a dedicar algún espacio. Primero que todo nuestro autor resume lo expuesto afirmando que toda la obediencia necesaria para la salvación consiste en la voluntad de obedecer la ley de Dios, es decir en arrepentirse y admitir que Jesús es el Cristo, ésta es la fe necesaria para la salvación. Pero si la fe y la obediencia están implicadas en el arrepentimiento y ambas conducen a la salvación, surge el problema de la justificación de nuestra vida y de qué cosa importa más, si la fe como creen los protestantes, o si las obras como creen los católicos, cuestión muy discutida en la época de Hobbes pero que éste despacha como irrelevante, ya que “*Seeing then it is necessary that faith and obedience, implied in the word repentance, do both concur to our salvation; the question by which of the two we are justified, is impertinently disputed. Nevertheless, it will not be impertinent, to make manifest in what manner each of them contributes thereunto; and in what sense it is*

<sup>404</sup>*said, that we are to be justified by the one, and by the other.*” Quien se arrepiente muestra fe y deseo de obedecer, y por lo tanto, es irrelevante si una persona se salva porque se arrepiente o porque obedece o cree; aunque no es irrelevante preguntarse cómo concurren estas acciones a la salvación, porque arrepentirse, creer, obedecer, son actos interiores, psicológicos. ¿Qué pasa con la salvación por las obras, creencia católica según la cual la fe sin obras es fe muerta? Hobbes lo deja meridianamente claro, la justificación es por la fe, no por las obras, y si así lo parece, es por una falla en la percepción de lo que sucede con una persona cuando trata de salvar su vida. Porque si de lo que se trata es de preguntarnos cuál es la corrección o justicia de nuestros actos sucede según nuestro autor que “*(...) if by righteousness be understood the justice of the works themselves, there is no man that can be saved; for there is none that hath not transgressed the law of God. And therefore when we are said to be justified by works, it is to be understood of the will, which God doth always*

<sup>405</sup>*accept for the work itself, as well in good, and evil men.*” Justificar un hombre, aclara Hobbes, no es sino que Dios lo llame, *justo*, que es como decir *que vive según su fe*; no liberarlo de la ley que sería hacer del castigo de los pecados algo injusto. Punto algo oscuro, para quienes no puedan hacer una diferencia entre “llamar” a alguien *justo* y que “sea” *justo* por sus obras. Punto que aquí Hobbes no desarrolla más para pasar a rematar su versión de la salvación por la sola fe, advirtiendo “*But a man is then also said to be justified, when his plea, though in itself insufficient, is accepted; as when we plead our will, our endeavour to fulfil the law, and repent us of our failings, and God accepteth it for the performance itself.*”

<sup>404</sup> “Viendo entonces que es necesario que la fe y la obediencia, implicadas en la palabra arrepentimiento, ciertamente ambas concurren a nuestra salvación; la cuestión por cuál de las dos somos justificados, es disputada impertinentemente. Sin embargo, no sería impertinente, hacer manifiesta en qué manera cada una contribuye a eso; y en qué sentido se dice que somos justificados por una o por la otra.” (EW III, 3, 43: 599).

<sup>405</sup> “(...) si por corrección se entiende la justicia de las obras mismas, no hay hombre que se pueda salvar, porque no hay ninguno que no haya trasgredido la ley de Dios. Y por lo tanto cuando se nos dice que somos justificados por las obras, se debe entender de la voluntad (intención), que Dios siempre acepta en vez de la obra misma, tanto en hombres buenos o malvados.” (EW III, 3, 43, 599).

406

La salvación pasa entonces por la intención y no por las obras, seguramente porque nadie puede justificar su vida por sus obras en un mundo en que el hombre mismo está predeterminado a actuar, que no es libre, y por lo mismo responsable de sus actos, como es el caso del protestantismo de Hobbes. Una objeción podría surgir, ¿Dios prefiere la voluntad, la intención, a la obra efectiva? Y Hobbes replica "(...) *God accepteth not the will for the deed, but only in the faithful; it is therefore faith that makes good our plea; and in this sense it is, that faith only justifies.*"<sup>407</sup> Por lo tanto, termina aclarando Hobbes, la fe y la obediencia son ambas necesarias para ser salvos, aunque, en varios sentidos, cualquiera de ellas por sí sola justifica, habiéndose aclarado, eso sí, que la intención vale sólo para los fieles.

### 3.- La Obediencia debida a todo Gobernante

Por su parte habiéndose referido Hobbes a lo que es necesario para la salvación y habiéndolo reducido en principio a sólo creer que Jesús es el Cristo y a obedecer la ley, concluye que no existe ningún problema de conciencia para un cristiano con respecto a obedecer o no a un gobernante -pagano o cristiano- aunque no sea precisamente un buen gobernante. Vuelve a insistir nuestro filósofo que es deber de todo hombre, cristiano o no, el obedecer a los gobernantes porque es de razón natural hacerlo, por eso *it is not hard to reconcile our obedience to God, with our obedience to the civil sovereign; who is either Christian, or infidel*, esto es, no es difícil conciliar nuestra obediencia a Dios, con nuestra obediencia al soberano civil, ya sea cristiano o infiel puesto que "*If he be a Christian he alloweth the belief of this article, that Jesus is the Christ ; and of all the articles that are contained in, or are by evident consequence deduced from it: which is all the faith necessary to salvation. And because he is a sovereign, he requireth obedience to all his own, that is, to all the laws of nature, that is all the laws of God: for besides the law of nature, and the laws of the Church, which are part of the civil law, (for the Church that can*<sup>408</sup> *make laws is the commonwealth), there be no other law divine.*" Aun así el problema de la obediencia debida a un mal gobernante o a un gobernante impío permanece como un problema. Hobbes parece darse cuenta de esto porque se esmera en demostrar que lo que él dice es cierto mediante un ejemplo, que es uno de sus mejores, y que vamos a tener que exponer *in extenso* para que se aprecie lo persuasivo que puede ser. Nuestro autor nos pide suponer que un rey se equivocara en sus deducciones a partir del artículo básico de que Jesús es el Cristo y construyera una superestructura que fuera de paja pero que sus súbditos tuvieran lógicamente que obedecer, ¿serían ellos culpables de obedecer a unos

<sup>406</sup> "Pero un hombre se dice entonces que está justificado, cuando su súplica, aunque en sí misma insuficiente, es aceptada; como cuando suplicamos por nuestra voluntad, nuestro empeño por cumplir la ley y nuestro arrepentimiento por nuestras faltas, y Dios la acepta por la ejecución misma." (EW III, 3, 43: 600).

<sup>407</sup> "(...) Dios no acepta la voluntad por el hecho, sino sólo en el fiel; es por lo tanto la fe la que hace buena nuestra súplica; y en este sentido es que la fe solamente justifica." (EW III, 3, 43: 600).

<sup>408</sup> "Si él siendo un cristiano autorizará la creencia en este artículo, que *Jesús es el Cristo*; y todos los artículos que están contenidos o que son una consecuencia evidente deducida de él: lo que es toda la fe necesaria para la salvación. Y porque él es un soberano, él requiere toda la obediencia para lo suyo, esto es, para todas las leyes civiles; en el cual están contenidas todas las leyes de naturaleza, esto es, todas las leyes de Dios: porque a demás de las leyes de naturaleza, y las leyes de de la Iglesia, que son parte de la ley civil, (porque la Iglesia que puede hacer leyes es la república), no hay otras leyes divinas." (EW III, 3, 43: 600).

mandamientos falaces? Hobbes subraya que "(...) *seeing St. Paul says he shall be saved; much more shall he be saved, that teacheth them by his command; and much more yet, he that teaches not, but only believes his lawful teacher. And in case a subject be forbidden by the civil sovereign to profess some of those his opinions, upon what just ground can he disobey? Christians kings may err in deducing a consequence, but who shall judge? Shall*

409

*a private man judge, when the question is of his own obedience?* Ciertamente lo que está en juego es el principio de razón natural- y por ende divino- de que siempre hay que obedecer a los gobernantes porque Dios los instituyó para nuestro bien, para protegernos de los efectos del pecado. Los gobernantes es cierto que pueden equivocarse y sacar falsas consecuencias del credo fundamental hobbesiano, pero no se puede culpar a quienes enseñen y obedezcan a sus maestros. ¿Por qué, quién podría legítimamente juzgar que una orden soberana es una falsa consecuencia de un principio bueno en sí? Recordemos que sólo pueden hacerlo los que tienen el poder soberano por delegación de todos los individuos de un grupo en búsqueda de una solución a sus conflictos, entre los cuales los conflictos de opinión no son menores. Existe, por otra parte, ya lo hemos señalado, sólo un poder soberano, quien lo ostenta puede designar *maestros* para enseñar la doctrina religiosa, como así también nombrar *ministros* para que le ayuden a gobernar, en cuyo caso todo el poder que tienen *maestros* y *ministros* es por delegación del poder soberano. Mientras persista la opinión privada como juez de lo bueno o lo justo y la autotutela sea la solución a los conflictos los hombres continúan en un estado de naturaleza y no tienen cómo resolver sus conflictos en ausencia de un juez imparcial que los resuelva, cosa que solo sucede cuando se instaura el poder soberano. Ahora bien cuando este poder toma la forma de un soberano cristiano se le debe obedecer, ya sea un buen o mal gobernante, porque nadie será castigado por desobedecer a su soberano legítimo, aunque éste se equivoque en cuestiones doctrinales.

El principio que obliga a los hombres a obedecer siempre a sus gobernantes es tan importante para Hobbes que no admite excepciones, como lo hemos visto. Incluso en el caso que un cristiano se viera enfrentado a tener que obedecer a un gobernante pagano, siempre sería injusto no obedecerlo ya sea por motivos religiosos, políticos, o de otra índole. Este principio que se opone a la doctrina cristiana tradicional es más difícil de entender cuando el gobernante es infiel, por eso Hobbes agrega: "*And when the civil sovereign is an infidel, every one of his own subjects that resisteth him, sinneth against the laws of God, (for such are the laws of nature), and rejecteth the counsel of the apostles, that admonisheth all Christians to obey their princes, and all children and servants to obey their parents and*

410

*masters in all things.*" Aun así el problema parece permanecer y no ser fácil de despachar con una mención a un principio que obligue en toda ocasión a obedecer siempre a los gobernantes. Nuestro autor se defiende recordando que en el caso que sea nuestra fe la que peligra en una república pagana, siempre debemos recordar que ésta es cuestión de foro interno, donde sólo Dios ve, y que por lo demás se puede fingir el cumplir con los dioses paganos si no se tiene alma de mártir, recordando Hobbes el caso de *Naaman*. Pero aun si

409 "(...) viendo que san Pablo dice que él será salvado; mucho más será salvado, el que les enseña por su mandato; y mucho más aún, el que no enseña, pero que sólo le cree a su maestro legal. Y en caso que a un súbdito se le prohibiera por el soberano civil profesar algunas de esas opiniones, ¿con que fundamento justo puede él desobedecer? Los reyes cristianos pueden errar en deducir una consecuencia, ¿pero quién debiera juzgar? ¿Debiera un hombre privado juzgar, cuando lo que está en cuestión es su propia obediencia?" (EW III, 3, 43: 601).

410 "Y cuando el soberano civil es un infiel, cada uno de sus propios súbditos que le resisten, peca contra las leyes de Dios, (porque tales son las leyes de naturaleza), y rechazan el consejo de los apóstoles., que instan a todos los cristianos a obedecer a su príncipe, y a todos los niños y sirvientes a obedecer a sus padres y maestros en todas las cosas." (E W III, 3: 43: 601).

se diera el caso que no se pudiera evitar entrar en conflicto con las políticas públicas de un pagano, un cristiano puede sacrificar su vida, ser un mártir si quiere, pero no puede culpar a su soberano ni hacerle la guerra porque al hacerlo es él el que ha infringido una de las leyes de Dios, aunque Dios pueda entenderlo y hacerle justicia en el cielo, única recompensa que le espera a quien desobedezca a su soberano legítimo por ser fiel a Dios. Así de esta manera, con esta conclusión, termina Hobbes el capítulo dedicado a lo necesario para la salvación del alma que además de cuestiones propiamente religiosas incluye su doctrina política sobre la necesidad de obedecer a los gobernantes, porque es de razón natural hacerlo, es decir, es voluntad de Dios hacerlo para proteger a los hombres de las causas de su propio pecado.

Aquí ponemos término al análisis textual con este capítulo que en cierta manera reitera lo ya expresado en términos de política cristiana y lo liga a lo necesario para la salvación del alma. Con lo cual Hobbes logra su propósito de conciliar su doctrina política con la doctrina cristiana sobre el tema, con lo que se puede decir que es perfectamente posible hablar de una *teología política* en Thomas Hobbes. Ahora bien, de ser así uno podría preguntarse además, ¿esta teología política a qué denominación cristiana pertenece? Porque podríamos hablar muy en general de *cristianismo* o *protestantismo*; o más en particular de *luteranismo*, *calvinismo*, *anglicanismo*, *presbiterianismo* etc.; y agregar todavía la larga serie de sectas heréticas, *socianismo*, *pelagianismo*, *arrianismo* etc. Cuando uno se da cuenta que todos estos rótulos y otros muchos más se le han aplicado a Hobbes, se puede decir sin temor a equivocarse que la religión de Hobbes, o mejor la idea de

religión de Hobbes, es ciertamente un problema,<sup>411</sup> y que es difícil decir con claridad a qué religión establecida pertenece Hobbes y su teología política, porque lo único cierto es que, en principio, pertenece a su particular visión del cristianismo con su credo tan simple en el cual basta creer que *Jesús es el Cristo* y *obedecer la ley* para cumplir con todo lo que se necesita para la salvación, todo el resto se deriva de esta piedra angular del cristianismo hobbesiano. Ahora bien, el problema de la posibilidad de una teología política en Hobbes está ligado primero a su idea de religión en general y en segundo lugar al cristianismo en particular. Pero es justamente su particular forma de concebir el cristianismo el problema. Ya que participar de ideas religiosas tan variadas, y a veces tan opuestas, no amerita para clasificarlo plenamente como perteneciente a ninguna feigresía en particular, pues se ve que no acepta ninguna doctrina o concepción teológica *in toto*, sino que siempre a muchas y variadas formulaciones, que tiene en común estar de acuerdo con su particular punto de vista en algunos puntos, nunca en todos, lo cual no permite clasificar de una vez por todas a Hobbes como miembro consecuente de una religión, una doctrina, o concepción teológica. Esta excesiva libertad de pensamiento, ésta falta de consistencia religiosa, en una época en que eso era un pecado grave seguramente fue, creemos, parte de la mala fama de Hobbes. Pero el tema de la religión de Hobbes, con lo importante que pueda ser, no es nuestro tema. El tema es la *idea* de religión de Hobbes, que no es lo mismo, por lo tanto, lo que nos queda por hacer es sacar algunas conclusiones sobre la relación entre religión y política desde el particular punto de vista del filósofo inglés y de lo que él expresa en el *Leviatán*.

Este último capítulo sólo reitera principios político –religiosos ya suficientemente claros y los liga , eso sería lo novedoso, con lo necesario para la salvación del alma, lo que

<sup>411</sup> Recordemos que en una época en que la religión de un hombre era entendida como la aceptación de una serie de afirmaciones dogmáticas de carácter teológico, la coherencia y la consistencia de las ideas de un hombre lo clasificaba como perteneciente a una determinada facción religiosa; y, por consecuencia, la incoherencia o inconsistencia en la ideas sustentadas por un hombre podía ganarle el epíteto de ateo, como es muy posible que sea el caso de Hobbes, tan libre pensador que no calza totalmente en ningún credo.

acrecienta la idea de que Hobbes es un sincero cristiano, pero que no pone fin a la polémica sobre su sinceridad ya que siempre es posible que todo sea una gran mentira, si es que se puede ser un embaucador tan grande y talentoso. Uno de los temas que vuelve a tomar para ponerlo en este marco soteriológico, es el de la obediencia debida a Dios y al César y vuelve a asentar su credo básico, que Jesús es el Cristo y que hay que obedecer la ley. La salvación vendrá por la pura fe y sólo se requiere el arrepentimiento y la obediencia debida, nada más.

---

# V.- Conclusión

## 1.- El Problema: Una Recapitulación y un Comentario

Al iniciar nuestro estudio afirmábamos que la filosofía política de Hobbes tenía como último fundamento una teología política para justificar el poder absoluto del gobernante. Esto no es nada nuevo, agregábamos. Lo nuevo, nuestro aporte, era nuestra crítica al uso que Hobbes hace de las Escrituras, y de la religión para sus fines políticos. Nuestra tesis, era que la interpretación que Hobbes hace de las Escrituras es reductora, acomodaticia, y por lo tanto, incorrecta, lo cual termina por minar las bases del fundamento religioso de su doctrina, y, además, acrecienta su fama de ateo. Para probar nuestra tesis queremos hacer, ahora, una reflexión final sobre la base de los resultados del análisis textual, del estudio del contexto histórico de Hobbes, y el aporte de algunos estudiosos al tema.

A manera de síntesis del pensamiento hobbesiano sobre la relación entre religión y política queremos resumir sus ideas sobre este tema para una apreciación final sobre el mismo. Lo que hemos encontrado en el *Leviatán* se puede resumir de la siguiente manera. Primero que todo, la *religión* es una actividad para Hobbes puramente humana. Su origen estaría en la curiosidad, en el querer saber el origen, la causa, de los fenómenos naturales. En los inicios se pensó que detrás de los fenómenos habían dioses que podían afectar para bien, o para mal, la vida de los hombres. Pero, por otra parte, la natural incertidumbre sobre el futuro, por parte de los seres humanos, y la natural ansiedad que esto produce, llevó a los hombres a rendir tributo a los dioses con ritos y sacrificios para tratar de influir en ellos y asegurarse así una mejor vida. Éste es el origen de la religión en los gentiles, origen psicológico nada más. Este origen es pura superstición, para Hobbes, aunque sus actos puedan ser a veces racionales y dignos. La verdadera religión es el cristianismo, religión revelada por Dios mismo a los hombres. Es curioso sí, que Hobbes en vez de volver al cristianismo primitivo, se concentre, al principio, en el paganismo antiguo. Quizá porque en el caso de los gentiles, la religión era parte de la política y eran una sola actividad, se trataba, entonces, de una *política divinizada*, según Hobbes, no de una auténtica *teología política*, que él espera fundar en el cristianismo.

En el cristianismo, desde sus orígenes hebreos, desde la misma revelación, que se expresa en las Escrituras, Dios habló a su pueblo y le dio leyes. De esta forma la semilla de la religión que está en los hombres en cuanto seres racionales agrega, a ese origen natural, el sobrenatural. Particularmente, en el caso de los judíos, porque Dios mismo pactó con ellos y los nombró pueblo peculiar o santo. De ahí que la historia del pueblo judío sea la historia del cumplimiento de ese pacto y de la espera del Mesías o Salvador que vendrá a redimir a su pueblo escogido de los males a los que el pecado dio origen. Esto es básicamente lo que Hobbes en 1, 12 plantea. A esto se agregan temas de carácter religioso como el tema de los verdaderos profetas, su relación con los milagros y otros temas. Temas que tienen importancia política porque la filosofía tiene que escuchar, en ese caso, la palabra de Dios e interpretarla correctamente.

Después de establecer al cristianismo como la verdadera religión, nuestro autor se aplica a describir la política cristiana, que debiera ser la doctrina de los dos poderes de San Agustín o la doctrina de las dos espadas como la llamó Gelasio. Esto es, la doctrina de la

separación de los dos poderes, el espiritual y el temporal, que no es sino la expansión de la sentencia de Cristo respecto a que hay que dar al César lo del César y a Dios lo de Dios. Sin embargo, Hobbes le da un giro sorpresivo a esta doctrina a partir de su filosofía política. En ésta no existen esos dos poderes, todo poder es uno, el político. Si los hombres creen ver dos poderes donde sólo hay uno, es porque sufren de un problema a la vista que los hace ver doble, y lo que es peor, los hace muchas veces confundirse respecto a quien es su gobernante legítimo, y lo que es peor, rebelarse contra ellos. Establece así Hobbes que Dios gobierna a los hombres por medios de las leyes de naturaleza, que son racionales, y por su Palabra revelada y profética. Pero el credo de Hobbes es bien simple, sólo es necesario, para ser un cristiano, *creer que Jesús es el Cristo y respetar la Ley*. La Ley es el remedio establecido por Dios para proteger a los hombres de los males que causa el pecado. Eso es todo. De ahí para adelante Hobbes se aplica a sacar las consecuencias de su credo básico.

Entre estas consecuencias, los deberes de los gobernados para con sus gobernantes. Los gobernantes son los vicarios de Cristo en la tierra, y por eso se le debe total obediencia, es más, es racional hacerlo, y un deber moral, además. Aquí comienzan los problemas interpretativos porque nuestro autor, para empezar, no se ciñe a la separación de los poderes. Señala como único deber de un ciudadano obedecer a su gobernante, no importa cuán buenos o malos puedan ser. Y la actitud de los súbditos para con Dios comienza a parecerse a la actitud de los hombres frente a los poderosos; es decir, temerosa, interesada, calculadora. Sobre todo porque la mejor forma de gobierno es el poder absoluto que imita al poder irresistible de Dios.

Éste sería un breve resumen del pensamiento hobbesiano respecto a la relación entre religión y política. Ciertamente es un relato breve y sin matices, pero lo que queremos en este momento es recapitular, resumir, para, después, mejor evaluar la posición de Hobbes cuando lo pongamos en contexto histórico, y podamos así captar mejor la significancia de su obra, y el sentido verdadero de su doctrina.

Para empezar, es necesario insistir en que es falso que en la época moderna, al contrario de la visión que a veces se da de ella, y que por ende forma parte de los lugares comunes que heredamos, los hombres afanados por liberarse de las creencias religiosas encontraron en la ciencia nueva una respuesta a sus nuevas preocupaciones. Por el contrario, la religión es algo muy importante todavía, quizá lo más importante, como que da lugar al Protestantismo, que en principio era justamente eso, una protesta contra la corrupción al interior de la Iglesia Católica, y que luego se transformó en La Reforma, que también no era más que eso, una reforma de la Iglesia establecida. Pero, como muchas veces sucede con los fenómenos históricos, ellos van más allá de lo esperado, y significaron la pérdida de la unidad de pensamiento que significaba la participación en la unidad en la verdad revelada, interpretada por los teólogos católicos, y la aparición de lo que, al principio, fueron llamadas sectas, pero que luego autorizadas por el poder político se convirtieron en nuevas denominaciones religiosas dentro del ámbito del cristianismo. Por lo mismo, la visión de una época racionalista y atea, contraria a una filosofía sierva de la teología, es a medias verdad. La religión siguió siendo importante y ser un ateo fue un insulto muy grave, que ponía a la persona fuera del mundo de las personas decentes. Por eso es tan peligroso que Hobbes sea llamado un ateo en esta época, ya que éste era un epíteto muy fuerte y excluyente, un pecado y hasta un crimen.

Con todo, la época merece atención y nos gustaría mencionar un par de cosas. Fue la misma necesidad de justificar los nuevos credos, los cambios en la manera de interpretar el mensaje divino, lo que propició un racionalismo más libre. Racionalismo que, a la larga,

que sirvió no sólo para la discusión de los temas teológicos, sino que, además, preparó, podríamos decir, el alma europea, para una manera más libre de pensar, más rigurosa, en fin, más científica. Esto es lo que afirma S. Rosa, en "Seventeenth-Century Catholic Polemic and the Rise of Cultural Rationalism: An Example from the Empire."<sup>412</sup> El interés por los temas religiosos era tan grande en la Inglaterra de Hobbes que las cosas muchas veces iban mucho más allá de una manifestación de fervor religioso o pietismo, sino que, como muy bien lo señala la autora, la religión dejó de ser algo con lo cual pensar o meditar, ayudarse en la vida, y pasó a ser algo acerca de lo cual pensar, ya que " *To simplify a complex process, this lengthy period of controversy and apologetic, to say nothing of warfare and mutual persecution, had generated a discourse which objectified and problematized religion, making it something to think about rather than to think with. In other words, the formal statements of conviction issued in the wake of the Reformation by competing denominations within Christendom, like the Catechism of the Council of Trent, the Augsburg Confession, the Genevan Confession, or the Thirty-Nine articles of the Church of England had encouraged the development of the notion of religion as adherence to a set of propositions.*"<sup>413</sup> En estas controversias, la razón era la piedra de toque y todas las denominaciones trataban de ser racionales y acusaban a las demás de ser pura superstición, aunque ninguna dejaba de lado las Escrituras. Pero las controversias ponían en peligro la paz de los Estados, recordemos que estamos en medio de la Guerra de los Treinta Años. Por eso tiene razón Hobbes en preocuparse de establecer quién puede ser el árbitro supremo de estas controversias.

En el contexto de las luchas religiosas del siglo XVII la Iglesia católica se apejó a las marcas (*notae*) de verdad. Estas marcas eran, *una, sagrada, católica, y apostólica*. Contra estas marcas de la verdad se rebelaban las otras denominaciones religiosas. Según S. Rosa este fenómeno llevaba en sí la semilla de su propia destrucción, porque tarde o temprano, cualquier religión nueva y establecida, tiene que determinar su propio credo, y no permitir nuevas interpretaciones que pongan en peligro la unidad de pensamiento y acción de los nuevos feligreses. Por ejemplo, la Iglesia anglicana tuvo que iniciar su propio proceso de dogmatización para establecer su propio canon para evitar las discordias en el reino. Sorprendentemente, todo este trabajo en tiempos de Jacobo I y Carlos II colaboró a la formación de una manera de pensar característica de la nueva ciencia anglicana, con lo que se viene abajo o, al menos se tambalea, el viejo prejuicio respecto a que la nueva ciencia surgió sola, aparte y en contra de la teología. R. D. Tumbleston afirma en su artículo " *Reason and Religion: The Science of Anglicanism,*" (*JHI*, 1996): " *The immense wave of propagandistic Anglican theologizing under James II establishes the superiority of the Church of England to Rome by re-borrowing the methods and conventions of rationality which scientific experimentalism itself had originally derived from theology (...). Establishing the concord of Anglicanism and experimentalism as mutually compatible, or even as necessary complements to one another, was fundamental to the metaphysical reordering of political cosmology from a hierarchy culminating in a king or pope, who*

<sup>412</sup> Rosa, Susan. "Seventeenth-Century Catholic Polemic and the Rise of Cultural Rationalism: An Example from the Empire." *Journal of the History of Ideas*. 1996. 87-107.

<sup>413</sup> "Para simplificar un proceso complejo, este largo período de controversias y apologética, para no mencionar las guerras y las persecuciones mutuas, había generado un discurso que objetivaba y problematizaba la religión, haciéndola algo en lo que pensar más que algo con lo cual pensar. En otras palabras, las declaraciones formales de convicción aparecidas en el nacimiento de la Reforma por parte de las denominaciones que competían en el ámbito del Cristianismo, tales como el Catecismo del Concilio de Trento, la Confesión de Augsburgo, la Confesión de Ginebra, o los Treinta-Nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra habían promovido el desarrollo de la noción de religión como adhesión a un cuerpo de proposiciones." (S. Rosa. *Op. cit.* 88)

*possessed sole authorizing power, to a republic of observers.*"<sup>414</sup> Ninguna república puede dejar de darse cuenta que no se puede permitir a la larga la total libertad de pensamiento, si se necesita afirmar la posición de un estado en guerra interna y externa con sus enemigos político y religiosos. Lo que vuelve a dar la razón a Hobbes en cuanto a la necesidad de que estas materias sean ahora materia de Estado.

Atendiendo al contexto histórico del tema, es necesario para la comprensión de la filosofía de nuestro autor, decir algunas cosas respecto a la religión de Hobbes necesarias para determinar su posición al respecto. En cuanto a la religión de Hobbes (de Hobbes, el hombre) nos encontramos frente a un gran problema; por una parte, él dice ser un obediente anglicano, y por otra, sus ideas acerca de la religión y sus propuestas teológicas son tantas y tan variadas que es muy difícil adscribirlo a una denominación en particular, aún más, cuando muchas de sus ideas lindan con la herejía. A todo esto se agrega el hecho de que su idea de *religión* se asemeja más bien a una *religión civil*, para unos; o a una *religión natural*, para otros. A pesar de sus intentos por demostrar qué buen cristiano es, lo que a su vez siembra dudas sobre su sinceridad. Por ejemplo, B. Milner en "Hobbes. On Religion,"<sup>415</sup> piensa que el intento de Hobbes es el de reducir la religión a una fe natural, y, de ahí, a una religión civil, lo que también sugiere un interés más bien político en la religión. Se puede, eso sí, intentar un acercamiento a la religión de Hobbes, de Hobbes, el hombre, poniéndolo en el marco primero del protestantismo, y en él, ver a cuál de las denominaciones protestantes pertenece. Así J. Overhoff lo compara con el luteranismo, en "The Lutheranism of Thomas Hobbes"<sup>416</sup>, y concluye que hay aquí un uso no sincero del protestantismo para justificar su ciencia, particularmente su idea de predeterminación causal de todos los fenómenos. Idea afín a la predeterminación bajo la providencia de un Dios todopoderoso. Por su parte creemos que J. D. Moya B. está muy cerca de acotar muy bien dos rasgos innegables de la religión de Thomas Hobbes, su *teología negativa* y su *agnosticismo*, en "La teología agnóstica y apofática de Thomas Hobbes de Malmesbury,"<sup>417</sup> en que se niega la posibilidad de conocer la esencia de Dios, pero no se niega su existencia, y su poder, le agregaríamos nosotros. Con todo, este agnosticismo o escepticismo frente a la posibilidad de entender los designios divinos deja a Hobbes con muy pocas convicciones ciertas y firmes, y podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que el credo básico de Hobbes, *Jesús es el Cristo y Es necesario obedecer la Ley* es todo lo necesario para ser un buen cristiano, todo lo demás es materia de discusión y de examen libre y racional. Este credo, *fundamentalista* lo llamaríamos hoy, y anticlerical, ciertamente, aparece una y otra vez en el *Leviatán*. A este credo religioso podríamos añadirle un credo político: *Sólo existe un poder, el político. Se creía que esta idea no estaba presente antes en Hobbes, por ejemplo en Los Elementos de la Ley* pero L. Nauta, en "Hobbes on Religion and the Church between The Elements of

<sup>414</sup> "La enorme ola de teología anglicana propagandística bajo Jacobo II establece la superioridad de la Iglesia de Inglaterra a la de Roma por medio de volver a pedir prestado los métodos y convenciones de racionalidad que el mismo experimentalismo científico había derivado originalmente de la teología (...). El establecer la concordancia del Anglicanismo y el experimentalismo como mutuamente compatibles, o incluso como necesarios complementos para unos y otros, fue fundamental para el reordenamiento metafísico de la cosmología política desde una jerarquía que culminaba en un rey o papa, los que poseían el único poder autorizante, a una república de observadores." (R. D. Tumbleson. "Reason and Religion: The Science of Anglicanism." *Journal of the History of Ideas*. 1996. 133).

<sup>415</sup> Milner, Benjamin. "Hobbes. On Religion." *Political Theory*. Vol. 16. Nº 3. 1988. 400-425.

<sup>416</sup> Overhoff, Jürgen. "The Lutheranism of Thomas Hobbes." *History of Political Thought*. Vol. XVII. Nº 4. Winter 1997. 604-623.

<sup>417</sup> Moya B., Juan Diego. "La teología agnóstica y apofática de Thomas Hobbes de Malmesbury." *Revista de Filosofía*. XLI, 103. Universidad de Costa Rica, 2003. 127-136.

Law and Leviathan: A Dramatic Change of Direction? <sup>418</sup>, piensa que no hay tal cambio de posición y que esta idea está presente de principio a fin en la obra de nuestro autor.

Con estos elementos podemos pasar al tema de la justificación de una *teología política* en la filosofía política de Hobbes, para luego hacer una crítica de ésta. La tesis de una *teología política* en Hobbes, que sirve de fundamento a su filosofía política, está ganando cada vez más adeptos y cuenta ya con una bibliografía importante. Especialmente a partir de la tesis de Schmitt han aparecidos interesantes y sugerentes estudios sobre la relación entre religión y política en el pensador inglés. Entre los que defienden la tesis de la existencia de una *teología política*, es decir de una fundamentación religiosa, cristiana, en la doctrina política de Hobbes, se encuentran las tres obras fundamentales que hemos mencionado, las de Hood, Martinich y Foisneau. A estas obras mayores podemos agregar los artículos de Curley, Martinich, Wright, Pérez Treviño, Eisenach, Glover, Gauthier.

Quisiéramos contrastar algunos de sus argumentos principales con la evidencia textual encontrada en el *Leviatán*. Empezaremos por Glover, quien ya en 1965 en su artículo “God and Thomas Hobbes” (*Hobbes Studies*, Oxford, Blackwell, 1965), afirma rotundamente que los ateos eran en la Inglaterra del siglo XVII tan raros como un comunista en los actuales Estados Unidos, y que su propósito en el artículo es desmentir la tesis del ateísmo hobbesiano, “*the orthodox undergraduate view*”, que también, a la fecha, es defendido por conocidos estudiosos. Al comienzo se remite a antecedentes a favor como los de Warrender, Oakeshott, Taylor, etc. Reconoce que Hobbes no parece ser muy sensible al fenómeno religioso y que su calvinismo es extremo. Resume su postura como la de un pensador que contra los platonistas, defiende la tradición bíblica de un Dios que actúa directamente en la naturaleza y la historia, siendo la única fuente de la rectitud y del derecho no estando constreñido por ninguna ley moral natural. A esto agrega la idea de que Dios es corporal como todas las cosas que existen. Destaca Glover que habiendo Hobbes dedicado más de un tercio de su obra a demostrar que no era un ateo, sino un cumplido anglicano, no se puede alegrar en su contra su falta de sinceridad respecto a estos temas. Resume los ataques en tres afirmaciones: 1º que tiene como fin destruir la cristiandad, cuando lo que sucede es que es profundamente anticlerical; 2º que emplea expresiones teístas en su obra para cubrirse las espaldas y no ser acusado de hereje, cuando su valor en el plano intelectual está de sobra demostrado y 3º que parece apoyar su doctrina política en las creencias religiosas de sus súbditos, cuando lo que quiere hacer es divinizar la política. En cuanto a si Hobbes es un seguidor del erastianismo <sup>419</sup>, piensa que no lo es y que trata de fijar límites morales a la política, *the orthodox way*. El escepticismo de Hobbes no es el problema, según Glover, sino que lo que sucede es que se produce una inconsecuencia entre un Dios incognoscible y una política que lo necesita y lo requiere, como fundamento de sus acciones. Éstas son algunas de las afirmaciones de Glover que consideramos relevantes para nuestro propósito. Podríamos terminar recordando que este autor decreta la muerte del ateísmo hobbesiano, de forma tal que desde esa época debe ser considerado ya una curiosidad histórica y nada más.

Al respecto debemos reconocer, y lo hemos hecho, de que habrá que volver a Warrender y Taylor, porque al parecer estaban más cerca de la verdad de lo que suponían

<sup>418</sup> Glover, Willis. “God and Thomas Hobbes.” *Hobbes Studies*. Ed. Keith Brown. Cambridge: Blackwell, 1965. 141-168.

<sup>419</sup> Thomas Erastus (s.XVI) era un teólogo suizo más conocido por un trabajo póstumo en el que sostenía la tesis de que los pecados de los cristianos debían ser castigados por el Estado y no por la Iglesia. Fue una generalización de la idea, de que el Estado es suprema autoridad en materias religiosas, lo que se conoce algo engañosamente como *erastianismo*. Pero Erastus nunca al parecer se refirió al problema de la relación entre religión y política y lo que se conoce por su nombre más bien tiene conexión con la doctrina de Grotio. ( <http://en.wikipedia.org/wiki/Erastianism> 10/09/2009)

sus detractores. La evidencia textual apoya su idea de que en Hobbes encontramos este Dios que interviene directamente en la naturaleza y la historia, y que es absolutamente libre y por encima del bien y del mal. Pero creemos que aquí hay una cierta exageración porque en Hobbes este Dios ya no interviene y tenemos que interpretar sus oscuros designios, lo que no sólo alimenta el agnosticismo y escepticismo hobbesiano, sino que se acerca al deísmo (que para algunos es ya una forma de ateísmo). Ciertamente que es anticlerical, pero no de toda forma de clerecía sino del carácter hierático y abusivo del alto clero católico. Hobbes no parece estar en contra de la humilde labor pastoral de los curas de campo, por ejemplo. Lo importante de Glover es que marca el camino y contiene muchas de las intuiciones que después ampliarán sus seguidores.

Pasemos ahora a Hood y su emblemático texto *The Divine Politics of Thomas Hobbes* (Oxford, Clarendon Press, 1964), que lleva como subtítulo precisamente *An Interpretation of Leviatán*. Tendremos que necesariamente referirnos a algunas de sus ideas que nos resultan pertinentes. Ya advertíamos que Hood, después de una larga etapa en la que consideró a Hobbes sólo un mecanicista ateo, se dio cuenta de su error y se dedicó a mirarlo bajo esta perspectiva. La afirmación de que las Escrituras son una parte esencial del diseño del *Leviatán* es central en este autor, conjuntamente con su afirmación respecto a que él no ve por qué no habría Hobbes de ser sincero. Y a pesar de que Hobbes afirme rotundamente que no puede haber ciencia, sobre todo en el *De corpore*, de Dios, Hood piensa que esto sucede porque Dios está por encima de toda ciencia. La teología por consecuencia, esta más arriba de la razón, pero no es irracional en todo caso, lo cual es bastante ortodoxo. La lucha de Hobbes no es contra la religión ni menos el cristianismo sino contra Roma, y más precisamente contra el dominio universal del Papa. Por lo que su doctrina no le parece a Hood una nueva forma de paganización de la política, sino más bien una santificación de ella. La doctrina de Hobbes es simple, su credo, ya lo hemos repetido, es o se reduce a creer que Jesús es el Ungido, y a que es necesario obedecer La Ley. Dios es incognoscible y su poder es irresistible, esta concepción teológica es la que sirve de modelo a Hobbes. Una república reproduce el reino de Dios con su soberano con poderes absolutos y sus súbditos con la obligación de obedecerles. Todo esto está enmarcado en una filosofía materialista y mecanicista, que a su vez reinterpreta la Biblia en esos términos. Incluso Hood lleva su interpretación tan lejos como hacer de la filosofía parte de la religión. Y todavía más, asimila religión a ley.

Concordamos con que las Escrituras parecen ser centrales para el diseño de su sistema de ideas, una vez que uno le presta atención a este tema, como que el título completo de su obra maestra es *Leviatán o La Materia, Forma y Poder de un Estado Eclesiástico y Civil*. Pero no debemos olvidar que hay cierta, no sabemos si ambigüedad o dejadez en Hobbes, en no establecer nunca, con entera claridad, de qué forma el orden divino viene a ser el fundamento político. ¿Imitación, copia, deducción lógica, participación en un mismo orden de cosas, antropomorfismo? Hobbes en EW 3, 567 afirma que los reyes reciben su poder de Dios en forma *inmediata*, es decir, *de jure divino*, no es siquiera una delegación. En cambio, en varias partes hace de la obediencia a los reyes un asunto de <sup>420</sup> derecho natural, es decir, una deducción, una forma *mediata* de recibir el poder de Dios.

<sup>420</sup> Ciertamente todo el problema viene en última instancia de la interpretación correcta de la doctrina paulina en cuanto a que todo poder viene de Dios. Sin embargo, Hobbes parece olvidar que si bien todo poder viene de Dios, como *causa prima*, es la comunidad, como causa segunda, la que le cede ese poder al gobernante, y es por eso que éste tiene un doble deber, uno para con su comunidad, y el otro para con Dios: Ésta es la doctrina correcta cristiano-medieval, que Hobbes a veces parece olvidar. Al separar al soberano de su pueblo Hobbes prepara el terreno para la concepción del soberano absoluto.

Todos estos problemas surgen aquí, y no podemos con claridad determinar qué hace realmente Hobbes; aunque reconocemos el efecto impresionante que adquiere su sistema cuando trata de conciliar la ciencia nueva con el cristianismo, lo cual estaba destinado a ser discutible, justamente, por el carácter materialista de su ciencia, y su ataque inmisericorde al lenguaje teológico. Por otro lado, podemos afirmar que la visión de la religión cristiana de Hobbes es problemática, porque, como ya lo hemos hecho notar, no es fácil circunscribirla a una sola denominación religiosa en particular, y porque al centrarse sólo en un Dios todopoderoso parece dejar de lado otros aspectos del cristianismo neotestamentario, tales como, como la caridad, la libertad y, particularmente, la trascendencia, es una forma de reduccionismo, o de un uso *ad-hoc* de sentencias bíblicas descontextualizadas. Pero, en general, no podemos negar que su intento de conciliar el materialismo con el cristianismo y la ciencia nueva es impresionante, marca un nuevo comienzo, y es parte importante para nuestra comprensión de este nuevo Hobbes.

A. P. Martinich, en *The Two Gods of Leviathan* ofrece la más clara defensa de un Hobbes que trata de conciliar el viejo cristianismo con la nueva ciencia. Reconoce Martinich que para él Hobbes es un sincero cristiano, calvinista más precisamente y “relativamente” ortodoxo. Aun más cree que intenta impedir los abusos de la religión por parte de las autoridades política. Pero la relación entre cristianismo y ciencia nueva no es la del cristianismo como fundamento teórico sino que como lo afirma “ (...) su filosofía tiene el rostro de Jano: Mira hacia atrás en búsqueda de su contenido religioso y hacia delante en el futuro en búsqueda de su fundamento teórico.” Lo que indica que para Martinich lo que Hobbes hace es buscar un fundamento teórico de carácter científico para la vieja religión y así explicar, por ejemplo, el misterio de la Santísima Trinidad. El problema salta a la vista: no puede haber una explicación “científica” de la religión, como no puede haber una explicación “religiosa” de la ciencia, son dos ámbitos distintos de la realidad con distintos discursos simbólicos, con distintos sentidos y formas de alcanzar su verdad. Por eso el autor reconoce lo importante del esfuerzo de Hobbes, pero comprende que el pensador inglés haya fracasado donde nadie habría podido vencer. No podemos dejar de citar *in extenso* su opinión. “*To exploit a biblical metaphor, I am maintaining that Hobbes thought the Roman Catholic Church had poured the new wine of christianity into the old skins of aristotelianism, which were now cracked and leaking doctrine. His project was to pour the old wine of biblical Christianity into the new skins of scientific theory. As it came to be worked out historically, the new skins turned the old wine into the vinegar of atheism. But I do not see that Hobbes should be faulted for his ingenious efforts, since it is doubtful whether any other theory has succeeded where his has failed.*”<sup>421</sup>

En general hemos sacado provecho de las ideas del autor para comprender a Hobbes de esta nueva perspectiva. Pero como no podemos referirnos a todos los descubrimientos de Martinich quisiéramos destacar algunas ideas que nos sorprenden por lo novedosas. La primera ya la hemos usado para aclarar la acusación de ateísmo. El término “ateo” era usado como un término de oprobio en la época de Hobbes y podía ser eso un epíteto peyorativo lanzado indiscriminadamente contra cualquier persona que en su pensamiento, o en sus actos, no se atuviera ni a las normas, conductas o credo oficial de algunas de

<sup>421</sup> “Para explotar una vieja metáfora bíblica, lo que hago es sostener que Hobbes pensó que la Iglesia Católica Romana había vertido el viejo vino del cristianismo en las viejas ordres del Aristotelismo, que ahora estaban rompiéndose y goteando. Su proyecto era verter el viejo vino del cristianismo bíblico en las ordres nuevas de la teoría científica. Como llegó a suceder históricamente, las nuevas pieles tomaron el viejo vino en el vinagre del ateísmo. Pero yo no veo que Hobbes debiera ser culpado por sus ingeniosos esfuerzos, puesto que es dudoso que alguna teoría hay tenido éxito donde él fracasó.” (Martinich. *The Two Gods of Leviatán*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 7)

las iglesias en pugna. Más interesante resulta la expresión de Hobbes mismo del “ateo por consecuencia,” aquel que lo es, no tanto por lo que dice o piensa, sino por las consecuencias que se pueden sacar de lo que él dice o piensa. Muy interesante para la discusión sobre la sinceridad, o no, de Hobbes resulta la atinada y bien fundada idea de que, Hobbes es un cobarde físicamente (nacido del temor) y, a la vez, un osado escritor que no le teme a nada cuando de exponer sus audaces ideas se trata. El resto del análisis de Martinich resulta similar, guardando las proporciones, con el que hemos realizado hasta aquí, en cuanto a la selección de los textos y su interpretación.

Encontrar argumentos en contra de una teología política en Hobbes en el *Leviatán*, en particular en sus textos, ya no parece tan fácil; a menos que se trate de una gran mentira o de que se trate de un texto insincero o irónico. Las pocas sentencias que Skinner en *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* afirma que tienen propósitos irónicos o despreciativos respecto a los temas o las personas del ámbito religioso, no disminuyen para nada el enorme esfuerzo exegético de Hobbes, que hasta teólogos actuales comparten; ni la seriedad con que enfrenta esta parte de su doctrina política. Por lo tanto, tenemos la impresión, ahora, después de revisar los textos y prestar atención a ellos, de que pensar, como lo hacen algunos, de que todo es nada más que una gran mentira destinada a evitarse problemas con las autoridades religiosas no tiene sentido. ¡Si más bien fue el haber abordado estos temas, lo que lo llevó tener problemas con las autoridades religiosas!

Aun así, quisiera revisar algunos textos que insisten en que, en Hobbes, la religión es sólo un instrumento del Estado, o un fundamento útil para impresionar a las personas ingenuas. Negretto en “Hobbes’ Leviathan. The Irresistible Power of a Mortal God,” afirma que la tradicional interpretación de que los argumentos teológicos de Hobbes son cruciales para entender el fundamento de la obligación política, y la autoridad del Estado, no son sino una estrategia para conseguir la estabilidad del mismo. Su argumento se basa en el análisis del sentido del *Libro de Job*, y en la idea de que la lección del relato es que Dios humilla a los poderosos, y a los que quieren ser como Dios, siendo el *Leviatán*, el Dios mortal, quien tendría este rol en el plano temporal.<sup>422</sup> Lo que está parcialmente de acuerdo con lo que esta historia significa, a juzgar por lo que Hull en “*Against this Empusa: Hobbes’s Leviathan and the Book of Job*”<sup>423</sup> sostiene respecto al mito. Hull deduce prácticamente toda la teoría política de Hobbes del análisis del relato bíblico. Por un lado, el punto se centra en la idea del poder irresistible de Dios, en la soberbia de Job de querer discutirle a Dios sus designios y en la necesidad de obedecer a Dios sin querer comprenderlo; y claro está, todo esto es parte central de la doctrina de Hobbes, aunque no estamos cierto que sea todo lo que se necesita para comprender el mensaje cristiano en su totalidad.

Para Dalmacio Negro, en “La teología política de Tomás Hobbes” (*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1996)<sup>424</sup>, Hobbes secularizó la teología política al ponerla al servicio de una fundamentación del Estado moderno. Liga este autor su tesis al tema del decisionismo hobbesiano, nueva forma de positivismo que se desprende de su afirmación respecto a que es la autoridad el fundamento de las leyes, no la verdad. Sin embargo, por más que su obra es interesantísima desde un punto de vista histórico, y una excelente reflexión acerca de la política, parece no ser capaz de analizar objetivamente los textos

<sup>422</sup> Negretto, G. “Hobbes’ Leviathan. The Irresistible Power of a Mortal God.” (*Analisi e Diritto*. Italia: 2002. 179-192).

<sup>423</sup> Hull, Gordon. “*Against this Empusa: Hobbes’s Leviathan and the Book of Job*.” (BJHP 10.2002. 3-29. (post-print versión)

<sup>424</sup> Negro P. , Dalmacio. “La teología política de Tomás Hobbes.” (*Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1996. 229-261).

hobbesianos, lo que le impide matizar su opinión y reconocer que Hobbes parece decidido a buscar en la religión un fundamento a sus propuestas-cosa que un ateo no haría- por lo que para nuestro propósito, su tesis resulta algo simplificadora. La verdad es que si se presta atención de verdad a los textos no hay como no ver en ellos un intento sincero por conciliar el cristianismo con los nuevos tiempos, y no un afán de aprovecharse de la religión para propósitos puramente políticos. Lo que haya pasado después con su obra, es mérito de su obra, pero no de su autor, quien no está pensando en secularizar la política realmente. Lo que no impide la crítica a su particular interpretación de las Escrituras, que es otra cosa y que es lo que nosotros hemos hecho.<sup>425</sup>

Finalmente, quisiéramos dar nuestra opinión sobre el tema. No es nuestro afán dar una opinión absoluta y rasante que se haga cargo de todo el complejo entramado de ideas que representa la obra de Hobbes. Sin embargo, creemos que es posible afirmar algunas cosas que, sin temor a equivocarnos, son parte importante de la obra hobbesiana, aunque no sean sino eso, partes del enorme edificio conceptual que es el *Leviatán*. Para empezar, creemos que en el *Leviatán* hay un serio intento por conciliar el cristianismo con la nueva ciencia. Creemos que dicha conciliación se nota en el intento de establecer una relación estrecha entre las Escrituras y la nueva ciencia política. No estamos muy ciertos respecto al carácter de esta relación, y es eso lo que provoca problemas como los de la sinceridad, o la ironía en Hobbes. Por ejemplo, no está claro si las Escrituras son fundamento real o lógico de la política, porque lo que se ve, a veces, a primera vista, es la existencia de un continuo histórico entre los tiempos bíblicos y la actual historia de la Inglaterra. No vemos que sea posible establecer formalmente, axiomáticamente, dicho precedente (el de las Escrituras) para que la política hobbesiana sea una deducción lógica de ella, ni tampoco nada sugiere el afán de emular a los gobernantes *illo tempore*, o de imitarlos, porque hayan sido gobernantes eficientes, buenos o justos. Hobbes parece esperar que todo buen cristiano se de cuenta de que su propuesta de gobierno es la mejor porque ha sido la querida por Dios en los tiempos bíblicos. Que haya que aceptar primero la teoría política de Hobbes (estado de naturaleza, contrato, soberanía), y, después, leer la Biblia con ese prisma, no parece tan fácil de establecer, ya que el mismo relato bíblico parece poder ser leído teológicamente en término federalistas o contractuales. Más bien habría que determinar si la visión contractualista del origen del Estado se aviene con el federalismo judío.

¿Pero por qué tanto problema con Hobbes, por qué se le acusa de ateo o de insincero cuando habla de religión? Creemos que el problema está en la religión de Hobbes. Hobbes dice ser un buen cristiano, un obediente anglicano, pero podría estar pensando en su foro interno cualquier otra cosa, y no cometer ningún pecado o injuria por ello, según él mismo lo predica. Ahora creemos que el ateísmo de Hobbes no es un ateísmo militante, aquel de uno que no cree en Dios y se aplica a demostrar que no existe. Podría ser un deísta, cosa que, aunque los textos apoyan en parte, no es totalmente verdadero, aunque baste para hacer a Hobbes sospechoso de esta forma de ateísmo. Podría ser una "ateo por consecuencia," según sus propias palabras. Serían en este caso, las consecuencias prácticas que se podrían deducir de su manera de pensar, las que lo harían un ateo.

Pensamos, por el contrario, que el problema de Hobbes es otro, él es, a nuestro entender, un ateo por inconsecuencia teórica. Hobbes, desde un punto de vista teológico, sostiene tesis tan diversas y encontradas entre sí, que su visión teológica no coincide totalmente con ninguno de los credos de su época. No hay religión cristiana, católica o protestante, que acepte tantas ideas contrarias, y no se puede ser tan heterodoxo en

<sup>425</sup> Cfr. Elazar, Daniel J. *Jewish Political Studies Review. Thomas Hobbes Confronts the Bible* (Vol. 4. N° 2. 1992).

ninguna religión, no hay religión alguna que le agrade tener heterodoxos en su interior. Pensamos que lo que sucede es que al sostener Hobbes ideas religiosas tan *sui generis*, tan variadas y contradictorias, en un época que, como Rosa afirma, la religión había llegado a ser una adhesión a una serie de proposiciones, nuestro pensador constituye al final su propia religión, un absurdo ya que ninguna iglesia puede sentirlo enteramente como uno de los suyos, o como un creyente consecuente en sus pensamientos y sus actos. En consecuencia, para una época en que pertenecer a una iglesia, siendo un hombre instruido, implicaba una coherencia y consistencia en su manera de pensar y de actuar, Hobbes debió haber sido considerado un hombre con muchas ideas interesantes, pero sin una posición consistente, una *rara avis* en el universo inglés donde la religión había pasado de ser la ayuda con la cual pensar, *la luz de la razón*, a ser un tema sobre lo cual discutir, y pensar coherentemente. En este contexto era, previo a un actuar consecuente, ser una persona de convicciones fuertes sobre la base de ideas claras y principios aceptados por todos. Eso es lo que Hobbes a veces no logra serlo en el plano religioso, y aparece como inconsecuente teóricamente, lo que hace difícil el poder asociarlo con rigor y exactitud a una doctrina teológica en particular, sea esta anglicana, luterana, puritana, u otra, que se le han achacado al pensador inglés. Y al no poder decir que es un devoto y consistente miembro del anglicanismo, luteranismo o calvinismo, aunque parece tener de todas algo, más bien se le considera como una persona que no toma la religión muy en serio, lo que en la época podía dar pábulo a ser acusado de ateo.

Esta acusación ¿es un término de oprobio injusto dado el interés de Hobbes por la religión, o una conclusión basada en la evidencia textual? Nos inclinamos a pensar que se trata, por parte de sus críticos doctos, de lo segundo, ya que no está escrito en ninguna parte que Hobbes reniegue de Dios. No obstante, es un pensador tan contradictorio en sus afirmaciones sobre temas religiosos, que no calza con ninguna de los credos establecidos, y en ocasiones, como hemos visto, todavía más, reniega de dogmas fundamentales de toda forma de cristianismo, y promueve extrañamente un absolutismo regio que suprime eventualmente toda libertad de pensamiento al respecto.

Por otra parte, si tomamos en consideración el contexto histórico general de la Europa de Hobbes, es entendible su afán por poner fin a las controversias religiosas. Recordemos que ésta es la época de la Guerra de los Treinta Años, de la Inquisición española, de Richelieu en Francia, la época de la caza de brujas, y de la quema de santos y mártires, de la persecución de sabios y filósofos (Galileo, Servet, Bruno); y un siglo más o menos atrás, la época de la Inglaterra de Enrique VIII, de *Bloody Mary*, del sacrificio de Tomás Moro etc. La religión entremezclada con el poder, o el poder con la religión permitió, abusos, crueldades, guerra y muerte. Y si bien el tema, desde un punto de vista filosófico, puede ser enfrentado con cierta altura, en verdad cuando se contextualiza bien, se da uno cuenta que las críticas de Hobbes a esta verdadera “enfermedad de la religión”, en palabras de Ratzinger, es producto justamente de la falta de racionalidad, ignorancia y superstición, unida a la ambición política, y a la avaricia de parte importante del alto clero, lo que, a su vez, justificó largamente la Reforma. Es así que la labor de Hobbes es entendible en este plano. Hoy alejados de ese contexto, podemos analizar más friamente al pensador inglés, y criticar, sobre la base de nuestra experiencia histórica, el absolutismo y totalitarismo que se desprende de su filosofía. Aunque, puestos en el contexto de Hobbes, ya no podemos criticarlo con tanta frialdad, y quizá empezemos realmente y, eventualmente, a comprender su propósito final. Una muy buena forma de entender la época de Hobbes es la obra de Aldous Huxley *Los Demonios de Loudun*,<sup>426</sup> que accidentalmente ha caído en nuestras

---

<sup>426</sup> Aldous, Huxley. *Los Demonios de Loudun*. México: Editorial Hermes, 1954.

---

manos, cuando ya finalizábamos nuestro estudio. A quien la lea, le hará experimentar el horror que significó tan triste y trágico suceso histórico; y, además, lo representativo que es de una época en que la religión, en general, fue más bien un instrumento de poder al servicio de la ambición de sacerdotes indignos y crueles, que abusando de la buena fe y de la ignorancia de la pobre gente cometieron abusos abominables. Lo que, a su vez, hace pensar en que Hobbes tuvo razón en sus críticas a la Iglesia y a otras sectas protestantes. Lo que no impide, no obstante, que podamos hacer una crítica a su filosofía, y examinemos sus argumentos para evaluar la consistencia de ellos, y su relación con los ideales a los que se refiere, dejando a un lado la historia, el contexto, que tanto interesa a Skinner, y prestando atención a la obra de nuestro autor, y lo que ésta hace como estímulo al pensamiento.

Creemos que hemos demostrado porque la *teología política* de Hobbes, es decir, el fundamento teológico de su política, se basa en una interpretación reductora, acomodaticia, y, algunas veces errónea, de las Escrituras. Algunos ejemplos notables. Su asimilación de la *eucaristía* a un acto de magia es una burla, o una reducción al absurdo, del sacramento central de gran parte de las religiones cristianas. La negación del *espíritu*, otro tanto, *Dios es espíritu*. La desconstrucción de conceptos como *iglesia* es un retorno al paganismo y a las teocracias en las que el poder político determinaba el culto religioso. Dios es *todopoderoso*, eso es cierto, pero no sólo es eso, también es misericordioso, caritativo, justo etc. Por lo mismo, reducir todo el análisis a probar sólo este atributo de Dios es acomodaticio y sirve para justificar el absolutismo hobbesiano. La idea de que Jesús es un una especie de *representante político* de Dios, nada diferente de Abraham o Moisés es una lectura contractualista de la Biblia y una abierta herejía. Por lo demás, la misma idea del *contrato* como un acuerdo comercial de yo te doy y tú me das, *do ut des*, resulta minimalista, y una mala copia del acuerdo solemne que es la alianza de Dios y los judíos. En fin, sería largo, y podría ser tema de estudio, exponer las muchas ideas heterodoxas de Hobbes con respecto al cristianismo. Ideas que lo hacen no tanto un ateo por consecuencia (práctica) sino que lo hacen inconsistente en el plano teórico. Por ejemplo, algunos casos, nada más, no es suficientemente libertario para el credo luterano, ni suficientemente teocrático para ser calvinista. Todavía más, un anglicano que desprecia la comunión, no es un buen anglicano, para no mencionar, por obvias, sus discrepancias con el credo católico.

Hemos descubierto, entonces, de que una crítica de la interpretación bíblica que Hobbes hace revela, que si bien, en ocasiones, revela mucho conocimiento sobre el tema, e incluso, algunas intuiciones interesantes en el plano teológico actual, muchas veces, su visión del cristianismo se ve afectada por el sesgo político de su empresa. ¿Insincero, irónico? No lo creemos, al menos en gran parte no lo es. Pero eso no impide que su interpretación de las Escrituras sea necesariamente correcta. Más aún cuando alejándose de la doctrina política cristiana de las dos espadas, pretende de que no existen dos poderes, el espiritual y el político, y que todo poder es político.

Éstas y otras razones que se desprenden del análisis detallado de los textos sirven de prueba de que si bien existe una *teología política* en Hobbes, ésta es discutible en sus fundamentos y digna de crítica, cosa que hemos hecho en la medida de lo posible, y con pleno respeto a los textos y al contextos histórico de Thomas Hobbes. De esta forma ponemos fin a nuestra investigación, que deja el campo abierto para nuevos estudios sobre este verdadero paradigma de la modernidad.

## Bibliografía

### Fuentes Primarias

- Hobbes, Thomas. Ed. J. Bernhart. *Court Traité*. Paris: PUF, 1988.
- Hobbes, Thomas. Ed. William Molesworth. *English Works*. Second Reprint. Germany: SCIENTIA VERLAG AALEN, 1966.
- Hobbes, Thomas. Ed. William Molesworth. *Opera Philosophica quae Latine Scripsit*. Second Reprint. Germany: SCIENTIA VERLAG AALEN, 1966.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*. Cuarta Impresión. Traducción y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Editorial Alianza, 2009.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*. Segunda Edición. Traducción de M. Sanchez Sarto. Madrid: Sarpe, 1984.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Second Edition. Ed. C. B. Macpherson. England: Penguin Books. 1981.
- Hobbes, Thomas. Ed. Jacques, Jones. *Critique du De Mundo de Thomas White*. Paris: Vrin, 1973.
- Hobbes. *The Correspondence*. Vol. I & II. Ed. Noel Malcolm. Oxford: Oxford University Press, 1994.

### Trabajos Publicados del Autor sobre el Campo de Estudio de la Tesis.

- Alfonso, Jorge. "Iglesia y Estado en Thomas Hobbes." *Universum*. Talca: Universidad de Talca, 1993. 43-57.
- Alfonso, Jorge. "Religión y Política." *Límite*. 1. Arica: Universidad de Tarapacá, 1994. 5-11.
- Alfonso, Jorge. *Thomas Hobbes. Paradigma de la Modernidad*. Arica: Ediciones Universidad de Tarapacá, 2000.
- Alfonso, Jorge. "Thomas Hobbes y la Modernidad: ¿Paradigma o Demonio?" *Letras de Deusto*. Vol. 31, Nº 93. España: Universidad de Deusto, 2001. 39-64.
- Alfonso, Jorge. "La modernidad de Hobbes." *Logos*. Vol. XXX, Nº 89. México: Universidad La Salle, 2002. 61-72.
- Alfonso, Jorge. "La Metafísica Oculta de Hobbes." *Límite*. Arica: Universidad de Tarapacá, 2002. 48-72.

- Alfonso, Jorge. "El Problema del Nominalismo. El Lenguaje en Hobbes." *Límite*. 2004. 100-119.
- Alfonso, Jorge. "La recepción de Hobbes en Chile: una experiencia pedagógica y una reflexión personal." *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Ed. María Liliana Lukac. Buenos Aires: EDUCA, 2008. 117-130.
- Alfonso, Jorge. "Pasión y Razón en Thomas Hobbes." *Alpha*. Osorno: Universidad de los Lagos, 2008. 135-152.
- Alfonso, Jorge. "La Biblia como un Texto Político." *Límite* Vol. 5. N° 21. Arica: Universidad de Tarapacá, 2010. 33-58.

## Literatura Secundaria

- Allen Chapman, Richard. "Leviathan Writt Small: Thomas Hobbes on the Family." *The American Political Science Review*. Vol. 69. N° 1. March 1975. 76-90.
- Barthel G. "La Bible dans le *Leviathan*." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes Critical Assessments*, Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 231-250.
- Berendt, Moshe. "Hobbes and the Greek Tongues." *History of Political Thought*. Vol. XVII, N° 1, Spring, 1996. 36-59.
- Bernhart, J. *Hobbes*. Deuxième édition corrigée. Paris: PUF, 1988.
- Bellussi, G. "La prospettiva religiosa nella filosofia civile di Thomas Hobbes." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 73-83.
- Bertelloni, Francisco. "Los Límites de la Política y su Compromiso Ético en la Teoría Política Medieval." *Primeras Jornadas Internacionales de Ética "No Matarás"*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía, Historia y Letras, Universidad del Salvador 17, 18 y 19 de mayo del 2000.
- Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. Segunda Edición. México: FCE, 1992.
- Borot, Luc. "History in Hobbes's thought." Ed. Tom Sorell. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 305-328.
- Brennan, Geoffrey. "Hobbes's Samuel." *Public Choice*. 141, 2009. 5-12.
- Brown, K. C. "Hobbes's Grounds for Belief in a Deity." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments* Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 40-50.
- Butler, Todd. "Image, Rhetoric, and Politics in the Early Thomas Hobbes." *Journal of the History of Ideas*. Vol. 67, Number 3. July 2006. 465-487.
- Clive M. "Hobbes parmi les mouvements religieux de son temps." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes- Critical Assessments*, Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 194-217.
- Curley, Edwin. "Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an orthodox Christian." *Journal of the History of Philosophy* Vol. 34. Baltimore, 1996. 257-272.
- Damrosh, L. "Hobbes as a Reformation Theologian: Implication of Free-will Controversy."

- Ed. Preston King, *Thomas Hobbes Critical Assessments*, Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 217-231.
- Defez I, Martin. "Hobbes y el Problema del Realismo Metafísico." *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 35. Madrid: Universidad Complutense, 2002. 273-296.
- Deigh, John. "Reason and Ethics in Hobbes's Leviathan." *Journal of the History of Philosophy*. 34. I; ProQuest Humanities, 1996. 33-60.
- d'Ors, Álvaro. "Teología política: una revisión del problema." *Revista de estudios políticos*. Nº 205, 1976. 41-80.
- Duprat, J.-P. "Religion et société civile chez Hobbes." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*, Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 251-279.
- Doumochel, Paul. "Hobbes & Secularization: Christianity and the Political Problem of Religion." *Contagion: Journal of violence, mimesis and culture*. Vol. 2. 1995. 39-56.
- Eisenach E. J. "Hobbes on Church, State and Religion." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 290-317.
- Elazar, Daniel J. "Covenant and community." *Judaism*. Vol. 49. New York, 2000. 387-399.
- Elazar, Daniel J. "Hobbes Confronts Scripture," *Jewish Political Studies Review*. Vol. 4. Nº 2. Fall 1992. 3-24.
- Fernández Liria, Pedro. "Reflexiones sobre Job. En torno al problema del mal, el sufrimiento del justo y la Teodicea." *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 38, 169-195.
- Flax, Javier. *La Democracia Atrapada. Una crítica al decisionismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2004.
- Foisneau, Luc. *Hobbes et la Tout-Puissance de Die*. Paris: PUF, 2000.
- Fuller, Timothy. "The Idea of Christianity in Hobbes's Leviathan." *Jewish Political Studies Review*. Vol. 4. Nº 2. Fall 1992. 139-178.
- Galimidi, José Luis. *Leviatán Conquistador*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2004.
- Galimidi, José Luis. "Victoria no es conquista: la evaluación hobbesiana de la guerra civil." *Deus Mortalis*. Nº 1, 2002. 55-93.
- Galindo Hervás, Alfonso. "Teologías políticas versus comunitarismos impolíticos." *Res publica*. 6, 200. 37-55.
- Galindo Hervás, Alfonso. "Los Fundamentos Teologicos de la Política Moderna:" *Araucaria*. Nº 12. 1-63.
- García-Pelayo, Manuel. *El Reino de Dios, Arquetipo Político*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.
- Geach, P. "The religion of Thomas Hobbes." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes Critical Assessments*. Vol. IV. London: Routledge, 1993. 280-290.
- Grady, R. C. "The Law of Nature in the Christian Commonwealth: Hobbes' Argument for Civil Authority." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 115-136.

- Gauthier D. "Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol.IV. London: Roudledge, 1993. 174-194.
- Goldsmith M. M. "Hobbes on law." Ed. Tom Sorell. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Third edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 274-304.
- Glover, Willis. "Human nature and the State in Hobbes." Ed. Preston King, *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol.IV. London:, Roudledge, 1993. 50-73.
- Glover, Willis. "God and Thomas Hobbes." *Hobbes Studies*. Ed. Keith Brown. Cambridge: Blackwell, 1965. 141-168
- Halliday R. J., T. Kenyon and A. Reeve. "Hobbes's Belief in God." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 317-335.
- Holm, S. "L'attitude de Hobbes a l'égard de la religion." Ed. Preston King, *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 1-18.
- Hood, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An interpretation of Leviathan*. Oxford: Claredon Press, 1964,
- Hernando Nieto, Eduardo. "¿Teología Política o Filosofía Política? La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss." *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*. Nº 2, 2002. 94- 114.
- Hillman, Arye L. "Hobbes and the prophet Samuel on leviathan government." *Public Choice*. 141, 2009. 1-4.
- Hillman, Arye L. "Hobbes and Samuel: replay." *Public Choice*, 141, 2009. 13-15.
- Hillyer, Richard. "Hobbes's Explicated Fables and the Legacy of the Ancients." *Philosophy and Literature*. Vol. 28. Dearborn: Oct. 2004. 269-284.
- Hoekstra, Kinch. "Hobbes on law, nature, and reason." *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 41. Baltimore: Jan. 2003.111-121.
- Hood, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An interpretation of Leviathan*. Oxford: Claredon Press, 1964.
- Hull, Gordon. "Against this Empusa: Hobbes's Leviathan and the Book of Job." *BJHP* 10 (2002), 3-29 (post-print version).
- Janine Ribeiro, Renato. "Thomas Hobbes o la Paz contra el Clero." Publicado como 1º capítulo de *Filosofía política moderna*. Ed.. Attilio Boron, Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- Janine Ribeiro, Renato. "A Religiao de Thomas Hobbes." *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XIII, Nº 3, Noviembre 1987. 357-364.
- Johnston, David. *The Rhetoric of Leviathan*. USA: Princeton University Press, 1986.
- Jones, Richard Foster. *Ancients and Moderns. A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventeenth-Century England*. New York: Dover Publication, 1961.
- Kantorowicz, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Editorial Alianza, 1985.
- Kraynak, Robert P. "The Idea of the Messiah in the Theology of Thomas Hobbes." *Jewish Political Studies Review*. Vol. 4. Nº 2. Fall 1992. 115-137.

- Kow, Simon. "Maistre and Hobbes on providential history and the English civil war." *Clio*. Vol 30 Fort Wayne: Spring 2001. 267-289.
- Leviathan. Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*. Ed. G. A. J. Rogers. England: Thoemmes Press, 1995.
- Levine, Joseph M. "Matter of Fact in the English Revolution." *Journal of the History of Ideas*. Apr 2003. Number 2. 317-335.
- Levine, Nancy. "The Fall of Eden: Reasons and Reasoning in the Bible and the Talmud." *Philosophy Today*. Vol. 50. Celina: Spring 2006. 6-24.
- Letwin, S. R. "Hobbes and Christianity." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 149-174.
- Lukac de Stier, María L. "El Valor del Lenguaje en Hobbes y Santo Tomás: Coincidencias y Divergencias." *Philosophica*. Nº 9. Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1987. 187-196.
- Lukac de Stier, María L. "Naturaleza y Ética en Hobbes y Santo Tomás de Aquino." *Sapientia*. Vol. 43. Nº 167-8. Buenos Aires, 1988. 123-138.
- Lukac de Stier, María L., "Hombre y Sociedad en el sistema Hobbesiano." *Ethos*. Nº 14-15. Buenos Aires, 1988. 127-144.
- Lukac de Stier, María L. *El Fundamento Antropológico de la Filosofía en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1999.
- Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- Madanes, Leiser. "La previsión. Prometeo, Hobbes y el origen de la política." *Deus Mortalis*. Nº 1. 2002. 11-27.
- Martinich, A. P. *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Martinich, A. P. "On the proper interpretation of Hobbes's philosophy." *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 34. Baltimore: Apr 1996. 273-284.
- Malherbe, J. *Hobbes ou l'Ouvre de la Raison*. Paris: VRIN, 1984.
- McNeilly, F. S. *The Anatomy of Leviathan*. London: Macmillan, 1968.
- Marshall, J. "The ecclesiology of the Latitude- Men 1660-1689: Stillingfleet, Tillotson and Hobbism." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 335-357.
- Maureira Pacheco, Max. "Disolución Política de la Teología. Comentarios al Libro de Job." *Quaderns de filosofia i ciencia*. 2005. 119-132.
- Milner, B. en "Hobbes. On Religión." *Political Theory*. Vol. 16 Nº 3. August 1988. 400-425.
- Milton, J. S. "Excerpt from Probability in Ancient Times; or, Shall I Go down after the Philistines?" *Mathematical Teacher*. March, 1989. 211-221.
- Mintz, Samuel I. *The Hunting of Leviathan*. Ann Arbor: UMI, 1958.
- Moya B., Juan Diego. "La teología agnóstica y apofática de Thomas Hobbes de Malmesbury." *Revista de Filosofía*. XLI, 103. Costa Rica, 2003. 127-136.

- Murphy, Mark, C. "Desire and Ethic in Hobbes's Leviathan: A Respose to Professor Deigh." - *Journal of the History of Philosophy*. Apr. 2000, 38, 2; ProQuest Humanities. 259-268.
- Nauta, Lodi. "Hobbes on Religion and the Church between The Elements of Law and The Leviathan." *Journal of the History of Ideas*. Volume 63, Number 4, October 2002. 577-598.
- Naville, Pierre. *Thomas Hobbes*. Paris: PLON, 1988.
- Nederman, Cary J. "The Meaning of Aristotelianism in Medieval Moral and Political Thought." *Journal of the History of Ideas*. Volume 57, Number 4, October 1996. 563-585.
- Negretto, Gabriel L. "Hobbes' Leviathan. The irresistible Power of a Mortal God." *Analisi e Diritto*. Italia: 2002.179-192.
- Negretto, Gabriel L. "El concepto de decisionismo en Carl Schmitt. El poder negativo de la excepción." *Sociedad*. Nº 4. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales (UBA), 1994. 66-89.
- Negro Pavón, Dalmacio. "La Teología Política de Thomas Hobbes." *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 1996. 229-261.
- Negro Pavón, Dalmacio. "Thomas Hobbes. De la Razón Estética a la Razón Política." *Revista de Estudios Políticos*. Nº 212. 1977. 15-58.
- Negro Pavón, Dalmacio. "En torno a la teología política." *Colección*. Año VI, Nº 10, 2007. 319-360.
- Oakley, Francis. "The Absolute and Ordain Power of God in the Sixteenth-and Seventeenth-Century Theology." *Journal of the History of Ideas*. 1998. 437-461.
- Oakley, Francis. "The Absolute and ordained Power of God and the King in the Sixteenth and Seventeenth Century: Philosophy, Science, Politic, and Law." *Journal of the History of Ideas*, 1998. 669-690.
- Overhoff, Jürgen. "The Lutheranism of Thomas Hobbes." *History of Political Thought*. Vol. XVIII, Nº 4., Winter 1997. 604-623.
- Pacchi, Arrigo. "Hobbes and the problem of God." *Perspectives on Hobbes*. Oxford: Claredon Press, 1990.171-187.
- Palaver, Wolfgang. "Hobbes an the *Katéchon*: The Secularization of Sacrificial Christianity." *Contagion*. 1993. 57-74.
- Perez Triviño, José Luis. "Dios y soberano en la teología y en la teoría jurídica." *Revista Internacional de Filosofía Medieval*. Nº 7. 2000. 209-220.
- Quiles, Ismael, s. j. *Filosofía de la Religión*. Segunda edición. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina S. A.1949.
- Rachum, Ilan. "The Meaning of Revolution in the English Revolution (1648-1660)." *Journal of the History of Ideas*. 1995, Vol. 2.195-216.
- Rivera, García, Antonio. "Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos." *Res publica*. 1, 1998. 183-198.
- Romero Gabella, Pablo. "El Radicalismo en la Revolución Inglesa: Crisis Constitucional y Crisis de Conciencia en el Siglo del Absolutismo." *Revista Electrónica de Historia Constitucional*. Nº 3, Junio 2002. 217-248.

- Rosa, Susan. "Seventeenth-Century Catholic Polemic and the Rise of Cultural Rationalism: An Example from the Empire." *Journal of the History of Ideas*. 1996. 87-107.
- Rosler, Andrés. "Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles." *Deus Mortalis*, Nº 1. 2002. 27-55.
- State S. "Hobbes and Hooker; Politics and Religion: A Note on the Structuring of Leviathan." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 357-374.
- Schrock, Thomas S. "King David and Uriaah the Hittite in the Political Thought of Thomas Hobbes." *Jewish Political Studies Review*. Vol. 4. Nº 2. Fall 1992. 59-114.
- Skinner, Quentin. *El Nacimiento del Estado*. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2003.
- Skinner, Quentin. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Second edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Schmitt, Carl. *Teología Política*. Buenos Aires: Editorial Struhart, 1985.
- Slomp, Gabiella. "From Genus to Species: The Unravelling of Hobbesian Glory." *History of Political Thought*. Vol. XIX, Nº4. Winter 1998. 552-569.
- Sorell, Tom. *Hobbes*. London: Routledge, 1986.
- Springborg P. "Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 136-149.
- Springborg, Patricia. "Hobbes on religion." Ed. Tom Sorell. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 346-380.
- Springborg, Patricia. "Thomas Hobbes and the Cardinal Bellarmine: Leviathan and The Ghost of the Roman Empire." *History of Political Thought*. Vol. XVI, Nº 4, Winter 1995. 503-531.
- Springborg, Patricia. "Hobbes's Biblical Beasts. *Leviathan and Behemoth*." *Political Theory*. Vol. 23, May 1995. 353-375.
- Sutherland, S. R. "God and Religion in Leviathan." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 107-115.
- Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: Chicago Press, 1963.
- Strauss, Leo. *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution a la compréhension des Lumières (1933-1934)*. Paris: PUF, 2005.
- Tarlton, Charles D. "Rehabilitating Hobbes: Obligation, Anti-fascism and the Myth of a Taylor Thesis." *History of Political Thought*. Vol., XIX, Nº 3, Autumm 1988. 407-438.
- Thomas Hobbes de la Métaphysique a la Politique. Actes du Colloque Franco-américain de Nantes*. Eds. Bertman, M. & M. Malherbe. Paris: VRIN, 1989.
- Tornos, Andrés. "Sobre teología de la historia." *Isegoría*. Nº 4,. Madrid, octubre 1991. 174-182.
- Tönnies, Fernando. *Vida y Doctrina de Tomás Hobbes*. Revista de Occidente, 1925.
- Tuck, Richard. "Hobbes's moral philosophy." Ed. Tom Sorell. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 175-207.

- Tumbleson, Raymond D. "Reason and Religion: The Science of Anglicanism." *Journal of the History of Ideas*. 1996. 31-56.
- Villas Bòas Castelo Branco, Pedro Hermilio. "Poderes Invisíveis versus Poderes Visíveis no Leviata de Thomas Hobbes." *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba, Nov. 2004. 23-41.
- Warner, D. H. J. "Hobbes's Interpretation of the Doctrine of the Trinity." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. London: Roudledge, 1993. 83-99.
- Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*. Oxford: Oxford University Press, 1957.
- Watkins, J. W. N. *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?* Doncel, 1972.
- Wayne, Allen. "The Two and the Many: Or, Love and Politics." *Modern Age*. Winter 2004. 23-31.
- Weimberger, J. "Hobbes's Doctrine of Method." *American Political Science Review*, 1975. 1336-1353.
- Wiker, Benjamin. "The Taming of Christianity, or Scripture Declawed." *How we became hedonists. Moral Darwinism* (n.d.).
- Willman, R. "Hobbes and the Law of Heresy." Ed. Preston King. *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. Vol. IV. London: Roudledge, 1993. 99-107.
- Wright, George. "Curley and Martinich in Dubious Battle." *Journal of the History of Philosophy*. Baltimore: Oct 2002. Vol 40.461-477.
- Wright, George. "Hobbes and the Economic Trinity." *Religion, Politics and Thomas Hobbes*. Springer. *International Archives of the History of Ideas*. 195, 2006.175-210.
- Zarka, Y. Ch. *La Decisión Metaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987.
- Zarka, Y. Ch. *Hobbes et son Vocabulaire*. Paris: Vrin, 1992.
- Zarka, Y. Ch. "First philosophy and the foundations of knowledge." Ed. Tom Sorell. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 62-85.
- Zarka, Y. Ch. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: PUF, 1995.
- Zarka, Y. Ch. "Para una crítica de toda teología política." ISEGORÍA. *Revista de Filosofía Moral y Política*. Nº39, julio-diciembre, 2008, 27-47.

## Literatura Complementaria

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. I. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer*. II, I. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2004.
- Agamben, Giorgio. *EL Reino y la Gloria. Homo Sacer*. II, 2. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2008.

- Bath, John, & John Newton. "Sensible Proof of Spirits: Ghost Belief during the Later Seventh Century." *Folklore*. Apr. Vol.117, 2006.1-14.
- Biblia Latinoamericana*. XXXVI edición, España: Ediciones Paulinas, 1972.
- Busquet D., Joan. "Recepción de Agustín en el Pensamiento de Lutero. 1." *Teología y Vida*. Vol. XLIII. Santiago: PUC, 2002. 121-137.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y Sumisión*. Cuarta edición. España: Ediciones Sígueme, 2004.
- Brandt, F. *Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature*. London: Libraire Hachette 18, King William Str. MCMXXVII.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. Colombia: FCE, 1994.
- Clark, Stuart (Reviewer). "Demons Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief by Walter Stephens, University of Chicago Press, 2002. *Shakespeare Studies*; 2003; 31, ProQuest Humanities. 296-307.
- Cochrane, Charles Norris. *Cristianismo y cultura clásica*. México: FCE, 1992.
- Costa Margarita. *La filosofía británica en los siglos XXII y XVIII. Vigencia de su problemática*. Buenos Aires: fundec, 1995.
- Dawson, Christopher. *Historia de la Cultura Cristiana*. Segunda Edición. México: FCE, 2005.
- Dilthey, Wilhelm. *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*. México: FCE, 1967.
- Dios y el César*. Trad. García. Rubén D. Buenos Aires: Ediciones Don Bosco, 1979.
- Febvre, L. *Martín Lutero*. México: FCE, 1956.
- Foucault, Michel. *Genealogía del Racismo*. La Plata: Editorial Altamira, 1996.
- Foucault, Michel. *La Vida de los Hombres Infames*. La Plata: Editorial Altamira, 1996.
- Habermas, Jürgen. *Teoría y Praxis*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Huxley, Aldous. *Los Demonios de Loudun*. México: Editorial Hermes, 1954.
- Lavelle, Louis. *Introducción a la Ontología*. México: FCE, 1953.
- Locke, John. *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Segunda reimpresión. Madrid: ALBA, 1997.
- Leguis & Cazamian. *A History of English Literature*. G. B.: Dent, 1967.
- Lund, Roger D. "Infectious wit: metaphor, atheism, and the plague in the eighteenth-century." *Literature and Medicine*, Vol. 22. Baltimore: Spring 2003. 45-65.
- Moltmann, Jürgen. *Teología Política. Ética Política*. España: Ediciones Sígueme, 1987.
- Navarro-Valls & Rafael Palomino. *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*. Barcelona: Editorial Ariel S.A., 2000.
- Parrochia, Daniel. *Qu'est-ce que Penser/Calculer? Hobbes, Leibniz et Boole*. Paris: Vrin, 1992.
- Peterson, Eric. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Quiles, Ismael. *Filosofía de la Religión*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1949.
- Ratzinger, Joseph, Benedicto XVI. *Jesús de Nazaret*. Bogotá: Planeta, 2007.

- 
- Sabine, George H. *Historia de la Teoría Política*. México: FCE, 1963.
- Sampson, George. *The Concise Cambridge History of English Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- San Agustín. *La Ciudad de Dios*. Buenos Aires: Editorial Poblet, 1941.
- Skinner, Quentin. *The foundations of modern political thought*. Vols. I & II. Fourteenth edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Stephens, W. *Demon Lovers: Withcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago: University Press, 2002.
- Strauss, Leo, Joseph Cropsey (eds.). *History of Political Philosophy*. Chicago: Chicago Press, 1972.
- Strauss, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: Chicago Press, 1963.
- Touchard, Jean. *Historia de las Ideas Políticas*. Madrid: Tecnos, 1987.
- Trevelyan, George Macaulay. *A Shortened History of England*. G.B.: Penguin, 1967.
- Trevelyan, George Macaulay. *Historia social de Inglaterra*. Tercera edición. México: FCE, 1984.
- Troelsche, E. *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. México: FCE, 1983.
- Toulmin, Stephen. *Return to Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Toulmin, Stephen. *Cosmópolis*. Barcelona: Ediciones Península, 2001.
- Urban, W. M. *Lenguaje y Realidad*. México: FCE, 1952.
- Vöegelin, Eric. *Nueva Ciencia de la Política*. Madrid: Rialp, 1968.
- Weber, Max. *La Ética Protestante*. Madrid: Sarpe, 1984.
- Zamora, Patricio. "Los Reyes Taumaturgos del Reino de Francia. Historia de un Milagro Medieval." *Límite*. Nº 1 (Arica: Universidad de Tarapacá, 51-56).