

La noción de Dios en la filosofía política de Thomas Hobbes

Una aproximación teológico-política

Autor:

Di Leo Razuk, Andres

Tutor:

Dotti, Jorge E.

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado

**La noción de Dios en la filosofía política de Thomas Hobbes
Una aproximación teológico-política**

Director: Dr. Jorge E. Dotti

Tesista: Prof. Andrés Di Leo Razuk

Facultad de Filosofía y Letras, UBA

*“The Lord is my shepherd
I shall not want”*

Book of Psalms XXIII:1

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS -----	4
INTRODUCCIÓN	
Nuestra tesis-----	5
Nuestro trabajo dentro de la historiografía hobbesiana-----	8
La estructura de nuestra argumentación-----	20
CAPÍTULO 1: OBJECCIÓN. Una evaluación de la crítica de Strauss a la postura religiosa de Hobbes	
Introducción-----	23
Reconstrucción de la crítica straussiana-----	26
Nuestra evaluación de la crítica straussiana-----	55
Conclusiones-----	56
CAPÍTULO 2: MENESTEROSIDAD. Estado de naturaleza, ley natural y Dios	
Maximización racional vs conflictividad ontológica-----	59
Reglas de razón vs. Leyes de naturaleza-----	80
Dios y el tránsito hacia el Estado-----	91
Conclusiones-----	96
CAPÍTULO 3: OMNIPOTENCIA. Reino natural de Dios	
Introducción-----	98
Sobre la existencia y atributos de Dios-----	100
La omnipotencia de Dios-----	125
El poder del dios mortal-----	141
Conclusiones-----	149
CAPÍTULO 4: REPRESENTACIÓN. Reino profético de Dios	
Introducción-----	152
La Biblia como palabra revelada-----	153
Quién pacta con Dios-----	162
Pacto por institución o por adquisición-----	177
El mediador y el ser omnipotente-----	189
El resultado del pacto-----	196
Conclusiones-----	200
CONCLUSIONES -----	204
APÉNDICE	
Una lectura hobbesiana de las <i>Epístolas</i> paulinas -----	207
NOTAS -----	219
BIBLIOGRAFÍA -----	224

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo de gente muy valiosa que me ha acompañado en mi formación académica. En primer lugar, debo mucho a la Asociación de Estudios Hobbesianos, de la cual orgullosamente formo parte. Allí, con rigor y amabilidad he discutido muchas de las ideas que aquí presento, y que espero hayan recibido las sugerencias de sus miembros. De esta forma, estoy en deuda con Maja Lukac de Stier, Andrés Jiménez Colodrero, Damián Rosanovich y Diego De Zavalía Dujovne. Todos ellos han contribuido en los aciertos que existan en este trabajo. También, no puedo dejar pasar esta oportunidad para agradecer el apoyo permanente de Esteban Mizrahi y Martín D'ascenzo, quienes si bien fueron miembros activos de la Asociación, hoy comparto con ellos un espacio académico en la UNLaM, desde donde no he dejado de beneficiarme. Por otro lado, el haberme acercado en este último tiempo a Francisco Bertelloni y a Antonio Tursi ha enriquecido mi mirada sobre la compleja vinculación entre el poder temporal y el poder espiritual en el Medioevo. Su atención y paciencia a mis preguntas y requerimientos es imposible de soslayar. De Jorge Dotti, director de esta tesis doctoral y a partir de quien conocí esta aproximación teológico-política, no podré sino estar eternamente agradecido, pues aprendí un camino para pensar con densidad filosófica, pero sin abandonar a Dios. Ahora, todos estos felices agradecimientos por el resultado de este trabajo no hubieran sido posibles, si mis padres, quienes cultivando mi fe en una pequeña esfera protestante en una región eminentemente católica, no me hubieran hecho conocer a Dios a través de Cristo. *Last but not least*, a Laura, sostén de mis debilidades, y no sólo durante todo este largo proceso.

INTRODUCCIÓN

NUESTRA TESIS

Analizar la filosofía política de Hobbes sin la densidad teológica que la anima y que la estructura es quitarle su fundamento o su posibilidad política. De esta manera, y si esto es cierto, la noción de Dios juega un rol central en la economía argumentativa leviatánica. Ahora, la noción de Dios en la filosofía política de Thomas Hobbes tiene dos funciones fundamentales: en primer lugar, permite explicar el paso del estado de naturaleza hacia el Estado político; y, en segundo, habilita a que un ente visible y jurídico sea su representante en la tierra, es decir, el Estado. Así, Dios hace posible tanto la generación del Estado como su permanencia y acción soberana.

En cuanto a lo primero, quizá una de las descripciones más conocidas dentro de la filosofía o de la ciencia política sea el retrato que brinda Hobbes del agresivo estado natural en que se encuentran los hombres. En extensos pasajes nuestro filósofo relata la peligrosidad del ser humano y la imposibilidad de vivir pacíficamente con otros si no hay un poder reconocido por todos que imparta una normatividad común. Esto, como dijimos, hace que se eleve una antigua objeción sobre la inviabilidad de pactar y, por ende, de transitar hacia la dimensión política, lo cual, como dijimos, se soluciona incorporando la figura de Dios en ese tránsito.

En cuanto a lo segundo, si *solamente* son los hombres los que erigen y legitiman un Estado, es muy probable debido a su propia naturaleza, que intenten violar las leyes o, lo que es peor, intenten pactar nuevamente y construir otro Estado. Ante esta problemática, Hobbes establece que es ilegítimo revocar el contrato originario para volver a pactar y erigir otro Leviatán o desobedecer una ley estatal. Pero, si bien *de derecho* no se permite revocar el contrato originario o resistir las órdenes del soberano, es viable sostener que esta posibilidad siempre está presente *de hecho*. Y es más difícil negarlo aun luego de leer los primeros trece capítulos del *Leviathan*. Entonces, es esta tensión amenazante de hecho entre los súbditos y el Leviatán, la cual solamente podrá ser contrarrestada de manera efectiva si el soberano es el representante de Dios en la tierra, es decir, de manera teológico-política.

Por eso, una paz duradera sólo se puede lograr con una legitimidad diferente a la que “viene de abajo”, es decir, la del reconocimiento de los súbditos. En cambio, se necesita una legitimidad que “venga desde arriba”, es decir, de Dios. Pues, como dice el Apóstol de los gentiles, *omnis potestas a Deo*. Esta necesidad de articular el orden con un representante de Dios en la tierra no viene a echar por tierra el contractualismo o el contrato originario, sino a suplir sus carencias. Aclaremos, entonces, el sentido del contractualismo de Hobbes. Nos parece que con esta doctrina política moderna se intenta buscar el reconocimiento de los súbditos hacia el Estado. Pero tal consenso a la obediencia no *origina* la legitimidad, sino que, en el mejor de los casos, la favorece, pues, la intención general de Hobbes no es explicar *cómo* se genera un Estado, sino *por qué* tenemos que obedecer al Estado, dentro del cual *ya* nos encontramos. No es necesario que Hume (1752, p. 100) critique la inviabilidad de un contrato originario, el mismo Hobbes lo afirma: “Es prácticamente imposible encontrar una República en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia.” (Hobbes, 1994, R&C, p. 492 [EW, III:706]). De esta manera, comprender la dimensión contractual de la filosofía hobbesiana será también nuestra tarea.

Entonces, el problema que se presenta es el siguiente. Si Dios no tiene ningún rol en la argumentación hobbesiana, el Estado es sólo resultado de un pacto entre las partes, por lo cual es muy difícil, desde los mismos presupuestos antropológicos hobbesianos, garantizar una paz duradera. Ahora, ¿es por esto Hobbes un autor pre-moderno, un reaccionario, un mero absolutista inglés como Filmer? Desde luego que no. La modernidad tiene un papel protagónico en la argumentación hobbesiana, no se rechaza la igualdad entre los hombres y su deseo de dominar a otros. Pero, precisamente por eso, la noción de Dios debe hacerse aún más presente que en el período histórico que Hobbes está abandonando. Sólo el representante de Dios en la tierra, el Leviatán, el rey de los orgullosos, puede doblegar la desafiante vanidad moderna y encaminarla hacia la obediencia.

Al final de su obra máxima, Hobbes aclara cuál fue la causa y el objetivo que lo llevaron a escribir el *Leviathan*: “Y aquí termino con mi discurso sobre un gobierno civil y eclesiástico, ocasionado por los desórdenes presentes sin parcialidad ni servilismo y sin ningún otro fin que el de establecer ante los ojos de los hombres la mutua relación entre protección y obediencia, la cual debe ser observada en forma

absoluta por la condición de la naturaleza humana y por las leyes divinas (tanto las naturales como las positivas).” (Hobbes, 1984, R&C, pp. 496-497 [EW, III: 712]). La causa, entonces, el desorden; el objetivo, el orden. En rigor, toda la obra política de Hobbes está asentada sobre esta dinámica: esclarecer por qué debemos obedecer y cuáles son las desafortunadas razones que han llevado a los hombres a la desobediencia. Éstas son ambiciones que recorren toda la obra filosófica política hobbesiana. De esta manera, analizar cómo establece Hobbes esa “mutua relación entre protección y obediencia” es una tarea ineludible para aquel que quiera comprender esta filosofía-política.

Nuestra propuesta intentará demostrar que lo acuciante de ese problema sólo es posible solucionarlo mediante la noción de Dios y su primordial rol en la estrategia argumentativa en el *Leviathan*. Noción y rol que nuestro filósofo se encarga de poner en evidencia a lo largo de todos sus escritos, como lo demuestran, por ejemplo, los siguientes aspectos: su obra máxima lleva como título alternativo, *Materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, es decir que el proyecto hobbesiano incluye desde su nombre mismo la mención de la esfera religiosa y su necesaria imbricación; dos extensas partes de esa obra están dedicadas a temas religiosos, como exégesis bíblicas, funciones eclesiásticas, reflexiones escatológicas, en rigor, en sus otras dos obras de teoría política también están presentes estos temas a la hora de pensar la política, quizá la diferencia es que en el *Leviathan*, como texto más logrado y maduro, la sistematización y argumentación es muy superior a las anteriores, además de incorporar algunas novedades; cuando Hobbes menciona al soberano o Leviatán lo equipara a un “dios mortal al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa” (1984, XVII, p. 109 [EW, III:156]); por último cuando se describe la generación del Estado se afirma que “los pactos y los convenios por los cuales las partes de este cuerpo político fueron, en un primer momento, establecidas y unidas, se asemejan a aquel *fiat* o *hágase al hombre* pronunciado por Dios en la creación” (op. cit. “The Introduction”, 1, pp. 3-4 [EW, III:IX]).

Así, creemos que para Hobbes el orden político sólo se puede establecer sobre una esfera trascendente y representativa, la cual habilita la posibilidad política. Esclarecer las distintas apariciones de la noción de Dios que aparecen en su obra favorece una mejor comprensión de su posición filosófica política.

NUESTRO TRABAJO DENTRO DE LA HISTORIOGRAFÍA HOBBSIANA

La historiografía hobbesiana de mitad del siglo XX en adelante ha oscilado entre, por un lado, una franja de intérpretes que asignan un rol superfluo a las consideraciones religiosas propuestas por Hobbes y, por otro, quienes consideran que tales consideraciones juegan un rol esencial. Los primeros dan inicio a la lectura liberal y los segundos a la lectura religiosa de los textos del filósofo británico. Algunos representantes de la primera corriente son: Strauss (1936), Gauthier (1969), Skinner (1996) y Curley (1996); en nuestro entorno, Costa (1995), Lukac de Stier (1999), Madanes (2001), Rinesi (2003) y Balzi (2007). De la segunda: Taylor (1965), Schmitt (1922, 1979, 1982), Pacchi (1988) Martinich (1992) y Foisneau (2000); en nuestro entorno, Dotti (1989, 2009), Muchnik (1992), Galimidi (2003) y Jiménez Colodrero (2011).

Los primeros consideran que la propuesta religiosa de Hobbes estriba, de algún modo, en razones históricas. Es decir, Hobbes tuvo que escribir sobre cuestiones religiosas por el contexto intelectual y social que le tocó vivir, pero, en rigor, despreciaba y se mofaba de la religión, pues ya habría visto en ella un problema más que una solución a la cuestión política. El Estado moderno, entonces, según esta tradición, se desentiende de lo religioso o solamente lo utiliza como herramienta de dominación allí donde el pueblo aún sea creyente. Pero en cuanto el ser humano se instruya y conozca las causas naturales de los eventos que le acaecen y no crea que tales causas sean sobrenaturales, por lo cual no necesitarían una explicación religiosa, la política no tendrá que lidiar más con la teología. De esta manera, el hombre se emanciparía y elegiría racionalmente vivir dentro del Estado porque es lo que más le conviene. Así, Hobbes reduciría al mínimo la religión e inauguraría una época de ateísmo, de burguesía y de libertades individuales, de la cual nuestra realidad actual sería una muestra de aquel proyecto originario. Tampoco faltan quienes montados sobre este rechazo de lo religioso en Hobbes ven al Leviatán no como un precursor del liberalismo, sino del totalitarismo. Nos referimos a los textos de Vialatoux (1935) y de Arendt (1950), pero lo forzado de sus interpretaciones nos conducen a que las dejemos de lado para este trabajo.

En la segunda franja de comentaristas, en la cual nos inscribimos, pero solo en parte, es posible apreciar diferencias de aproximación a los textos y, desde luego, diferentes conclusiones. Quienes inauguran esta corriente hermenéutica contemporánea son Alfred Taylor (1965) y Carl Schmitt (1982), ambos en el mismo año, 1938, pero con grandes diferencias motivacionales, metodológicas y políticas. El célebre artículo de Taylor intenta demostrar que la teoría ética de Hobbes es lógicamente independiente del egoísmo psicológico y estrictamente deontológico. Pero, “la religión para Hobbes - como para Kant- consiste casi exclusivamente en la puesta en marcha de los deberes diarios de la moralidad con un sentido de obligatoriedad trascendental” (Taylor, 1965:53). Así, este comentarista inglés intenta acercar al filósofo de Malmesbury al filósofo de Königsberg y, de esa manera, distanciarlo del utilitarismo imperante en el contexto británico de entonces. Quien profundiza este camino es Warrender (1960, 1970), quien culmina sus investigaciones con un libro, luego problematizado en un artículo, y con una cuidada edición del *De Cive* (2004), que se ha convertido en canónica dentro de los estudios hobbesianos. Pero estos escritos están más preocupados por discutir con el utilitarismo inglés de su época mediante una recuperación deontológica de Hobbes, que por analizar la noción de Dios, sus fundamentos, sus demostraciones o sus problemáticas. Pues simplemente la aceptan como dada. Además, tampoco hay ninguna alusión a las innumerables cuestiones teológicas que, creemos, profundizarían su análisis.

Desde el punto de vista de Carl Schmitt, si bien la mención a Hobbes como un filósofo que inauguraría la tradición teológico-política moderna está en un libro de 1922, *Politische Theologie*, hemos señalado el texto de 1938 porque ese año le dedicaría un trabajo entero a su filosofía política (Schmitt, 1982). Pero quizá en este momento, sea más adecuado mencionar, con el objetivo de identificar nuestro aporte específico, los añadidos a la edición de libro de 1932, *Der Begriff des Politischen* (Schmitt, 1979), y unas extensas “Observaciones y notas sobre algunas nuevas interpretaciones en torno al *Leviathan*” (Schmitt, 1982). Ambos trabajos tardíos, ubicados a mediados de la década del 60, de la fructuosa producción del jurista de Plettenberg enfatizan la importancia de Dios y de las leyes en el sistema hobbesiano cristiano, con lo cual es posible hacer frente al cientificismo y al totalitarismo imperantes. En cuanto a lo primero, se aclara la noción del *Hobbes-Kristall*, es decir, la posición de Hobbes consiste en un sistema filosófico-político abierto en uno de sus extremos hacia Dios (Schmitt, 1932-1963, p.

122). Por otro lado, en el otro trabajo, se enfatiza que las leyes de naturaleza –que son dictadas por Dios, y no meras reglas procedimentales captadas por razón para autopreservarse- son indispensables para configurar el orden leviatánico (Schmitt, 1965, p. 162). El soberano, entonces, tendría la difícil tarea de interpretar y juzgar aquel orden legal divino en la realidad política concreta, pues posee, mediante la configuración hobbesiana, la *auctoritas* soberana que le corresponde. Así, creemos que Schmitt nos marca el camino a problematizar dentro de la filosofía de Hobbes, a saber, la noción de Dios, pues es esencial para ordenar la República Eclesiástica y Civil.

De los sesenta en adelante, la hermenéutica hobbesiana comienza a orientarse de manera pormenorizada en las extensas apreciaciones religiosas efectuadas por Hobbes a lo largo de toda su obra. Actualmente, y como fruto de esta detallada y fructuosa labor académica, podemos identificar tres líneas interpretativas predominantes que se han abocado a esclarecer la noción de Dios. En primer lugar hallamos la interpretación del italiano Arrigo Pacchi (1988), la cual mencionaremos como *racionalista*, por proponer que la postura de Hobbes se comprende desde un ideal racionalista moderno. Luego, la polémica aproximación del estadounidense Aloysius Martinich (1992), quien se esfuerza en no apartarse del texto escrito por Hobbes, por lo cual la llamaremos *literal*. Y, por último, inaugurando nuestro siglo, la propuesta del francés Luc Foisneau (2000), quien mediante su interpretación *filosófica* pretende mediar o matizar los encontrados encuentros entre los comentaristas que asignan un rol esencial a los aspectos religiosos de Hobbes y quienes lo rechazan.

En cuanto al comentador italiano, se ha esmerado en enfatizar la tajante distinción que propone Hobbes en el *De Corpore* entre teología y filosofía para demostrar, entre otras cosas, una cierta incompatibilidad entre el Dios de la fe y el Dios de la razón. Pero, esta tensión se diluiría –continúa Pacchi- al comprender que estas dos nociones se subordinan a un ideal racionalista moderno (Pacchi, 1988, p. 186). Con estas ideas desplegadas en su artículo, concluye que la “teología está fuertemente condicionada por la dirección racionalista de su pensamiento” (ibid., p. 187). Por nuestra parte, celebramos los análisis de Pacchi sobre la noción de Dios, sobre todo, aludiendo a textos poco trabajados de Hobbes como el *AntiWhite*, pero no subscribimos en absoluto a su conclusión. Intentaremos demostrar, según lo que venimos diciendo, que Hobbes se opone, en todo caso, a ese “ideal racionalista moderno”.

Hemos calificado la tesis de Martinich como polémica, sobre todo para ciertas corrientes religiosas y teológicas contemporáneas, no sólo por incorporar a Hobbes dentro de la tradición cristiana protestante en su versión anglicana/calvinista, sino por ciertas equiparaciones, como por ejemplo: que el “Leviatán es un Biblia para el hombre moderno” (Martinich, 1992, pp. 45-49); o que la labor de Hobbes es equiparable a Santo Tomás de Aquino en cuanto a que el primero quiere compatibilizar la ortodoxia cristiana con la ciencia moderna del mismo modo en que el segundo lo hace con el aristotelismo (ibíd., p. 361). Por lo cual es necesario leer los escritos de Hobbes de manera casi literal (ibíd., p. 43), como expresiones auténticas de su pensamiento y no como sostendrían Strauss (1936) o Skinner (1996) de manera sarcástica o retórica. Para Martinich, Hobbes es considerado un cristiano ortodoxo, entendiendo por tal aquel que adhiere a los credos cristianos de los cuatro primeros concilios ecuménicos de la Iglesia (Martinich, 1992, p. 2). Esta tesis ha sido atacada por diferentes frentes. Quizás, los principales detractores han sido Edwin Curley (1996) o Frank Lessay (2004), quienes rechazan que la postura de Hobbes tenga una filiación plausible con el protestantismo de su época, ya sea con Lutero o con Calvino. Por nuestra parte, aprovecharemos muchos análisis, tesis y datos de Martinich, pero nos parece que la tradición protestante no es suficiente para acoger a Hobbes, no obstante nutrirse de ella en consideraciones claves como la libre lectura en lenguas vernáculas de la Biblia, la defensa de las iglesias nacionales, la cesación de milagros, etc. Por otro lado, tampoco nos parece que el proyecto de Hobbes consista en hacer compatibilizar la nueva ciencia con la Biblia (Martinich, 1992, p. 5). No nos desentendemos de la presencia de la modernidad y de la ciencia en los escritos del de Malmesbury, pero tales presencias son vistas más como una amenaza que como una ventaja. Para nosotros, es el saber teológico-político el único que puede frenar -y no compatibilizar- la ciencia y la modernidad. Y esto lo puede hacer desde su estructura teológica.

El enfoque que hemos denominado *filosófico* protagonizado Luc Foisneau presenta a Hobbes dentro de una tradición teológica de la omnipotencia que se iniciaría con un teólogo medieval del siglo XI, Pierre Damien, según lo identifica un estudioso del medioevo (Courtenay, 1990, p. 28). En esta tradición están quienes al referirse a Dios distinguen entre *potentia ordinata Dei* y *potentia absoluta Dei*, es decir, entre aquellos que consideran que el poder ordenado consiste en la obligación que se autoimpuso Dios

libremente y quienes hacen depender todo orden de su poder, por lo cual un ser omnipotente no puede estar limitado. Según Fumagalli (2000, p. 14) “en el interior de los textos religiosos existe una dialéctica entre estas dos imágenes”. Para ello, se puede citar la epístola de Pablo a *Tito*, I:2: “La esperanza de la vida eterna prometida desde toda la eternidad por Dios, que no miente” y contraponerla con *Mateo*, III:9: “Dios puede de estas piedras suscitar hijos de Abrahán”. En efecto, aquella obligación es la de respetar las promesas que efectuó a los hombres al constituir el orden. Así, el poder depende de la voluntad. Por lo tanto, Dios quiere lo que hace. Y como Dios quiere la justicia, el orden es justo. Pero también están quienes rechazan esa distinción y hacen depender la voluntad del poder. Es decir, consideran que quien es omnipotente no está atado a nada y, en el caso de que se ligue a una obligación autoimpuesta, dada sus características también puede soltarse de ella. Si bien Hobbes se podría ubicar en esta última tradición, nos parece que su posición pretende desentenderse de la discusión medieval. No obstante, la polémica en los inicios de la modernidad se reactualiza con otras motivaciones y, teniendo presente esto, no es errado ubicar a Hobbes dentro de la segunda tradición, *potentia absoluta Dei*. En efecto, como queda manifiesto en el *Leviathan*: “Es libre el que puede liberarse cuando quiera; y tampoco es posible que una persona esté sujeta a sí misma pues quien puede obligar, también puede liberar, y el que sólo está obligado a sí mismo, no está obligado en absoluto.” (Hobbes, 1994, XXVI, p. 174 [EW, III:252]). Así, en su análisis, Foisneau adhiere a las críticas realizadas por un contemporáneo de Hobbes, el obispo Bramhall, quien sostiene que al considerar los atributos divinos meros vehículos de la omnipotencia procede a destrozarlos y a convertir a Dios en un tirano, pues todo depende sólo de su poder, sin regla de justicia. Por nuestra parte, no creemos que de la omnipotencia de Dios se derive una tiranía, sino, como Hobbes mismo lo manifiesta, un orden justo. Así, seguiremos detalladamente la polémica con el obispo de Londonderry y con White para esclarecer los argumentos por los cuales Hobbes sostiene que de la omnipotencia de Dios se deriva la posibilidad de que los hombres puedan crear con su propio ingenio una convivencia pacífica.

En cuanto a nuestro reciente trabajo monográfico sobre la noción de Dios en Hobbes (Di Leo Razuk, 2011) creemos haber señalado otra prueba de la existencia de Dios basándonos en la omnipotencia y en las leyes de naturaleza que no está presente en otros comentaristas que han abordado este tema. Tales son los casos de Brown (1962)

quien identifica para sorpresa de muchos una prueba de la existencia de Dios mediante el argumento de diseño; Pachi (1988), quien problematiza la noción de “demostración” y de “prueba”; Martinich (1992), quien se esmera en detallar las pruebas presentes en la obra de Hobbes, pero sin identificar la que nosotros creemos decisiva; o Glover (1965), que si bien acepta los argumentos causales sobre la prueba de la existencia de Dios, señala la imposibilidad de compatibilizar el Dios de la razón con el Dios de la fe, por lo cual el proyecto hobbesiano quedaría desconectado entre sus partes. Insistimos, no está en la intención de Hobbes armonizar tales nociones, sino identificarlas pero para enmarcar la razón en el marco de la fe o, lo que en términos políticos significa, subsumir la deliberación a la decisión.

La importancia de la noción de Dios en la filosofía política propuesta por Thomas Hobbes es crucial para una comprensión de los alcances y supuestos de su teoría. Por ello, una aproximación teológico-política se muestra como un enfoque adecuado para tal estudio. Pero, como observamos en diversos trabajos, el concepto *teología política* “se dice de muchas maneras”. Desde que esta noción fue tematizada en su versión latina (*theologia civili*) por san Agustín (1958, VI, 5 y 6) en los albores del Medioevo hasta las propuestas actuales de una Teología de la Liberación, podemos apreciar un gran abanico de posiciones diversas y antagónicas dentro de este rico marco teórico de reflexión.¹ No obstante, como sostiene Scattola (2008, p. 155), “recién en el siglo XX llegó a formularse una doctrina de la teología política en sentido propio, es decir, reflexiva y consciente de sí misma”. Y agrega que no fue otro sino Carl Schmitt, quien en sus escritos entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, forjó la “fundación” (ibíd., p. 163) de la misma.

Por nuestra parte, tomaremos el instrumental teórico de Schmitt para abordar a Hobbes. Así, será la teología política schmittiana la que animará nuestro recorrido por la obra hobbesiana. Es decir, intentaremos explorar ciertas tesis del jurista alemán en los textos del filósofo británico, lo cual nos brindará, entre otras cosas, un retrato de su filosofía política que integre y no margine grandes temáticas de su obra.² De este modo, antes de proseguir, debemos aclarar en qué consiste este enfoque teológico-político, o cuáles son los elementos que asumiremos y que nos permitirán esclarecer por qué la noción de Dios es crucial. Para ello, en primer lugar, esbozaremos a continuación los aspectos más

sobresalientes de lo que se conoce hoy con el nombre de “querrela en torno de la secularización”, para poder ubicar allí nuestros presupuestos hermenéuticos.

Desde que Max Weber, a principios del siglo XX, lanzara en sus escritos sobre sociología de la religión que la “*auri sacra fames* es tan antigua como la historia de la humanidad” (1996, p. 18) y que por eso el origen del capitalismo hay que buscarlo en un *ethos* del trabajo obtenido desde patrones religiosos y no en la avidez del hombre, la secularización y con ella la relación del Medioevo con la Modernidad originaron un fértil *locus* para pensar desde allí la construcción de nuevas teorías en muchos pensadores subsiguientes. Según el sociólogo alemán, “el ascetismo intramundano del protestantismo [...] actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración del trabajo, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino.” (ibíd., pp. 144-145). A partir de allí, En 1922, Carl Schmitt, con su ensayo *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, sostendrá que los conceptos clave de lo político los que están secularizados y por ello la estructura teológica deber ser consultada a la hora de pensar el Estado. Emparentado con esta línea de trabajo encontramos años más tarde a Carl Löwith con su célebre *Meaning in History* de 1949 donde afirmará que “la filosofía de la historia se origina en el cumplimiento de la fe hebrea y cristiana y que termina con la secularización de su patrón escatológico” (1949, p. 2). Desde este punto de vista, la filosofía de la historia moderna es la que ha secularizado la historia de la salvación, sustituyendo la providencia por el progreso.

También, en este debate, hallamos pensadores que, si bien aceptan la secularización, ven en ella una liberación de lo sacro y no una realización de esto, como sí lo hacen los anteriores. Un representante de esta corriente puede ser claramente el actual comentarista francés de la obra de Hobbes Charles Yves Zarka (2008) quien en su “Para una crítica de toda teología política”, texto antischmittiano *par excellence*, quiere “expulsar lo sagrado de lo político, devolver lo político a su propia dimensión, es decir, a su relatividad, su historicidad y su precariedad” (31). Este autor defiende la tesis de que “en la época moderna el esfuerzo para liberarse de la teología política nunca ha podido realizarse plenamente.” (31). Así, la modernidad debe liberarse del lastre religioso que

le impide pensar lo político desde su propia esfera, pero no de la religión misma, la cual “desempeña un papel sociopolítico indispensable en la democracia, en la medida en que constituye uno de los factores preponderantes para el mantenimiento del vínculo social y, como tal, sirve de contrapeso al individualismo” (46). Resumiendo estas ideas, Zarka sostiene que los pensadores modernos marcaron un horizonte de desacralización aún no consumado totalmente pese a sus grandes esfuerzos teóricos y que, por eso mismo, habría que consumir.

Pero en la década del 60 la audaz posición de Hans Blumenberg (1999) con su *Die Legitimität der Neuzeit* irrumpió negando precisamente el concepto de secularización como una categoría de “injusticia histórica” (*geschichtlichen Unrechts*), es decir, una noción que distorsiona tanto la comprensión de la edad media como de la modernidad. Para este pensador alemán, podemos referirnos a la secularización cuando “un determinado contenido específico se ve explicitado por otro distinto, que le precede, y de tal manera que la transformación afirmada de uno en el otro no es ni un incremento ni una aclaración, sino más bien, una enajenación de la significación y función originaria” (19). El error de esto consiste en suponer una identidad substancial entre las dos eras, en vez de, como debería ser, una identidad funcional. Así, la “secularización no puede ser descrita como una transposición de contenido auténticamente teológico, en un proceso de autoenajenación de lo secular, sino como una sustitución de determinadas posiciones, que han quedado vacantes, por respuestas cuyas preguntas correspondientes no podían ser eliminadas” (71). De esta forma, Blumenberg se opone a esta categoría para “descargar a Dios” en el mundo, bregando por la autoemancipación humana moderna, que aún debe lidiar con un lenguaje teológico heredado que no la favorece. Esta tesis, que ha recibido entusiastas críticas y adhesiones, escapa ampliamente a estos esbozos presentados, pero creemos que ilustra la complejidad del debate. Sólo quisimos mostrar, con esta modesta reconstrucción, que la secularización es un concepto que no sólo también “se dice de muchas maneras”, sino que hay hasta quienes lo rechazan como incorrecto. Por lo cual no queda para nada clausurada la querrela, como el texto actual de Zarka lo demuestra, sino que la fertilidad que de ella emana nos invita a tomar una línea y trabajarla. En cuanto a nuestra posición, seguiremos la línea teológico-política inaugurada por Schmitt, que desarrollaremos en lo inmediato.

En su célebre escrito de 1922, el jurista alemán expone sin ambages su tesis de la siguiente forma: “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” (Schmitt, 1922:37). Según esta tesis existe una analogía entre las estructuras y los conceptos políticos y sus correspondientes teológicos que nos permite observar más claramente la política en la dinámica religiosa y viceversa. Señala Schmitt: “La idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro” (Schmitt, 1922, p. 37). Esto produjo una reacción en los escritores conservadores de la Contrarrevolución que “pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de la teología teísta” (ibíd., p. 37). Por supuesto que esta analogía no es total, como lo muestra ostensiblemente la ambición universal católica, con el Papa a la cabeza, en contraposición con la estructuración regional de los Estados propuesta por la modernidad. Pero eso no impugna la analogía sino que muestra su carácter de tal. Pues, de lo que se trata es de ver los alcances que tal analogía posee para comprender el fenómeno moderno.

En función de esta tesis de Schmitt, Scattola (2008) sostiene que se puede abrir un debate sobre una “secularización positiva” o una “secularización negativa”. *Teología política* y *Catolicismo romano* darían cuenta de lo primero y los textos sobre Hobbes, principalmente *El Leviatán en la teoría del Estado...*, o inspirados en Hobbes, *El concepto de lo político*, harían lo suyo con la segunda posición. Por secularización positiva se entiende “la doctrina según la cual la teología se conserva positivamente en la política, como un resto o como el contenido de la traslación de lo sagrado a lo secular” (163). En cambio, en las obras sobre Hobbes, se apreciaría una “secularización por sustracción o por ausencia, según la cual lo que caracteriza a la modernidad no es la transformación de lo sagrado en lo profano, sino su eliminación [...] como si Dios pudiera sobrevivir sólo desapareciendo” (164). No discutiremos si esta distinción es tan clara en los textos del jurista como Scattola sostiene, sino que solo aceptaremos la segunda versión de secularización como válida para interpretar la modernidad.

En esta segunda manera de entender la secularización, lo que se quiere enfatizar es la presencia de lo absoluto en lo mundano. En palabras de Schmitt (1998): “En gran medida, el lugar de Dios para el hombre moderno fue ocupado por otros factores, por cierto mundanos, como la humanidad, la nación, el individuo, el desarrollo histórico o también la vida como vida por sí misma, en tu total banalidad y mero movimiento”. Es decir, no se trata de “descargar a Dios” según la fórmula de Blumenberg, sino que Dios se descarga solo, pues su presencia es ineludible. Entonces, asumir que la estructura tiene esta realidad teológica es poder lidiar con ella de manera responsable. Por ello, es necesaria una institución representativa y visible que medie entre aquel absoluto y lo particular, que lo reclama permanentemente para sí, para que ningún grupo privado o individuo se arroge la legitimidad de ser él el representante o, en el peor de los casos, de ser él el absoluto para llevar adelante una dominación irrefrenable.

Así, Schmitt propondrá una lectura novedosa de Hobbes, entendiendo la teoría de éste como un resultado de luchas teológico-políticas inauguradas, por las reformas religiosas, las cuales, por un lado, sólo podrán ser pacificadas negando y desterrando a Dios del mundo para que, por otro lado, aparezca éste con una fuerza inusitada a través de su representante en el tierra, el Estado-Leviatán, con el fin de poner orden en un arrogante contexto socio-político. En la última frase de un artículo del año 1965, Schmitt (1982, p. 178) sintetiza de algún modo estas ideas dando título, a su vez, a dicho escrito: “El Leviatán de Hobbes es expresión del cumplimiento de la Reforma”. La Iglesia, entonces, no puede ya mediar efectivamente para configurar un orden entre lo absoluto y lo particular, o entre la trascendencia e immanencia. Es necesario, debido a los tiempos de la modernidad, un *deus mortalis* que pueda llevar delante de manera exitosa un programa político.

En segundo lugar, encontramos otro aspecto de esta teología política en el que quizás haya sido el texto más difundido de Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Nos referimos a una ontología política de inspiración netamente hobbesiana pero que potencializa una lectura, a su vez, de la peligrosidad humana expuesta, por ejemplo, en el célebre capítulo XIII del *Leviathan*. Pues, tal conflictividad presente en las relaciones interhumanas no es moral, ni una proyección de un burgués desnudo, sino que es existencial. En efecto, “enemigo no es pues cualquier competidor o adversario. Tampoco es el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o

antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo” (1979:28-29). Es decir, la conflictividad es el sustrato originario e ineludible de cualquier orden humano. Por ello, todo orden político posible -o, mejor dicho, todo ciudadano preocupado de su interés personal- no debe jamás olvidar este trasfondo sobre el cual debe legitimarse, pues es este mismo el que, paradójicamente, lo hace posible. Es decir, “el concepto de Estado supone el de lo político” (21). Ahora, si hay un *locus classicus* en la historiografía hobbesiana, es el que problematiza de qué modo se transita de un estado de naturaleza, donde no hay lenguaje compartido y todos los hombres tienen derecho a todo, en suma, donde no hay una normatividad común, hacia un Estado. Por nuestra parte, seguiremos la tesis de Dotti (1989), de cuño schmittiano, sobre una explicación plausible a este problema. En efecto, sostiene este autor que “Dios es el juez absoluto, infalible e inapelable, la única representación capaz de infundir miedo total, de generar la pasión absoluta, capaz de obligar a los hombres a deponer sus armas y sus derechos naturales” (67). Entonces, según esta tesis, es el temor hacia a Dios, autor de las leyes de naturaleza, lo que impulsa a los hombres hacia la paz y los arranca de esa miserable condición de guerra. Martinich (1992), sin mencionar a Schmitt en toda su obra, también explica este controvertido tránsito aludiendo a Dios. En efecto, distinguiendo un retrato del estado de naturaleza “primario”, extraído del capítulo XIII, donde precisamente como no hay Dios, no hay leyes de naturaleza, sólo hay injusticia, de uno “secundario”, sacado de los capítulos XIV y XV, donde aparecen éstas y, por lo tanto, aquél como autor, sostiene que “Hobbes considera la omnipotencia de Dios como base de toda obligación”. Así, al considerar las leyes de naturaleza como verdaderos mandatos y no como reglas de prudencia, es posible salir de aquella miserable condición natural que tan célebre ha hecho al filósofo británico.

Según la mirada penetrante de Hobbes, detrás de la posible situación de paz que el hombre esté disfrutando dentro de un Estado se encuentra latente y permanentemente el estado de guerra de todos contra todos. Así, no es la paz la condición natural de los hombres, sino la guerra. La belicosidad innata de una carente naturaleza humana no posibilita una socialización natural, sino que demanda un orden artificial, vertical y legítimo. A su vez, la socialización o la pacificación jamás será plena, pues no es posible desactivar totalmente la peligrosidad de un hombre frente a otro. Sólo queda

recanalizar, reconducir o redireccionar esas desbordantes fuerzas humanas, a las cuales la modernidad les ha dado legitimidad y credenciales filosóficas al postular la igualdad entre los hombres. Por esto, el Estado: será el único órgano con el monopolio legítimo de la fuerza que podrá hacerle frente a otros Estados o a grupos facciosos internos con intenciones de colonizarlo para beneficio propio.

Así, llegamos al tercer elemento de este enfoque, el Estado. Debido a una ausencia de normatividad común en el mundo que guíe las voluntades de los hombres, la presencia de un dispositivo que coordine las acciones humanas se muestra indispensable. Por eso, es esta ausencia la que demanda tal presencia. Ahora, ¿de qué tipo de Estado se trata? ¿Dónde residen sus fundamentos, su legitimidad y cuál es la fuente de su fortaleza? Se trata de defender una idea de estatalidad, cuyo modelo sea la representación cristológica, para que, de esta manera, la mediación entre lo universal y lo particular sea institucional, a diferencia de una articulación “sólo vertical e inmediata (sin representación) o sólo horizontal y mediada en clave inmanentista (representación utilitaria), no en cruz”, donde “imperla la dialéctica de la complementación entre una universalidad vacua y la arbitrariedad del particularismo faccioso con más poder para imponerse como su intérprete y ejecutor” (Dotti, 2009, p. 11). En el primer caso, se daría ocasión para la de una implementación totalitaria del Estado y, en el segundo, de un Estado gendarme, herramienta de ciertas clases dominantes o corporaciones que impongan la agenda de lo público. Por todo lo cual, la función original del Leviatán, a saber, dar seguridad a todos sus súbditos, se ve imposibilitada por la falta de mediación arriba/abajo, ya que, o se produce la implementación del terror sin ninguna posibilidad de freno, o la protección exclusiva de determinadas corporaciones privadas.

Por todo lo anterior, se observa que no es posible la prescindencia de la noción de Dios en la estructura teórica de la filosofía política de Hobbes, por lo que se obtiene, de este modo, el cuarto elemento de este enfoque. Pues, ¿de qué Dios se trata? Para esto, es Schmitt nuevamente quien ahora cita en su libro de 1938 sobre Hobbes un clásico ensayo de principios del siglo XX de John Neville Figgis (1982, p. 246), donde este historiador de la Iglesia señala que “el Dios del calvinismo está en el Leviatán de Hobbes, con poder que no encuentra límites ni en la ley ni en la justicia ni en la conciencia”. El pasaje de la *Institution Chrestienne* al que refiere esta idea puede ser el siguiente: “No nos imaginamos un Dios sin ley, puesto que Él es su misma ley [...] la

voluntad de Dios, que no solamente es pura y está limpia de todo vicio, sino que además es la regla suprema de la perfección, es la ley de todas las leyes. Nosotros negamos que esté obligado a darnos cuenta de lo que hace” (*IRC*, III, XXIII, 2, p. 488). Volveremos sobre esta idea cuando tematicemos la relación entre poder y bondad en Dios. Por otro lado, Martinich, en su documentada interpretación sobre nuestro filósofo, vincula dicha noción con el mecanicismo. En efecto, en su libro se sostiene que el “determinismo de Hobbes [...] está lógicamente vinculado a las doctrinas de la predestinación de Calvino y a la creencia en la omnipotencia de Dios”. Así, esta noción se muestra como un escándalo para ciertos interlocutores del siglo XVII, ya sean republicanos, monárquicos o los teóricos de la segunda escolástica, debido a que la divinidad es ante todo poder, es decir, ni bondad ni justicia. Y, aún más, el filósofo de Mamesbury dejará claro que estas dos últimas categorías sólo pueden resultar legítimas si y sólo si se asientan en la primera.

Resumimos los anteriores puntos sobre nuestro enfoque teológico-político. En primer lugar, en la estructura de lo real se aprecia una presencia de lo absoluto, aunque de manera secularizada; luego, es el temor reverente hacia Dios el que explica el tránsito de un estado de naturaleza hacia un estado político; en tercer lugar, el Estado debe ser el representante de Dios en la tierra para poder hacer efectiva la paz; finalmente, la caracterización hobbesiana de Dios es tomada en ciertos aspectos del calvinismo.

LA ESTRUCTURA DE NUESTRA ARGUMENTACIÓN

En el capítulo 1, realizaremos una revisión de la crítica a la lectura de Strauss sobre las consideraciones de Hobbes. La elección de este autor estriba en ser el primer comentarista contemporáneo que lee con verdadero interés las consideraciones religiosas del de Malmesbury, pero de manera diametralmente opuesta a lo que nosotros queremos defender y, de esta manera, da inicio definitivo a la lectura liberal. Así, los textos de Strauss serán una ocasión para mostrar cómo nos posicionamos frente a la obra de Hobbes.

Una vez despejada la sombra del ateísmo straussiano, que prevaleció durante casi un siglo (y que sigue prevaleciendo en ciertos contextos académicos y culturales), sobre la obra de Hobbes, comenzaremos a desarrollar nuestra propuesta. En efecto, al considerar

que la noción de Dios tiene la función de, por un lado, generar el Estado y de, por otro, estructurar su funcionamiento y permanencia, nuestro recorrido por los textos de Hobbes consistirá en analizar, en un primer momento, el estado de naturaleza, para luego, en un segundo momento, referirnos a los reinos de Dios, tanto al natural como al profético, por ser éstos no solamente modelos a imitar por el Estado sino para demostrar la presencia de Dios en el mundo secular y cómo el *deus mortalis* debe configurarse en función de éste.

De esta forma, en el capítulo 2 analizaremos con detenimiento una de las nociones más célebres de la filosofía del de Malmesbury, el estado de naturaleza. ¿Será éste una hipótesis metodológica, histórica, una ficción? ¿Será la proyección de un burgués desnudo o sin la policía sobre su cuello? ¿Se puede captar la “naturaleza humana”? Todos estos interrogantes, más la pregunta por el egreso de aquella miserable condición humana, serán planteados en este capítulo haciendo un repaso de ciertas interpretaciones predominantes. En este capítulo, demostraremos que el estado natural hobbesiano no se reduce a una pugna de competidores racional, sino a una lucha existencial entre los hombres que excede las épocas históricas y que capta una ontología política fecunda para pensar la política moderna de manera responsable.

Una vez mostrado lo anterior, en el capítulo 3, nos focalizaremos en el reino de Dios por naturaleza. Trabajaremos aquí, en primer lugar, cuáles son los alcances y las limitaciones del conocimiento de Dios por razón natural y que, a diferencia de muchas interpretaciones actuales, las conclusiones que extrae Hobbes de esta vía no son para nada escépticas, sino piadosas. Una vez demostrada que la razón está habilitada para reconocer a Dios, desarrollaremos en qué se legitima su reino por naturaleza, a saber, en su omnipotencia. Así, nos detendremos en las enconadas disputas de nuestro filósofo con dos teólogos de envergadura sobre las consecuencias de proponer una noción de Dios, donde la omnipotencia sea su característica esencial. Estas consideraciones teológicas nos permitirán ver, por un lado, de qué modo están articulados los conceptos de bondad y de consenso con el de poder y, por otro, cómo se reproducen, *mutatis mutandi*, en el *deus mortalis*. Veremos, por último, mediante estos desarrollos, una manera posible de interpretar la erección de una república por institución.

Pero no sólo la razón capta a Dios, pretende explicarlo y genera un reino, sino que aquél se revela a un pueblo elegido. Este Dios revelado que sólo habla a unos pocos salvos será lo que dará ocasión a nuestro capítulo 4. Allí analizaremos las figuras de tres pactos bíblicos, el abrahámico, el mosaico y el cristiano, que Hobbes retoma en su lectura de la Biblia y por los cuáles termina explicando cuál debe ser la estructura política de una república eclesiástica y civil, a saber, el Leviatán. Estos pactos proporcionan un modelo teológico-político en el cual el de Malmesbury se inspira para pensar, desarrollar y proponer la soberanía del Estado moderno, el cual mediante una doble representación, de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba, toma la fuerza real para poder pacificar una época donde la subjetividad moderna se muestra fundante. Finalmente, será, entonces, el modelo cristológico el que le dará, como su nombre lo indica, la estructura a la república eclesiástica y civil, es decir, a la estatalidad moderna, según Hobbes.

Por último, en el apéndice, nos permitimos, con todo el instrumental teológico-político hobbesiano-schmittiano, leer algunos aspectos de ciertas cartas del apóstol Pablo de Tarso. La crisis política-cultural en la que se encuentra sumido Occidente desde la Gran Guerra y que hoy parece estar consumada produce, entre su gran variedad de efectos, la consulta de textos clave que le han dado nacimiento y estructura. Entre aquellos escritos clásicos que conforman nuestra mentalidad, es ineludible mencionar la presencia e influencia que han tenido las Epístolas del Apóstol de los gentiles. Al dar a conocer la prédica de Jesús al mundo greco-romano produjo para siempre una huella imborrable en él. La re-visitación de los textos paulinos por parte de intelectuales preocupados por prodigar una comprensión satisfactoria a los sucesos políticos-culturales ha sido profusa desde mediados del siglo XX hasta nuestra actualidad. Por ello, nosotros aquí no hacemos sino asumir este impulso y proponer una lectura hobbesiana de la Cartas, desde la cual mostraremos ciertas filiaciones doctrinarias entre el primer teórico del cristianismo y el primer teórico del Estado, lo cual reforzará nuestra interpretación teológico-política, donde -como ya hemos mencionado- la noción de Dios juega un papel central.

CAPÍTULO 1

OBJECCIÓN

Una evaluación de la crítica de Strauss sobre la postura religiosa de Hobbes

Pero es suficiente con las escandalosas y extremadas simplificaciones de Hobbes, por no decir absurdos, a las cuales el hombre más benévolo podría aplicar lo que Hobbes le dice a Luciano: Homo blasphemus, licet sit author quamvis bonus lingua anglicae.

Strauss, “Les fondements...”

INTRODUCCIÓN

Por ser Strauss quien inaugura principalmente la historiografía hobbesiana del siglo XX, como hemos mencionado antes, y por ser este autor, sobre todo, quien sesgó una lectura de Hobbes totalmente opuesta a la que queremos mostrar aquí, a saber, la teológico-política, nos parece por demás oportuno llevar adelante una evaluación crítica de algunos de sus trabajos, desde los cuales los comentaristas actuales fincan -muchas veces sin explicitarlo, por ejemplo, Curley- sus posiciones sobre la filosofía del de Malmesbury. La interpretación de Strauss sobre las consideraciones religiosas que propone Hobbes se llevan a cabo, de manera directa, en cuatro textos: *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*³ (1930), *The Political Philosophy of Hobbes*⁴ (1936), “On the Spirit of Hobbes’s political philosophy”⁵ (1953) y “Les fondements de la philosophie politique de Hobbes”⁶ (1954). Así, tomaremos estos escritos como fuentes para reconstruir la crítica que efectúa el filósofo de Chicago sobre el filósofo de Malmesbury.

Explícitamente, Strauss sostiene que la filosofía política de Hobbes es agnóstica,⁷ liberal⁸ y, de manera audaz, protoiluminista.⁹ Esta interpretación inaugura, de algún modo, la hermeneusis liberal del novecientos. Luego de siglos de asociar la posición hobbesiana con el despotismo,¹⁰ el autoritarismo o el relativismo moral, dejando, como es sabido, la paternidad liberal de un gobierno moderado que defiende los derechos individuales a John Locke. Por eso nos parece muy importante revisar esta interpretación sobre la obra de Hobbes, ya que la influencia que ha producido en la

historiografía hobbesiana ha sido enorme. De algún modo, polemizar con Strauss es hacerlo con la tradición que está bajo su sombra.

Por nuestra parte, nuestro abordaje consistirá en reconstruir la crítica straussiana, evaluarla y proponer una clave para lecturas ulteriores. Nos centraremos en lo que ha dicho Strauss de Hobbes, principalmente sobre la religión. Pero, debido a que las tres características hobbesianas identificadas por el primero -ateísmo, liberalismo y protoiluminismo- se entrelazan permanentemente sin que puedan -según nuestra opinión- sostenerse de manera aislada, nuestro foco principal deberá agrandarse para poder visualizar más claramente la cuestión religiosa, tocando así temas antropológicos, metafísicos y, desde luego, políticos.

Así, pretendemos favorecer una interpretación de la filosofía política hobbesiana que consista en lo siguiente: propulsora de un Estado fuerte y soberano principalmente frente a los poderes indirectos y por encima de las facciones, subscribiendo de esta forma a la tesis original de Carl Schmitt;¹¹ a su vez, creemos que la estatalidad hobbesiana sólo es posible con la adhesión a una verticalidad política, como manera única de poder resolver conflictos; lo que, por último, presupone/demanda una estructura religiosa abierta a la trascendencia, con lo cual nuevamente nos ubicamos bajo el marco de referencia propuesto por la reelaboración del jurista alemán en la década del 60 en cuanto a su interpretación de Hobbes.¹² De esta forma, creemos que considerar la filosofía política de Hobbes como atea es quitarle su fundamento, su verticalidad y su posibilidad política, convirtiendo (y destruyendo) al Leviatán en un instrumento -aunque de los más sofisticados y de los más útiles, por cierto- de los poderes indirectos. Por eso, creemos que la teoría política de Hobbes crea un nuevo paradigma, podríamos nombrarlo como “Leviatánico”, distanciándose así del liberalismo y del totalitarismo. Por ello, el tratamiento religioso que se propone es el aspecto clave para este alejamiento.

A su vez, nuestra adscripción de Hobbes a este paradigma está inspirada en las reflexiones de otro gran pensador, también recuperado por Schmitt. Nos referimos a Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas, quien en sus *Lecciones de Derecho Político* impartidas en el Ateneo de Madrid a fines del año 1836, menciona tres soluciones posibles al problema social (cfr. Donoso, 1946, p. 219).¹³ La primera

consiste en que la sociedad absorba al hombre, posición que, según el pensador español domina en Oriente; la segunda se presenta cuando el hombre absorbe a la sociedad, posición que nació en Grecia; por último, la posibilidad de que la sociedad y el hombre vivan en armonía, que es la defendida por él, a la cual se refiere como “Gobierno representativo”, la misma consiste en “respetar la individualidad humana sin rebajar el vínculo social y conservar este vínculo sin mutilar al hombre” (ibíd, p. 210). Así, creemos que la filosofía política de Thomas Hobbes, pese a ser injustamente criticada en estas mismas lecciones, está emparentada con dicha propuesta donosiana.

De esta manera, no ingresaremos en la problemática sobre si el señor Thomas Hobbes que vivió en Inglaterra 91 años era o no un creyente ferviente de la Iglesia de Inglaterra.¹⁴ Nuestro análisis dista mucho de involucrarse en ese tipo de cuestiones biográficas. Tampoco nos parece esencial en nuestro análisis averiguar qué versión religiosa dentro del cristianismo es la que subscribe y defiende Hobbes. Nos basta –y con creces– con tomar la estructura cristológica como modelo de la soberanía estatal moderna. En efecto, lo que sí intentaremos mostrar es la necesidad de una apertura a la trascendencia en su proyecto filosófico-político, la que sólo podrá ser posible con una mediación sostenida por el Estado. Así, el Estado, siempre y cuando sea el representante de Dios en la tierra, podrá lidiar con éxito contra las innumerables presiones de los poderes indirectos.

Sabemos que nuestra posición, desde una visión histórica, puede parecer problemática, ya que es común considerar los siglos XVI y XVII como inicio de una etapa de secularización, en la cual Dios y su intervención divina en las esferas mundanas comenzarían a retirarse. Ahora, sin rechazar la secularización y el avance de la historia, nos parece que Hobbes no la alienta, sino que intenta generar un nuevo marco teórico para no perder su tan ansiada paz, orden y estabilidad en un mundo que se muestra irreverente con cualquier tipo de norma. En síntesis, la estructura de nuestro argumento presenta la siguiente forma: Hobbes avizora la modernidad y su consecuente desarrollo de manera superlativa -pese a estar ubicado históricamente en sus inicios- y al hacerlo identifica sus problemas o sus tres rostros principales, el ateísmo, el liberalismo y la burguesía, todos de algún modo resultado de una subjetividad moderna. Pero esto no significa que aliente este proceso, sino que hará todo lo posible para ponerle un coto de una forma novedosa. Su intención no es ni anularlo, mediante un totalitarismo que

jamás puede representar su postura, ni expandir el yo moderno, hasta posiciones extremas de libertad que, en definitiva, lo devuelven a un estado de guerra. Más que interesante resulta citar aquí un pasaje de Schmitt en su libro dedicado a Hobbes, donde el jurista alemán distancia la posición del filósofo británico de la filosofía liberal, en tanto que la preocupación principal de ésta consiste en la defensa de la libertad del pensamiento individual, la cual está encarnada principalmente en Spinoza. En efecto, “en Hobbes siempre están en primer plano la paz pública y el derecho del poder soberano; la libertad individual de conciencia es sólo una última reserva [*Vorbehalt*] oculta en el trasfondo. Pero ahora es la libertad individual de pensamiento la que se convierte en principio configurador, mientras que los imperativos y el derecho del poder estatal soberano se han transformado en simples reservas” (Schmitt, 1982:88). Así, Schmitt observa cómo el recorrido moderno consistió, para perjuicio de muchos y beneficio de unos pocos, en la apropiación de los poderes estatales por parte de facciones poderosas y sin rostro pero en nombre de las libertades individuales ciudadanas, retórica por la cual pudo cometer usurpaciones impensadas. Tal *Vorbehalt* no es más que el *foro interno*, piedra de toque de toda especulación filosófica que se presente como moderna. Cómo se posicionen los autores frente a ella encarrila de entrada el rumbo de la especulación teórica. En el caso puntual de Hobbes, si bien él lleva adelante un análisis de la naturaleza humana o de la religión natural, por ejemplo, esto no querrá decir que esté de acuerdo, aliente o se someta sin más a los resultados obtenidos, sino que es necesaria una nueva solución para esa nueva problemática. Esa nueva solución es la que intentaremos aclarar aquí.

RECONSTRUCCIÓN DE LA CRÍTICA STRAUSSIANA SOBRE HOBBS

1) La tradición en la que supuestamente se encontraría Hobbes

Para reconstruir esta tradición tomaremos principalmente los textos de 1930 y 1953, por ser estos donde podemos apreciar de manera explícita la tradición de crítica religiosa que reconstruye Strauss, de la cual formaría parte Hobbes. Esta tradición tiene su origen en el jardín de Epicuro.¹⁵ El análisis de este filósofo antiguo, quien tomaría la visión materialista del mundo de Demócrito, consiste en demostrar la ineficacia de la religión para obtener la *eudamonia*, estado que se podría alcanzar, o al menos aproximarse, mediante la ciencia, aunque podrían hallarse pasajes en donde el filósofo de Samos indicaría como otra posibilidad -aparentemente menos exitosa- la creencia en los dioses

para lograr la eliminación de los temores. Así, el avance en la investigación científica proporciona causas para no temer, pues nos brinda conocimiento para poder anticiparnos al futuro y, de este modo, evitar los dolores y afianzar los placeres, única regla de lo malo y lo bueno. Ahora, al no poder avizorar las causas futuras, el hombre teme. Inmediatamente, para dejar de hacerlo postula dioses en busca de una explicación posible, pero, paradójicamente, vuelve a temer, no como producto de su incertidumbre originaria, sino de los dioses postulados por él mismo. Así, sostiene Strauss que esta línea originaria demócrita-epicúrea es el fundamento de “las teorías de Hobbes, Spinoza, Hume, Holbach, Feuerbach, Bruno Bauer, Marx”¹⁶ y de una tradición que sigue hasta nuestros días.

En el artículo de 1953, a dicha tradición epicúrea, Strauss la denomina antiidealista y señala que tenía como principal preocupación “el derecho a la vida de los individuos y que esto la conectaba con el problema de cómo el individuo podría usar la sociedad civil para sus fines privados y no para los públicos.”¹⁷ Pero Hobbes no sería un representante más de esta tradición, sino que su propia filosofía sería una mezcla -poco afortunada, según la evaluación general de Strauss- de ésta con su opuesta, la tradición idealista representada por Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Tácito y Plutarco. Esta tradición es animada por un espíritu político o público y tiene como premisa básica lo siguiente: “lo noble y lo justo son fundamentalmente distinguibles de lo placentero además de ser por naturaleza preferibles a este.”¹⁸ Así, el hedonismo de Hobbes sería político, a diferencia del de Epicuro, no-político. Este último, por un lado, rechazaría una condición pre-política donde el hombre disfrutaría del derecho natural, lo cual es fundamental para la tradición idealista y para Hobbes. En segundo lugar, Hobbes no podría estar de acuerdo con la distinción entre deseos necesarios y no-necesarios propuesta por Epicuro, pues esto implica un ideal de vida ascética y en reposo.¹⁹

A su vez, Hobbes avanza, según la interpretación de Strauss, mediante la línea epicúrea por los siguientes tres frentes: 1) el interés epicúreo por la tranquilidad de la mente aminora, en cambio, el deseo por la paz dentro de la sociedad toma un lugar predominante; 2) la religión será rechazada no por los disturbios que pueda causar en nuestra mente, sino porque las esperanzas de una vida pacífica son ilusorias, esto es, no resuelve ningún conflicto práctico; 3) la confianza en los logros del hombre, resultado primordial del avance en la ciencia, aumenta la oposición a la creencia en la

revelación.²⁰ Y este avance lo puede hacer porque su crítica de la religión se realiza mediante el análisis de la naturaleza humana.²¹

En síntesis, los puntos clave son los siguientes. Hobbes, al tener como máxima preocupación la seguridad individual, tendría ancestros lejanos, como Epicuro, pero que a él no le interesaría reconocer. Recordemos, entre otras cosas, su aversión explícita en sus obras mayores a toda la filosofía griega y romana, por sostener y defender permanentemente absurdos (cfr. Hobbes, 1994, XLVI, p. 457 [EW, III:668]). A su vez, como el objetivo primordial es la seguridad, los avances de la ciencia estarían demoliendo las causas o razones por las cuales los hombres temían. De esta manera, ya no podrían ser manipulados por la religión que, según esta tradición, se funda exclusivamente en el miedo y en la ignorancia de las causas reales de los fenómenos naturales. Hobbes, entonces, daría el paso previo para que la pretendida eliminación de la religión, en forma teórica, sea efectuada por Spinoza, quien será admirado y respetado por aquellos que intentarán llevar a cabo ahora sí la eliminación, en este caso práctica, de la religión, los iluministas.

Por nuestra parte, si bien nos parece acertada la sugerente tradición que identifica Strauss, no compartimos en absoluto que Hobbes sea un miembro destacado de ella, como sí lo son Epicuro, Spinoza y los iluministas. Precisamente, creemos que la posición hobbesiana es totalmente antagónica a dicha tradición y, que es por los efectos que ésta podría causar a un nivel socio-político, lo que moviliza a Hobbes a proponer su filosofía, anticipándose, de esta manera, a los sangrientos episodios que se vivirán en la Europa ilustrada del siglo siguiente. Pasemos a demostrar esto con evidencia textual.

Un lugar común para quienes sostienen que la filosofía política hobbesiana favorece el ateísmo o es atea es criticar la presentación efectuada por Hobbes de la religión en estado natural en el capítulo XII del *Leviathan*. Dicha presentación pondría en evidencia los componentes que emparentarían la posición hobbesiana con posiciones epicúreas, escépticas y ateas. Veamos cuáles son.

Según Hobbes, solo se aprecian signos o frutos de religión en los hombres, por lo cual su causa o semilla también debe estar en ellos. Ésta consiste principalmente en sostener que existen ciertas cualidades peculiares en la naturaleza humana que se podrían

resumir en lo siguiente: una propensión natural a la investigación de las causas de los eventos que se presentan, ya que esto le permite al hombre -que está siempre pendiente de los males que lo aquejan y de los bienes que desea- anticiparse o prever los efectos que dichos eventos causarán y, de esta forma, subsistir de manera más segura (cfr. Hobbes, 1994, XII, 64-64 [EW, III:93]). Pero desafortunadamente, el hombre en estado natural no está en un contexto adecuado para investigar desplegando un método para hallar las causas de lo que le aqueja o se le presenta. En efecto, el hombre que habita el estado natural y que, no obstante, pretende conocer las causas, se encuentra como Prometeo, que etimológicamente es el “hombre prudente”, quien padece en el “encadenado al monte Cáucaso, lugar de vistas panorámicas, donde un águila se alimentaba de su hígado, devorando así en el día lo que había sido recompuesto en la noche” (ídem). Por lo cual, “el hombre que mira muy lejos, preocupado por lo que vendrá, tiene todo el día su corazón carcomido por el miedo a la muerte, la pobreza u otra calamidad; y no tiene reposo ni pausa de su ansiedad, sino solo cuando duerme” (ídem).

Ahora, esta ausencia de método científico no impide que el hombre en estado natural proponga una explicación a tales fenómenos. En efecto, el hombre, al no poder conocer las causas de aquello que se le presenta, postula algún poder o agente invisible como supuesta causa. Por ello, “cuando no hay nada que ver, no hay nada a lo que se pueda acusar de la mala o buena fortuna, sino a algún poder o agente invisible” (ídem). Seguido a esto, Hobbes propone la distinción que Strauss y la amplia franja de comentaristas omiten entre lo que enuncia para criticarlo y lo que enuncia para sostenerlo. Pues, en este sentido, es que “algunos antiguos poetas decían que los dioses fueron al principio creados por el miedo humano, lo cual es muy verdadero cuando se habla de los dioses, es decir, de la variedad de los dioses de los gentiles” (ídem). Así, es el mismo autor del *Leviathan* el que se quiere separar de la tradición a la cual Strauss lo quiere adscribir. Uno de “aquellos antiguos poetas” puede ser Lucrecio, con su *De rerum natura*. Allí, el poeta romano recrea artísticamente algunas ideas de Epicuro en relación con el miedo como causa de la postulación de los dioses gentiles.²² Por otro lado, la presencia y utilización del método científico no nos aleja del conocimiento de Dios, sino todo lo contrario. Pues este es el modo correcto de conocer al “Dios eterno, infinito y omnipotente” (ídem), el cual no es conocido exclusivamente por el miedo que los hombres tienen por lo que les sobrevendrá.

Volviendo a esos agentes o poderes invisibles propuestos por la ansiedad, el miedo y la falta de método, los hombres no solamente les otorgan existencia. En primer lugar, también creen que su naturaleza es espiritual o fantasmal. Claro, al no poder ser observados o concebidos de manera empírica y al ser producto de su fantasía o imaginación, no pudieron sino considerar que tales agentes fueran espíritus, pero entendiendo este concepto como entes no materiales o seres incorpóreos. A su vez, estas consideraciones tuvieron el objeto de distanciarlos de aquello corruptible y concreto, es decir, lo que es accesible por los sentidos, pues creían en la naturaleza divina de su composición. Pero no sólo esto, sino que este error llegó a tal extremo en la antigüedad que, “no hubo cosa que un poeta no pudiera personificar en su poema ya sea como un dios o como un demonio” (ibíd, p. 68). ¡Hasta una cebolla fue deificada! (Cfr. ibíd., p. 67). En segundo lugar, se intentó entender cómo producen sus efectos identificando causas inmediatas. Pero como la mayoría de los hombres no sabe lo que es la causalidad, pues la falta del método imposibilita a ello, basan su conocimiento de las causas en su precaria experiencia. Es decir, si observan que un fenómeno antecede al otro, creen que eso siempre pasará, sin observar ninguna conexión real entre ambos. Por eso, aprovechándose de este precipitado impulso de los hombres, los responsables de la religión pagana propusieron “un tipo de dioses secundarios o ministeriales; adscribiendo la causa de la fecundidad a Venus; la causa de las artes a Apolo; la sutileza y el ingenio a Mercurio; la de las tempestades y de las tormentas a Eolo, y de otros efectos a otros dioses; al punto tal que entre los paganos había tanta variedad de dioses como de asuntos” (ibíd, p. 68). En tercer lugar, los honraron o adoraron como lo hacían con hombres poderosos. En efecto, al considerar tales poderes con una fuerza sobrenatural y en los cuales, muchas veces, descansaba su fortuna, los hombres reprodujeron formas ceremoniales ya celebradas a quienes consideraron más poderosos que ellos, con el objetivo de que su intervención los favoreciera. A su vez, “los legisladores de los gentiles añadieron la representación pictórica y escultural a esas imágenes [erróneamente producidas] para que la parte más ignorante, es decir, la mayor parte del pueblo, pensando que aquellas representaciones eran los dioses mismos, creyeran que éstos estaban realmente allí [...] Y así, les otorgaron a sus dioses tierras, casas, deberes y presupuesto que estaban reservados sólo para ellos.” (ibíd., p. 68). Finalmente, también son consultados como seres que pueden anticipar lo que ocurrirá en el futuro. Pero, en realidad, sólo es una conjetura basada en experiencias pasadas. Por lo cual, que

su juicio tenga o no lugar en el futuro es fortuito. Y debido a esto, no sólo se consultaban los oráculos, sino que innumerables fenómenos naturales eran vistos como señales que anticipan el futuro, como en el vuelo casual o el modo de comer de los pájaros, el cual se llamó augurio (cfr. ídem).

Este retrato de los poderes o agentes invisibles nos proporciona lo que Hobbes considera las cuatro semillas de la religión: 1) creer que tales poderes son espíritus o sustancias inmatriciales; 2) considerar que tales agentes son las causas intermedias o segundas por las cuales se producen los fenómenos que acaecen; 3) honrar o adorar aquello que han postulado como causa; 4) consultar sobre el futuro a tales poderes. Ahora, estas semillas son cultivadas por dos tipos de hombres: aquellos que lo han hecho según su propio criterio y beneficio, es decir, los paganos; y lo que lo han hecho en nombre de Dios, para honrarlo y encaminar las almas hacia Él, como por ejemplo, Abraham, Moisés y Jesús.

En el primer caso, los legisladores se cuidaron de que el pueblo no se diera cuenta que de las leyes y las órdenes supuestamente divinas que ellos establecían provenían de su propia conveniencia y no de una divinidad, aprovechándose de su ignorancia. “De este modo, conseguían que sus leyes fueran recibidas más fácilmente” (ibíd., p. 69); o atribuían los infortunios de las guerras o las epidemias a la ira de los dioses, en vez de a sus incompetentes acciones. Y aquí, en este uso instrumental de la religión, Hobbes enlista a los romanos, los incas y los musulmanes. En cambio, cuando hubo revelación sobrenatural, y fue Dios mismo el que quiso establecer un reino con su pueblo mediante sus profetas, allí la religión no fue para nada instrumental, sino estructural. “Por lo cual en el reino de Dios, la política y la leyes civiles son una parte de la religión; de este modo, aquí la distinción del dominio espiritual y temporal no tiene ningún sentido” (Hobbes, 1994, XII, p. 71 [EW, III:104]). Trabajaremos este reino extensamente como modelo de la soberanía estatal en nuestro capítulo 4.

En síntesis, la religión pagana, o no revelada, es estrictamente un producto de la ignorancia. Los poderosos han hecho uso de ese defecto, amenazando al pueblo de que si no obedece, no ellos, sino los dioses -quienes en rigor tendrían el poder supremo- los castigarían fuertemente (cfr. Hobbes, 1994, XII, 1-5, p. 63 [EW, III: 92]). He ahí, según Strauss, el sacrílego origen de la religión y -en todo caso lo peor- su consecuente

disolución con el avance científico moderno, pues éste otorgaría a los hombres conocimiento efectivo de las causas de los fenómenos, por el cual éstos dejarían de temer, es decir, serían inmunes a los designios de hombres poderosos que los quieran atemorizar con el único objetivo de dominarlos.

Pero hacer una lectura así, que es la que propone Strauss, es recortar el texto. Pues, como hemos visto, estas semillas son cultivadas por dos tipos de hombres: los que lo hacen de acuerdo con sus propios designios, estos son, los paganos; y los que lo hacen por orden y dirección de Dios, es decir, los que pertenecen a la tradición judeo-cristiana. En la primera clase de hombres, los legisladores paganos sólo hacen uso de esa ignorancia para mantenerlos en paz y obediencia. Aquí sí se puede admitir -de hecho Hobbes mismo lo admitiría- la crítica de Strauss. Pero creemos que no pasa lo mismo con la religión revelada, pues ésta fue instituida por Dios y no solamente establece leyes de los súbditos hacia Él, sino que también determina una normatividad entre los mismos súbditos. Hobbes no escatima en ridiculizar la religión pagana, pero se muestra sumamente respetuoso con la religión de la cual él y su nación forman parte.

A su vez, y a diferencia de Strauss, Hobbes encuentra que el debilitamiento de la fe y, por lo tanto, el rechazo de la religión y del poder civil, no estriba en el conocimiento de las causas mediante una adquisición del saber científico por parte de los ciudadanos, sino que se lo atribuye directamente a quienes tienen la responsabilidad de conducir a sus fieles hacia la piedad. En efecto, es la “conducta impropia de los sacerdotes” [*unpleasing priests*] y no sólo entre los católicos, sino aun en aquella Iglesia que tanto ha presumido de reforma” (Hobbes, 1994, XII, p. 74 [EW, III:109]), la que explica la subversión del pueblo tanto de la religión como de la política. Estrictamente, identifica cuatro causas por las cuales los creyentes pueden sospechar de aquellos que tienen el gobierno de la religión. En efecto, los hombres pueden dudar de los sacerdotes si éstos demuestran con sus actos o en sus discursos: 1) carecer de sabiduría; 2) de sinceridad; 3) de amor; 4) o no poder dar indicios de haber recibido una revelación divina, pues no pueden, por ejemplo, producir milagros. Un ejemplo de esto último, es decir, que si faltan los milagros, falta la fe, puede ser el episodio de los hijos de Israel al adorar el Becerro de Oro, ante la ausencia de Moisés (*Éxodo*, XXXII:1-6). En cuanto a la sospecha de que los clérigos no poseen sabiduría, es decir, que muestran contradicciones en sus discursos o prescripciones, por lo cual los creyentes se apartarían

de la religión, es ejemplificado con la introducción de ciertos teólogos de la filosofía de Aristóteles para explicar la doctrina cristiana: “Esto produjo tantas contradicciones y absurdos que cayó sobre los clérigos una reputación de ignorancia y de intenciones fraudulentas que llevó al pueblo a rebelarse contra ellos y contra la voluntad de sus príncipes, como sucedió en Francia y en Holanda o como en Inglaterra, donde éstos apoyaron a aquellos” (Hobbes, 1994, XII, p. 73 [EW, III: 107]).

Ahora, volviendo un poco más arriba, si esta ignorancia es la que es cultivada por unos para mal y por otros para bien, se podría objetar que, si el avance científico penetra en las realidades de la masas y va develando las verdaderas causas de los fenómenos, produciendo así que la gente deje de temer, todo este proceso culminaría con la desaparición de las semillas de la religión. Por lo cual no habría qué cultivar, tanto para los paganos como para los judeo-cristianos. Y, si esto es así, se acabaría la religión y Hobbes con su teoría pondría una piedra fundamental en el camino que seguirá construyendo Spinoza y los iluministas. Así, la ciencia, la secularización, el desencantamiento del mundo, en definitiva, la modernidad, suscitarían inexorablemente la pérdida del fundamento religioso, que no es ni más ni menos que el miedo, y construirían una sociedad con habitantes auto-gestionados por su propia razón, de donde obtendrían claves para la acción moral. ¡Libres al fin! ¡El verdadero paraíso está en la tierra!, proclamarían.

Pero todo este razonamiento presupone dos cosas falsas. La primera de ellas relativa a las consideraciones sobre la ciencia y su avance ilimitado, a los cuales Hobbes mismo señala los límites; y la segunda, relativa a la postura de Hobbes sobre la religión revelada.

En cuanto al primer presupuesto, quienes sostienen lo anterior, consideran que el avance de la ciencia podrá aclarar todas las dudas que el hombre tiene sobre las causas de los fenómenos. Así, por este conocimiento los seres humanos serían invulnerables a la religión y a sus engaños. Pero esto es falso por dos motivos. El primero de estos motivos es que la ciencia moderna ha logrado los avances hasta hoy conocidos precisamente por considerarse un sistema abierto y provisional. De esta forma, violaría su mismo espíritu si pretendiese explicarlo todo y proponerse como un sistema acabado, desde el cual obtener claves morales y políticas. Del mismo modo, sería apelar a un

grosero reduccionismo considerar que los resultados de un saber empírico, supuestamente libre de dogmas, prodirían toda clase de normativas para la vida humana. En cuanto al otro motivo, que consiste en sostener la posible total eliminación de la ignorancia de las causas de los fenómenos naturales con su debido control, tampoco nos parece que refleje los desarrollos y el espíritu de la ciencia. Ya que, como estos desarrollos mismos lo demuestran, las tesis científicas se renuevan permanentemente, por lo que asumen un carácter provisional, que es lo que les permite el avance. Por lo tanto, es este carácter provisional lo que hace que permanezca la incertidumbre de manera constante. En efecto, la ciencia al avanzar nos ubica en lugares o nos brinda posibilidades inéditas. Sin embargo, y aquí se presenta su mayor flaqueza, nunca nos brinda claves para poder resolver esas situaciones. El siguiente ejemplo quizá pueda aclarar lo anterior. El desarrollo científico ha producido un dispositivo técnico por el cual una persona con muerte cerebral puede ser asistida y su corazón seguir latiendo. ¿Está viva esa persona? ¿Es un crimen o una actitud inhumana desconectarla? La tecnología proporciona armas a las potencias con capacidad de eliminar de la faz de la tierra a un pueblo entero, ¿hay que hacerlo? La ciencia aquí lo único que hace es callar y dejarnos en una situación más inquietante que en la que nos hallábamos.

Por su parte, Hobbes muestra una gran confianza en el avance científico, pero esto no lo hace ingresar, de ningún modo, en este científicismo ateo. Pues reiteradas veces señala la insuficiencia de la razón ante ciertos misterios que se nos presentan, observando de esta forma los límites de la ciencia y de su investigación. Por ejemplo, en *Leviathan* se afirma que los misterios de Dios están por encima de la razón, no contra ésta, por eso: “Cuando algo en la Escritura es demasiado difícil para nuestro examen, estamos obligados a someter nuestro entendimiento a las palabras allí expuestas, y a no tratar de llegar a una verdad filosófica [científica] por medios de procedimiento lógicos cuando nos enfrentamos con misterios que son incomprensibles y que no caen dentro de las reglas de la ciencia natural” (Hobbes, 1994, XXXII, 3, p. 246 [EW, III:359]).

En cuanto al segundo presupuesto, la religión revelada tiene una especificidad absolutamente distinta de la religión pagana, puesto que esta ha sido instaurada por Dios. De este modo, el origen, fundamento y lineamientos de esta religión no es el miedo -pese a ser un elemento importante de la religión revelada-, sino Dios mismo. Así, si sumamos a esto que el miedo que los hombres tienen es imposible de extirpar de

la naturaleza humana -debido a que la ciencia se ve imposibilitada de hacerlo-, hacen muy bien entonces los elegidos por Dios en reconducir o reencaminar ese miedo mundano e inmanente hacia lo verdaderamente divino y trascendente. De lo contrario, serán engañados y sometidos por los paganos o por gente inescrupulosa, quienes no conocen a Dios y consideran la religión como un instrumento para dominar, ya que ese *quantum* de temor o esa incertidumbre ante el futuro estará siempre presente en la condición humana. Es entonces la misión del profeta recanalizar o reconducir ese miedo hacia Dios, pues será Él quien dará protección en este mundo para poder alcanzar la salvación en el otro, pero solo a cambio de obediencia.

De esta manera, podemos concluir provisionalmente este apartado sosteniendo que Hobbes no pertenece a la tradición crítica de la religión iniciada por Epicuro y presente hasta nuestros días. Nos parece, entonces, que hasta aquí Strauss incurre en una confusión, al no distinguir en su comentario de la postura hobbesiana lo que Hobbes identifica y enuncia, pero para rechazarlo -la tradición pagana-, de lo que identifica y enuncia, pero para defenderlo -la tradición judeo-cristiana. Porque si bien el filósofo británico efectúa un análisis de la religión, lo hace para diferenciar el paganismo de la tradición judeo-cristiana. Nuestra lectura del capítulo del *Leviathan* sobre la religión al que nos hemos estado refiriendo, demuestra que la crítica y la ironía, muy propia del Malmesbury, están dirigidas hacia la religión de los griegos y los romanos y no hacia la religión revelada. Pero para seguir alejando y contraponiendo a Hobbes con respecto a la tradición liberadora de supuestos miedos infundados inaugurada por Epicuro, sigamos analizando las críticas propuestas por Strauss.

2) Espíritu de Dios y ángeles

Otro aspecto de la crítica de Strauss a Hobbes consiste, por un lado, en evaluar las nociones de espíritu de Dios y de ángel; y, por otro lado, de qué manera es posible conocerlas. La exposición y la crítica sobre estos temas se desarrollan desde dos puntos de vista: desde el ángulo de la razón natural y desde el ángulo de la fe. Desde el primer punto de vista, Strauss es terminante: “La razón natural no conoce nada de Dios”.²³ Desde la fe, Hobbes alteraría y hasta contradiría la letra de la Escritura, por lo cual está “muy cerca de un claro ateísmo”.²⁴ Pasemos a exponer los argumentos que propone Strauss en el texto de 1954.

En primer lugar se pone de manifiesto la supuesta contradicción entre la posición materialista de Hobbes sobre el mundo y los pasajes de la Biblia en donde se refiere a los espíritus o ángeles. Sostiene Strauss:

*Negar, como hicieron los saduceos, la existencia de los espíritus o ángeles está “muy cerca de un claro ateísmo”. Y la razón natural no conoce otros espíritus que “los cuerpos delgados, como el aire, el viento...” y “los imaginarios habitantes del cerebro del hombre.” No sabe nada de “ángeles substanciales y permanentes”, es decir, **de substancias incorpóreas**. “Las palabras hombre y racional tienen igual alcance”. Los saduceos acertaron. La creencia en los espíritus es superstición. Hobbes enseña, entonces, “un claro ateísmo”. (Strauss 1959, p. 183) (énfasis nuestro).*

En el relato de los Evangelios apreciamos dos sectores o grupos predominantes dentro del judaísmo que habita la Palestina del siglo I: fariseos y saduceos. Los primeros tenían una gran celo por la ley, se habían distanciado de las costumbres helenistas y creían en la resurrección de la carne; los segundos provenían de la aristocracia sacerdotal, su acercamiento al helenismo y al poder de Roma fueron considerables y rechazaban la resurrección de la carne (cfr. Bright, 1966). La cita bíblica desde donde se puede apreciar la diferencia entre estos dos sectores y a la cual refiere Strauss en el pasaje transcrito es *Hechos XXIII:8*: “Es que los saduceos dicen que no hay resurrección, ni ángeles, ni espíritus, mientras que los fariseos profesan todo eso”. Ahora, volviendo al texto sobre Hobbes, allí se afirma que al rechazar la incorporeidad de las substancias se niega la existencia de los espíritus, pues estos tienen una naturaleza incorpórea. Entonces, Hobbes, desde su posición materialista y mediante la razón natural, rechazaría los espíritus y los ángeles, pues niega las substancias incorpóreas. Pero esto no es así, pues no hay registro bíblico donde se diga que los espíritus sean incorpóreos. En efecto, en ningún momento Hobbes niega la existencia de los espíritus y de los ángeles, lo que sí rechaza es la metafísica dualista que postula dos tipos de substancias, y que, desde esa posición, relee la Escritura. Ante todo, es necesario enfatizar que la conjunción *substancia incorpórea* no se encuentra en la Biblia, y sí, en todo caso, en los escritos de Descartes. De este modo, nos parece que es totalmente admisible que Hobbes intente una lectura de la Escritura desde una metafísica materialista, como lo han hecho los

escolásticos desde la posición aristotélica u otros desde la posición cartesiana. Veamos cómo nuestro filósofo lleva adelante su interpretación.

Lo primero que hará Hobbes en el capítulo XXXIV del *Leviathan* es identificar los significados de las palabras “espíritu” y “ángel”. Para aclarar lo primero, distingue tres registros de significación de “espíritu”: 1) uno científico; 2) uno vulgar o del sentido común; y 3) un último, bíblico. En relación con el científico, Hobbes parte de su conocida posición materialista, sosteniendo que cuerpo y substancia es lo mismo. De esta manera, así como afirmar “substancia incorpórea” es una contradicción, hacerlo con “substancia corpórea” es un pleonismo. La substancia siempre es corpórea. En el mismo capítulo nos aclara que “la palabra cuerpo [*body*] [...] significa aquello que llena u ocupa algún cierto espacio o lugar imaginado, pero no depende de la imaginación, sino que es una parte real de lo que llamamos universo” (Hobbes, 1994, XXXIV, p. 261 [EW, III:380]). En efecto, en primer lugar encontramos que cuerpo es aquello que por ocupar un espacio debe ser material; en segundo lugar, es algo que está fuera de nuestra imaginación, es decir, que existe fuera de nosotros, no es una idea. Ahora, en su *Tratado sobre el cuerpo*, cuando define “cuerpo” le agrega una característica no menor, a saber, que tal concepto “se comprende, no con los sentidos sino sólo con la razón [*non sensibus, sed ratione*], que allí hay algo” (OL, I:91). Ocurre en general que el sentido común considera que lo corporal es aquello que es percibido por la sensibilidad y, en especial, por el tacto o la vista. Pero desde el momento en que cuerpo es aquello que ocupa un espacio y está fuera de nosotros, no necesariamente debe ser percibido por nuestros sentidos. A esto se refiere Hobbes cuando sostiene, en segundo lugar, que los hombres, en su ignorancia, atribuyen a aquello que no pueden tocar o ver el nombre de espíritu. Por ejemplo, al aire o a los cuerpos aéreos se los llama espíritus. Pero eso no implica que no tengan magnitud. Ahora, en cuanto al tercero y último registro, el bíblico, la palabra espíritu nunca es utilizada como *substancia incorpórea*. A modo de prueba, en el capítulo mencionado, se transcriben siete usos en la Escritura de la palabra espíritu: 1) como un viento o aliento; 2) como un don extraordinario para la comprensión; 3) como afecciones extraordinarias; 4) como el don de predicar por visiones o sueños; 5) como vida; 6) como subordinación a la autoridad; y 7) como cuerpos aéreos.

Comentemos el primer uso para ejemplificar lo que quiere aclarar Hobbes. Se refiere aquí al episodio relatado, por ejemplo, en *Génesis* I:2, donde se afirma luego de la creación del cielo y de la tierra que “el espíritu de Dios se movía sobre la superficie de las aguas”. Así, si algo se mueve, entonces, en un momento ocupó un espacio y en otro momento, otro. Si ocupa espacio, entonces debe ser corpóreo, pues lo incorpóreo no ocupa ningún lugar. En efecto, cuerpo y movimiento son dos características que por definición no puede tener aquello que se presente como incorpóreo. De esta manera, no hay evidencia en la Escritura para sostener que este uso de espíritu -como todos los demás- sea algo incorpóreo. Es más, sostener que el espíritu de Dios tendría esa naturaleza sería, desde la postura metafísica hobbesiana, negar a Dios, pues lo incorpóreo, por no estar en ningún lugar, no existe. Así, una metafísica materialista no impugnaría la existencia o el rechazo de los espíritus, pues no se registra en la escritura que éstos tengan la característica de incorporeidad. Pero lo que sí rechaza la razón natural es la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*. De ningún modo niega los espíritus ya que la razón natural puede dar cuenta de ellos, en tanto se los comprenda como cuerpos sutiles.

El mismo instrumental teórico se utilizará para la consideración del concepto de ángel. Pero en este caso, Hobbes encontrará una diferencia de esta noción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En primer lugar, comienza por la definición de ángel, la cual, sin embargo, se puede aplicar para los dos relatos bíblicos. En efecto, éste es “un mensajero y, frecuentemente, un mensajero de Dios; por esto último se comprende algo que hace conocer su extraordinaria presencia, es decir, la manifestación extraordinaria de su poder, principalmente por medio de un sueño o una visión” (Hobbes, 1994, XXXIV, p. 266 [EW, III:388]). Hobbes enfatizará la función del ángel y no su naturaleza, de la cual la Escritura no dice nada. De esta forma, su interés es apartarse de esas figuras propuestas o retratadas por ciertos sectores del cristianismo, como seres pequeños con alas, que lo único que pretenden es engañar a la gente común y desviar la atención de Dios. Por eso, lo esencial de aquéllos es que son mensajeros de Dios que vienen a mostrar ante los necios ojos de los hombres el poder extraordinario de éste. El modo en que aparezca tal mensaje no debe ser significativo. Lo importante es que proviene de Dios.

En su lectura del Antiguo Testamento, Hobbes encuentra que los ángeles son retratados como imágenes, no como sustancias reales. Aquéllas surgen en las visiones o en los sueños. Ahora, sólo cuando estas imágenes comunican la voluntad de Dios se los puede llamar verdaderamente ángeles, de lo contrario, son meras fantasías del hombre. Cómo se determina cuándo tal imagen o visión es un ángel o no es algo que veremos en nuestro capítulo 4. Para demostrar esto remite a varios pasajes de la Escritura. Por ejemplo, cuando en *Génesis XVI* el ángel del Señor se le aparece a Agar para informarle sobre el nacimiento de Ismael, tal “aparición” no fue sino una voz formada por la fantasía de la esclava de Sara. Ahora, lo mismo debe aplicarse para sortear el escollo de la aparición de los dos ángeles a Lot en Sodoma, según *Génesis XIX:1-29*, pues allí leemos que Lot no sólo los vio, sino que los invita a la casa, les cocina, etc. En este caso, Hobbes repite que estos hombres que Lot ve deben ser entendidos “como formados en la fantasía, del mismo modo que antes por ángel fue comprendido un voz imaginada” (ídem). En efecto, con estas consideraciones se distancia de la atribución de seres incorpóreos a los ángeles, pues desde el punto de vista del Antiguo Testamento, aquéllos son imágenes de nuestra fantasía, pero -y aquí la gran diferencia- producidas por Dios.

En cuanto al Nuevo Testamento, si bien su consideración sobre los ángeles se modifica, pues lo que se modifica es la descripción de aquéllos en la Escritura, esto no altera la posición general de Hobbes sobre la substancia. En efecto, en esta segunda parte del relato bíblico no predomina la caracterización de estos mensajeros celestiales como una voz, una visión o una aparición en sueños, sino como cosas permanentes [*things permanent*]. La evidencia textual puede ser *Mateo XXV:41*, donde Jesús les dice a los perversos en el último día que irán “al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles”. Este pasaje o bien se puede entender metafóricamente, es decir, identificando que el diablo y sus ángeles son los adversarios de la Iglesia o bien como seres corpóreos los cuales se verán perjudicados con el castigo de fuego, pero nunca como sustancias incorpóreas, porque si fueran esto último serían impasibles al tal fuego. Por lo tanto, las palabras de Cristo no tendrían sentido. También encontramos la caracterización de los ángeles como seres permanentes en los pasajes de las siguientes epístolas: 1 *Corintios*, VI:3; 2 *Pedro* II:4; *Judas* I:6.

Transcribimos un extenso texto donde Hobbes resume y concluye su posición sobre los ángeles y, de algún modo, de los espíritus:

*Considerando por tanto el significado de la palabra ángel en el Antiguo Testamento, y la naturaleza de los sueños y visiones que ocurren a los hombres por la vía ordinaria de la naturaleza, me vi inclinado a la opinión de que **los ángeles no eran sino apariciones sobrenaturales en nuestra mente, suscitadas por la operación especial y extraordinaria de Dios**²⁵, para dar a conocer con ello su presencia y mandamientos a la humanidad, y fundamentalmente a su propio pueblo. Pero los muchos pasajes del Nuevo Testamento, y las propias palabras de nuestro Salvador, en textos en los que no hay sospecha de corrupción de la Escritura, han extraído de mi débil razón el reconocimiento y creencia de que hay también ángeles substanciales, y permanentes. Pero creer que no están en lugar alguno, es decir, en ningún sitio, es decir, que no son nada; como dicen (aunque indirectamente) **aquellos que los tienen por incorpóreos, no puede demostrarse por la Escritura.** (Hobbes, 1994, XXXIV, p. 270 [EW, III: 393]) (énfasis nuestro).*

Así, en el *Antiguo Testamento* Hobbes encuentra que el uso de la palabra “ángel” tiene que ver con apariciones sobrenaturales, por supuesto, ejercidas por Dios para mostrar su voluntad a los hombres. De este modo, la razón natural no tiene motivos para rechazar esa aparición en la mente de los elegidos. Por el lado del *Nuevo Testamento*, el filósofo de Malmesbury reconoce en su lectura la existencia de los ángeles como seres permanentes. Así, lo importante es que si se presentan a los elegidos por Dios seres permanentes, entonces están en algún lugar. Ahora, si están en algún lugar, entonces son cuerpos, y no substancias incorpóreas. Pues ocupan un espacio. Si ocupan un espacio y son cuerpos, entonces la razón natural puede dar cuenta de ello. De este modo, la razón natural, en este caso, no contradice la letra de la Escritura, sino que favorece la comprensión de los ángeles como mensajeros de Dios y, de esta forma, dirige la atención de nuestra creencia al ser que se debe adorar.

3) Panteísmo e idea de Dios

Volviendo al texto de Strauss, en segundo lugar se refiere a la supuesta contradicción que propondría Hobbes al suscribir al mismo tiempo a una concepción trascendente de Dios y, por otro lado, a una visión materialista/panteísta del universo.

Además, decir que Dios es el mundo o parte del mundo significa negar la existencia de Dios. Pero “el mundo... lo es todo” y por esto, lo que no es el mundo y “lo que no forma parte de él no es nada”. Hobbes enseña, de esta manera, “un claro ateísmo” (Strauss 1988, p. 183).

En este pasaje se conectan dos extractos, elididos de su contexto argumentativo, de dos capítulos del *Leviathan*, con el objetivo de mostrar una contradicción en la postura de Hobbes. Por un lado se hace alusión al capítulo XXXI, donde se sostiene, en contra de la visión panteísta y a favor del dogma cristiano, que:

*Aquellos filósofos que dicen que el mundo (o el alma del mundo) es Dios, hablan irreverentemente de él y **niegan su existencia**. Porque por Dios se entiende la causa del mundo. Por lo tanto, sostener que el mundo es Dios, implica que no hay causa de él, es decir, no hay Dios. (Hobbes, 1994, XXXI, p. 239. [EW, III: 350]) (Énfasis nuestro)*

Hasta aquí, la postura hobbesiana no tiene absolutamente nada de blasfemo. Pero Strauss conecta esta frase con otra de Hobbes que se encuentra en el capítulo XLVI, para mostrar la paradoja. Es la siguiente:

*Y consecuentemente, cada parte del universo es corpóreo, y lo que no es corpóreo no forma parte del universo. **Pero el mundo lo es todo, y lo que no forma parte de él no es nada** y en consecuencia no está en ninguna parte. Pero de aquí no se sigue que los espíritus no existan. Porque ellos tienen dimensiones y, por esto, son cuerpos reales; aunque ese nombre se dé en el lenguaje corriente a los cuerpos que sólo son visibles o palpables, es decir, que tengan algún grado de opacidad. Pero en cuanto a los espíritus, algunos los llaman incorpóreos, **que es un adjetivo de mayor honor y debe por eso atribuirse con más piedad a Dios mismo**, en quien no consideramos qué atributo expresa mejor su naturaleza, la cual es incomprendible, sino que lo en rigor expresa es nuestro deseo de honrarlo. (Hobbes, 1994, XLVI, p. 459 [EW, III:672]) (énfasis nuestro).*

En este pasaje se sostienen varias cosas: 1) que el universo es corpóreo; 2) que lo que no forma parte del universo no existe. 3) que los espíritus son corpóreos; y 4) que describir a Dios tiene intenciones de adoración o respeto y no gnoseológicas. En relación con el primer punto, como hemos visto recientemente, como el universo ocupa un lugar, el universo es cuerpo y, por lo tanto, existe. De este modo, y con respecto al segundo punto, como aquí universo refiere a la realidad en su conjunto, si forma parte de esa realidad, entonces no existe. En relación con la corporeidad de los espíritus, nos hemos esmerado en aclararlo más arriba. Y con respecto a lo último, en rigor, como la

naturaleza de Dios es infinita no es posible conocerla para una mente finita; por lo tanto, sólo nos queda honrarlo. Centrémonos ahora en el segundo punto, que es lo que remarca Strauss, pues esta aseveración de Hobbes parece suscribir a un panteísmo. Esa frase hay que entenderla dentro del contexto argumentativo en el cual se encuentra, a saber, la objeción de la doctrina aristotélica-medieval-tardía de las esencias separadas de los cuerpos: *esencias abstractas y formas substanciales*. El error de esa doctrina consistiría en sostener como reales y a su vez incorpóreos entes presentes en este mundo, lo cual llega a producir tanta confusión que favorece tanto el sometimiento como su conocida reacción, la rebelión, pero jamás una convivencia sólida y pacífica.²⁶ Por eso es que Hobbes, en este momento argumentativo, se muestra inflexible y próximo a una posición panteísta. Pero la intención consiste en querer enfatizar la inexistencia de esas esencias separadas. Pues, sólo hay una cosa que existe fuera del mundo y esa cosa es Dios. Y nos parece que esto es lo que se quiere remarcar. En todo caso, en el capítulo siguiente mostraremos con detenimiento las pruebas que la razón natural ofrece sobre la existencia de Dios, donde podremos visualizar los alcances de las mismas.

Ahora señalemos si es posible tener una idea o imagen de Dios, pues según Strauss:

Hobbes parece proponer que el hombre puede conocer mediante la razón que existe un Dios omnipotente y eterno de quien no tenemos idea, imagen o concepción, o cuya grandeza y poder son inconcebibles o inimaginables. De aquí se sigue que no puede haber religión verdadera, ya que ésta consiste en el miedo a los poderes invisibles, “cuando el poder imaginado es verdaderamente como el que imaginamos” (Strauss 1988, p. 183).

Para evaluar la crítica que presenta Strauss en este párrafo, resaltemos la contradicción que quiere atribuirle a Hobbes. En efecto, por un lado, en el capítulo XXXI del *Leviathan* se afirma que “tampoco podemos concebir ni imaginar (o tener una idea) de Él [Dios] en nuestra mente; porque todo aquello que podemos concebir es finito” (p.239 [EW, III:349]). Pero, si esto es así, entonces, no puede haber religión verdadera pues según la definición que se propone en el capítulo VI, ésta sólo se da cuando “el poder imaginado es verdaderamente tal como lo imaginamos” (p. 31 [EW, III:44]), sino es simple religión pagana o mera superstición.

En primer lugar, si consideramos idea o imagen remitiéndonos estrictamente al vocabulario epistemológico hobbesiano, no tenemos ninguna idea o imagen de Dios, ya que nuestros pensamientos, según el tratamiento que propone Hobbes, tienen su origen en una experiencia sensorial, la cual es imposible tener con un ente infinito como Dios. Ahora, no nos parece que Hobbes esté recurriendo a estas definiciones tan estrictas, sino que está entendiendo aquí ideas o imágenes como una noción imprecisa, vaga o confusa. Idea en este contexto debe contraponerse a concepto, es decir, la primera no tiene fundamento claro, el segundo sí. Nos parece que lo que fortalece esta interpretación es que, como ya hemos mostrado, la razón nos conduce hacia Dios, no lo rechaza. Sobre esto ya se han dado pruebas en tres capítulos del *Leviathan*, XI, XII y XXXI. Teniendo en cuenta los argumentos esbozados en favor de Dios, es totalmente coherente desde la razón natural no tener una idea de un ente infinito, pero lo que no es imposible -y sí necesario- es la necesidad racional de postular un ente que ponga en movimiento el mundo, tanto físicamente como políticamente, como veremos más adelante. Por eso, la razón no conduce a no creer en una causa primera, sino todo lo contrario: conduce a buscar en otra esfera, podríamos decir sobrenatural, para explicar esta necesidad que la razón misma, debido a su insuficiencia, no puede explicar. Así, Hobbes no sostiene que la razón nada dice de Dios, sino todo lo contrario: la razón da claves sobre Dios, las cuales sólo recibirán explicación dentro de una República y mediante un relato e intérpretes adecuados para hacerlo.

En cuanto al segundo aspecto del pasaje, a saber, que sólo habría religión verdadera cuando lo que imaginamos es verdaderamente lo que debemos imaginar, siguiendo la interpretación de Strauss, se estaría habilitado a sostener que no sólo no existiría religión verdadera captada por razón y fuera del Estado, sino que tampoco la habría dentro y captada por la fe. Pues, según los relatos bíblicos, Dios no tiene figura, ni forma y es imposible tener una idea -en el sentido epistemológico del término- de Él. De esta manera, nos parece que lo que Hobbes sostiene aquí es que debemos atenernos a las consideraciones sobre la esencia, naturaleza y atributos divinos que establezcan las autoridades sobre el tema. En este sentido, muy flexible por cierto, es como se está usando la palabra. No cabe duda de que la utilización de los términos “idea” o “imagen” traen aquí innumerables problemas. Por eso, en su edición latina del *Leviathan*, de 1668, suprime el término y ahorra innumerables malentendidos. Allí dice: “Miedo a los poderes invisibles si éstos son creados o aceptados desde relatos públicos, *religión*; si

tales relatos no son públicamente aceptados, *superstición*. Ahora, cuando dichos poderes son verdaderamente aquellos tal como los hemos aceptado, *verdadera religión*”²⁷ (Hobbes, *OL*, III:45). Remarquemos la última frase, donde aclara que la verdadera religión es aquella que coordina la representación que nosotros tenemos de Dios y de ésta con lo que realmente es. Ahora, eso que realmente es y que sin duda excede la capacidad de imaginar humana quedará definido por las autoridades competentes de la República.

3) Los profetas y los milagros

En el análisis de Strauss sobre la profecía encontramos nuevamente la misma estrategia argumentativa para llevar a Hobbes al borde del ateísmo. Dicha manera de interpretar al de Malmesbury consiste -ya lo hemos dicho- en atribuirle a Hobbes lo que enuncia, cuando nuestro filósofo lo propone pero para rechazarlo. Veamos el pasaje donde se encuentra la crítica:

Lo que conduce a la locura [...] es cualquier tipo de fuerte autoconfianza, en particular, la creencia en que uno está directamente inspirado. Esta creencia abusa de la creencia en los espíritus sostenida por el pueblo. El “espíritu”, el cual el inspirado abraza, no es otro que su gloratio. [...] Gloratio es la base de la profecía, lo que sostiene la revelación. Ahora, en cuanto ha sido mostrado, de acuerdo a la doctrina de Hobbes, gloratio es la raíz de todo mal (Strauss, 1930, p. 76).

Strauss está aludiendo aquí principalmente al capítulo VIII del *Leviathan*, donde se trata el tema de la locura. Allí, Hobbes afirma claramente que “las pasiones cuya violencia o persistencia conduce a la locura son o una gran vana-gloria, la cual es comúnmente llamada orgullo y vanidad o una gran aflicción mental.” (Hobbes, 1994, VIII, p. 41 [EW, III:60]). Entonces, en primer lugar, no es sólo una pasión la que conduce a la locura, sino dos. Con respecto a esta última, que Strauss no menciona, Hobbes también la caracteriza como melancolía, la cual a veces somete al hombre a miedos infundados o a la superstición. En cuanto a la primera, lo que se menciona como *gloratio* es esta vana-gloria que consiste en “imaginar o suponer capacidades propias, las cuales no tenemos, y que sucede frecuentemente en los jóvenes” (ibíd, VI, p. 32 [EW, III:45]). Al portador de esta pasión se le facilita el intento de sobresalir sobre el resto, con el único objetivo de dominar para favorecer la autoconservación.

Pero, luego de estas definiciones, y siguiendo el estilo formal de la argumentación en *Leviathan*, que consiste primero en definir los conceptos, aclararlos y luego ilustrarlos con ejemplos históricos, no se identifica a los verdaderos profetas de esta manera, sino a los farsantes, que habitualmente no hablan por haber sido elegidos por Dios, sino por *gloratio*. Además, se remarca que habitualmente en los tiempos antiguos, pero también en los modernos, los hombres creían que la locura derivaba o de las pasiones o de espíritus, demoníacos -si aquella era perjudicial-, divinos -si los favorecía. Pero en rigor, la locura procede de las dos pasiones mencionadas más arriba. Ahora, veamos cómo juzga negativamente el que algunas veces se haya considerado mal a verdaderos profetas por identificarlos como locos.

Porque ni Moisés ni Abraham pretendieron profetizar por la posesión de un espíritu, sino por la voz de Dios o por una visión o un sueño. Tampoco hay algo en su ley, ya sea moral o ceremonial, por la cual se enseñase que había tal entusiasmo o posesión. [...] Del mismo modo, los otros profetas del Antiguo Testamento no simulaban tal entusiasmo, o que Dios hablase por ellos, sino a ellos, por voz, visión o sueño; y la prueba de que es Dios no es la posesión de los espíritus, sino su mandato. ¿Cómo pudieron caer los judíos en esta opinión de la posesión? No puedo imaginar otra razón sino la que es común a todos los hombres, es decir, a la falta de curiosidad para la búsqueda natural de las causas y a la consideración de que la felicidad consiste en la adquisición de los placeres groseros de los sentidos y de las cosas que más inmediatamente conducen a ello. (Hobbes, 1994, VIII, p. 44 [EW, III: 66]) (énfasis nuestro).

Entonces, la locura es resultado de dos pasiones, pero en la antigüedad y en los tiempos modernos, por no conocer el método y no razonar correctamente, se consideraba que, aquellos hombres que mostraban conductas extraordinarias o creían serlo era debido a la posesión de ciertos espíritus, pudiendo ser malignos o benignos. Ahora, el análisis de la locura nos sirve para dos cosas: para poder comprender racionalmente dichos comportamientos y discursos, y, de esa manera, poder alertar a los demás de estar siendo engañados; y, en segundo lugar, para poder identificar a los verdaderos profetas de los farsantes, pues los primeros no entran en la categoría de locos, ya que no los inspira la *gloratio*, sino el mandato de Dios. En efecto, ni Abraham ni Moisés profetizaron por la “posesión de un espíritu”, sino por el mandato de Dios. Nuevamente observamos, como en el tratamiento de los ángeles lo señalamos, que toda mediación de

Dios y los hombres tiene el objetivo de dar testimonio del poder extraordinario de aquél. Pero las limitaciones (y la arrogancia) humanas, la mayoría de las veces, generan que los hombres centren sus ojos en el mensajero y no en el mensaje. Hobbes lamenta que la gente sin instrucción crea en las supuestas formas que poseerían los ángeles, pero acusa e impugna a ciertos sectores del cristianismo que, en vez de frenar esa tendencia pagana, la incrementan fomentando la ignorancia y la superstición.

Pero veamos qué ha dicho Hobbes sobre los verdaderos profetas, para constatar si los reconoce, los ignora o qué función cumplen en el mundo judío y cristiano, entre otras cosas. En primer lugar, la importancia que se le asigna a este tema, como al de la “palabra de Dios”, hacen que se le dedique medio capítulo. Nos referimos al XXXVI, “Sobre *la palabra de Dios y de los profetas*”. Allí, Hobbes comienza este análisis delimitando los diversos significados que se encuentran en la Escritura. Encuentra tres: 1) *prolocotur*, que es cuando Dios habla al pueblo mediante un hombre elegido o cuando el hombre habla o le consulta a Dios; 2) *predictor*, quien predice las cosas futuras; y 3) cuando alguien habla incoherentemente. El significado que nos interesa es el primero, pues este es el que se refiere a los verdaderos profetas. Teniendo esto presente, afirma Hobbes:

El sentido más frecuentemente usado es cuando Dios habla al pueblo. Así, Moisés, Samuel, Elijah, Isaiah, Jeremías y otros fueron profetas. Y en este sentido el sumo sacerdote era un profeta, ya que solamente él ingresaba en el sanctum sanctorum para interrogar a Dios y para luego declarar su respuesta al pueblo. [...] En el sentido cuando se habla desde un hombre hacia Dios, Abraham es llamado profeta (Hobbes, 1994, XXXVI, p. 282 [EW III: 411]).

Lo que queremos enfatizar con esta cita es el reconocimiento por parte de Hobbes de los profetas presentes en los Libros Sagrados. Así, el fundamento de éstos no es el orgullo o la vana-gloria, sino Dios mismo. Pese a que, como en el mismo capítulo se afirma, aludiendo al relato bíblico, I Reyes XXII, “hubo más falsos profetas que verdaderos” (ibíd., p. 291 [EW, III:423]), en ningún momento se han negado los verdaderos, sino que hay una gran preocupación por despejar a quienes pretendieron o pretenden alejar la fe de Dios y llevarla para su propia persona, de quienes están autorizados por Dios para hablar o con Él o con su pueblo. Y para saber si es elegido por este ser omnipotente o no, el criterio no estriba precisamente en el análisis de la naturaleza humana, sino en

poder identificar dos características o marcas, las cuales no se pueden dar una sin la otra:

Una es la realización de milagros; la otra consiste en no enseñar otra religión que la establecida. (Hobbes, 1994, XXXII, p. 248 [EW, III:362])

La misión del profeta, según la interpretación de Hobbes, consiste en profundizar o reforzar la fe en momentos de crisis (podríamos decir política-religiosa). De ningún modo su presencia y su mensaje tienen la intención de alterar el orden establecido o de proponer otro, sino de consolidarlo. Por eso, la única profecía válida fue, en el Antiguo Testamento, seguir con la enseñanza establecida por Moisés y, en el Nuevo Testamento, que Jesús es el Cristo, es decir, que Jesús es el hijo de Dios que se encarnó y que fue anunciado por el profeta Isaías. Ahora, como hemos anticipado, ambos aspectos son necesarios para determinar a un profeta. Entonces, surgen las preguntas: ¿qué es un milagro?, ¿cuándo lo reconocemos?, ¿suceden milagros actualmente? Para lo cual Hobbes ha dedicado también un capítulo entero, el XXXVII, “Sobre los milagros y su uso”. Veamos ahora cuál es el tratamiento que se les da.

Si bien los milagros no son rechazados en ningún momento por Hobbes, quien a su vez los considera cruciales para la fe, como sostiene en *Leviathan*, “si fallan los milagros, falla también la fe” (Hobbes, 1994, XII, p. 72 [EW, III:107]), nuestro filósofo es un tanto ambiguo en cuanto a la posibilidad de concretarse uno luego de la etapa apostólica. Ya que, por un lado, postularía la imposibilidad de estas obras extraordinarias, pues “actualmente, al no haber milagros, no tenemos un signo por el cual reconocer las pretendidas revelaciones o inspiraciones de cualquier hombre” (Hobbes, 1994, XXXII, p. 249 [EW, III:363]); pero por otro lado, parece que quedaría abierta la posibilidad, pues “debemos consultar a la Iglesia legítima, es decir, la cabeza legítima, cuánto crédito debemos dar a los que narran un milagro. Y este es principalmente el caso de los hombres que en estos días viven bajo soberanos cristianos.” (Hobbes, 1994, XXXVII, p. 300 [EW, III:436]). Nos parece que el criterio de apelar a la autoridad eclesiástica para determinar si una obra extraordinaria es resultado de una intervención divina abre la posibilidad -o al menos siembra la duda sobre la posibilidad- de futuros milagros. Porque si, como dice en primer lugar, no hay más milagros, entonces ¿por qué debemos consultar al soberano si tal fenómeno es un

milagro o no? Si están cancelados, ¿no sería más adecuado -y menos engorroso- la enseñanza de su imposibilidad? Parece que Hobbes no subscribiría a esta última observación, y sí a la posibilidad de futuras intervenciones divinas.

Por otro lado, además de no rechazar los milagros relatados en el Antiguo y Nuevo Testamento, tampoco los reduce a la ignorancia de las causas naturales del fenómeno en cuestión, por la cual la gente en su ansiedad postula explicaciones sobrenaturales o acude a hombres prestigiosos para que se lo expliquen. Más allá de que esto último sucede y sucederá, y por eso debe haber un riguroso control de qué es un milagro, Hobbes no subscribe a ello, sino que la necesaria búsqueda de causas en los fenómenos naturales sirve para alertar a la gente y que no se deje engañar por hombres inescrupulosos. En ningún momento el aliento que da Hobbes a sus compatriotas para buscar las causas naturales de los fenómenos está dirigido a derrumbar la religión, sino y en todo caso, a combatir la superstición y la ignorancia. Nuevamente encontramos aquí la misma estrategia argumentativa que venimos comentado, a saber: realizar y favorecer un análisis racional y crítico de los fenómenos naturales, pero no con intenciones de deconstruir toda creencia basada en fundamentos no racionales, sino con la intención de edificar pacíficamente esas creencias sobre bases sólidas. Es decir, alejar tanto el ateísmo como la superstición, aquél es “una opinión de la razón sin el miedo”, éste es “miedo sin la recta razón” (Cfr. *De Cive*, XVI, 1, p. 234). Entre medio de esos dos escollos perjudiciales para una paz sólida y estable, pasa o debería pasar el proyecto político hobbesiano, que se puede resumir utilizando todas las palabras que lleva el título de su obra máxima: “Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil”.

Ahora, para ir concluyendo este apartado, veamos la definición de milagro que intentará resumir las posiciones que venimos analizando:

Un milagro es una obra de Dios (al margen de su intervención de manera natural establecida en la creación) hecha para hacer manifiesto a su [pueblo] elegido la misión de un ministro extraordinario para su salvación. (Hobbes, 1994, XXXVII, pp. 296-297 [EW, III:432]).

En primer término, los milagros son obras de Dios, no del que vemos que las hace. Y es para dar crédito ante la desconfianza de los hombres ante el mensajero que se presenta

ante ellos para darles el mensaje de salvación. Ahora, como hemos aclarado más arriba, el problema será siempre determinar si esa obra extraordinaria es un milagro; o un fenómeno cuya causa desconocemos y nos dejamos admirar por ella. Para lo cual no queda otro remedio que consultar con la autoridad de turno. De lo contrario, es decir, dejar que cada uno lo determine y obre en consideración de su juicio, suscitará un mar de interpretaciones con el consecuente estado de confusión y desobediencia, muy perjudicial para todos los que componen una República.

Por relacionarse de forma necesaria el tema de los profetas y los milagros, hemos analizado este último tema luego del de los profetas, pero sin identificar o transcribir lo propuesto por Strauss. Así, para no dejar presupuesto lo que Strauss habría dicho sobre los milagros, pasaremos a indicar y comentar el pasaje central, donde se ubica la crítica. La misma no es extensa, sino que consiste, en primer lugar y de modo reiterado, en recordar que, debido a la estructura antropológica, los hombres son fácilmente engañados, lo que suscita que puedan creer en los milagros fácilmente, favoreciendo de este modo una postura escéptica. Mientras que Hobbes, sugerimos nosotros, propone dicha argumentación para alertar a los hombres del engaño, no para demostrar que los milagros son resultado de la ignorancia de ciertos hombres. En segundo lugar, el filósofo alemán contrapone un pasaje de la Escritura, el cual, como anotamos al pie de página, no se registra en el libro y en el capítulo de *Deuteronomio*, para impugnar que sea el gobernante quien tenga la autoridad de determinar qué fenómeno extraordinario es un milagro de lo que no lo es. Veamos el pasaje.

Porque los hombres, especialmente aquellos que son ignorantes de las causas naturales y de los trucos humanos, son fácilmente engañados. [...] Esto nos prueba que un milagro no es un criterio de revelación, como de hecho es enseñado en la Sagrada Escritura (Deut. 18).²⁸ El criterio de verdad de una religión, como para determinar sus milagros, es la voluntad del gobernante. (Strauss, 1930, p. 79).

En primer lugar, que los hombres son fácilmente engañados no es una verdad propuesta por Hobbes, sino algo que desafortunadamente se ha dado en toda la historia de la humanidad y que no tendríamos razón por la cual suponer que eso no seguirá pasando. Pues, por más que hoy el conocimiento sobre las causas naturales de los fenómenos se haya incrementado, es inviable, como lo demuestra la ciencia a diario, que en algún momento del progreso científico se establezcan explicaciones a todos los fenómenos de

manera conclusiva; por otro lado, como notamos en la realidad diariamente, inversamente proporcional al avance científico, avanza la pobreza y la ignorancia de la gente, por lo cual siempre son pocos los que pueden basarse en esos conocimientos científicos. Así, Hobbes no pretende fundamentar los milagros en la ignorancia de la gente. Todo lo contrario. Nuestro filósofo pretende alertar a los hombres de que existen muchos engañadores que pueden hacer uso de tal ignorancia, y que es por eso que es necesario que alguien con autoridad determine si es un milagro o no. Ahora, con esto pasamos al segundo punto, en donde se quiere remarcar de manera negativa que es la autoridad del gobernante la que determina el milagro.

Un milagro es un criterio de la revelación de Dios. Eso ya lo ha definido Hobbes, y hemos transcrito sus palabras. El problema radica cuando hay que determinar qué fenómeno es un milagro. Para lo cual es necesario apelar a cierta autoridad, del mismo modo que los hebreos apelaban a Moisés o como los católicos lo hacen a su Iglesia. No entendemos qué hay de malo en ello, y sí vemos que si se permite que cualquier fiel determine lo que él considere como milagro, tendríamos tantos milagros, profecías y religiones como fieles, lo cual es lo mismo que decir que no tendríamos ni milagros, ni profecías ni religiones lo que conformaría un estado de anarquía muy distante del camino edificante que propone la verdadera fe.

4) Autores y autoridad de la Biblia

La palabra de Dios se manifiesta a los hombres por tres vías: racional, sensible y profética; es decir, mediante las leyes de naturaleza que son captadas por una recta razón, por una revelación a un hombre particular sin intenciones de establecer normativas generales y mediante la elección de algunos mensajeros que tienen la función divina de comunicar a su pueblo el camino de salvación. Hemos analizado bastante sobre la primer vía de expresión divina: al identificar la posición de Hobbes, la crítica de Strauss y nuestra evaluación de dicha crítica. En cuanto a la segunda vía, el mismo Hobbes no le asigna importancia, pues esa revelación está orientada exclusivamente a la persona que la recibe. Pero lo que no hemos analizado aún, y sí recibe una gran importancia por parte de Hobbes son las profecías, las cuales han sido escritas en libros sagrados y tienen la misión de dirigir a un pueblo elegido -y no ya a todos los hombres- otorgando leyes positivas para su salvación. Nuestro capítulo 4 se centrará en el reino que se

genera debido a este tipo de comunicación divina de Dios hacia los hombres. Ahora, sólo haremos alusión a este tema en ocasión de polemizar la posición de Strauss sobre Hobbes.

Entonces, si el mensaje peculiar de Dios lo encontramos en libros sagrados, determinar cuáles son dichos libros, cuáles han sido sus condiciones de producción, quiénes han sido sus autores y de dónde reciben autoridad son interrogantes que, en principio, no entendemos por qué, según ciertos comentaristas -Strauss, encabeza la lista-, conducen directamente a una posición agnóstica, escéptica o atea. En todo caso, si esto fuera cierto, los innumerables trabajos filológicos, y extremadamente eruditos en la actualidad sobre las Escrituras Sagradas también deberían hacerlo, pero vemos que eso no es así necesariamente, sino que lo que se proponen los creyentes con estos estudios es reforzar aún más la comprensión del mensaje de salvación, para que no sea distorsionado y mal interpretado.

Hobbes, como sabemos, fue un pionero en muchos aspectos, y en este caso, si bien no podríamos decir que con él comienzan los estudios críticos sobre la Biblia, Martinich (1992:317) nos informa que la lectura crítica que propone nuestro filósofo forma parte de una tradición iniciada en el renacimiento cristiano con pensadores tales como Erasmo y John Colet. Este análisis de Hobbes sobre la Escritura queda testimoniado, por ejemplo, en todo un capítulo. Nos referimos al XXXIII del *Leviathan*: “Sobre la cantidad, la antigüedad, el objetivo, la autoridad y los intérpretes de los libros de la Sagrada Escritura”, donde se afirma para escándalo de muchos contemporáneos a Hobbes que “los cinco Libros de Moisés fueron escritos luego de su vida” (ibíd, p. 252 [EW, III:368]). En la actualidad, es muy difícil encontrar alguien que sostenga que esto no es así. En rigor, Hobbes no hace sino leer la Escritura sin la carga teórica de los teólogos, pues, ante una lectura no demasiado atenta, es posible leer, por ejemplo, que en *Deuteronomio* XXXIV:5-6 se refiere a la sepultura de Moisés. De esta forma, es imposible que este patriarca haya escrito eso. Otros pasajes también abonarían esta tesis, repetimos, compartida en nuestros días por los estudiosos de la Escritura.

Ahora, en primer lugar, pasemos a identificar los pasajes en los cuales Strauss menciona y propone su crítica a estos temas para que nosotros luego podamos proponer nuestra crítica:

Viendo que los hombres no tienen una revelación sobrenatural, no pueden conocer nada de ella, por eso deben reconocer dicha revelación en aquellos escritos que están establecidos para ello por el poder legítimo. Esto está en consonancia con la razón natural, la cual demanda que para el mantenimiento de la paz se obedezca al poder legítimo. Y es para esto que Hobbes añade a su investigación la autoría de varios libros de la Escritura.[...] Él se propone demostrar que la autoridad de la Escritura está fundamentada no en la Escritura misma, sino exclusivamente en el mandato dado por el poder temporal, y que es dependiente del poder temporal. (Strauss, 1930, pp. 81-82)

Analícemos con detenimiento este especioso fragmento. En primer lugar, Hobbes señala innumerables veces las ocasiones donde se lee en la Escritura que Dios se revela naturalmente a los hombres. La diferencia estriba en si ese mensaje pretende establecer una legalidad positiva o si lo queda en el ámbito privado de quien lo recibe. Ahora, luego del tiempo apostólico, las revelaciones, como medio habitual de comunicación de Dios con los hombres, han cesado, pero se ha dejado la Escritura como la palabra revelada. En segundo lugar, si no queda claro el autor material de los libros de la Biblia, no entendemos porque sería blasfemo utilizar todas las técnicas filológica posibles para encontrarlo y que una autoridad lo determine. Por ello, no es necesario que de un análisis de la autoría de los libros se siga un rechazo de la autoridad de ellos. Por otro lado, en rigor nunca ha sido puesta en duda la autoría de ellos y siempre ha quedado claro en todo el análisis del capítulo del *Leviathan* que “el primer y original autor de estos [los libros de la Escritura] es Dios” (Hobbes, 1994, XXXIII, p. 259 [EW, III:377]). Así, en rigor, lo que se está preguntando está enfocado a identificar el autor material, a determinar condiciones de producción de los escritos o a cómo se conformó el canon bíblico. Si esto es blasfemo, entonces el enorme volumen de conocimiento bíblico que se ha producido desde los inicios de la modernidad hasta nuestros días también lo es. Pero esto, lo sabemos, no es así. En tercer lugar, Hobbes no rechaza a todos los autores que la tradición sostiene que escribieron dichos libros. Pero no puede evitar obviedades, como en el caso de Moisés, al que recién hemos aludido. Del mismo modo, se analizan otros libros y se observa que en general han sido escritos en forma posterior a los hechos que narran, salvo el Nuevo Testamento, que sí fue escrito por autores que vivieron la época que están describiendo. Ahora, no obstante este análisis que, no nos parece que contribuya a socavar la fe, se afirma luego:

Y aunque estos libros fueron escritos por diversos hombres, es manifiesto que todos los escritores estuvieron guiados por uno y el mismo espíritu, por el cual ellos persiguieron un mismo fin: establecer los derechos del reino de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. (Hobbes, 1994, XXXIII, p. 258 [EW, III:376]).

Así que este tratamiento sobre la autoría de los libros sagrados no conduce a un escepticismo, sino a establecer claramente la diferencia entre el verdadero autor, Dios, y los que materialmente comunicaron ese mensaje a su pueblo elegido, lo que contribuye a una adecuada adoración, veneración y obediencia de quién es el autor y no a sus mensajeros.

En cuarto lugar, en relación con la autoridad de la Escritura, Strauss remarca que ésta obtiene su fundamento por el poder temporal. Presentado de esta forma, la inferencia inmediata es la siguiente: la religión quedaría sujeta a un poder al que lo único que le interesaría sería la paz, por lo cual haría uso de ella como le plazca, reduciéndola a un mero instrumento -y de los más efectivos, por cierto- para poder controlar el reino. Pero esto de ningún modo es así en la República hobbesiana eclesiástica y civil, pues en ella no hay distinción entre ambos poderes, sino que ambos confluyen en una persona.

Una Iglesia, en tanto que es capaz de ordenar, juzgar, absolver, condenar o realizar cualquier otra cosa similar es lo mismo que una república civil que contenga cristianos. Y se denomina Estado civil, en cuanto sus integrantes son hombres; mientras que se denomina Iglesia, en cuanto sus súbditos son cristianos. Ahora, gobierno temporal y gobierno espiritual no son sino dos conceptos traídos a este mundo para hacer ver a los hombres doble y para que confundan a su soberano legítimo. Es cierto que los cuerpos de los creyentes, luego de la resurrección, no serán solamente espirituales, sino eternos; pero en esta vida, ellos son impuros y corruptibles. De esta manera, no hay ningún otro gobierno en esta vida, ya sea en lo civil o en lo religioso, sino el temporal. (Hobbes, 1994, XXXIX, p. 316 [EW, III:459])

El sentido que se le atribuye aquí al concepto “gobierno temporal” dista mucho del que le quiere atribuir Strauss. Pues en la posición de Hobbes no se distinguen dos gobiernos, dos esferas o dos espadas para luego intentar una difícil -si no imposible- relación entre ambos. Si esto no fuera así, es decir, si la filosofía política hobbesiana pretendiese no involucrarse en absoluto en la esfera religiosa o hiciera todo lo posible para neutralizarla, entonces sí podrían valer las críticas de Strauss. Pero el concepto de

“gobierno temporal” no es exclusivamente político, sino teológico-político. En efecto, dentro de una república leviatánica no puede haber más que un sólo polo de poder; de lo contrario se abriría paso a la sedición. De hecho, una parte sustancial de la filosofía política hobbesiana consiste en eliminar cualquier otro tipo de normatividad que pueda ser apelada por los súbditos para desafiar al poder estatal. Esta lucha, que se presenta entre poder temporal y poder espiritual, tiene su correlato -aunque atenuado- en la polémica entre ley civil y *common law*, donde quienes defienden esta última postularían las costumbres como una fuente de derecho. Una célebre frase del *Leviathan* resume como se resuelve esta polémica: “Cuando un uso prolongado obtiene la autoridad de la ley, no es la duración en el tiempo la que la hace ley, sino la voluntad del soberano significada por su silencio.” (Hobbes, 1994, XXVI, p. 174 [EW, III:252]). Es decir, la fuerza estatal legítima, obtenida por el consentimiento de sus gobernados, es la que determina lo que es ley y, por consiguiente, lo que divide lo justo de lo injusto o lo bueno de lo malo.

De esta forma, y volviendo al tema específico que estamos tratando, no es para nada adecuado dejar que quienes establezcan el canon de la religión, por el cual se fija el camino para la salvación, es decir, el justo y el buen camino, sean personas ajenas a la esfera estatal, pues eso habilitaría a crear una normatividad que podría ser distinta y hasta contraria a la estatal, lo cual confundiría al súbdito sobre qué reglas seguir, hasta provocar el desorden público. Así, Iglesia y Estado, poder espiritual y poder temporal no son conceptos antagónicos, sino que una gran parte del esfuerzo de Hobbes consiste en complementarlos en uno, de manera tal que no desaparezcan totalmente, sino que convivan en equilibrio, pues, dejar que la inmanencia totalice todos los campos es tan nocivo para una república como que la trascendencia lo haga. En el primer caso, si nos movemos en un plano exclusivamente horizontal, se hace imposible consolidar una autoridad estable y efectiva, ya que si nada se eleva sustancialmente por encima del mundo humano, el Estado dará sus directivas desde un lugar provisorio, accidental y volátil que está sujeto a los deseos y caprichos de los gobernados, los cuales, a su vez, en nada difieren esencialmente con el gobernante. Veremos en nuestro último capítulo cómo esta concepción supuestamente política sólo proyecta la lógica del intercambio de bienes, donde sólo es posible si existe paridad entre los integrantes. Nada más lejano a la propuesta política de Hobbes. En la otra variante, si la trascendencia no es mediada, el absoluto aniquila lo particular asfixiando el desarrollo de las personas, pues no hay

nada que frene, interprete y disponga de manera adecuada pautas particulares para una vida necesaria y mundana. Además, o el absoluto es interpretado por todos y, de esta manera, no deviene sino estado de guerra, o es interpretado por el más fuerte sin ningún tipo de compromiso con sus gobernados.

Así, inmanencia y trascendencia deben cruzarse cuidadosamente, por ello será el Estado eclesiástico y civil el único soporte material que pueda acoger semejantes fuerzas en pugna. Nos parece que en esto radica el triunfo o el fracaso del Leviatán: en saber armonizar estas dos categorías. Teniendo esto presente, es posible comprender en profundidad la posición de Hobbes expresada más arriba: “No hay ningún otro gobierno en esta vida, ya sea en lo civil o en lo religioso, sino el temporal”. De allí que, lo temporal sólo es posible como cruce con lo espiritual. Y de ningún modo, es posible un Estado temporal en el sentido laico o ajeno a la esfera religiosa. Pues, si es así, estarán dadas las condiciones para que inevitablemente devenga en un ente técnico y burocrático al servicio de poderes dominantes.

NUESTRA EVALUACIÓN DE LA CRÍTICA STRAUSSIANA

Con lo que hemos desarrollado hasta aquí, sostenemos que la evaluación straussiana del tratamiento y función de lo religioso en la filosofía política de Hobbes no es correcta. Pues el nervio de su argumentación consiste en mostrar parcialmente algunos desarrollos y frases aisladas de los textos y contraponerlas con otros, sin considerar el contexto conceptual donde fueron extraídas y el objetivo por lo cual fueron dispuestas. En efecto, Strauss no hace sino lo que ya Hobbes denuncia sobre el abuso en que incurren sus contemporáneos sobre el texto sagrado. Al finalizar la tercera parte del *Leviathan*, afirma: “Aquellos que insisten en textos aislados sin considerar el designio principal [*main design*] no pueden deducir de ellos algo claro, sino que más bien arrojando átomos de Escritura [*atoms of Scripture*], como polvo ante los ojos de los hombres, hacen todo más oscuro de lo que realmente es” (Hobbes, 1994, XLIII, p. 410 [EW, III:601]).

Así, no es difícil comprender que una lectura ligera, sin atención o con intención de ubicar a Hobbes en las filas del ateísmo y de una modernidad escéptica -esto último está presente en Strauss-, pueda encontrar en la obra del filósofo frases, consideraciones y

argumentos para hacerlo; del mismo modo, se pueden encontrar en el contexto de una modernidad naciente, científicista, pro-atea y burguesa elementos para considerar a nuestro filósofo como un padre fecundo de esas posturas. Es decir, se puede segmentar la argumentación y violar el designio principal de la obra, pero esto no es más que “un artificio ordinario de aquellos que persiguen no la verdad, sino su propio provecho” (ídem).

De esta forma, una lectura atenta que no prejuzgue la obra de Hobbes y que se tome el trabajo de comprender el esfuerzo del filósofo por generar un nuevo paradigma moderno, que hemos identificado como “leviatánico”, para el cual la religión, pese a todas las críticas, es un fenómeno esencial, podrá comprender y desestimar algunas frases que sacadas de contexto parecen propias de una posición atea o que intenta ridiculizar la religión. Nos referimos, por ejemplo, a la afirmación de que Dios es cuerpo, la heterodoxa interpretación de la Trinidad, o la negación de la existencia de los espíritus sólo si se entienden éstos como sustancias incorpóreas. Por eso, no cabe duda de que, debido a transitar un sendero nuevo, el filósofo de Malmesbury se enfrentará con problemáticas de las que quizás no logre dar cuenta como nuestras expectativas actuales lo requieran.

Por ello, nos parece necesario contemplar, ante todo, la intención general de nuestro filósofo, aquel *main design* se puede encontrar de manera explícita en una parte del título de su obra máxima, a saber, la postulación de una “República eclesiástica y civil”, y luego ver de qué manera, novedosa por cierto, Hobbes se esmera por recanalizar los elementos modernos, los cuales se van afianzando en el mundo y en las mentes de los hombres de manera inexorable, para lograr una convivencia pacífica y ordenada.

CONCLUSIONES

Creemos que o hemos despejado la oscura sombra straussiana sobre las consideraciones religiosas de Hobbes o, al menos, haberla puesto en duda y demostrar que no es tan sencillo despachar a nuestro filósofo como defensor de una filosofía atea o, en el mejor de los casos, agnóstica.

La puesta en cuestión de tal acercamiento nos permite avanzar, como lo haremos en los capítulos restantes sobre los textos de Hobbes, con menores prejuicios actuales y esforzándonos por comprender tal *main design* del de Malmesbury, que no puede elidirse de sus consideraciones religiosas.

Así, hemos obtenido de nuestro desarrollo, en primer lugar, que Hobbes no pertenece a la tradición atea materialista protoiluminista. Sus consideraciones de la religión como fruto del miedo en estado natural no están alentadas por el supuesto de que la ciencia próxima eliminaría tal miedo y por ello cancelaría la creencia en lo divino, sino que tales temores deben ser cultivados por hombres elegidos por Dios para la salvación y no por aquellos que lo único que persiguen es su propia ventaja. En segundo lugar, Hobbes no niega ni los espíritus, ni los ángeles. Lo que rechaza enfáticamente es la metafísica que propone una substancia incorpórea como una realidad totalmente distinta a la substancia corpórea. Todo lo que existe es corpóreo, lo cual no quiere decir que sea percibido por los sentidos, sino que posee magnitud. De esta forma, los espíritus y los ángeles existen en tanto que poseen una corporeidad muy sutil, imperceptible ante los sentidos. Pero no significa que no existan, sino que no son incorpóreos, porque si lo fueran, no existirían. También hemos mostrado, principalmente en el caso de los ángeles, aunque del mismo modo aplicable a los espíritus, los profetas y los milagros, que todas estas formas de comunicarse de Dios hacia los hombres tienen la intención de mostrar el excelso poder de él. Pero los hombres, debido a sus limitaciones, desvían su atención. En efecto, en vez de centralizarse en el mensaje, lo hacen en el mensajero. Y, de esta forma, desatienden a su creador.

En tercer lugar, hemos mostrado la falacia de hacer de Hobbes un panteísta y de que no poseer una idea de Dios tal cual es no es ateísmo, sino adoración. En efecto, si bien ciertos pasajes de Hobbes extraídos de contextos argumentativos y enfrentados producen un fuerte efecto negativo sobre su propuesta religiosa, tal efecto se diluye si el lector interesado se toma el trabajo de ubicar los pasajes en el lugar de donde fueron extraídos y los lee bajo la intención con la que fueron escritos. Del mismo modo, la imposibilidad de concebir la idea de Dios, más que un signo de irreverencia, es un signo de reverencia hacia Él. En efecto, debemos recordar que todo atributo sobre la divinidad tiene la intención de adorarlo, no de conocerlo, ya que nuestra mente finita, nunca puede acceder a una infinita.

En cuarto y último lugar, la crítica de Strauss sobre los autores y autoridad de la Biblia nos ha conducido a polemizar la antigua querrela sobre el poder temporal y el poder espiritual, la cual retomaremos en nuestro último capítulo. Tal observación del filósofo alemán, nos ha permitido aclarar la forma novedosa que propone Hobbes para comprender el primero como cruce de ambas esferas, es decir, de modo teológico-político. Así, la propuesta de asumir dos poderes con su lógicas, realidades y formas de modo antagónico no sólo violenta una verdadera comprensión de ambas, sino que genera efectos sediciosos, pues atenta contra la posibilidad de un Estado soberano. En efecto, para que esto no ocurra, el Estado debe soportar tales poderes para generar una convivencia pacífica bajo su protección. De allí que Hobbes prefiera y defienda un “gobierno temporal”. Pero este concepto no hay que comprenderlo como escindido de toda trascendencia y focalizado sólo en cuestiones mundanas, dejando la religión, lo sacro o lo sobrenatural confinados al foro interno de los hombres, sino como una temporalidad re-dimensionada por lo espiritual.

CAPÍTULO 2

MENESTEROSIDAD

Estado de naturaleza, ley natural y Dios

*Durante el tiempo en que los
hombres vivan sin un poder
común que los mantenga bajo
un temor reverente, están
en condición de guerra*

Hobbes, *Leviathan*, XIII

Nos proponemos en este capítulo demostrar nuestra primera tesis, a saber, el necesario rol que juega Dios en la generación del Estado o, para decirlo más específicamente, la necesaria función que cumple éste en el tránsito del hombre desde el estado natural hacia el Estado. Para ello, en primer lugar, propondremos que la conflictividad natural del hombre no es una proyección de un maximizador racional, más propio del siglo XX que, de hecho, del siglo teológico-político que habitó Hobbes, sino propia e inherente del ser humano más allá de los períodos históricos. Esta posición habilita, en segundo lugar, a considerar que las leyes de naturaleza son verdaderamente mandatos y no meros preceptos de razón, pues es Dios quien las dicta. Entonces, discutidas estas dos posiciones, en tercer lugar, creemos estar en condiciones de explicar cómo Dios ampara, dirige o hace posible la salida de los hombres de ese bestial estado natural hacia una convivencia pacífica en el Estado.

MAXIMIZACIÓN RACIONAL VS. CONFLICTIVIDAD EXISTENCIAL

En sus tres obras de teoría política, Hobbes presenta con algunas variantes un retrato del estado natural.²⁹ En efecto, en su primer trabajo, el capítulo XIV se denomina “Del estado y del derecho de naturaleza”; en su texto programático en latín de 1642-1646, el primer capítulo se intitula “Del estado del hombre fuera de la sociedad civil”; y, por último, en su obra máxima, el célebre capítulo XIII se encuentra bajo el título “De la condición natural de la humanidad en lo que concierne a su felicidad y miseria”. Ahora, dado que la descripción con todos sus matices del estado natural excede dichos textos, por ejemplo, en *Leviathan*, los capítulos XIV y XV dan cuenta ostensiblemente de ello,

una comprensión adecuada sobre esta condición humana exige la lectura y la relación conceptual de otros capítulos que están fuertemente imbricados con el tema que nos interesa.

Para comenzar nuestro análisis, observamos que en los tres retratos del estado natural los hombres se ven imposibilitados de obtener una vida confortable y pacífica donde puedan llevar adelante sus deseos mediante el trabajo. Dentro del arco de interpretaciones liberales y marxianas se aprecia un fuerte esmero en buscar una cierta moralidad en dicho estado por la cual sus habitantes podrían no sólo egresar de tal miserable condición, sino que, además, Hobbes asignaría reglas de comportamiento prudenciales que luego el Estado debería maximizar o, en todo caso, respetar. Así, la moralidad hobbesiana en estado natural sería una especie de premisa de donde se debería concluir un Estado civil. Por nuestra parte, consideramos que la propuesta de Hobbes es eminentemente política y que la moral es sólo posible como resultado de ésta. Por lo tanto, lo que, en rigor, impugnamos es el abordaje más allá de las diferentes estrategias y teorías *ad hoc* (como por ejemplo, teorías de los juegos, diversas consideraciones del concepto de egoísmo (tautológico o predominante), teoría del individualismo posesivo, etc.) para explicar la conformación del Leviatán. Propondremos ahora una lectura teológico-política donde la menesterosidad existencial del hombre sea lo que impera en la tan debatida “condición natural de la humanidad”.

El comienzo de la descripción, por ejemplo, en el capítulo XIII del *Leviathan*, es eminentemente político. Es decir, la igualdad de los hombres que le interesa a un teórico de la política no recae obviamente en su aspecto físico, pero tampoco en lo moral. En efecto, los hombres al advertirse iguales, temen ser apresados, robados, dañados o asesinados por otros. El otro es una amenaza, no ya para conseguir algún tipo de bien, sino que atenta contra la propia existencia. Por eso, creemos que no adecuado entender estos términos tan extremos desde lo moral y sí desde una apertura a la dimensión política, en el sentido de que es la única que podrá solucionar el conflicto. Creemos que si bien se puede identificar un principio en la base de la estructuración teológico-política del proyecto de Hobbes, a saber, la auto-preservación, este deseo no consiste en la “mera” preservación, como más de una vez se va a enfatizar en el texto, sino en una “vida satisfecha” (Hobbes, 1994, XI/XV/XVII/XXX, p. 57/90/106/218 [EW, III:84/132/153/320]) o en un “vivir bien” (ibídem, XI, p. 58 [EW, III:85]), lo cual

incrementa aún más el conflicto hasta niveles ilimitados e insospechados. En efecto, muchas veces, esa “vida satisfecha” o ese “vivir bien” atentan contra el mismo principio de auto-conservación, como lo recuerda Hobbes al enunciar la ley contra la contumelia. Allí afirma que “la mayoría de los hombres prefieren arriesgar su vida antes que no vengarse [por una injuria]” (Hobbes, 1994, XV, p. 96 [EW, III:139]). Así, la preservación humana dista mucho de la animal, pues esta última queda en los límites de la satisfacción de la mera existencia y reproducción; por lo tanto, en un mundo de abundancia no habría conflicto. En cambio, la disconformidad humana, según Hobbes, es imposible de satisfacer, pues “el hombre mientras más tranquilidad posea, más problemas causa” (Hobbes, 1994, XVII, p. 109, [EW, III:157]), algo que el mismo relato del Génesis nos lo confirma. Como sabemos, Adán, pese a tenerlo todo, sucumbió ante las tentaciones de sus deseos violando, a su vez, el único mandato divino que se le había exigido que obedeciera. Por esto, nos parece que el retrato hobbesiano, en todo caso, es una proyección de esa naturaleza caída y necesitada de auxilio para preservarse y estar satisfecha, más que la de un “burgués desnudo”. Pasaremos a comentar ahora el retrato del hombre que, a nuestro entender, propone Hobbes, para poder apreciar la menesterosa dimensión humana y la imposibilidad de auto-dirigirse efectiva y constantemente.

No nos parece menor para llevar nuestro análisis de la naturaleza humana enfatizar el aspecto moderno de la metafísica de Hobbes, que se encuentra presentada en las primeras líneas de su obra máxima. Allí, en vez de comenzar por la pregunta sobre qué es lo real, comienza por cómo se conoce lo real. En efecto, tanto Hobbes como Descartes o, como un siglo después hará Hume, comienzan sus tratados con una fuerte inspección sobre “los pensamientos del hombre” (Hobbes, 1994, I, p. 6 [EW, III: 1]). En el caso de nuestro filósofo, los pensamientos son “una *representación* o *apariencia* del alguna cualidad u otro accidente distinto a nosotros, el cual comúnmente es llamado objeto” (ídem). Así, lo real es desplazado por lo representacional de nuestros pensamientos. Ya no interesa qué sea lo real, sino cómo el hombre se lo representa. En todo caso, podríamos decir que la representación para el ser humano es lo real. Este aspecto metafísico, veremos más adelante, tiene su proyección política para la instauración de una república eclesiástica y civil en más de un aspecto. De allí que Hobbes, por ejemplo, afirme que, en rigor, el poder soberano “es tan grande como la posibilidad de los hombres tengan de imaginarlo” (Hobbes, 1994, XX, p. 135 [EW, III:

194]). Así, el plano que impera en el análisis de Hobbes es el de la representación subjetiva. Esto, de entrada, hace que “lo natural” sea representacional como toda la construcción posterior, la cual Hobbes afirma que es “artificial”. En síntesis, la tensión natural-artificial comienza a aflojarse con el carácter representacional del conocimiento del sujeto. Pues, nos parece que no se están considerando “hechos” y luego “normas”, sino siempre representaciones. En síntesis, lo natural dista mucho de ser un dato objetivo, pero no por eso sus efectos en la construcción de una teoría política serán menores.

A su vez, esta posición gnoseológica “opuesta a las escuelas” favorecerá ampliamente una convivencia pacífica, pues explicará entre otras cosas que las imágenes que el sujeto posee en su mente son el resultado de la “sensación que se debilita” (*decaying sense*). En efecto, el capítulo II, “Sobre la imaginación”, se nos alerta de cómo por no conocer este proceso cognitivo el hombre es engañado por sí mismo y, sobre todo, por otros que quieren dominarlo, con consecuentes conductas peligrosas para la paz pública. Así, anticipando la forma del argumento que Hume hará célebre en su *Enquiry*, Hobbes sostiene que la imagen de un centauro es la composición de la imagen de un hombre con la imagen de un caballo. Es decir, es necesario descomponer las ideas complejas que se presentan en nuestra mente hasta encontrar aquella que hayamos experimentado. Pero, en rigor, lo que es dañino para una convivencia pacífica es que, muchas veces, “un hombre compone la imagen de su propia persona con la imagen de las acciones de otro hombre, como cuando se imagina a sí mismo como Hércules o Alejandro” (Hobbes, 1994, II, p. 9 [EW, III:5]). Esta falsa auto-consideración, sin duda, provoca efectos indeseados para aceptar obligaciones dentro de un Estado. Tan sólo recordemos que “de las pasiones que más frecuentemente son la causa del delito, una es la vana gloria o una estúpida sobreestimación de la propia valía” (Hobbes, 1994, XXVII, p. 194 [EW, III:282]). Del mismo modo, los sueños “son las imaginaciones de aquellos que duermen” (ídem). En efecto, los sueños son esas imágenes que hemos recibido estando despiertos y que se agitan alocadamente o no, pero sin control, en nuestra mente mientras dormimos. Por eso, en clara alusión a Descartes, afirmará que por no conocer esto “para muchos resulte muy duro, si no imposible, distinguir entre la sensación y el sueño” (ídem). Por último, el poder distinguir la vigilia del sueño, nos previene a su vez de creer en falsas apariciones o visiones. En efecto, quien no decide ir a la cama a dormir y, pese a ello, se queda dormido, agotado y turbado por un acontecimiento que

lo aqueja, es muy probable que considere que lo que está soñando sea una aparición o una visión, como el caso que relata Hobbes sobre Marco Bruto, quien, según los historiadores antes de entrar en batalla con César Augusto tuvo una aparición. De hecho, por no tener clara esta distinción, “surgió, en la antigüedad, gran parte de la religión de los gentiles, quienes adoraban a sátiros, faunos, ninfas y cosas similares; y en nuestros días, la opinión que tiene la gente tosca sobre las hadas, los fantasmas, los duendes y el poder de las brujas” (Hobbes, 1994, II, p. 10 [EW, III:7]).

Pero es en el capítulo III del *Leviathan* donde Hobbes propone una primera diferencia entre el hombre y el animal. Allí divide las “cadenas de pensamientos o discurso mental” en dos tipos, los no-regulados y los regulados. Los primeros son aquellas asociaciones inconstantes que el hombre hace libremente, como en los sueños, donde no hay una pasión que dirija el sentido de tales combinaciones. De los pensamientos regulados o dirigidos puede haber dos tipos: cuando dado un efecto imaginado, buscamos las causas o los medios que lo produjeron; o cuando imaginamos algo, en vez de buscar las causas, buscamos los posibles efectos que podría producir. La búsqueda de causas, es decir, la mirada retrospectiva, es propia de hombres y bestias; en cambio, en la mira prospectiva que busca efectos de lo que imagina, Hobbes “no ha visto, en ningún momento, ningún signo, sino en el hombre” (Hobbes, 1994, III, p. 13 [EW, III: 12]). Así, propio del hombre es extraer consecuencias de aquello que se le presenta, de allí ese continuo temor y angustia por su conservación, pues puede imaginar varios desenlaces, entre ellos y mayoritariamente los que lo perjudican. Esta mirada angustiante hacia el futuro se completa en el capítulo XII, “Sobre la religión”, donde, según ya hemos visto, es solamente en el hombre donde se encuentran los signos o los frutos de la religión. Allí se equipara al hombre, que aún no ha desarrollado el método científico por estar fuera del Estado, a Prometeo. Este titán, por haber engañado a Zeus, fue encadenado eternamente en el monte Cáucaso, donde un águila le devora su hígado de día, pero es recompuesto por la noche para nuevamente ser devorado. Prometeo sufre, el tiempo se le presenta circular, no hay avance, la tortura rutinaria parece no tener fin. Así, el hombre en estado natural es como Prometeo, quien vive ansioso y sólo descansa en el sueño, pues la vida es una amenaza constante. Todo esto se incrementa aún más al haber afirmado en el capítulo anterior que “la felicidad de esta vida no consiste en el reposo de una mente satisfecha” porque no hay un fin último, sino que aquélla “es un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro, la obtención del

primero no es sino la vía para obtener el otro” (Hobbes, 1994, XI, p. 57 [EW, III: 84]). El hombre no sólo quiere auto-preservarse, sino estar satisfecho, pero su dinámica hace que esa satisfacción no sea un estado de reposo, sino de permanente búsqueda, es decir, de permanente movimiento. El hombre natural es un ser deseante, carente, imposibilitado de obtener una tranquilidad duradera e inexpugnable en el transcurso de su vida.

Pero el hombre no sólo carga con esta debilidad, sino que lo más alarmante es que lo olvida. Veremos más adelante, cuando desarrollemos el Reino Profético, cómo la historia de Israel está plagada de episodios de olvido de los mandatos divinos; un ejemplo paradigmático es la adoración del becerro de oro por parte del pueblo, ante la ansiedad y la falta de fe por la ausencia temporal de Moisés (Cfr. *Éxodo*, XXXII). En cuanto al capítulo IV, “Sobre el lenguaje”, luego de hacer un elogio a Cadmo por ser el primero en encontrar y hacer uso de las letras, sostiene que no es comparable con la invención del lenguaje, es decir, no sólo la postulación de nombres, sino también las conexiones entre éstos. Y si bien menciona a Dios como el autor del lenguaje, fue Adán el que nombró las criaturas que se le presentaban, y su descendencia la que aumentó y enriqueció la lengua. Pero tal sociedad originaria “fue castigada, por su rebelión, con el olvido de su anterior lenguaje” (Hobbes, 1994, IV, p. 16, [EW, III: 18]). La referencia directa es al episodio de la Torre de Babel, *Génesis* XI:1-9, donde los hombres recibieron el castigo de la confusión de lenguas por un orgullo insensato, al querer construir un cúspide hasta el cielo. Nuevamente, el hombre olvida a su creador, y en un impulso de arrogancia quiere ser como él, cree que lo puede alcanzar o desafiar. Pero todo esto lo lleva, nuevamente y repentinamente, a experimentar su condición humana perentoria y débil. Con este castigo, la diversidad de los significados se acrecienta aún más con la diversidad de lenguas; lejos de la univocidad esencial, reina una equivocidad que atenta permanentemente contra la paz. En un principio fue Dios quien avaló el significado de las palabras, “todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje” (XI:6). En los tiempos modernos será su representante o *deus mortalis* el único capaz de cumplir esa función. Pero Yahvé bajó y los confundió con su lenguaje y por eso se desperdigaron “por toda la faz de la tierra” (XI:8). Así, el hombre en estado natural está desprovisto de un lenguaje confiable y duradero por haber desconocido la autoridad a la cual debe ordenarse, sólo podrá comunicarse esporádicamente, construir una unión volátil, coyuntural, que dure hasta que el objetivo inmediato se alcance.

Pero deberemos esperar hasta el capítulo XI para que Hobbes proponga una afirmación ambiciosa, a saber, que la “inclinación general de toda la humanidad consiste en un incesante y perpetuo deseo de poder tras poder, que solo cesa con la muerte”. A lo que agrega que la causa de esto “no siempre es que un hombre espera un placer más intenso de lo que ya ha obtenido o que no puede estar satisfecho con un poder moderado, sino porque no puede asegurarse el poder y los medios para vivir bien [*live well*] en el presente, sin la adquisición de más.” (Hobbes, 1994, XI, p. 58 [EW, III: 85]).

“Vivir bien”, “bienestar”, “buen pasar” son traducciones posibles de lo que Hobbes menciona como razón por la cual postula la “inclinación general de la humanidad”. Habíamos anticipado que la preservación del hombre o auto-conservación no es equiparable a la “mera preservación” de los animales. Y que esto problematizaba aún más la posibilidad de convivir con otros en estado natural. Un lugar, dentro del texto del *Leviathan*, donde encontramos uno de los tantos esmeros de Hobbes por separarse de la filosofía de Aristóteles, se halla en el capítulo XVII, donde antes de proponer que lo único que dará seguridad a los hombres es la erección de un poder común, se pasa revista a otras opciones para objetarlas. En efecto, luego de demostrar que “los pactos sin la espada no son más que palabras”, que la unión entre un número reducido o considerable de personas no otorga seguridad y que tampoco se logra cuando impera un solo criterio en un tiempo limitado como sucede en una batalla, se enuncian seis características del hombre, a diferencia de los animales, las cuales no lo habilitan a una vida en común sin un poder que lo atemorice.

A diferencia del retrato que Aristóteles propone en su *Política* I, ii, 1253a, donde el hombre, por ser un animal político, que tiene palabra y puede por ello “expresar lo ventajoso de lo perjudicial”, se diferencia de las abejas y las hormigas, en *Investigación sobre los animales* I, i 488a se afirma una semejanza entre estas últimas junto con otros animales gregarios y aquél.³⁰ Tanto así que se caracterizan tales criaturas con “instinto social”. Hobbes polemiza directamente el segundo texto, pero en rigor está discutiendo e impugnado cierta recepción de Aristóteles hecha por el Republicanismo del siglo XVII o por los filósofos de la Segunda Escolástica, donde la sociabilidad natural del hombre se considera una premisa desde donde pensar lo político o donde la vinculación entre lo natural y lo social se comprende dentro de un continuo más que como una

ruptura. La primera caracterización que propone Hobbes sobre el ser humano, a diferencia de tales criaturas, es que “los hombres están **continuamente** en competición por el honor y por la dignidad” (Hobbes, 1994, XVII, p. 108 [EW, III:156] énfasis nuestro). Así, a diferencia de cierta caracterización del hombre como un calculador racional, éste “continuamente” no está calculando cómo acumular capital, sino que los demás lo valoren como él considera que lo vale. Esta cualidad, de la cual surge “la envidia, el odio y finalmente la guerra” (ídem), nos brinda un retrato de un hombre orgulloso, es decir, que no desea reconocer a nadie como superior, pero que le es imposible establecerse como tal a no ser que sea esporádicamente. Esta cualidad humana tiene una gravitación primordial en la obra de Hobbes, como lo demuestra, por ejemplo, el título y la explicación que él mismo nos ofrece de obra máxima: *Leviathan*. Si bien hay que esperar hasta el capítulo XXVIII, “Sobre los castigos y recompensas”, para que se nos explique el motivo de la elección de tal monstruo bíblico como título de una obra de filosofía política moderna, el lector atento al frontispicio y a la caracterización del ser humano propuesta ya puede ir advirtiendo que solamente “el Rey del orgullo” podrá ponerle coto a la subjetividad moderna. En efecto, mientras que en la célebre imagen se lee en latín, detrás del hombre que protege la ciudad, *Non est potestas super terram quae comparetur ei*, en aquel capítulo se aclara lo que visualmente se ha adelantado, a saber, que “tal comparación es tomada de los últimos dos versos del capítulo XLI de *Job*, donde Dios habiendo establecido el gran poder del Leviatán lo llamó el Rey del orgullo. ‘No hay nada’, dice Él, ‘sobre la tierra que se le pueda comparar’. Está hecho para no temer. Mira todo lo alto bajo sí y es el rey de todos los hijos del orgullo” (Hobbes, 1994, XXVIII, p. 210 [EW, III:307]). Así, los hombres lejos de asumir sus limitadas condiciones mortales, avanzan sobre los otros por cuestiones nimias, muy lejanas de lo que consiste una “mera preservación”.

Pero el orgullo humano sigue mostrando otra de sus caras cuando se trata de la diferencia entre el bien común y el bien privado. Porque, si bien las abejas como las hormigas no hacen diferencia entre ellas, “el hombre, cuyo goce consiste en compararse con otros, no puede disfrutarlo sino cuando se destaca” (ídem). Si hay algo que caracteriza, y que le da carta de nacimiento a la modernidad, es la división entre la esfera privada y la esfera pública y, no es aventurado decirlo, cómo los teóricos median tal ruptura, que por momentos se presenta como abismal e insuperable. No estamos queriendo decir que el egoísmo y la preocupación por lo privado hayan nacido con la

modernidad, sino que tal esfera recibe credenciales filosóficas, por ejemplo, como cuando nuestro filósofo propone la invulnerabilidad del foro interno. Entonces, si bien tal distinción se presenta como constitutiva del mundo moderno, el hombre, a su vez, según Hobbes, quiere demostrar que sus bienes son mayores a los que poseen los demás, quiere destacarse entre el resto. No se complace con tenerlo, sino con mostrar que lo que tiene es mayor de lo que tiene el resto.

También la razón, en vez de poner freno a esta pasión, parece ponerse al servicio de ella, al menos cuando Hobbes identifica la tercera cualidad que diferencia a los hombres de los animales. Porque “estas criaturas (no teniendo el uso de razón que sí tiene el hombre) no ven, ni piensan que ven, ninguna falta en la administración de sus negocios comunes; mientras que entre los hombres, son demasiados [*very many*] los que siempre se consideran más sabios y más aptos para gobernar lo público que el resto” (ídem). Aquí vemos que, pese a lo que anticipó en el capítulo XIII, a saber, que “la razón sugiere adecuadas normas de paz”, cuando es cooptada por el orgullo su visión es perturbada. Al final del capítulo XVIII, las pasiones son comparadas con “lentes de aumento” [*multiplying glasses*] que agrandan cualquier pequeña exigencia del Estado, para una convivencia pacífica, como un fuerte agravio. Aún no posee unas “lentes con las cuales pueden anticipar” [*prospective glasses*], provistas por la adquisición de la ciencia civil, las miserias que se le avecinan si no cooperan con tales mínimas exigencias. Su vista está nublada, no puede ver los efectos nocivos que sus acciones subversivas provocan. Pero, como sabemos, la ciencia, las artes o el cómputo del tiempo sólo serán posibles dentro de un Estado; en cambio, mientras que la razón no pueda desplegar todo su potencial, que se reduce principalmente, a extraer efectos de las causas y causas de los efectos, tal facultad, paradójicamente, atenta contra la convivencia pacífica.

Del mismo modo, las palabras, si bien pueden llevar a los hombres a un terreno común donde puedan comprenderse y cooperar mutuamente, a diferencia de las abejas y las hormigas, la pasión del orgullo las dirige hacia el conflicto. En efecto, con ellas, “los hombres pueden **representar** a otros lo que es bueno como malo y lo que es malo como bueno, y aumentar o disminuir la magnífica apariencia de lo que es bueno y de lo que es malo” (ídem, énfasis nuestro). Como habíamos anticipado, no es tan importante lo que sean las cosas, sino cómo el hombre se las represente. Por ello, la palabra juega un rol

muy importante en la modernidad, porque es por ella, como vía principal, pero no la única, por la cual se van configurando las representaciones. Como sabemos, la maniobra teórica y argumentativa de Hobbes consiste en responder a sus interlocutores desde otro lugar que no sea la persuasión basada en recreaciones idealizadas de ciertos episodios de los griegos y los romanos, sino desde razones universales mediante su método científico. En efecto, en el *De Cive* se afirma que “yo no discuto, sino que calculo” [*non enim dissero, sed computo*] (Hobbes, 2004, “Praefatio ad Lectores”, p. 82), distanciándose de esta manera del republicanismo imperante en su entorno. De hecho, tanto en *The Elements of Law*, cuando se afirma que “todos los hombres tienen una buena consideración de sí mismos pero que como odian ver lo mismo en los demás, deberán necesariamente provocarse unos a otros por palabras” (I, XIV, 4) como en *De Cive*, “el combate de los intelectos es el máximo” (I, 5), mencionan que el mal uso de las palabras es una causa de discordia. En cambio, si bien en *Leviathan* no se presenta el mal uso del lenguaje de ese modo, se enfatiza aún más su peligrosidad, como cuando de entrada en el frontispicio se equiparan la tercera imagen de la izquierda, banderas y armas, con la de la derecha, silogismos; o la cuarta de la izquierda, una batalla, con la de la derecha, un concilio.

Y en quinto lugar, “el hombre es más problemático cuando está tranquilo; porque en ese estado ama mostrar su sabiduría y controlar las acciones de aquellos que gobiernan la república” (ibíd, p. 109 [*EW*, III:157]). Como habíamos anticipado, el ser humano, según la visión de Hobbes no queda satisfecho nunca. La “mera preservación” no representa para él el bienestar que desea, sino que la satisfacción de ciertos deseos nos lleva a desear otros bienes sucesivamente. No es difícil sostener que la tenencia de un patrimonio considerable puede ofrecer, en general, cierta tranquilidad en esta vida. Sin embargo, según Hobbes, quienes más poseen son en general quienes más desafían la ley y de manera totalmente descarada: “Sucede habitualmente que aquellos que se valoran a sí mismos por la abundancia de sus riquezas se aventuran a delinquir, con la esperanza de escapar del castigo, corrompiendo la justicia pública u obteniendo perdón por dinero u otras recompensas” (Hobbes, 1994, XXVII, p. 194 [*EW*, III:282]).

Dadas estas cinco características de lo humano, se enumera la sexta a modo de corolario. Puesto que el acuerdo de tales criaturas es natural y, debido a todo lo que se ha postulado, el del hombre no puede sino ser artificial, es necesario que un agente

externo a las partes posibilite el pacto, lo cual no es sino “un poder común que los mantenga a todos atemorizados y que dirija sus acciones hacia un beneficio común” (Hobbes, 1994, XVII, p. 109 [EW, III:157]). De esta manera, se reafirma lo que venimos sosteniendo en este trabajo, la necesidad de una fuerza externa a los involucrados en un acuerdo para posibilitar una vida de cooperación, en pos de un bienestar común o aun individual.

Aclarado entonces el complejo deseo de auto-preservación humana a diferencia de la “mera preservación” animal, analicemos ahora en detalle el capítulo XIII. Ya hemos sostenido que la igualdad que se propone al inicio de este texto es una igualdad política, no moral y, menos aún, física, en el sentido de que la percepción del otro atenta contra mi propia existencia y que, en definitiva, la salida a tal temor no se logra sino con una fuerza externa que obligue a las partes a dejar esa miserable condición. En efecto, creemos que no podemos considerar esta cuestión bajo el terreno de lo moral cuando es sólo la existencia lo que moviliza a vincular o rechazar al otro.

Un punto a considerar ahora es aclarar cuál es la facultad por la que los hombres se perciben iguales. Hobbes lo dice sin ambages: en rigor, las facultades de la mente son las que no hacen iguales más que las del cuerpo. Y entre ellas, no se refiere a nuestra capacidad de aprender mediante la acumulación de datos lo que se denomina prudencia, sino que menciona algo que venimos trabajando, a saber, “una consideración de nuestra propia sabiduría, la cual **casi todos** [*almost all*] los hombres piensan poseer en grado más alto que el vulgo” (Hobbes, 1994, XVII, p. 75 [EW, III:110] énfasis nuestro). Porque, pese a que “ellos podrán reconocer que muchos son más ingeniosos, elocuentes o sabios, no obstante les será muy difícil considerar que exista alguno tan sabio como ellos” (ídem). Finalmente, y emparentado con la afirmación de Descartes sobre el *bon sens* en el primer párrafo de la Primera Parte del *Discurso del método*, Hobbes resume que “no hay comúnmente un signo más ostensible de esta igual distribución que el que todo hombre está satisfecho con su parte” (ídem). Es decir, la igualdad entre los hombres pasa por una autoconciencia vanidosa que se ve a sí misma como superior a los demás, satisfecha con su capacidad de juzgar, de la cual no tiene nada que aprender de los pares. En efecto, ¿a qué otro hombre se le podría preguntar cómo juzgar, si no hay ninguno más sabio que él? Lo que juzga lo juzga correctamente. ¿Qué otro parámetro humano se podría consultar más que el que él propone? Nuevamente, vemos cómo la

representación de lo que es el mundo para el sujeto es lo crucial, y no aquello que sería el mundo si lo pudiera conocer.

Por lo anterior, “si dos hombres desean la misma cosa, la cual sin embargo **no pueden disfrutar en conjunto**, devienen enemigos” (ídem, énfasis nuestro). Esta frase puede conducir a un error de interpretación que violenta el espíritu mismo de la posición hobbesiana. El mismo consiste en suponer que si lo que los hombres desean “lo pueden disfrutar en conjunto” no devendrían enemigos, por lo tanto, la escasez es el motivo de lucha. De esta forma, los seres humanos estarían satisfechos si no faltarán recursos, ya que es la falta de éstos lo que los enemista. Este razonamiento equipara el hombre al animal. En efecto, son los animales los que luchan para satisfacer sus necesidades primarias. En un mundo de abundancia, no habría depredación. En el zoológico, los animales aguardan su comida y se mantienen calmos en sus jaulas. Sin embargo, con todo lo que hemos trabajado, queda claro que el hombre dista mucho del animal según Hobbes.

En todo caso, se puede considerar una “escasez subjetiva” y no una “escasez objetiva”, como presupondría falsamente el razonamiento anterior. En efecto, los hombres son los que deciden si aquello que desean lo pueden disfrutar en conjunto o no. Ese disfrute no es captado instintivamente, ni racionalmente, sino que es determinado por los mismos sujetos deseantes. Ahora, si a esto le sumamos el afán del hombre por sobresalir ante los demás, su pugna por honores y dignidad, y que su auto-preservación no consiste en satisfacer necesidades primarias, según lo hemos venido exponiendo, no nos parece muy viable que el compartir algo que sacia una necesidad primaria sea la idea que impere entre ellos. Recordemos que “la mayoría de los hombres arriesgan su vida antes que no ser vengados [por una ofensa]”. En efecto, imaginemos que dos personas quieren tomar agua de un río caudaloso, de manera tal que la que circula por su cauce es suficiente para satisfacer la sed de ambos, según la visión de un tercero imparcial. Esto no impide, de ninguna forma, que alguno de ellos considere que no pueden disfrutarla en conjunto. Este sentido de escasez sí es aplicable a lo que Hobbes propone, a saber, el que determina el sujeto, de allí que la referenciamos como “subjetiva”. En cambio, la otra, la “objetiva”, equipara el hombre al animal. Y, como hemos demostrado, tal equiparación es a la que Hobbes expresamente se opone. Así obtenemos la primera causa de discordia, la competencia. Pero la misma no se origina por falta de recursos,

sino por el orgullo, que como veremos está presente tanto en la segunda causa de discordia como en la tercera.

La frase que continúa en el *Leviathan* a la recientemente citada, su párrafo siguiente y ciertas afirmaciones en el *De Cive* y en *The Elements* han habilitado a identificar (y enfatizar) por lecturas liberalizantes dos tipos de conductas, temperamentos o modos de vincularse con los demás que poseen los hombres. En efecto, en el trabajo de 1640, se menciona un tipo de perfil humano como “moderado” [*moderate*], hombres que reconocen la igualdad natural y que aparentemente se contentaría con lo que tienen, pero que son forzados por los “vana-gloriosos” [*vainly glorious*] a ser sometidos. De allí que “proceda una desconfianza general y el mutuo miedo entre unos y otros” (*EL*, XIV, 3, p. 78). Además, dos párrafos más abajo afirma que “**la mayor parte** de los hombres [...] mediante la vanidad, la comparación o el apetito provocan al resto, quienes de otro modo estarían satisfechos con la igualdad” (ibíd, 5, p.). Entonces, si bien parecería haber dos temperamentos primarios en estado natural, debido a que la “mayoría” no se contenta con ser igual desafía al resto a una lucha en la que no tiene otra posibilidad que entrar si quiere seguir viviendo. Esta distinción, nos recuerda a la que posteriormente hará Locke en su *Treatise* cuando, por ejemplo, en el célebre capítulo V, parágrafo 34, luego de afirmar que Dios otorgó la tierra en común aclara: “Él la dio para el industrioso y racional [*Indusrious and Rarional*], puesto que el trabajo será lo que le otorgue el título [de propiedad]; y no a la fantasía o avaricia de los pendencieros y petulantes [*Quarrelsom and Contentious*]” (Locke, 2003, V, 34, p. 291). Pero en seguida veremos que esta diferencia lockeana no determina en absoluto la configuración estatal hobbesiana, pues tal distinción se desdibuja en el mismo estado de naturaleza. Como sabemos, el defensor del rey Guillermo diferencia entre estado de naturaleza y estado de guerra, el creador del Estado absoluto los equipara.

En el *De Cive*, si bien tal diferencia entre los temperamentos humanos se repite y, en cierto modo, se precisa, no hay indicación de cuál grupo predomina. Allí nos dice el de Malmesbury que “la voluntad de dañar está en todos en el estado de naturaleza, pero no por la misma razón”. En efecto, lo particular de los “hombres modestos” [*modesti hominis*] es que, por tener una acertada consideración de sus fuerzas, sólo pelean por defender sus bienes y libertades contra los hombres de “temperamento feroz” [*ingenij ferocis*], quienes al considerarse siempre superiores a los demás dañan a los otros por la

“vanagloria y la falsa estimación de sus fuerzas” (Cfr. Hobbes, 1983, I, iv, p. 93). De esta forma, parecería que existiera un grupo de hombres a los que no les interesa pelear salvo por proteger sus bienes personales, ya sean tangibles (algunas posesiones) o intangibles (ciertas libertades). En cuanto este grupo obtenga lo que considera adecuado, se mantendrá dentro de los límites. Pero, nuevamente, como es imposible ser titular de bienes en estado de naturaleza, aquel temperamento sucumbe inmediatamente sin poder realizarse y pretender que un gobierno defienda lo que, supuestamente, ya posee.

Ahora, volvamos al *Leviathan*, donde al retomar esta diferencia expuesta en trabajos anteriores, parecería que los moderados predominan ante los orgullosos. Pero, como veremos a continuación, esta frase aislada se diluye completamente con los desarrollos posteriores de Hobbes. Luego de la última frase del *Leviathan* que transcribimos antes de citar textos del *The Elements* y del *De Cive*, se agrega que los hombres “en el camino que conduce a sus fines, el cual es **principalmente** [*principally*] su propia conservación y **algunas veces** [*sometimes*] su delectación [*delectation*] solamente, se esfuerzan en destruirse o someterse unos a otros”. (Hobbes, 1994, XIII, p. 75 [EW, III:110] énfasis nuestro). En efecto, según esta cita, “principalmente” el hombre busca auto-conservarse, seguir con vida, esforzarse por condiciones mínimas de subsistencia. En cambio, “algunas veces” sólo se “deleita” en destruir o someter a otros, sin importarle su vida sino su orgullo. En primer lugar, como hemos mostrado, la conservación para Hobbes dista mucho de ser una conservación animal; por lo tanto, ya es en sí misma problemática. Por ello, no es antagónico el deseo de conservación al deseo por dominar a otros. Este último es una manifestación del deseo de conservación humana, que ante una mirada naturalista sería lo contrario, pero esa mirada ha quedado impugnada. En segundo lugar, es el único lugar en esta obra de Hobbes donde supuestamente se enfatizaría a los “modestos” sobre los “feroces”. En tercer lugar, la gloria, como tercera causa de discordia en todos los hombres y como característica de la igualdad, deja sin efecto esta distinción.

Ahora, también es interesante reforzar la idea de que el estado de naturaleza no es una descripción de una sociedad primitiva, sino un retrato de cómo se vinculan los hombres cuando no hay un poder común que los atemorice a todos, que en tal estado uno puede “plantar, cosechar, construir o poseer un lugar confortable” (ídem) y que como no hay

una institución eficaz que proteja esto, no queda otra posibilidad para los hombres que la de anticiparse y dominar a los otros antes de ser dominado. En el texto que sigue confluyen todas las ideas que venimos trabajando, por eso lo transcribiremos íntegro:

Porque como habrá algunos que disfrutan de la contemplación de su propio poder en actos de conquista, lo cual persiguen más allá de lo que su seguridad requiere, si otros (que en otra circunstancia estarían contentos y en tranquilos dentro de límites modestos) no incrementasen su poder por invasión, no estarían en condiciones por mucho tiempo de permanecer defensivamente para subsistir. Y por consecuencia, tal aumento de dominio sobre los demás, siendo necesario para la conservación del hombre, debe serle permitido. (Hobbes, 1994, Cap. XIII, p. 75 [EW, III: 111], énfasis nuestro).

Así, la tal supuesta diferencia en los temperamentos es eliminada apenas se la propone. La dinámica humana no permite que nadie quede defensivamente dentro de sus “límites modestos”, sino que la expansión con la consecuente dominación sobre los otros es inevitable a la conservación humana. Por otro lado, agregamos nosotros, tal actitud o temperante modesto, demuestra más bien un desconocimiento de la dinámica de la auto-conservación por parte de los que lo sostienen, que una recta razón virtuosa con ánimos de consensuar. Tal conducta desconoce el verdadero devenir existencial humano y, cargada de impotencia, se cierra sobre sí hasta que el peligro real de su existencia le exige que ataque. Si aquellos son más, si estos son menos, la evidencia textual sostiene que los “invasores” que arriesgan su vida son más que los otros. De todos modos, en una mirada global como la que venimos proponiendo, tal distinción es diluida por la misma condición humana, es decir, nace muerta.

Pero el hombre no sólo compite con y desconfía de otros a causa de su orgullo, sino que también éste, a su vez, se muestra como una causa directa, no indirecta como en las anteriores. En efecto, el hombre también desea que “sus compañeros lo valoren como él se valora a sí mismo; y ante cualquier signo de desprecio o desestima se esfuerza naturalmente, tanto como se atreve, en obtener por la fuerza una gran estima de quienes lo desprecian, dañándolos para darles un ejemplo a otros; pues entre los que no tienen un poder común que los mantenga calmos, llegan hasta tal punto de destruirse mutuamente.” (Hobbes, 1994, Cap. XIII, p. 76 [EW, III:112]). Desestimar esta última causa por no considerarla dentro de un cierto ideario racional, burgués y moderno es desestimar la posición antropológica hobbesiana. Creemos que la postulación de la

gloria como tercera causa de conflicto no implica en absoluto que, por estar última o porque los lectores del siglo XX, que habitan una época post-heroica, es decir, que lo único que tiene sentido para ellos es el aseguramiento de bienes sin ningún tipo de riesgo, no posean una mirada penetrante para ver la *ultima ratio* de las acciones humanas, sea menos importante. Sino que, por estar ubicada en esta posición, recupera ahora en su concepto de causa todo el arsenal descriptivo y argumentativo, ya sea visual o lingüístico, que Hobbes ha venido proponiendo a lo largo de todos sus escritos sobre teoría política.

Un componente descriptivo que se suma al retrato del estado natural es la noción de *tiempo*. En efecto, el estado de guerra como resultado de las pasiones en pugna, “no consiste sólo en batallar o en el acto de luchar, sino en un período de tiempo donde la voluntad de presentar batalla es suficientemente conocida” (Hobbes, 1994, Cap. XIII, p. 76 [EW, III: 112]). Nuevamente, encontramos aquí la apertura al futuro, una mirada prospectiva que provoca angustia como al Prometeo encadenado. La amenaza del otro atenta contra la posibilidad de vivir y estar satisfecho. Puede suceder que el hombre hoy, de hecho, no sufra daños, pero intuye, debido a la igualdad con el otro, que será atacado. Muy pocos signos son los que le provocan confianza. El futuro se le muestra incierto, amenazante, así como el mal tiempo no consiste solamente en uno o dos chubascos, sino en un cielo nublado, el hombre en estado natural está bajo este cielo queriendo anticiparse todo lo que pueda a la tormenta.

De Tucídides, Hobbes ha aprendido muchas cosas, pero hay algo que está presente como supuesto para entender el retrato del estado natural. En efecto, este historiador “a pesar de nunca aventurarse en los corazones de los hombres más allá de lo que las acciones claras y evidentes se lo permiten, fue el historiador más político que jamás haya escrito” (EW, VIII:viii). Así, es la acción, esfera compartida o pública, la que nos permite considerar cómo son los hombres. Esta restricción metodológica ya propuesta por un historiador antiguo parece tener plena vigencia en la modernidad, donde el foro interno del otro no es visible de manera directa para ninguno otro, excepto para Dios. De esta forma, al ser las acciones las que demuestran los pensamientos de los hombres, los tres ejemplos propuestos en el capítulo XIII -quien desconfía de sus compatriotas aun dentro de un reino, algunos pueblos de América y los guarniciones y fortificaciones

de los reinos- sólo ilustran las tesis afirmadas “inferidas desde las pasiones” en escenarios reales.

Pero este escenario, donde la “vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, embrutecida y breve”, debe ser superado. Pues allí, “las nociones de derecho y de ilegalidad, justicia e injusticia no tienen lugar. Donde no hay un poder común, no hay ley; donde no hay ley, no hay injusticia.” (ibíd, p.78 [EW, III:115]). El hombre sin ley, es decir, sin una normatividad común que lo obligue a cooperar con otros, está abandonado a esa miserable condición. Pero, en seguida veremos, el retrato del estado natural no culmina en el capítulo XIII, como una lectura precipitada lo propondría, sino que en los dos capítulos siguientes encontraremos un sólido bloque de normas expuestas por Dios para guiar al hombre a un estado pacífico. Nos referimos a las leyes de naturaleza. En efecto, las pasiones y la razón no sólo nos conducen a ese estado bestial de inseguridades existenciales, sino que también es posible que nos conduzcan a la paz. Así, el temor a la muerte, el deseo de que aquellas cosas necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por el trabajo son las tres pasiones que permiten reconocer un poder común. Junto con la razón, que sugiere convenientes artículos de paz, sobre los cuales pueden extraer acuerdos, tales artículos son las leyes de naturaleza.

Un autor que ha influido mucho en la interpretación no sólo del estado de naturaleza hobbesiano, sino de la obra en general de Hobbes, es el canadiense Macpherson. En efecto, a través de la siguiente tesis general: “Las dificultades de la teoría democrático-liberal moderna son más profundas de lo que se creía; que el individualismo original del siglo XVII contenía la dificultad fundamental, que reside en su **calidad poseedora**. Y su **calidad poseedora** se halla en su concepción del individuo, que es esencialmente el propietario de su propia persona o de sus capacidades, sin que deba nada por ellas a la sociedad” (1970, p. 16, énfasis nuestro), sostuvo con resonancias marxianas en particular que “la condición natural de la humanidad se halla en el interior de los hombres actuales, no aparte, en una época o en un lugar lejanos” (33). Esos hombres actuales habitan lo que Macpherson denomina la “sociedad posesiva de mercado”. En síntesis, el retrato antropológico que Hobbes propone como universal y autónomo es, sin embargo, en palabras la proyección de “un burgués sin policía”, en palabras de Hill.

Acordamos con Macpherson que “el estado de naturaleza pleno es claramente la negación de la sociedad civilizada”, pero desacordamos plenamente en que tal sociedad sea exclusivamente la burguesa o que los hombres que la habiten sean sólo competidores racionales modernos en pos de un beneficio. Hay varias maneras de objetar esta tesis. En primer lugar, ya Bersano (1908) y Schlatter (1945) indicaban aquello de lo que cualquier lector interesado en la obra de Hobbes puede percatarse: que las causas de discordia del estado natural ya son mencionadas por Tucídides en su monumental *Historia de la Guerra del Peloponeso*, por lo cual no es posible reducirlas a una sociedad burguesa. En efecto, en el “Debate de Esparta”, a propósito del asedio de Potidea, este historiador griego pone en boca de los atenienses que “por el mismo ejercicio del mando nos vimos obligados desde un principio a llevar el imperio a la situación actual, primero por **temor**, luego por **honor** y finalmente por **interés**” (Schlatter, 1975, I:75). Ante el imperante acoso del republicanismo, Hobbes reaccionará, en este primer estadio de su pensamiento, dentro de su propio terreno, pero traduciendo esta obra de historia, donde el realismo de la política campea en sus páginas, a diferencia de las idealizaciones de los filósofos y de ciertos historiadores como Tito Livio. Maurette (2010, p. 293) aclara esto: “La predilección de Hobbes por Tucídides, uno de los historiadores menos leídos en el Renacimiento, y su decisión de traducir y publicar la *Historia* acaso tuviese que ver con su desagrado por la moda de la *ars historica*”. Así, a diferencia de aquel movimiento que tuvo la libertad y la participación como sus principales motivos para la acción política, el filósofo de Malmesbury les responderá con sus propias armas, mostrando que aquellos griegos no eran, precisamente, un modelo a seguir.

En efecto, “Hobbes encontró en las descripciones de Tucídides sobre la naturaleza de los hombres y los motivos que los llevan a actuar gran parte de lo que aceptará como verdadero” (Schlatter 1975, p. xxiii). Así, puede ser que las causas que lleven a los incipientes burgueses del siglo XVII a la guerra sean la competencia, la desconfianza y la gloria, pero según el texto que hemos visto, parecería que dichas causas fueran muy similares a las que llevaron a los griegos del siglo V aC., por lo cual el retrato de la naturaleza humana según Hobbes poseería un carácter más bien universal que epocal. Por otro lado, es sorprendente que se pretenda interpretar a Hobbes en su contexto y no se diga una sola palabra sobre la cuestión religiosa, que llevó a una guerra cruenta entre naciones vecinas.

En segundo lugar, el retrato del estado natural no consiste solamente en hombres que luchan individualmente unos con otros, sino que lo que predomina son las alianzas circunstanciales. Además, hay armas, familias, “ganado”, pertenecen a una “nación”, tienen una “profesión” (Cfr. Hobbes, 1994, XIII, 76, [EW, III:112]). De hecho, como es bien conocido, lo que motiva la disputa es que unos se alíen con otros y puedan vencerlos.

Por último, hemos visto detalladamente que lejos de un ideario burgués, resultado de una secularización de la ascesis cristiana, que sólo busca seguridad y poseer bienes afrontando el mínimo riesgo posible, la tan mencionada maximización racional no es imperante y que, en todo caso, la anticipación es más el resultado de la pasión del orgullo por un “vivir bien” que por mantenerse en límites modestos.

Otro de los textos clásicos sobre Hobbes y, especialmente, sobre el conflicto en el estado de naturaleza es el de Jean Hampton (1986), donde resume las interpretaciones liberales dentro de dos grandes grupos para luego proponer la suya. Según esta autora, existen dos explicaciones de por qué los hombres entran en pugna fuera del Estado: la racional y la pasional. En la primera, la fuerza disruptiva que no permite la cooperación es la razón; en cambio, en la segunda, la pasión de la gloria y el miedo a que esa pasión influya en los otros no permiten que los hombres se puedan vincular entre sí de un modo pacífico.

Un representante célebre del liberalismo que Hampton ubica dentro de la primera explicación es John Rawls. En efecto, el autor de *Theory of Justice*, en primer lugar, no considera a Hobbes como parte de la tradición del contrato social, donde sí ubica a Locke, a Rousseau y a Kant (Cfr. p.10, n4). En segundo lugar, sostiene que cuando cada persona toma su decisión de manera aislada y racionalmente, estamos bajo “el caso general del dilema del prisionero, del cual el estado de naturaleza de Hobbes es un clásico ejemplo” (238). Según la reconstrucción de Hampton, esta explicación propone como premisa el deseo de auto-conservación y la razón como medio para poder satisfacer ese deseo de la manera más eficaz mediante la anticipación. Las causas de discordia que entran en juego en esta argumentación son la competencia y, desde luego, la desconfianza; no así la gloria, pues atentaría contra el principio mismo de auto-

conservación, de allí que se descarte. Por ello se presenta la teoría de los juegos, mediante el dilema del prisionero, demostrando que “la acción de invasión domina sobre la de no invasión porque maximiza mi nivel de propia seguridad”. De allí que “la guerra es explicada como resultado de elecciones racionales por hombres racionales”, donde “los pactos en estado natural son inválidos” (Hampton, 1986, pp. 60-63). Por lo tanto sería inviable salir de tal estado de conflicto.

En primer lugar, esta explicación desconoce que la igualdad surge de un claro concepto de orgullo o vanidad que todos los hombres poseen y que es ésta y no el deseo de auto-preservarse lo que impulsa a invadir. Recordemos una frase del pasaje citado más arriba: “Porque como habrá algunos que disfrutan de la contemplación de su propio poder en actos de conquista, lo cual persiguen más allá de lo que su seguridad requiere” (Hobbes, 1994, Cap. XIII, p. 75 [EW, III: 111]). Es decir que lo que motiva la anticipación es el deseo de gloria, aun poniendo en riesgo su vida. De esta forma, la gloria, si bien es mencionada como tercera de causa discordia, está presente en el momento inicial de la argumentación de Hobbes, por lo cual descartarla, es descartar el mismo conflicto que surge de ella. En segundo lugar, esta interpretación desconoce una gran masa argumentativa propuesta por Hobbes, donde no es la razón la fuente de conflicto, sino todo lo contrario: la fuente de cooperación. Nos referimos principalmente al argumento del necio en el capítulo XV, donde Hobbes se esmera en demostrar que no es contra razón mantener un pacto, pero que son ciertas pasiones las que no permiten ver tales razones. Esto nos precipita a la segunda explicación del conflicto: la pasional.

Según Hampton, representantes de esta interpretación pueden ser Strauss (1936) y Gauthier (2000). El argumento de ésta se puede presentar enunciando una pregunta con su respectiva respuesta: “Si las leyes de naturaleza son verdaderas (“inmutables y eternas”), imperativos hipotéticos que dirigen de manera correcta a la gente para que alcance el bien común de la paz, ¿por qué los habitantes auto-interesados del estado natural hobbesiano no las siguen?” (Hampton:64). La respuesta no se hace esperar: porque la gloria como fuerza disruptiva no permite seguir lo que la razón propone. Las evidencias textuales para apoyar esta interpretación son muy considerables. De hecho, son las mismas a las que nosotros hemos apelado, con anterioridad, para demostrar que el ser humano, lejos de conformarse con la satisfacción de las necesidades primarias, “continuamente esté en pugna de honores”.

Sin embargo, como anticipamos, la evidencia textual para argumentar que la razón no es la fuerza disruptiva, sino la cooperativa tiene su momento destacado en el argumento contra el necio. Según Hobbes, éste expresaría su posición con las siguientes palabras: “estando la conservación y la satisfacción de todo hombre confiada a su propio cuidado, no habría razón por la cual cualquiera no podría hacer lo que él considera que conduce a ello y, por esto, hacer o no hacer, mantener o no mantener los pactos no van contra razón, cuando conduce a su propio beneficio” (Hobbes, 1994, XV, p. 90 [EW, III:132]). Hobbes desplegara varios argumentos para objetar tal tesis afirmando que mantener los pactos, conduce siempre a su propio beneficio y no va contra razón. En definitiva, el necio sería alguien que no puede extraer las consecuencias de su acción, en este caso, la violación del pacto. Violar el pacto es equiparable a calcular mal; si calculase bien, se mantendría dentro de lo pactado y no vulneraría su conservación.

Esta explicación tiene un problema que atenta contra la idea global del proyecto político de Thomas Hobbes, ya identificado por Hampton. En efecto, tanto énfasis en la cooperación por medio del mantenimiento de contratos, dejando a un lado sólo a la pasión como la fuerza disruptiva, “conduce a un estado de naturaleza muy similar al de Locke y al remedio lockeano por no cooperar producido por la irracionalidad, a saber, la institución de un gobernante con poderes limitados”. (Hampton, p. 69). Por otro lado, también esta interpretación “es inconsistente con el retrato psicológico según Hobbes” (ibíd, p. 74). A su vez, agregamos nosotros, así como la razón aquí es un instrumento de cooperación, la explicación anterior pone en evidencia la razón misma como instrumento de disrupción, mediante la anticipación.

Ante esta situación, la autora propone su propia explicación alternativa como un problema de “falta de previsión [*Shortsightedness*] del conflicto” (ibíd, p. 80). “Esta explicación argumentaría que mucha gente no logra apreciar los beneficios de cooperación a largo plazo y, en cambio, opta por los beneficios de no-cooperar a corto plazo” (ibídem, p.81). Aún, sobre el marco teórico de la Teoría de los Juegos, sostiene que hay que entender el estado de naturaleza hobbesiano como el problema del Dilema del Prisionero, pero de manera “iterada” [*iterated*], como en series, no como que la interacción entre los hombres sucederá una vez, sino que se repetirá. Por eso, no es sólo la pasión o la razón la que calcula costo y beneficios inmediatos, sino que es una “falta

de previsión” lo que no permite confiar debido a las ventajas inmediatas. Para ello cita *De Cive*, III, 32 y 27, donde se puede leer que Hobbes afirma que los hombres prefieren el “bien presente” o los “beneficios presentes” antes que los futuros. Del mismo modo, la gente no sigue las leyes de naturaleza, que para Hampton son meras reglas procedimentales, porque no puede prever los beneficios a largo plazo que eso le proporcionará.

Por nuestra parte, esta explicación alternativa adolece de lo mismo que las demás: una excesiva confianza en las aptitudes humanas por las cuales el hombre, sólo con su ingenio, puede conformar un Estado que lo gobierne y que a su vez éste finque su legitimidad en él. Pero el problema persiste: ¿por qué el ser humano, que posee esa mirada corta y no puede prever los beneficios que le trae la cooperación, dejaría de tenerla y comenzaría a ver en el otro una ventaja (¡a largo plazo!) y no una amenaza? Del mismo modo, ¿cuáles serían las instancias, las motivaciones, las fuerzas operantes, etc., por las cuales los hombres desarrollarían esa capacidad de previsión? Si éstas se dan en estado de naturaleza, entonces éste no es un estado de guerra miserable; si no se dan, entonces es imposible salir por propia invención o capacidad humana. Por ello, dada la antropología hobbesiana, es necesario buscar una fuerza operante externa al sujeto para que conduzca a la salida del estado natural.

REGLAS DE RAZÓN VS. LEYES DE NATURALEZA

Los capítulos que completan el retrato del estado de naturaleza son los referidos a las leyes de naturaleza. Efectivamente, tanto en el XIV como en el XV se identifican diecinueve mandatos. Pero al final del *Leviatán*, en “Adición y conclusión,”³¹ se suma uno más no sin levantar polémica. Por lo tanto, en la presentación de las leyes que Hobbes hace en dicha obra, contabilizamos veinte. En el capítulo XIV, no solo encontramos la primera y la segunda ley, sino las nociones de derecho, libertad, ley, transferencia, contrato, pacto, mérito y juramento, entre otras. En el XV, además de comenzar con una fructuosa discusión en torno a la ley natural que establece qué es la justicia, menciona las restantes y, al final, aclara en qué sentido son leyes.

Quizá la noción de ley natural sea el tema dentro de la hermenéutica hobbesiana sobre el que más abunde bibliografía. De todos modos, una manera posible de ordenar el

debate es mediante la siguiente pregunta: ¿son las leyes de naturaleza verdaderas leyes que obligan al ser humano o son sólo reglas procedimentales captadas por la razón que el hombre las usará cuando considere que le conviene hacerlo? Si se sostiene lo primero, es necesario postular la existencia de Dios; para lo segundo, basta con que el hombre las capte y evalúe cuándo seguir lo que la razón le propone. Nosotros sostendremos que las leyes de naturaleza son mandatos propuestos por Dios y que cumplen una función muy importante en la posición política de Hobbes.

Entonces, para empezar nuestro análisis, transcribamos la definición que se propone sobre la noción de ley:

Es claro que ley en general no es consejo [counsel], sino mandato [command]. Pero no un mandato de cualquier hombre a cualquier otro, sino solamente de aquella persona cuyo mandato está dirigido a quien ya está anteriormente obligado a obedecerle. (Hobbes, 1994, XXVI, p. 173 [EW, III:250]).

En el capítulo anterior encontramos trabajada la diferencia, aquí presupuesta, entre consejo y mandato. En efecto, el primero es “cuando un hombre dice *haz o no hagas esto*, basado en el beneficio a quien se lo dice”. En cambio, el segundo es “cuando un hombre dice *haz o no hagas esto* sin otra razón más que la voluntad de quien lo dice”. (Ibíd, XXV, pp.165-166 [EW, III:241]). A propósito de estas definiciones, se mencionan tres diferencias. La primera, explícita en la enunciación, se focaliza en el beneficiario. En efecto, la finalidad del consejo es la de beneficiar a quien es aconsejado, a diferencia del mandato, donde el beneficio lo obtiene quien propone la ley. En segundo lugar, se aclaran las diferencias en función de la obligación. Quien es aconsejado no está obligado a realizar el contenido del consejo. En cambio, quien recibe un mandato está obligado, pero lo está porque ha reconocido con anterioridad que quien sanciona la ley tiene autoridad para hacerlo. Dicha autoridad estriba en un pacto previo donde uno se reconoce como súbdito y otro como soberano. Así, sólo si es reconocida una autoridad como tal lo que ésta sanciona debe ser asumido como ley y, por lo tanto, obedecido. Una última y tercera diferencia está vinculada con las pretensiones del consejero. Nadie tiene el derecho de proponerse como consejero de otro hombre, a menos que éste lo acepte. Pues como cada hombre busca su propio beneficio, cada uno deberá evaluar qué consejero, en función del contenido de los consejos que imparte, lo favorece o no.

De la primera distinción surge el siguiente problema. Si la ley tiene la finalidad de beneficiar a quien la sanciona y si se considera -como nosotros lo hacemos- que Dios es el autor de las leyes naturales, ¿qué sentido tiene que un ser omnipotente y perfecto promulgue estas normatividades a sus criaturas? ¿Son los Diez Mandamientos leyes o consejos? Martinich (1992) sostiene que la distinción que propone Hobbes entre consejo y ley es “inconsistente con sus apreciaciones sobre la ley natural” (p. 130). Según este comentador, la fuente del error estriba en que tal distinción, al estar ubicada a diez capítulos de distancia de la discusión de las leyes naturales, posee una finalidad específica y que hay que entenderla dentro de ese marco acotado, pese a entrar en contradicción con aquellas normatividades naturales. En primer lugar, habría un propósito político motivado por la (desacertada, según Hobbes) ejecución del conde de Strafford, Thomas Wentworth, por dar un mal consejo a Carlos I.³² De allí que en el capítulo XXV se enfatice que es el aconsejado el responsable de contratar o escuchar a un consejero. La otra motivación para insertar tal distinción disonante con la consideración de las leyes de naturaleza decretadas por Dios es religiosa. Hobbes se esmera en proponer una fuerte distinción entre la relación de Dios con los judíos y la relación que propone Jesús con los cristianos. Al no ser éste soberano sobre la tierra, sus palabras son sólo consejos, por lo cual su mensaje podrá ser obligatorio sólo si quien tenga la potestad civil lo sanciona como tal. Diferente es el caso del Antiguo Testamento, donde el pueblo de Israel como reino sacerdotal considera directamente la palabra de Dios como ley civil.

La argumentación de Martinich no es muy convincente, como él mismo se ha encargado de remarcar. De hecho, en el mismo capítulo XXV, Hobbes sostiene que Jesús ordena cuando recuerda que “las palabras ‘vayan a la ciudad que está frente ustedes que encontrarán una burra atada con su cría, libérenlos y tráiganmelos’ corresponden a un mandato” (Hobbes, 1994, XXV, p. 168 [EW, III: 244]. Dejando a un lado este elemento disruptivo, como lo suele llamar Galimidi, nosotros creemos que el sentido de que Dios siendo omnipotente y perfecto sea beneficiado por las leyes naturales es el mismo que Hobbes le otorga, por ejemplo, a la adoración.

En el capítulo que cierra la Segunda Parte del *Leviathan* se sostiene que “el fin de la adoración entre los hombres es el poder [...] Pero Dios no tiene fines, de allí que la

adoración hacia Él procede de nuestro deber y está condicionada por nuestra capacidad” (Hobbes, 1994, XXXI, p. 239 [EW, III: 349]). Por ejemplo, “cuando adscribimos a Dios ‘voluntad’ no debe ser entendido como la del hombre, apetito racional, sino como el poder mediante el cual efectúa cualquier cosa” (Ibíd, p.240 [EW, III:350]). Así, decir que Dios se beneficia con las leyes de naturaleza es una manera de honrarlo debido a nuestra limitada capacidad. Del mismo modo, cuando se reza, no se pretende quebrar la voluntad divina hacia nuestro beneficio personal, sino ordenarnos hacia esa voluntad divina reconociendo su omnipotencia mediante los rezos.

Con respecto al segundo aspecto, el que convierte una enunciación en ley, a saber, que quien la promulgue debe tener autoridad sobre las personas que legisla, Dios la tiene por su omnipotencia. En nuestro próximo capítulo desarrollaremos de qué modo la razón natural en vez de conducirnos a un ateísmo o a un agnosticismo, nos muestra la necesidad de postular un ser omnipotente y perfecto para dar cuenta del movimiento natural y de la posibilidad de un orden humano. Ahora tan sólo mencionemos que en el texto del *Leviatán*, encontramos tres pruebas sobre la existencia de Dios. Dos causales y una, de neto cuño hobbesiano, que deriva la existencia divina de su omnipotencia. La primera la encontramos al final del capítulo XI (p. 62 [EW, III:92]); la segunda, en los inicios del capítulo XII (p. 64 [EW, III:95]; y la tercera en el cierre de la segunda parte de esta obra, todo el capítulo XXXI no sólo trata sobre la existencia de Dios captado por razón natural, sino sobre quiénes serán sus súbditos y quiénes, sus enemigos. La ubicación de este capítulo es clave para entender el orden político que definitivamente quiere fundamentar Hobbes, pues sólo quienes reconozcan y, por ello, se ordenen a la ley natural sancionada por Dios, estarán en condiciones de disfrutar de una vida común. Transcribiremos ahora el pasaje sobre el modo en que Hobbes entiende que Dios instaure un reino natural, quiénes son sus súbditos y quiénes, sus enemigos:

Los hombres, quiéranlo o no, están sujetos al poder divino, y quienes no reconocen la existencia o la providencia divina, no sacuden su yugo, sino su propia tranquilidad. Llamar a este poder de Dios (el cual se extiende no solamente al hombre, sino también a las bestias, plantas y cuerpos inanimados) con el nombre de reino no es sino un uso metafórico del lenguaje. Porque se dice propiamente que reina el que gobierna a sus súbditos por su palabra, por la recompensa de aquellos que le obedezcan o por las amenazas y los castigos de los que obedezcan o no. Por esto, súbditos en el reino de Dios no son los

objetos inanimados, ni las criaturas irracionales (porque no entienden sus preceptos como tales), ni los ateos, ni aquellos que creen que Dios se despreocupa de las acciones de la humanidad (porque no reconocen su palabra, ni tienen esperanza por sus recompensas o miedo por sus amenazas). Por esto, aquellos que creen que existe un Dios que gobierna el mundo, que ha dado preceptos y que propone recompensas y castigos a la humanidad son súbditos de Dios; todo el resto debe ser entendido como enemigo. (Hobbes, 1994, XXXI, p. 234 [EW, III:343] énfasis nuestro).

Así, pese al poder arrollador de Dios, hay quienes no reconocen su reino. Por lo tanto, no consideran que las leyes de naturaleza sean mandatos divinos; de esta manera, tampoco están en condiciones de acceder a una vida política, es decir, un lugar donde lo particular y lo general obtengan una mediación favorable. Los ateos, entonces, no sólo no hay que tolerarlos como tales, sino que son enemigos del orden divino. Pero declararse enemigos del orden divino es declararse enemigos del orden político, pues es mediante la ley natural ordenada por Dios la manera en que los hombres saldrán de ese estado de guerra. Observemos cómo el tratamiento que se les da a estos últimos no es para nada vacilante. En efecto, “contra los enemigos, a quienes la República se considera en condiciones de dañarlos, es legal, por el derecho natural original, hacerles la guerra” (Hobbes, 1994, XXVIII, p. 208 [EW, III:304]). El enemigo, veremos en seguida, será el necio que dice en su corazón que Dios no existe. Pues al no reconocer a Dios, fuente de la ley, tampoco puede reconocer la justicia, que es por lo cual se puede disfrutar un espacio público. De allí que quienes no reconocen el poder divino “no sacuden su yugo, sino su propia tranquilidad”, porque al devenir enemigos de Dios son pasibles de hacerle la guerra en cualquier momento, pero, y esto es lo peor, sin poder reclamar protección de ningún tipo. Pues el ateo, al no creer en la legalidad, se encuentra sólo frente al mundo. Esta distinción teológico-política entre súbditos y enemigos, proponemos, se coordina con parte del ideario de la Iglesia Reformada, la cual separa a los salvos de los réprobos, si bien sólo Dios sabe quién es el que gana el cielo y quién el que obtiene la muerte eterna. Por su parte, Hobbes nos recuerda que, entre los deberes de este mundo, Jesús tuvo el de “convertir a aquellos a quienes Dios ha elegido para la salvación” (ibíd, XLI, p. 326-327 [EW, III:474]). Aclarados los dos puntos anteriores, transcribiremos la definición de ley natural:

Una ley natural (lex naturalis) es un precepto o regla general encontrado por razón por la cual a un hombre se le prohíbe: hacer aquello que es destructivo para su vida; quitar los medios para preservarla; u omitir aquello por lo cual él considere que sea lo mejor para preservarla. (Hobbes, 1994, XIV, p. 79 [EW, III:116]).

Esta definición se encuentra con posterioridad a la definición de derecho natural, el cual consiste en la “libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder, como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza” (ídem). Por eso, luego de proponer ambas aclara que el “derecho consiste en la libertad de hacer o no hacer algo, mientras que la ley determina y obliga [*bindeth*] a una de ambas” (ídem). Así, la ley natural transforma en obligatorio lo que el derecho natural propone. No es éste el que rige al hombre, sino aquella. La razón “encuentra” los contenidos de la ley, pues en ésta se halla “la suma del derecho natural”, pero tales contenidos no poseen fuerza obligatoria. Sólo lo serán por la ley. Ahora, ¿en qué sentido obliga la ley natural? Hobbes lo aclara al final de su exposición sobre el contenido de las leyes naturales. En efecto, éstas “obligan *in foro interno*, es decir, al deseo de que se cumplan; pero *in foro externo*, es decir, a que efectivamente se cumplan en los hechos, no siempre” (XIV, p. 99 [EW, III:143]). La menesterosidad humana no permite a los hombres que sólo con la presencia de Dios y sus castigos divinos cumplan con las leyes, Por eso, se necesitará de un correctivo civil o positivo que recuerde al hombre de manera permanente su imposibilidad de gestionar una vida común sin obediencia a un poder superior a él. Tal deseo de que se cumplan las leyes de naturaleza, entonces, sólo se actualizará cuando no ya Dios, sino su representante, el *deus mortalis*, positivice los castigos divinos que la incapacidad humana no logra apreciar con claridad. Desde este punto de vista, las leyes de naturaleza consisten en un ordenamiento virtual de la conducta cívica que necesitan de un orden concreto que las actualice. El relato bíblico, como hemos señalado, muestra el permanente olvido de los mandatos divinos por parte del hombre, de allí que la asistencia divina deba tener un representante en la tierra.

Muchas interpretaciones sobre la ley natural en Hobbes se focalizan en la equiparación que se hace en la definición recién transcripta entre ley, “precepto” o “regla general”. En otras partes también los llama “dictados de la razón” o “teoremas”. Quizá el que más extensamente haya discutido esto es Martinich. Transcribiremos algunas objeciones, si bien agregaremos mayores evidencias textuales, que este comentador propone a la

consideración de las leyes naturales sólo como reglas procedimentales encontradas por razón, y que el hombre a su arbitrio podría usar sin reconocer ningún tipo de legalidad. En primer lugar, tendríamos que aclarar el sentido del genitivo en la siguiente construcción: “reglas de razón”. Esto puede significar que son “reglas que la razón descubre” como que son “reglas que la razón ordena” (Martinich, 1992, p.108). Pero como muy bien sabemos, el hombre es movilizadado por las pasiones; la razón es un medio para calcular datos. En efecto, “ya que *andar, hablar* y otros movimientos voluntarios como éstos depende siempre de un pensamiento precedente, *adónde, cómo o qué*, es evidente que la imaginación es el primer comienzo interno de toda acción voluntaria” (Hobbes, 1994, VI, p. 27 [EW, III:37]). Todo el capítulo VI del *Leviathan* trata sobre cómo las pasiones nos conducen a la acción. De hecho, sabemos que en franca polémica contra “Las Escuelas”, Hobbes discute (e impugna) la idea de considerar la voluntad como un *apetito racional*.³³ Si esto fuera así, afirma no sin cierta ironía, “ningún acto voluntario sería contra razón” (ibíd, p. 33 [EW, III:46]). En cambio, para nuestro filósofo, la voluntad es el “último apetito de la deliberación” (ídem). A su vez, ésta no es el resultado de un cálculo sino de una especie de combate entre las pasiones que se dan en el interior del hombre. Al momento de definirla, lo hace de la siguiente forma, cuando la “suma de deseos, aversiones, esperanzas y temores continúa hasta que la cosa sea hecha o pensada como imposible, es lo que llamamos *deliberación*” (ídem). Así, es la representación de aquello que se nos presenta como deseable o indeseable lo que en definitiva decide nuestra acción. La razón podrá calcular los medios para obtener aquello que se presenta a la imaginación como ventajoso o para elidir aquello que se presenta como perjudicial, pero en sí misma no moviliza al hombre. En cambio, sí lo hace la ley, pero no porque sea racional, sino por el temor a Dios, que es quien la promulga.

Por lo anterior, y en segundo lugar, no es posible interpretar las leyes de naturaleza como una “metáfora”. Si bien Hobbes utiliza ciertas metáforas para aclarar puntos importantes de su teoría, tanto visuales -el frontispicio del *Leviathan*, el que precede a su traducción de la Guerra del Peloponeso de Tucídides o la imagen con que se presenta el *De Cive*- como lingüísticos -“así como ante la presencia del amo, los siervos son iguales y sin ningún tipo de honor, así son los súbditos en presencia del soberano. Y pese a que ellos brillan, algunos más otro menos, cuando están fuera de su vista, no obstante ante su presencia, no brillan más que las estrellas en presencia del sol”

(Hobbes, 1994, XVIII, p. 117 [EW, III:169])- son aquellas impugnadas para un discurso científico que debe proponer razones universales como fundamento en vez de focalizarse en la persuasión. De hecho, “el uso de las metáforas, tropos y otras figuras retóricas en lugar de las propias” (ibíd, V, p. 25 [EW, III:33]) es la sexta causa por la cual se obtienen conclusiones absurdas en el razonamiento. De hecho, tales figuras llegan a ser como los *ignes fatui*.³⁴

En tercer lugar, al consultar el *Oxford English Dictionary*, encontramos que “precepto” no es contrario a ley. Se lee allí que éste es “un mandato o requerimiento general; una instrucción, dirección o regla de acción o conducta, especialmente, un requerimiento para la conducta moral; una máxima. Principalmente aplicado a los mandatos divinos” (Martinich, 1992, p. 111). Así, un precepto, según esta definición, es equiparado a ley, pero en el sentido que nosotros le estamos asignando y no como una mera regla prudencial. Ahora, si bien Hobbes mismo en otro momento distingue ambos términos, no lo hace para enfrentarlos, sino para afirmar que la diferencia entre precepto y ley consiste en que el primero es un término más general que el segundo. En efecto, un precepto es “por lo cual un hombre es guiado y dirigido en alguna acción. Tales preceptos, pese haber sido dados por un maestro a su discípulo, o por un consejero a su amigo, no tienen poder para obligarlos a observarlos” (Hobbes, 1994, XLII, p. 351 [EW, III:512]). Según esta consideración, el precepto no posee fuerza obligatoria, mientras que caracteriza a la ley. Sin embargo, ambos están dados a alguien por otro para que guíe su conducta.

Por último, existe un párrafo, con el cual Hobbes cierra su exposición sobre las leyes naturales, desde el cual muchos comentaristas proponen una interpretación contraria a la nuestra. Si bien el texto, ante una lectura apresurada, puede resultar ambiguo, esto se acrecienta aún más cuando en la versión latina observamos que la última oración se encuentra elidida. Por ello, lo transcribiremos a continuación para fijar nuestra interpretación. El mismo es el siguiente:

Estos dictados de la razón los hombres suelen llamarlas leyes, pero impropriadamente; porque no son sino conclusiones o teoremas en cuanto a que conducen a su conservación y a su defensa, mientras que la ley, propiadamente hablando, es la palabra de aquel que por derecho tiene mando sobre otros. No obstante, si ahora consideramos los mismos

teoremas como dados por la palabra de Dios, que por derecho gobierna todo, entonces aquéllos son considerados propiamente leyes (Hobbes, 1994, XV, p. 100 [EW, III:145]).

La idea general del pasaje es la siguiente. Los hombres captan cierto contenido mediante la razón, el cual los beneficia para su conservación y para su defensa. Pero, al no reconocer a Dios, no pueden reconocer que son leyes, pues un enunciado, para que se convierta en ley debe ser expresado por la persona que ha sido reconocida con autoridad por quien recibe tales palabras. Entonces, los hombres “suelen llamarlas leyes, pero impropriamente”, lo cual no significa que no sean leyes, sino que son los ateos, al no reconocer a Dios, quienes consideran que tales preceptos son meros contenidos racionales sin ningún tipo de fuerza obligatoria. Como muy bien aclara Martinich, Hobbes se esmera en diferenciar el contenido de la ley de la fuerza obligatoria que ésta posee. El primero es captado por razón, pero no por ser captado por razón obliga. Los principios matemáticos también son alcanzados por un esfuerzo racional, pero, como todos sabemos, no nos obligan. Para que lo hagan debe haber una fuerza que imprima tal obligatoriedad. Esa fuerza la proporciona Dios, Y ese Dios es el que los ateos no reconocen. Por eso, si bien la última oración donde explícitamente aclara que hay que considerar aquellos preceptos o teoremas como leyes, no se encuentra en la versión latina del *Leviathan*, por todo lo que hemos resaltado sobre la ley y su obligatoriedad según el texto del mismo Hobbes, no nos parece considerable que la elisión de una frase pueda cambiar o poner en duda la perspectiva general que venimos sosteniendo.

Por último, para seguir aclarando que los ateos son los enemigos de Dios y que éstos, al no reconocerlo, no pueden seguir las leyes de naturaleza, por lo tanto, no están en condiciones de disfrutar de una vida civil, analicemos la tercera ley de naturaleza, donde encontramos el famoso argumento contra el necio, es decir, contra el ateo. En efecto, dicha ley establece que “los hombres cumplan los pactos que han hecho” (Hobbes, 1994, XV, p. 89 [EW, III:130]). De esta manera, no cumplir con los pactos es injusto, pues como todos los hombres tienen derecho a todo y como al celebrar un pacto se transfieren derechos, si no hay pacto previo quebrantado, no puede haber injusticia. Ahora, la figura del necio se entronca con la enunciación de esta ley del siguiente modo:

El necio ha dicho en su corazón: ‘No hay tal cosa como la justicia’ y algunas veces también con su lengua afirma

gravemente que: ‘Como para todo hombre su conservación y su satisfacción están encomendadas a su propio cuidado, no podría haber razón por la cual se impida que alguien deba o no hacer lo que él considere que conduce a ello; por esto, hacer o no hacer, mantener o no mantener los pactos no es contra razón, cuando le conduce a su propio beneficio’ (Hobbes, 1994, XV, p. 90 [EW, III:132]).

Según la interpretación liberal que hemos expuesto más arriba, este sería el caso paradigmático en donde la pasión es la fuerza disruptiva que no nos permite pactar. Es decir, la razón, aquí, en vez de proponer vías de anticipación para dominar o destruir al otro, sugiere pactar y mantener los pactos, lo cual permitiría maximizar la conservación. El necio, al cegar la pasión por auto-conservarse, no podría prever que el quebrantamiento del pacto lo perjudicaría en una instancia mediata. Muy probablemente, no mantener lo acordado lo beneficie de manera inmediata, pero no en un mediano o largo plazo. El insensato, entonces, no niega que los pactos puedan beneficiarlo, lo que rechaza es que lo hagan siempre. Por lo tanto, debido al imperio de la auto-conservación, en ciertas circunstancias, no seguirlo los acuerdos es racional. En una de sus tantas objeciones al necio, Hobbes lo expresa claramente: “No hay hombre que pueda tener la esperanza, por su propia fortaleza o talento, de defenderse de la destrucción de otros sin la ayuda de alianzas [...]; por esto, aquel que cree que es razonable engañar a aquellos que lo ayudan no puede considerar otros medios de seguridad que el poder que tendría de manera aislada.” (Ibíd, p. 91 [EW, III:133]). De esta forma, el que engaña y no cumple los pactos se podrá beneficiar inmediatamente, pero no en un mediano plazo, cuando se encuentre solo y nadie quiera aliarse a él por incumplir sus pactos. Así, según esta interpretación, la descripción que Hobbes presenta del estado natural, como una situación donde lo que impera es la imposibilidad de pactar sin la presencia de una espada pública que garantice los acuerdos, estaría en contradicción con su argumentación y propuesta para frenar al necio.

En nuestra opinión, la argumentación contra el necio forma parte del argumento global de Hobbes, el cual considera las leyes de naturaleza como mandatos divinos y excluye de la vida cívica a los ateos. En efecto, el necio, según el primer versículo del *Salmo XIV*, que es al que Hobbes refiere, dice lo siguiente: “El necio ha dicho en su corazón/’no existe Dios’/Corrompidos están, abominables obras han hecho/no hay quien haga el bien”. Así, es el ateo el que no desea que las leyes de naturaleza le

obliguen siempre en foro interno y, menos aún, que éstas se realicen en el ámbito público. En cambio, el creyente, sí admite que las leyes de naturaleza deban tener lugar. El problema es que no puede hacerlo sin una instancia representativa que active esa legislación divina por la cual la vida de los hombres pueda ser coordinada pacíficamente. Así, la diferencia entre el ateo y el creyente o entre el necio y el sensato no estriba en que el primero al estar cegado por la pasión, por lo cual no puede prever los efectos mediatos que desencadenan sus acciones egoístas, violenta los pactos y obra contra razón, a diferencia del segundo, quien, libre de las tempestades del egoísmo pasional, puede mediante un razonamiento acertado ordenarse a él y moderar sus pasiones inmediatas; sino, entre no reconocer a Dios y reconocerlo, pues es lo que sostiene que la ley natural sea seguida como tal.

Una aclaración merece ser desarrollada a propósito del ateo. La interpretación contraria a la que proponemos nosotros podría sostener, mediante varios pasajes del texto de Hobbes y de otros autores modernos de envergadura, que la modernidad al considerar el foro interno como invulnerable a la intromisión estatal y focalizarse sólo en el campo de lo público, lo externo o la acción, habilita con credenciales filosóficas a que el ateo sea un miembro de una comunidad política, lo cual era impensado en el Medioevo. De hecho, cuando Hobbes considera la difícil cuestión sobre qué debe hacer un cristiano en un reino infiel, impugna rápidamente la opción de que éste intente imponer su fe y sus ritos privados a la fe y a los ritos públicos. Para ilustrar esto cita el caso bíblico de Namán el Sirio, al cual nos referiremos más abajo. Así, un buen gobernante legisla el espacio público, dejando el espacio privado al arbitrio del ciudadano. Desde este punto de vista, ateos o creyentes son bienvenidos en el Estado hobbesiano, siempre y cuando, obedezcan el ordenamiento público.

Pero desde otro punto de vista, el ateo no es bienvenido en la configuración estatal hobbesiana, pues no es posible que exteriorice su ateísmo. En efecto, éste, para formar parte de un ordenamiento jurídico debe asumir la ley y respetarla; aceptar lo común, doblar su cerviz y organizar su vida en torno a ella. La buena acción ciudadana es la exteriorización de la acción del creyente, con la diferencia de que en su interioridad podrá o no creer. Si es lo primero, la creencia interior favorece sobremanera la vida común dentro de un Estado. El desgarramiento entre lo público y lo privado es pasible de ser mediado, la obediencia se consolida y el ciudadano puede vivir una vida

auténtica. En cambio, el ciudadano puede persistir en un obstinado ateísmo interno, pero que en definitiva resulta ser nominal, casi ficticio, y que lo único que le prodigarán serán distorsiones en su vínculo con los demás. Así, nos parece que al ateo se le presentan tres opciones. Primeramente, vivir una vida inauténtica, como recién hemos mencionado. Otra posibilidad sería la de renunciar a su ateísmo, pero debido a la implementación de normatividades ciudadanas, es decir, comunes, que lentamente y silenciosamente vaya modificando sus convicciones. O, finalmente, exteriorizar su ateísmo, su odio a la ley, y declararse enemigo del Estado, con las consecuencias bélicas que esto acarrea. En efecto, recordemos que para que un enunciado se convierta en ley, el destinatario de éste debe reconocer que quien lo enuncia tiene autoridad sobre él. El ateo por definición, no cree en la autoridad, por lo tanto no puede aceptar la ley. Pero para formar parte de un Estado no se puede sino aceptar la ley. Por lo tanto, debe renunciar a la exteriorización de su ateísmo.

DIOS Y EL TRÁNSITO HACIA EL ESTADO

Luego de este recorrido por el retrato del estado de naturaleza hobbesiano y de la caracterización de la ley de naturaleza, estamos en condiciones de desarrollar la idea ya mencionada por Dotti en un célebre artículo que inaugura la interpretación schmittiana de Hobbes en nuestra región,

Ante la insuficiencia tanto del componente racional, como del elemento pasional limitado a la inmanencia (i.e. el miedo connatural a la duda que nace de la posibilidad de ser engañado por los signos que emiten los otros hombres), Hobbes no puede encontrar la condición a priori de la transición efectiva del estado de naturaleza a la sociedad civil más que en el miedo a Dios (Leviathan, cap. 14, 15, 31). (Dotti 1989, p. 67) (énfasis propio).

En efecto, hemos visto que tanto la pasión como la razón subjetivas no son facultades humanas que por su propia cuenta puedan constituir alianzas o pactos entre los hombres. El deseo de auto-conservación, como hemos visto, dista tanto de una “mera conservación” debido al orgullo o vanidad que arraigan en los hombres, que hace difícil (si no imposible) que éstos se pongan de acuerdo en algo que respetarán en el tiempo. La tímida distinción que propone Hobbes entre temperamentos moderados, los cuáles sólo buscarían satisfacer sus necesidades primarias de seguridad y permanecer en

ciertos límites modestos, y los temperamentos fuertes, los cuales violentan, debido a su orgullo, los bienes de los primeros por sus ansias de poder, es borrada de inmediato ante el triunfo de la pasión del orgullo, que domina, en definitiva, todo comportamiento humano relevante para la construcción política. Por el lado racional, la argumentación que propone Hobbes para vencer al necio no consiste en construir la imagen de un buen calculador que por sus dotes innatos puede prever que tales acciones a mediano o largo plazo lo perjudicarán y que, por eso, pacta y acuerda. No. Quien intenta pactar o mantener los pactos en estado natural es el que reconoce la omnipotencia de Dios, por lo cual sigue lo que enuncian las leyes de naturaleza.

Dado este panorama, lo único que puede sacar al hombre de ese estado bestial es el miedo a Dios, es decir, una instancia trascendente y vertical que infunda un temor reverente debido al reconocimiento de su omnipotencia, a dicha instancia los hombres u obedecen o devienen enemigos. De allí que el hombre siga los preceptos racionales contenidos en las leyes de naturaleza, pero sólo por reconocer que el autor de ellas es Dios.

Pero en el último párrafo del capítulo XIII se enuncia de qué manera el hombre puede salir de ese estado de guerra. En primer lugar se presentan tres pasiones que “inclinan al hombre a la paz”: “El miedo a la muerte, el deseo de las cosas necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por el trabajo”. En segundo lugar, se adiciona que la “razón sugiere adecuados artículos de paz, desde los cuales los hombres podrán extraer acuerdos. Estos artículos no son otros que las leyes de naturaleza” (Hobbes, 1994, XIII, p. 78 ([EW, III:115])). Esta mención a tres pasiones (miedo, deseo y esperanza) motivadas por una situación, un objeto y una actividad que permanecen en el plano de lo inmanente, parecería contradecir la tesis que venimos sosteniendo. Es decir, sería por aversiones y deseos mundanos que el hombre moderno y laico emprendería una vida cívica alejada de los castigos y recompensas divinas. De hecho, en el poco transitado, por los lectores actuales, capítulo XI, “Sobre las maneras”, es decir, sobre “aquellas cualidades de la humanidad referidas a una vida común en paz y unidad” (Hobbes, 1994, XI, p. 57 [EW, III:84]), se enumeran otras pasiones que también conducen a obedecer a un poder común, por ejemplo, los deseos de “paz y placeres sensuales”, “de conocimiento”, “de fama después de la muerte”, etc. Pero el problema persiste. Es decir, ¿qué es lo que hace o motiva que los hombres se movilicen o sean

movilizados por esas pasiones? Nuevamente: sólo una instancia trascendente y vertical como la divina puede garantizar a los hombres que activen o se movilicen según esos deseos. Así, el famoso mote de “pesimismo antropológico” que resulta del retrato que propone Hobbes del hombre, que estriba en focalizarse sobre ciertas pasiones que lo conducen a la guerra, podría ser prontamente objetado al resaltar otras pasiones humanas, como las recién mencionadas, propuestas por el mismo filósofo, pero que conducen a la paz. De allí que tal etiqueta antropológica estriba en la imposibilidad del ser humano de activar o movilizarse por esas pasiones pacíficas de manera autónoma y sin la intervención de una instancia vertical que lo trascienda, donde reconozca un poder omnipotente y, por ello, sobre-humano, el cual definitivamente acepte como superior y pueda rendir obediencia a cambio de protección, y no en señalar sólo los efectos de ciertas pasiones.

Con respecto a la segunda facultad que añade Hobbes para transitar hacia el estado político, a saber, la razón, hay que comprenderla como aquella capacidad humana por la cual se encuentran los contenidos de la ley natural. Es decir, no se refiere a la razón humana que, al calcular acertadamente -algo improbable, sino imposible en estado natural-, puede vencer las dificultades que dicho estado bestial le antepone y, mediante un pacto entre las partes, ir construyendo una normatividad inmanente y horizontal. No. Se trata, como creemos haber mostrado, de una ley como tal, reconocida por aquellos que, como muy bien señala Dotti, solo tengan temor de Dios y que, por lo tanto, acepten que Él es el autor de tal normatividad; todos los demás son enemigos.

Un *locus classicus* para quienes pretenden defender la autonomía de sujeto, es decir, de hombres que pueden pactar con otros y que se podrían “obligar a sí mismos” a cumplir lo prometido, es el pasaje del pago del rescate. El mismo se encuentra para ilustrar la tesis de Hobbes de que los pactos obtenidos desde el temor obligan y que si se realizan en la condición de mera naturaleza también son obligatorios. Transcribámoslo a continuación:

Los pactos generados por el miedo, en condición de mera naturaleza, son obligatorios. Por ejemplo, si pacto pagar un rescate o servicio por mi vida a un enemigo, estoy obligado [bound] a ello. Porque es un contrato en donde uno recibe el beneficio de la vida. Consecuentemente, donde no hay otra ley

(como en la condición de mera naturaleza) que prohíba su cumplimiento, el pacto es válido. Por esto, los prisioneros de guerra, si confían con el pago de su rescate, están obligados a pagarlo; y si un débil príncipe celebra una paz desventajosa con uno más fuerte que él, por miedo, está obligado a mantenerlo, a menos que (como he dicho antes), surja una causa nueva y justa de miedo para renovar la guerra. Y aun dentro de las Repúblicas, si me veo forzado a cumplir mi promesa de dinero a un ladrón, estoy obligado a pagarla, a menos que la ley civil me libre de ello. (Hobbes, 1994, XIV, p. 86 [EW, III:126]).

No es el único lugar donde Hobbes enuncia la posibilidad de realizar pactos en estado de naturaleza. También los soberanos pueden pactar entre sí. Recordemos que los Estados, al ser soberanos, sobre la tierra están bajo la ley natural, y que éstos también pactan y acuerdan. Al ilustrar la condición de naturaleza, en el capítulo XIII, se observa que los Estados entre sí están en pugna y que desconfían unos de otros, “a causa de su independencia”. Es decir, las Repúblicas se encuentran en estado de naturaleza unas frente a otras. Si bien son artificiales, se le atribuyen todos los derechos y las obligaciones que posee el hombre natural. De allí que el modo de ejemplificarlo visualmente fuera, en el frontispicio del *Leviathan*, mediante un *magno hominis* que al asomarse a la ciudad, contempla cómo ésta se desarrolla en forma pacífica. Más adelante, Hobbes confirma la legalidad bajo la cual deben llevar adelante sus actos. “En cuanto a los deberes de un soberano con respecto a otro, los cuales son comprendidos bajo aquella ley conocida como ley de las naciones, no necesito decir nada en este lugar, porque la ley de las naciones y la ley de naturaleza son la misma cosa” (Hobbes, 1994, XXX, p. 233 [EW, III:342]).

Entonces, el hombre en estado natural está bajo la ley de naturaleza del mismo modo que lo estará el soberano que represente a la República. Si el prisionero de guerra, el débil príncipe o el asaltado pactan algo, deben cumplirlo. Es cierto. Pero este cumplimiento no está motivado en una autonomía responsable que impulsa a realizar lo prometido, sino que estos tres actores pactan porque siguen la tercera ley natural, que establece que hay que cumplir los pactos y, sobretodo, cumplen con ella porque al reconocer a Dios y tenerle el temor correspondiente a un ser omnipotente, comprenden que tal normatividad debe ser realizada. Estas ideas, que ya las hemos explorado, son reforzadas por Hobbes dos párrafos a continuación del ejemplo del pago del rescate. En

efecto, nos referimos al tratamiento de los juramentos, con lo cual se cierra el primer capítulo sobre sus consideraciones de la ley natural.

De una manera que ya es familiar al lector atento de la obra de Hobbes, éste comienza afirmando que “siendo la fuerza de las palabras (como ya he señalado anteriormente) tan débil para mantener a los hombres en los cumplimientos de sus pactos, no hay en la naturaleza del hombre sino dos ayudas imaginables para fortalecerlos. Estos son o el miedo a las consecuencias de quebrantar su palabra o a la gloria u orgullo de aparentar no necesitar romper lo prometido” (Hobbes, 1994, XIV, p. 87 [EW, III:127]). Lo primero que es descartado, es lo último. Pues, si bien el hombre es orgulloso, y esta pasión necesita del reconocimiento del otro, no es considerable el ser reconocido como quien cumple lo pactado, si consideramos de qué modo gravita la persecución de riquezas, dominio y placeres sensuales en el hombre. En cuanto al miedo como fuente de mantenimiento de los pactos, se distinguen dos objetos a los cuales se teme: al poder de los espíritus invisibles y al poder de aquellos hombres que se ofenden al quebrar el convenio. Ahora, el miedo al primero es el poder más grande. En efecto, en estado natural, donde todos los hombres se perciben iguales, la diferencia de poder se dirime en la batalla, es decir, con posterioridad a tal percepción. Recordemos que en definitiva lo que hace iguales a los hombres en estado natural es que éstos “podrán reconocer a otros como más ingeniosos, más elocuentes o más instruidos, no obstante, apenas creerán que haya muchos más sabios que ellos” (Hobbes, 1994, XIII, p. 75 [EW, III:110]). Es interesante destacar que, todos los hombres no sólo creen que los otros son iguales que ellos, sino que, en todo caso, su arrogancia hace que los consideren inferiores. De esta manera, el poder de los otros en estado natural no los puede intimar a cumplir lo convenido. Pues en el caso de que uno perciba que el otro haya reunido circunstancialmente mayores fuerzas que él, podrá confederarse o aliarse con otros para vencerlo. En rigor, la igualdad humana consiste en percibirse vulnerables, menesterosos.

Por otro lado, se afirma que son aquellos espíritus invisibles los cuales los hombres adoran y temen como Dios, y que pueden garantizar el pacto. En efecto, “todo lo que puede ser hecho entre dos hombres, que no están sujetos al poder civil, es jurar por el Dios que temen” (ibíd, XIV, p. 88 [EW, III:129]). La frase es elocuente y coherente con la tesis que venimos sosteniendo. La desconfianza arraigada e imperante en las relaciones humanas sólo es posible desactivarla apelando a una instancia que supere esa

precaria situación. Tal instancia, por ello, no es otra que la sobrehumana. Ahora, si bien los hombres no llegan en general a captar en su justa dimensión al Dios omnipotente, pues es difícil sólo mediante la razón natural pero sin método reconocerlo, de allí que necesitarán de varias revelaciones de su palabra mediante sus profetas, se abre definitivamente el auxilio de una intervención divina para llevar adelante lo que los hombres con su propio ingenio y condiciones no pueden lograr.

Así, como el último párrafo del capítulo XV ha suscitado (y suscita) lecturas contrarias a la que proponemos, sorprendentemente ocurre lo mismo con el capítulo XIV. En efecto, allí se lee que “pareciera también que los juramentos no añaden algo a la obligación. Porque un pacto, si es legal, obliga ante los ojos de Dios, tanto si el juramento se hace o no.” (Hobbes, 1994, XIV, p. 88 [EW, III:129]). Si el pacto es legal, es decir, si se efectúa bajo la normatividad natural, por ser esta sancionada por Dios, “obliga” ante sus ojos. Puesto que el juramento es “una forma del lenguaje que se añade a la promesa” (ídem), podrían los hombres no enunciarlo, pero si ellos creen en su interioridad que lo hacen por temor a Dios es suficiente. Así, cuando se afirma que “los juramentos no añaden algo a la obligación”, en rigor, lo que no añade nada es la enunciación de ese juramento con la otra parte, porque lo que realmente obliga es que se han hecho “ante los ojos de Dios”, es decir, amparados bajo la tercera ley natural.

CONCLUSIONES

En síntesis, hemos querido mostrar en este capítulo lo siguiente. Que el deseo de autoconservarse humano según la posición de Hobbes dista mucho de una mera conservación biológica con su posible reproducción. La dimensión humana propone un salto cualitativo frente a la animal. La satisfacción humana jamás se completa en esta vida, por lo cual, tal auto-conservación no genera ningún tipo de equilibrio natural.

También hemos repasado las dos explicaciones contradictorias que según ciertos comentaristas propondría Hobbes sobre el conflicto en estado natural, a saber, la pasional, donde la fuerza disruptiva es la razón, y la racional, donde la fuerza disruptiva es la pasión del orgullo, mostrando que el conflicto predomina por la pasión del orgullo y que es, en definitiva, la principal causa de conflicto, porque subyace a las otras como la competencia y la seguridad. Ya que es el orgullo lo que iguala a los hombres y es sólo el Rey de los hijos del orgullo el que los puede encauzar en una vida cooperativa.

Esto nos ha llevado a enfatizar que una consideración adecuada del estado de naturaleza debe exceder lo propuesto por Hobbes en, por ejemplo, el capítulo XIII, por lo cual hemos revisado no sólo las exposiciones sobre la ley de naturaleza, capítulos XIV y XV, sino también el capítulo XXXI, donde se nos brindan categorías sustanciales para comprender el proyecto político de Hobbes, pues allí encontramos al ateo como enemigo de Dios y, por ende, como enemigo de la República. En cuanto a las leyes de naturaleza, hemos defendido que las mismas son realmente leyes puesto que son establecidas por Dios y que sólo quienes lo reconozcan como autor de ellas, con el atributo principal de la omnipotencia, podrán seguirlas como tales. Si bien la razón puede captar los contenidos de la ley natural, que se expresan racionalmente, aquella no obliga, los principios matemáticos son captados de la misma manera y ellos no obligan. De este modo, la obligación, en el caso de la propuesta hobbesiana, siempre es externa al sujeto y motivada por el miedo. Como consecuencia de estos desarrollos nos hemos topado con la figura del ateo, el cual, afirmamos, no es bienvenido en la república hobbesiana, pues al no creer en Dios, no puede aceptar la ley, y si no puede ordenarse a ella, tampoco puede vivir bajo un Estado. Ahora, el ateo, debido a que el foro interno es invulnerable, lo que en rigor no puede hacer es exteriorizar su ateísmo, vivir incrédulamente en la ley, sin aceptar una normatividad común. De allí que si persiste en su convicción, su vida, hemos propuesto, es inauténtica. El necio, entonces, es el ateo, no es solamente el que calcula mal, el que no ve los efectos nocivos a mediano o largo plazo de quebrantar sus pactos. El insensato es el que no reconoce a Dios y, por ello, no reconoce la tercera ley que establece que se cumplan los pactos.

De esta manera, la posibilidad de pactar en estado natural sólo es posible con la ayuda del temor a la venganza, no por los otros hombres, a quienes, en rigor, aprecian como inferiores, sino al dios que temen. Así, es necesaria una instancia superior y sobrehumana, la divina, única a la cual los hombres creyentes se ordenan, que atemorice a las partes a cumplir con lo pactado.

Con todo lo expuesto, estamos en condiciones de afirmar que el tránsito hacia una configuración estatal no es producto de un temor inmanente, ni de una maximización racional de beneficios, sino del temor a Dios, quien ordena con sus tres primeras leyes

que los hombres sigan la paz, pacten y que cumplan sus pactos, configurando de esta manera el orden estatal para que las restantes diecisiete leyes puedan realizarse.

CAPÍTULO 3

OMNIPOTENCIA El reino natural de Dios

*Quiéranlo los hombres o no,
siempre estarán sujetos al poder divino.
Negando la existencia o la providencia de Dios,
aquéllos no sacuden su yugo, sino su propia tranquilidad*

Hobbes, *Leviathan*, XXXI

INTRODUCCIÓN

Ya que nos hemos propuesto elucidar el rol o función que juega la noción de Dios en la filosofía política de Hobbes, debemos ahora identificar dónde y cómo se presenta esta noción en su obra. Los seres humanos poseen tres maneras de saber de Dios, de sus leyes y de sus atributos: en primer lugar, mediante el uso de una recta razón y de manera universal; luego, por el sentido sobrenatural, esto es, cuando Dios se revela a un hombre en su privacidad; y finalmente, por la fe, cuando los hombres siguen -pues creen- las prescripciones particulares, además de las universales, que Dios le ha otorgado al pueblo elegido mediante un mediador. Así, no solamente sabemos de Dios porque se revela a ciertas personas en el mundo, sino que también mediante el uso de nuestra propia razón podemos saber de él.

No analizaremos aquí la problemática del Dios revelado, pues nos parece que no presenta problema en cuanto a si existe o no. Ya que, en este caso, Dios existe porque está testimoniado en la Escritura y la ésta es verdadera porque está avalada por el Estado/Iglesia que tiene el legítimo monopolio semántico de la interpretación. Pero la problemática se presenta, al menos de manera explícita para una gran franja de comentaristas, cuando Hobbes quiere basar la existencia y el conocimiento de Dios en la razón. Ahora, ¿por qué quiere Hobbes hacer esto? ¿No basta acaso la fe para creer? Nos parece que este es precisamente el nervio de la cuestión: la creencia en y la existencia de Dios no es un tema que quede encerrado exclusivamente dentro de un

círculo de devotos creyentes, que rechazan la modernidad y la razón. Sostener que el camino de la fe lleva a Dios y el camino de la razón lleva al escepticismo, es sostener precisamente lo contrario de lo que Hobbes se ha propuesto desde que comenzó a escribir sobre sus preocupaciones políticas. Todo el esfuerzo hobbesiano en este punto, nos parece, radica en no autonomizar las esferas de la razón y de la fe. Un desequilibrio de cualquiera de ambas socava directamente la posibilidad de la política como la entiende Hobbes, esto es, la posibilidad de establecer un orden concreto. De algún modo, podríamos decir que es la búsqueda del equilibrio y no del exceso lo que anima la filosofía política de Hobbes. Ahora, tal desafío es doble. En efecto, buscar que las distintas esferas humanas y sociales se calibren o convivan bajo un poder absoluto, en general, no es un objetivo de poca monta; por otro lado, buscarlo en plena modernidad, donde lo que impera es una subjetividad que se muestra como “hongos”, es decir, sin reconocer deudas ontológicas con otros entes, más aún.

En el caso específico del binomio razón-fe, si es la primera la que acapara exclusivamente el dominio de las relaciones humanas, la posibilidad de un acuerdo estable es prácticamente nula, pues todos pueden, aunque sea potencialmente, alegar siempre una razón en contra, como hemos visto extensamente en el capítulo anterior. Ahora, si es la fe la que impera exclusivamente el ámbito público, no sólo los súbditos, sino el Estado mismo, también se encuentra en peligro, ya que es posible que hombres supuestamente inspirados por Dios guíen los corazones de los fieles hacia donde más les convenga a estos impostores. Como veremos, será necesaria una estructura racional y representacional jurídica que pueda acoger las verdades divinas y establecer normas particulares dentro del reino. Nos parece que, según Hobbes, ambos caminos no se pueden transitar sin la asistencia del otro. Si bien tanto la razón como la fe nos conducen hacia Dios, una verdadera aproximación requiere de ambas facultades para lograrlo. Veamos entonces cómo Hobbes nos indica las señales que la razón puede encontrar sobre la existencia de Dios.

En la obra de Hobbes se pueden encontrar hasta cuatro pruebas de la existencia de Dios: una teleológica, o prueba del diseño; una causal, quizá la más conocida y más clara; una prueba por el irresistible poder de Dios, que nos parece no ha sido tomada en cuenta por los comentaristas como es debido y que soluciona algunos problemas que los lectores de hoy apreciamos en la obra de nuestro filósofo; y, en cuarto lugar, algunos

comentadores identifican una prueba ontológica o una versión no tan contundente de ella propuesta por Hobbes. Nosotros creemos que lo que se llama prueba ontológica es subsidiario de la tercera que hemos mencionado y que no se puede considerar como una prueba en sí misma. Pasaremos a presentarlas y haremos una evaluación global al final de todas. Pues, si bien no dudamos de que dichas pruebas presentan problemas, como toda prueba racional de la existencia de Dios lo hace, lo que queremos enfatizar es que la razón no necesariamente conduce al escepticismo, sino a concientizarnos de sus limitaciones y a dejarnos en el umbral de Dios, para que la fe lleve adelante su trabajo.

SOBRE LA EXISTENCIA Y ATRIBUTOS DE DIOS

En primer lugar, reproduciremos los argumentos sobre la existencia de Dios mencionados, señalando además sus distintas versiones que se presentan en la obra de Hobbes. Luego, presentaremos algunas observaciones críticas y nuestra interpretación de los mismos. En tercer lugar desarrollaremos los atributos que la razón natural puede captar de este ser omnipotente.

1) Argumento del diseño

En un texto provocador, Brown (1962) sostiene que Hobbes propone además del argumento causal para demostrar la existencia de Dios, el argumento del diseño, el cual, a su vez: “[es] de hecho el más fundamental” (ibíd, p. 341). Este comentarista afirma tal tesis debido a que en un sólido pasaje del *De Corpore*, Hobbes parecería rechazar la viabilidad del argumento causal.³⁵ El argumento del diseño se puede encontrar en la obra de Hobbes en tres lugares. A continuación sólo reproducimos el que nos parece más claro e indicamos en nota a pie de página dónde se encuentran los otros dos.

A su vez, sería muy difícil sostener que lo que crea al macho y a la hembra, y todo lo que a ellos les corresponde, como los diversos e interesantes órganos de la sensación y de la memoria, podría ser la obra de algo que no tuviera entendimiento. (EW, VII, Decameron physiologicum, p. 176).³⁶

2) Argumento causal

Indudablemente, el argumento más explícito por toda la obra de Hobbes es el causal. Transcribimos una de las versiones presentadas en el *Leviathan* por la misma razón aducida arriba y, a su vez, por ser este libro, a nuestro entender, su obra más lograda.

Porque quien, a partir de un efecto que tiene lugar, razona sobre la causa próxima e inmediata del mismo y luego sobre la causa de la causa y se zambulle así profundamente en la investigación de esa causa, al final debería concluir lo siguiente: que debe haber -como hasta los filósofos paganos confesaron- un primer motor [first mover], a saber, una primera y eterna causa de todas las cosas, a la cual los hombres llaman Dios. (Hobbes, 1994, XII, p. 64 [EW, III:94]).³⁷

3) Argumento del poder irresistible

Para mostrar la fuerza del último argumento mencionado, el del poder irresistible de Dios, es necesario citar un conjunto de pasajes, los mismos son los siguientes.

Una ley de naturaleza [lex naturalis] es un precepto o regla general encontrada por razón, por la cual a un hombre le está prohibido hacer todo aquello que pueda destruir su vida o que pueda eliminar los medios para preservarla; del mismo modo, omitir todo aquello por lo cual pueda preservarla mejor. (Hobbes, 1994, XIV, p. 79 [EW, III:115])

En primer lugar, es manifiesto que una ley en general no es consejo, sino mandato; pero no un mandato de cualquier hombre hacia cualquier otro, sino solamente el mandato de alguien que está dirigido a quien ya está previamente obligado a aquél. (Hobbes, 1994, XXVI, p. 173 [EW, III:249])

Los hombres suelen llamar a estos dictados de la razón leyes, pero lo hacen impropriamente. Porque éstos no son sino conclusiones o teoremas concernientes a lo que conduce a su conservación y defensa, mientras que la ley, en sentido estricto, es la palabra de aquel que por derecho manda sobre otros. Ahora, si consideramos los mismos teoremas pero comunicados por la palabra de Dios, quien por derecho manda sobre todas las cosas, entonces son propiamente leyes. (Hobbes, 1994, XV, 41, p. 100 [EW, III:144])

*Teniendo en cuenta que todos los hombres por naturaleza tenían el derecho a todas las cosas, inclusive a reinar sobre los demás, pero debido a que este derecho no podía ser obtenido por la fuerza, concierne a la seguridad de cada uno renunciar a tal derecho para establecer a algunos, mediante un común consenso, con autoridad soberana para que los gobiernen y los defiendan. Por el contrario, si hubiera algún hombre con un poder irresistible, **no habría razón alguna** por la cual él no debería, por tal poder, haber gobernado y defendido a sí mismo y a los demás de acuerdo con su propio criterio. Por esto, a aquellos cuyo poder es irresistible la dominación sobre los hombres **se les concede naturalmente** por la excelencia de su poder y, consecuentemente, es desde tal poder que el reino sobre los hombres y el derecho de atormentarlos a su placer pertenece naturalmente a Dios todopoderoso.*

Y no en cuanto creador y misericordioso, sino en cuanto omnipotente. (Hobbes, 1994, XXXI, 1, p. 234 [EW, III:342]) (énfasis nuestro).

Pasemos ahora a analizar críticamente estos argumentos. El argumento del diseño es superior al causal, según Brown, por razones que el mismo Hobbes aduce en *De Corpore*. Allí, en el artículo 1, titulado “La magnitud y la duración del universo son inescrutables”, se afirma:

*Y aunque alguien ascendiera desde cualquier efecto a su causa inmediata, y de allí a una más remota y así indefinidamente, mediante un recto razonamiento, no podría continuar indefinidamente sino que, cansado, abandonaría en algún momento, ciertamente ignorante de si podría continuar más allá o no. Y no se seguirá ningún absurdo de que se establezca que el mundo es finito o infinito, ya que con cualquiera de las dos cosas que haya determinado el artífice del mundo, todo lo que ahora se ve, se podría ver lo mismo. Además, si de aquello de que nada puede moverse a sí mismo se infiere con bastante corrección que existe algún primer moviente que sea eterno, sin embargo **no se infiere lo que suelen inferir, es decir, un inmóvil eterno** [aeterunum immobile], sino eternamente movido [aeterunum motum], porque como es verdad que nadie se mueve a sí mismo, también lo es que nada se mueve si no es movido por algo que se mueve. Por lo tanto, las cuestiones relativas a la dimensión y al origen del mundo no han de ser determinadas por los filósofos, sino por los que tienen autoridad legítima para ordenar el culto a Dios. (OL, De Corpore, XXVI, p. 336) (énfasis nuestro).*

Duro y desconcertante pasaje para los que elogian el argumento causal. Pues queda manifiesto que no es viable mediante un razonar metódico ni siquiera suponer una primera causa o motor, como, paradójicamente, Hobbes mismo va a proponer en otros lugares de su obra. Señalado el problema, Brown (1962, p. 344) distingue ingeniosamente entre comienzo del mundo y creación del mundo. Esto último, en un sentido pleno “implica intención y designio, no solamente mero comienzo” (ídem). De esta forma, de lo que se estaría imposibilitado racionalmente es de identificar un comienzo del mundo, una causa originaria, pero no que éste fue creado. Y, observando lo maravilloso que es el mundo, que fue creado, uno no puede sino sostener que quien diseñó el mundo posee una inteligencia superior a la humana. Por lo tanto, Dios existe. Según Brown, las razones por las cuales Hobbes ocultaría este argumento y le daría un mayor privilegio al argumento causal son debidas a su compromiso con el surgimiento de la nueva física y de la nueva geometría.³⁸

Entonces, este argumento tiene una gran ventaja: sortear la fulminante consideración sobre la imposibilidad de alcanzar mediante un razonamiento metódico cuestiones acerca del origen o comienzo del mundo. Pero posee una desventaja: la poca importancia que Hobbes le dedica en toda su obra. Este argumento no está desarrollado como debería, si fuera tan importante. Las alusiones a él, como hemos señalado, son en textos menores o dentro del *Leviathan* pero de manera solapada, nunca explícitamente. A su vez, suscribir a una postura finalista entraría en choque con el mecanismo imperante, el cual Hobbes alienta y defiende de una manera contundente.

En relación con el argumento causal, lo primero que nos impresiona es que Hobbes, quien critica explícitamente a Aristóteles a lo largo de toda su obra, reproduce parte de la prueba del motor inmóvil aristotélico para aclarar o ejemplificar lo que está diciendo sobre la existencia de Dios. A su vez, en el mismo fragmento se contraponen: por un lado, el deseo de conocer las causas naturales, lo cual llevaría a confesar que existiría un primer motor -como los filósofos paganos lo han sostenido; y, por otro, el miedo por la causas futuras que impulsa a los hombres a postular poderes invisibles. Ahora, de este Dios los hombres deben reconocer que su naturaleza es incomprensible e inimaginable y que cualquier tipo de atributo que se le adscriba debe ser hecho con ánimo piadoso más que gnoseológico, es decir, con ánimo de honrarlo más que de entenderlo. Ya que si bien un entendimiento finito nunca podrá entender uno infinito, eso no impugna el reconocimiento y adoración de un ser con esas características. La razón, entonces, llevaría hasta un cierto umbral donde encontraría sus límites, que serán ampliados por la fe.

Lo importante es que, según una lectura de estos pasajes, la razón no es atea. El buen uso de ella no conduce al ateísmo, sino todo lo contrario, es decir, a mostrar sus límites y a reconocer la infinitud. Podríamos afirmar, entonces, que el buen científico, es decir, aquel que se guía por razón natural en su práctica, culmina reconociendo, por un lado, los límites del conocimiento científico y, por otro, la existencia de Dios.

Sin duda, este argumento contradice lo dicho en el *De Corpore*. Y desde este punto de vista, es una desventaja, pues parecería invalidar desde una obra de filosofía natural todo lo que aquí se propone para la religión. No obstante, nos parece que no hay que

ser tan radical y, en cambio, entender el pasaje del *De Corpore* como una limitación y una doblegación del orgulloso espíritu científico, más que como una propensión al escepticismo o al agnosticismo. Pero este argumento también tiene una gran ventaja: formar parte coherentemente de su mecanicismo. Sobre esto último, veamos cómo interpreta estos pasajes del argumento causal el siguiente comentador italiano.

Desde el estricto punto de vista de la filosofía natural, Arrigo Pacchi (1988, p, 181) sostiene para desconcierto de quienes afirman que la razón en Hobbes se desentiende de la noción de Dios: “Así, si damos vuelta el aparente propósito del discurso de Hobbes, notaríamos que sus argumentos no tienen como objetivo la existencia de Dios en un sentido teológico o tradicionalmente religioso, sino el fortalecimiento de algún modo de que una concepción de la naturaleza y del hombre [...] que se funde sobre un principio determinista de necesidad causal esté en verdad bien fundamentado.” Este comentador italiano, pese a sostener que no pretende comprender a Hobbes como un *defensor fidei*, favorece una interpretación que debe considerar a Dios dentro de su sistema, aunque sólo sea desde el aspecto de la filosofía natural. Entre sus principales intenciones, nos parece, se encuentra la de diferenciar, por un lado, lo que Hobbes entiende por *demonstración*, lo cual es imposible cuando se trata de Dios, de una *prueba* de Dios o de una inclinación del investigador cuando éste razona metódicamente; y por otro, el de determinar su rol. En cuanto a lo primero, la prueba es sólo hipotética, no absoluta, pues comienza con datos de la experiencia. En cuanto a lo segundo, Pacchi (ibíd, pp.180-181) lo dice claramente: “Un filósofo mecanicista debe -por decirlo de alguna manera- buscar un orden y un marco general para el sistema de causas naturales, desde que este es el principal objetivo de la ciencia”. De esta manera, es posible contrarrestar los problemas que tiene el argumento causal, ya que este, como los demás, no es demostrativo; y, en segundo lugar, es un marco inevitable el cual debemos suponer, pues de lo contrario sería imposible entender el movimiento que se percibe. Su posición, entonces, abona nuestra interpretación y contribuye a engrosar las argumentaciones como su problemática, pero nunca un descarte a priori sobre la noción de Dios.

Por último y en relación con este argumento sobre la existencia de Dios, un especial y extenso tratamiento no solamente sobre este tema, sino también sobre otros aspectos religiosos que se encuentran en la obra de Hobbes lo encontramos en un artículo de Willis Glover. Este comentador concluye su análisis de la siguiente forma:

La herencia intelectual y religiosa de Europa occidental incluye dos tradiciones teístas: (1) el teísmo desarrollado por el racionalismo griego, en el cual Dios es perfecto, inmutable, acto puro sin posibilidad de acción, racional y aún impersonal; y (2) el teísmo de la tradición bíblica, en la cual Dios es personal, creador, soberano sobre lo natural a la vez que actúa en la historia. Las dos interpretaciones de Dios son en definitiva irreconciliables. [...] Hobbes fue presa de esta contradicción; y pese a que sus esfuerzos por una reconciliación son valiosos si los comparamos con aquellos propuestos por los teólogos, él no alcanzó una posición consistente. (1965, p. 163).

En primer lugar, no creemos que la intención de Hobbes sea reconciliar esas dos tradiciones, sino algo muy distinto: mostrar los problemas que implica que los hombres se conduzcan exclusivamente por la razón. No se trata de una reconciliación, sino de una problematización. La razón no conduce necesariamente al ateísmo, como tampoco conduce necesariamente a un conocimiento de Dios, del mismo modo que la ciencia no ha demostrado que Dios no existe, sólo que no lo sabe. Dadas estas limitaciones que tiene la razón, se muestran necesarios la fe, la política y el Estado para encaminar el rumbo caprichoso y alocado que puede tener la razón. Lo que podemos cuestionar a Hobbes es si es viable que la fe contenga la razón, pero no que intente reconciliar fe y razón.

En relación con la tercera prueba, nos parece que supera las desventajas de las otras dos, pero para captarla en su profundidad es necesario realizar un rodeo por el conjunto de pasajes que hemos transcritos. Ya que esta manifestación de Dios captada por razón natural necesita de varias ideas centrales para comprenderse y sostenerse adecuadamente. En primer lugar y de forma categórica, Hobbes sostiene que la ley natural es “encontrada por razón”, es decir, cualquier hombre, utilizando su razón, puede captarla, para lo cual no se necesitan grandes capacidades cognitivas. Pero ¿qué es lo que capta? Principalmente, qué tiene que autoconservarse. Ahora, ¿cómo el hombre sabe que eso que encuentra por medio de razón es una ley? Para aclarar esto, debemos precisar que entiende Hobbes por ley. Como se expresa en el segundo pasaje transcrito de este conjunto de argumentos, una ley es un mandato, esto es, una orden. Y para que un enunciado sea considerado como un mandato o una orden, se debe establecer con anterioridad una relación de mando y obediencia entre el que emite la orden y el que la recibe. Es decir, una proposición será una orden sólo si esa

proposición va dirigida a quien previamente ha aceptado obedecer lo que el otro diga. Por eso, lo expresado por el soberano es ley, pues éste ha sido establecido obteniendo el derecho a gobernar como resultado de un pacto entre todos, esto es, un consentimiento común.

Ahora, ¿cómo se sabe que esos dictados de la naturaleza encontrados por razón son leyes? ¿Quién es el que emite esos dictados? ¿Quién se reconoce como súbdito y a quién reconoce como soberano por razón natural? Para aclarar esto debemos consultar el tercero y, sobre todo, el cuarto pasaje. En el tercer pasaje nos dice Hobbes que, si esos teoremas o reglas los reconocemos como expresados por Dios, entonces son leyes, pues él por derecho gobierna todas las cosas. Así surge la pregunta: ¿cómo se sabe por razón natural que lo encontrado en la mente es expresado por Dios? O, para precisar nuestro objetivo ¿cómo se sabe que Dios existe por razón? Pues se tiene algo en la mente, de lo que no se es autor y que, sobre todo, obliga, pues es ley. Y si es ley, ¿quién tiene el legítimo poder y derecho de expresarla? Para responder estas preguntas consultaremos el cuarto pasaje, donde encontramos un ingenioso argumento que a su vez refleja ampliamente el espíritu de la filosofía política hobbesiana.

Para reconstruir la estructura argumental es necesario introducir elementos que no están presentes en este fragmento pero que sí lo están en los anteriores citados. Veamos cómo: a) todos los hombres tienen derecho a gobernar sobre los otros; b) pero ninguno lo puede hacer, ya que nadie tiene un poder irresistible para dominar a otros de manera constante y efectiva; c) por lo tanto, los hombres acuerdan sobre quiénes los gobernarán. Ahora, d) si hubiera alguien que tuviera de manera natural un poder irresistible, todos obedecerían naturalmente sus mandatos; y, por otro lado, e) los hombres obedecen de manera natural los mandatos de la razón, al menos los que les prohíben atentar contra su propia vida; pero f) sólo puede existir un mandato, es decir, una ley, si quien la emite es reconocido por quienes la reciben como portador del derecho a gobernar; g) si ciertos hombres reconocen de manera natural un mandato, entonces implícitamente están reconociendo a alguien que manda; h) ese que manda no puede ser otro hombre, pues nadie reconoce a otro hombre como superior a sí mismo; i) así, se muestra necesario averiguar quién es el autor de las leyes por las cuales esos hombres obedecen; j) ese ser debe tener un poder omnipotente, ya que todos los

hombres reconocen sus mandatos; h) ningún hombre tiene poder omnipotente, sólo Dios lo tiene; i) Dios existe.

La prueba estriba, en definitiva, en la obediencia de ciertos hombres, los creyentes, a los dictados naturales captados por razón, los cuales por ser obedecidos no pueden sino ser dictados por Dios. Jorge Dotti (1989, p. 67) lo aclara muy bien expandiendo la tesis de Schmitt de una manera novedosa: “La figura de Dios cumple en su modelo [el de Hobbes] esta función sistémica, como a priori o correlato trascendental de la renuncia efectiva a la violencia y de la conexas auto imposición real de la obligación a obedecer. [...] La apertura a la trascendencia no está sólo donde la pone Schmitt, en la decisión soberana, sino también “antes”: en la decisión individual -base del contractualismo y que Schmitt desvaloriza- que da origen al Estado”. En sintonía con estas tesis, aclara Muchnik (1992, p. 1): “Dios cumple la función de ayudar al hombre en su destino y abandonar la condición pre-social”.

Sabemos que esta prueba tiene problemas, como toda prueba racional de la existencia de Dios. De todas formas, nos parece que no invalidan lo que queremos demostrar, a saber, que la razón no conduce al ateísmo según la propuesta de Hobbes. Pues, ante esta reconstrucción, alguien podría sostener que si bien algunos hombres obedecen los dictados de la naturaleza, no habría razón por la cual saltar a la postulación de un ser omnipotente que sea autor de ésta. ¿Por qué Dios y no la naturaleza misma es la que obliga? ¿Por qué no es, en definitiva, el hombre mismo quien se obliga a sí mismo? Y es aquí donde Hobbes muestra su arsenal teórico para no derivar en un escepticismo, al considerar, por ejemplo, la ley como una orden emitida por quien nos gobierna. Si obedecemos, entonces reconocemos una autoridad, esa autoridad es Dios. Como hemos anticipado en nuestra introducción, Hobbes pone en evidencia lo dañino que puede ser un uso ilimitado de la crítica racional. Por eso, cuando la razón llega a estas instancias, en vez de concluir escépticamente, lo hace religiosamente.

Nuevamente, encontramos que la razón natural no nos conduce a un “claro ateísmo”, sino todo lo contrario. Nos conduce a reconocer sus límites y sus insuficiencias y a la necesidad de comprender éstos, aunque no sea capaz de hacerlo y de tener una idea

cabal de ello, desde el mismo plano racional. Pero de ningún modo, por lo que hemos mostrado, el camino racional es un sendero destructor que no deja nada sin escrutar y que rechaza todo principio sin fundamento racional. Todo lo contrario, la razón, debido a su insuficiencia, nos lleva a acercarnos a Dios, de quien la fe nos ayudará a tener un retrato más acabado sobre lo que escruta la razón, mediante la consulta de textos que se *cree* son sagrados.

Por último, creemos que este argumento supera a los otros dos porque: por un lado, no contradice directamente otros pasajes de la obra de Hobbes, sino que más bien la confirma; y, en segundo lugar, las desventajas que posee son propias de cualquier prueba racional sobre la existencia de Dios.

Como habíamos adelantado, hay quienes sostienen que Hobbes insinúa o propone una versión del argumento ontológico propuesto por Anselmo.³⁹ El texto para sostener esto es el siguiente:

*En cuanto a lo que deberíamos conocer sobre qué adorar de Dios, nos es enseñado por luz natural. Comenzaré con sus atributos. Cuando, en primer lugar, es manifiesto que debemos atribuir a él existencia. Porque ningún hombre puede tener la voluntad de honrar a aquello que cree que no existe.*⁴⁰ (Hobbes, 1994, XXXI, 14, p. 239 [EW, III:348]).

Este pasaje está ubicado luego de que se ha aclarado cuándo y cómo hay que honrar a otro. Las palabras y las acciones para honrar a Dios se engloban bajo la “adoración” o en latín *cultus*. Evidentemente, si tengo que honrar a otro, ese otro debe existir. Pero sobre la existencia de ese otro, es decir, Dios, quien tiene un poder irresistible, ya ha quedado argumentado en apenas unas líneas más arriba. Por eso, nos parece que la identificación de los atributos no es estrictamente un argumento ontológico, sino que ese atributo se deriva del argumento del poder irresistible, argumento que prueba la existencia de Dios, pero no de manera ontológica, como hemos intentado demostrar. De todas formas, creemos que la deducción es válida y que refuerza los argumentos anteriores.

Luego de probar por razón natural que Dios existe, el cual sería su primer atributo, Hobbes propone el segundo, por el cual se aleja del panteísmo. Esta postura, al identificar Dios con el mundo, elimina la trascendencia de aquél, pues en vez de ser una

causa externa que genere los entes, actúa inmanentemente y de manera organicista. Todo lo contrario de la posición de Hobbes, para quien la trascendencia y el mecanicismo son esenciales para poner en marcha su proyecto filosófico. Por otro lado, si bien el panteísmo tiene sus antecedentes en el estoicismo y en el neoplatonismo, tuvo representantes destacados en el Medioevo, como Escoto Eriúgena, y en el Renacimiento, como Giordano Bruno, quien publicó en Inglaterra sus obras de envergadura, reproduciendo el concepto de “alma del mundo” propuesto por Platón en el *Timeo* 34b. Muy probablemente, Hobbes, que leía muy bien italiano, tenga en mente a este autor, entre otros, cuando se refiere a “aquellos filósofos”. En efecto, los que “dicen que el mundo (o el alma del mundo) es Dios hablan irreverentemente de él y niegan su existencia. Porque por Dios debemos entender la causa del mundo. Decir que el mundo es Dios es decir que no hay causa de ello, esto es, que no existe Dios”. (Hobbes, 1994, XXXI, p. 239 [EW, III:349]). Además de ser blasfemo identificar el mundo con Dios, pues no concuerda con la lectura mayormente aceptada del relato bíblico, es contradictorio desde el punto de vista racional. El movimiento que se percibe en el mundo es generado por causas, nada se mueve “naturalmente” o “tiende” hacia un lugar establecido. A diferencia de la física aristotélica, que considera el reposo de los cuerpos como lo natural, de allí que éstos “busquen” su lugar asignado, la física moderna sostiene que lo natural de los cuerpos es el movimiento y que éste debe ser causado por otro ente. Por ello, la apelación a un primer motor que origine el movimiento. De esta manera, el mundo se diferencia de Dios, quien es su causa y fundamento.

Sin embargo, un pasaje del *Leviathan* parecería entrar en contradicción con este alejamiento del panteísmo. En efecto, en la última parte de esta obra leemos que “cada parte del universo es corpórea, y lo que no es corpóreo no forma parte del universo. Porque el universo es todo, y lo que no forma parte de él no es nada y en consecuencia no está en ninguna parte.” (Hobbes, 1994, XLVI, p. 459 [EW, III:673]). Este texto ya lo hemos transcrito y comentado en nuestro primer capítulo. La inclusión allí está referida a una discusión sobre la imposibilidad, según Hobbes, de la existencia de sustancias incorpóreas, precisamente por ser una contradicción. Porque la substancia es corpórea, ya todo lo que existe es corpóreo. De hecho, como ya hemos visto, Dios es cuerpo, según razón natural, porque existe, lo cual no quiere decir que lo podamos tocar. Pero volviendo al pasaje como evidencia textual para ubicar a Hobbes dentro del

panteísmo, si lo que no forma parte del universo no es nada y por ello no está ningún lugar, entonces, Dios, que existe, estaría dentro del universo, no fuera de él como causa, arribando así a la postura blasfema que se quiere evitar. Si bien es posible leerlo así, aún se pueden decir dos cosas para que este pasaje no conduzca a Hobbes a un panteísmo. En primer lugar, el contexto argumentativo en el cual se introduce la frase está articulado con la polémica sobre la imposibilidad de la postulación de sustancias incorpóreas, como ya lo hemos mostrado. En segundo lugar, esta frase entra en contradicción, no sólo con toda la lectura de Hobbes de la Escritura, sino con su mecanicismo. Por lo tanto, debemos considerarla como una oración aislada dentro de la gran masa argumentativa que nos ha llegado de nuestro filósofo.

El tercer atributo es el de considerar a Dios como creador. De algún modo, esta característica divina posee el mismo fundamento y pretende alejarse de la misma crítica anterior. Es decir, si el mundo es considerado eterno, entonces el mundo es Dios, pues éste, según dicen las Escrituras, también es eterno. Pero como algo tiene que causar el movimiento, Dios no se puede identificar con el mundo. Por lo tanto, Dios creó el mundo.

Seguido a esto, encontramos como cuarto atributo la preocupación que tiene Dios por sus criaturas. En efecto, considerar que Dios se desentiende del mundo o que ha abandonado al hombre con sus capacidades para que logre sus objetivos por su propia cuenta y sin ningún tipo de asistencia o intervención divina, “remueve el amor y el miedo que los hombres deben tener de Él” (ídem). Y si esto pasa, es decir, si los hombres no temen a Dios, no seguirán sus leyes, desembocando de esta forma en un estado de guerra.

En efecto, si bien Hobbes afirma, en concordancia con la Iglesia reformada, que luego del tiempo apostólico “los milagros han cesado”, esto no implica que Dios se desentienda del mundo o que no pueda intervenir en él cuando lo considere. Lejos de una posición deísta, es decir, la que sostiene que si bien Dios existe, postula leyes naturales y racionales por las cuales el hombre debe gobernarse sin ningún tipo de asistencia divina, Hobbes subscribe un teísmo, es decir, la posición que afirma que Dios interviene en el devenir humano, otorgándole, por ejemplo, leyes positivas, profetas, un libro, o enviando a su Hijo para que redima a los hombres del pecado. Esta

preocupación de Dios por el mundo y sus criaturas es totalmente compatible con el retrato antropológico de un hombre menesteroso, al que su orgullo lo lleva a olvidarse de su soberano divino y, por ello, entra en desgracia. Como hemos mostrado, el ser humano solamente con sus facultades no puede lograr un estado de paz y concordia para poder satisfacer su vida. Necesita, en cambio, del acompañamiento de Dios, que en la modernidad se hará presente mediante su representante soberano o *deus mortalis*. Por todo esto, nada más ajeno a la posición de Hobbes que un Dios despreocupado del mundo como de un hombre que solamente con sus propias capacidades mundanas puede lograr la paz y una vida satisfecha. La menesterosidad humana requiere, entonces, de la intervención divina.

Como cuarto atributo encontramos su infinitud. En efecto, aquello que es omnipotente, no puede ser finito, es decir, acotarse en ciertos límites. Ahora, si bien nadie puede contemplar el infinito ni tener una idea de ello, atribuirle infinitud a Dios es honrarlo, pues lo finito no todo lo puede. Del mismo modo, tampoco podemos considerar que tenga figura, partes, que esté ubicado en algún lugar, que sea movido, que haya otros dioses omnipotentes, que desee o que tenga voluntad como la tienen los hombres.

En síntesis, Hobbes aclara que a Dios se le pueden atribuir por razón natural características “negativas (como infinito, eterno, incomprendible); superlativas (como altísimo, grandísimo y cosas similares); o indefinidas (como bueno, justo, santo, creador)” (Hobbes, 1994, XXXI, p. 240 [EW, III:351]). Pero todo esto, no es, en rigor, conocimiento, sino que expresa una actitud piadosa por parte de los hombres hacia aquél ser que reconocen como todopoderoso. De allí que todas las oraciones, cultos, ofrendas, sacrificios, celebraciones o juramentos por o hacia Dios no pretenden torcer su voluntad hacia los designios humanos. Esto sí sería blasfemo. Todas las prácticas humanas hacia Dios son expresiones de honor hacia aquel que posee un poder irresistible y que por ello se le debe obediencia. De allí que disputar sobre la naturaleza de Dios involucrando nociones o teorías de los filósofos paganos es deshonrarlo, pues tales debates suponen que pueden conocerlo. En cambio, lo único que pueden hacer los hombres es honrarlo, no conocerlo. Debatiendo sobre esto, los hombres no honran a Dios, sino sus propios talentos o astucias, abusando, a su vez, de su sagrado nombre. Por otro lado, esta adoración a Dios no debe ser solamente secreta, sino también pública, ya que esto fomenta que otros hombres también lo hagan. Finalmente, obedecer

las leyes de naturaleza es el mayor signo de honor que pueden demostrar los hombres hacia Dios, “más aceptable que un sacrificio” (ibíd., p. 242 [EW, III:355]).

POLÉMICA CON BRAMHALL

Las ideas, los planteos y la forma de argumentación del de Malmesbury no tardaron en despertar polémicas en diversos frentes intelectuales. En efecto, sus interlocutores no sólo fueron escritores políticos, sino teólogos, filósofos de la naturaleza y matemáticos. Desafortunadamente, Hobbes no tuvo un filósofo de su talla contemporáneo a él que polemizara sus ideas, al modo que Aristóteles lo hizo con Platón o Hegel con Kant. Recordemos que Locke no menciona a Hobbes en sus *Treatises*, por lo cual nos hemos perdido de lo que podría haber sido una gran discusión filosófica-política. No desconocemos la polémica con Descartes sobre algunos temas metafísicos, pero, lamentablemente, éste no propuso una crítica a los escritos de Hobbes, sino que sólo se defendió de las objeciones que elevara el filósofo inglés a ciertas tesis de sus *Méditations Métaphysiques*. No obstante, reproducir algunos aspectos de aquellas polémicas no sólo ayuda a tener una consideración más precisa del contexto de producción de las ideas hobbesianas, sino de las mismas ideas. Por ello, para profundizar ciertas consideraciones sobre lo que la razón natural puede observar sobre Dios, desarrollaremos la discusión que nuestro filósofo entabló con Bramhall.

Esta polémica es la más conocida, pues casi toda se publicó en vida de ambos, produjo seis textos en total, duró más de veinte años y el interlocutor de nuestro filósofo ocupó un puesto de relevancia en la Iglesia de Inglaterra. En efecto, John Bramhall fue obispo de Londonderry, y desde una posición teológicamente arminiana bregaba por el libre arbitrio y por un Dios obligado a cumplir sus propias leyes autoimpuestas. Esta polémica también se inició en el exilio de ambos en París, más precisamente, en la residencia de Newcastle por el año 1645, quien los convocó para que discutieran sus posiciones sobre la libertad humana y la necesidad. Ahora, si bien ambos escribieron sus posiciones luego de la discusión, acordaron no publicarlas para no agitar más las aguas, bastante arremolinadas por cierto, del contexto político-religioso que habitaban.

Casi diez años después, en 1654, un joven llamado John Davies publicaría el manuscrito de Hobbes sin su consentimiento, con el título *Of Liberty and Necessity: A Treatise, wherein all Controversy concerning Predestination, Election, Free-Will, Grace, Merits,*

Reprobation, etc. is fully Decided and Cleared, y hoy editado en el volumen IV de la Molesworth. La molestia del obispo no se hizo esperar, quien en 1655 respondió con la siguiente obra, *Defense of the True Liberty from Antecedent and Extrinsecal Necessity; Against Mr. Hobbes*. Debido a esto, Hobbes tuvo que escribir en 1656 ese extenso trabajo, también recogido hoy en la Molesworth pero en el volumen V, cuyo título es *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance, Clearly Stated and Debated Between Dr. Bramhall, Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury*, donde nuestro filósofo se toma el trabajo de objetar las treinta y ocho cuestiones presentadas por el obispo relativas al problema de la libertad y de la necesidad. Por su parte, Bramhall responderá con dos textos más, en donde la violencia del lenguaje asciende a niveles desagradables, uno publicado entre los años 1657 y 1658, *Castigations of Mr. Hobbes*, y su texto conclusivo sobre esta polémica, publicado este último año, el cual además contribuyó a proyectar una imagen de la filosofía hobbesiana y de Hobbes mismo sumamente desfavorable ante sus contemporáneos, *The Catching of Leviathan or The Great Whale*. Nos permitiremos traducir el subtítulo de éste para proporcionar una idea del encono del obispo: *Donde se demuestra, desde los mismos textos del Sr. Hobbes, que ningún hombre que se considere plenamente un hobbista, puede ser un buen cristiano, un buen hombre para una república o reconciliarse consigo mismo, porque sus principios no sólo son destructivos para toda religión, sino para toda sociedad, eliminando las relaciones entre el príncipe y el súbdito, el señor y el vasallo, el padre y el hijo, y el esposo y la esposa, mediante abundantes y ostensibles contradicciones* (Bramhall, 1844, IV:507). Pese a tan ofensivas palabras, Hobbes cerrará la polémica con diez años de posterioridad, aclarando en el prefacio “Al lector” de *An Answer to a Book published by Dr Bramhall, Late Bishop of Derry; Called The “Catching of the Leviathan”* “que nunca había oído de éste [haciendo referencia al libro del obispo] hasta hace aproximadamente tres meses, tan poco se habló de los escritos de su Señoría” (Hobbes, *EW*, IV:282). A continuación nos referiremos principalmente a dos textos de Hobbes: al primero y al último. Pues creemos que allí se condensan los núcleos principales de las polémicas. A su vez, como ya anticipamos, nos focalizaremos en las consideraciones sobre la noción de Dios.

Liberty and Necessity, como anticipamos, es el primer escrito que abre la profusa serie de discusiones contra el obispo de Londonderry. Publicado en 1654, fue redactado casi diez años antes. Este opúsculo está precedido de una especie de carta al lector con

intenciones de ser parte de la pluma de Hobbes, pero que hoy sabemos que tales líneas fueron escritas por el mismo editor no autorizado, John Davies. Por este motivo, las dejaremos a un lado. Inmediatamente, encontramos una carta dirigida a Newcastle, quien motivó el encuentro y el debate, que efectivamente sí es de Hobbes. En ella se aclara que la discusión se llevará adelante en dos frentes. Por un lado, se buscará apoyatura textual en la Biblia para demostrar los argumentos de cada uno; y, en segundo lugar, se aducirá directamente a la coherencia argumentativa, es decir, a la razón natural. Cabe aclarar que si bien la polémica tiene como principal eje la libertad y la necesidad, es innegable que estos dos temas suponen una concepción de Dios. En lo que sigue nos focalizaremos en esta última.

La objeción que presenta Bramhall sobre la negación del libre albedrío y que está vinculada directamente con una noción de Dios es la siguiente: si todos los eventos son necesarios, se seguirá que tanto el elogio como la reprobación, tanto la recompensa como el castigo, son todos ellos vanos e injustos; y si Dios prohíbe explícitamente una acción y secretamente la hace necesaria, castigando así a los hombres por algo que ellos no pueden evitar, su fe no podrá distinguir entre el cielo y el infierno. (Cfr. *EW*, IV p. 248).

Nos permitiremos aclarar cuál es el problema que enuncia aquí el obispo. En el cristianismo, como en general en toda religión, encontramos, entre otras cosas, prohibiciones, habilitaciones, castigos y recompensas. Hay un camino a seguir trazado por Dios y expresado, en boca de sus profetas, a su pueblo elegido. No toda acción humana es vista ante Dios con los mismos ojos. Algunas nos pueden conducir a la salvación eterna; otras a la condenación eterna. La diferencia entre comportarse según la voluntad de Dios o según la voluntad del hombre es, quizá, uno de los pilares del cristianismo. El hombre debe, entonces, esforzarse por no ser tentado por los fáciles y seductores caminos mundanos que lo alejan de Dios y de una vida eterna y esmerarse en caminar por el espinoso camino hacia la gloria.

Pero si, a pesar de las prohibiciones y de las recompensas, la voluntad humana no tiene capacidad de elegir, sino que está siempre determinada por la necesidad natural dispuesta por Dios, ¿no estaríamos suponiendo una divinidad malévolamente que engaña a sus criaturas y las castiga pese a señalarles preceptos pero que éstas no tienen posibilidad

real de elegirlos o rechazarlos? En síntesis, si no hay libertad de elección y todo está predestinado por la voluntad de divina, ¿qué motivación tiene el creyente para comportarse según las pautas que enuncia Dios? Si todo es necesario y el creyente no elige, es casi imposible construir una religión. No hay drama y, en rigor, el cristiano sólo tendría que esperar al juicio final, sin importar lo que haga o deje de hacer en este mundo, pues todo es necesario, es decir, moralmente todo está predestinado por la voluntad divina.

Para objetar tal tesis, Hobbes se atenderá, en primer lugar, a algunos pasajes bíblicos. El primero que utiliza es *Romanos*, IX:11-18, donde el apóstol Pablo se refiere al designio de Dios sobre Esaú y Jacob (*Génesis*, XXV:19-23), quienes estando aún en el vientre de su madre, es decir, sin tener siquiera la posibilidad de hacer el bien y el mal, sus vidas son determinadas por la voluntad divina. Por eso, Hobbes reproduce la sentencia del apóstol en la carta, “la elección de Dios depende no de las obras, sino de aquel que llama.” (*Romanos*, IX:12). En el mismo pasaje de la Epístola y con la misma intención argumentativa, se menciona el episodio de la elección del faraón por Dios para castigar a los israelitas, de lo cual se concluye: “Por tanto, con quien quiere Dios es misericordioso y con quien quiere se muestra duro” (ibíd., 15). En definitiva, sigue transcribiendo Hobbes, “¿Acaso no tiene el alfarero poder sobre la arcilla para hacer de la misma masa un vaso de uso noble u otro de uso despreciable?” (ibid., 20, en referencia a *Isaías* XLV:9). Con estas evidencias textuales, Hobbes sostiene que “sólo el poder de Dios sin ninguna otra ayuda es justificación suficiente de cualquier acción que lleve a cabo” (*EW*, IV:249). Antes de finalizar este movimiento argumentativo, también se hace alusión a la explicación de Cristo, expuesta en *Juan*, IX, 3, sobre por qué un hombre nació ciego, lo cual no era por su pecado, ni por los de su padre, sino para mostrar el poder de Dios. Pero la evidencia textual ineludible para señalar la omnipotencia de Dios y la cual Hobbes no evade es el episodio de Job con Dios. El célebre “¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra?” del capítulo XXXVIII del versículo 4 del libro de *Job*. Dios inflige castigos severos a un buen creyente como Job. ¿Por qué lo hace? La razón es la misma: para demostrar quién es el soberano. Y ¿por qué es el soberano? Por su poder irresistible. Antes de Él no había nada, todo se le debe. De todos modos, si bien en el libro de *Job* se aprecia ostensiblemente la dimensión omnipotente de Dios, también está acentuada la característica de creador tanto del universo como del ser humano. Hobbes, como hemos visto, centra su concepto de

soberanía divina en el poder absoluto de Dios. Podríamos decir que radicaliza el texto de la Escritura, pues el súbdito debe obedecer porque lo reconoce como omnipotente. Es por esta cualidad que, en todo caso, es sabio y creador. Pero según la concepción de Hobbes, estas últimas notas no definen ni la soberanía divina ni la obediencia hacia Dios.

En efecto, toda acción divina es buena en sí misma. Lo que sucede es que los hombres, cegados por un interés mundano o un egoísmo individualista, no pueden comprender más allá de su subjetividad lo esencial de lo divino. El monopolio semántico de lo bueno y lo malo reside en quien porta la soberanía, y quien ejerce la soberanía es quien tiene el poder absoluto. Ceder la capacidad de juzgar es ceder la soberanía. Y ceder la soberanía a las subjetividades modernas no puede sino ser la apertura a un estado de naturaleza perjudicial para la vida humana.

De esta manera, vemos que hay registros de relatos bíblicos donde encontramos que pese a la gente no haber cometido pecado o incluso siendo un buen fiel que sigue sus preceptos, Dios castiga y lo hace, en ciertos casos, de manera muy severa. ¿Podremos decir sobre Él, entonces, que es injusto, que es malévolo o que es tirano? Desde luego que no. Hobbes nos muestra, aludiendo al relato bíblico, que el poder de Dios, que es absoluto, nunca puede ser injusto. Atribuir esa categoría moral al “alfarero” es realmente ridículo y sacrílego. Quien da el ser, ¿acaso no tendrá poder sobre el bien o sobre el mal? ¿Acaso el que juzga bien o mal algo no necesita antes tener poder? Desarrollaremos esta última pregunta más adelante.

En la segunda parte del texto de Hobbes encontramos la discusión aludiendo exclusivamente a la razón y no a ningún tipo de evidencia textual del relato bíblico. Tomaremos los argumentos que muestran una vinculación directa con la consideración de un poder irresistible divino. El obispo, en su segundo argumento, insiste en que si todo es necesario, es decir, si todo está dispuesto por Dios y no hay libertad humana se seguirían las siguientes consecuencias nocivas para la vida de los hombres: 1. “Que las leyes que prohíben alguna acción serían injustas; 2, que toda deliberación sería vana; 3, que las admoniciones hechas a hombres con capacidad de razonar no serían de más utilidad que las hechas a niños, tontos y locos; 4, que elogios, censuras, recompensas y

castigos serían vanos; 5 y 6, que consejos, actos, armas, libros, instrumentos, estudios, tutores, medicinas serían vanos.” (*EW*, IV:252). La crítica es exactamente la misma que la realizada con anterioridad, pero libre de vocabulario teológico, es decir, si todo es necesario y no hay libertad de elección, ningún tipo de restricción tiene sentido, ya que es imposible detener la serie de causas necesarias que inexorablemente me llevan a actuar.

En primer lugar, afirma Hobbes, que ninguna ley puede ser injusta. Decir lo contrario es caer en una gran contradicción, puesto que ¿qué otra cosa sino la ley señala lo justo? Además, ésta es sancionada con el consentimiento de los que las promulgan, por lo tanto, nadie puede hacer una ley injusta o para perjudicarse, nadie con uso de razón obraría de ese modo. En todo caso, lo injusto sucede cuando quien lleva adelante una acción, que es precedida por una causa necesaria, transgrede la ley. Así, resume este argumento Hobbes: “Hacer la ley es por tanto hacer una causa de justicia y hacer necesaria la justicia.” (*EW*, IV:253). Que no exista libre albedrío no implica que no exista la justicia, la cual es determinada por la ley. A su vez, la ley es un precepto enunciado por alguien que tiene autoridad, es decir, poder absoluto, Dios.

Con respecto a las siguientes consecuencias que se seguirían según el obispo al negar el libre albedrío, las respuestas de Hobbes poseen la misma estructura argumental, a saber, las causas siempre deben estar presentes para que un efecto se produzca, negar la presencia de causas que determinan los efectos es negar los efectos mismos. De este modo, al conocer como es la mecánica del universo, nunca dejan de tener sentido las deliberaciones, las admoniciones, las recompensas, las censuras o los saberes.

Otra consecuencia al sostener la necesidad de las cosas consistiría en la impiedad o en la negligencia de los deberes religiosos. Si bien Hobbes rechaza esta supuesta consecuencia, antes de responder aclara una interesante cuestión sobre los efectos perjudiciales que puede causar la verdad en hombres no preparados para recibirla debido a que, según nuestro filósofo, “el deseo de adquirir riquezas o dignidades” o “el apetito por los placeres sensuales, la impaciencia por la meditación o su precipitación por abrazar principios errados” no “los hace aptos para discutir la verdad de las cosas.” (Cfr. *EW*, IV:256). Ésta también es, en definitiva, la explicación por la cual Hobbes sugirió a Newcastle y al obispo que esta discusión permaneciera sin publicar, pues, más

bien “dañará que ayudará a la piedad” (ídem). Ahora, esto no implica que lo que se diga no sea coherente y verdadero, sino que una divulgación masiva de esta ideas atenta contra éstas mismas, por la incapacidad del hombre de asumirlas.

De todos modos, hecha esta advertencia, nuestro filósofo vuelve a la arena y despliega sus argumentos para objetar la posición del obispo aclarando cuál es el sentido de honrar, rezar o pedir algo a Dios. De ningún modo nuestras súplicas influyen en la voluntad de Dios, ya que un ser eterno y perfecto no necesita nada. Estas acciones son sólo un modo de “significar que no esperamos nada sino es de Dios, de la manera que Él -y no nosotros- quiera.” (EW, IV:258). En rigor, blasfemo o sacrílego sería considerar que los seres humanos realmente tuercen u orientan la voluntad de Dios como ellos lo pidan o perder la fe o dejar de creer en Dios porque esto no sucede. La estructura religiosa, como es presentada por Hobbes, no funciona como un intercambio de bienes, donde alguien recibe algo sólo si entrega otra cosa, es decir, no reproduce de ningún modo la lógica mercantil.

Por otro lado, la transposición de esta dinámica al ámbito de lo divino, si bien demuestra no comprender la eterna e inmodificable voluntad divina, también pone de manifiesto la egoísta y orgullosa subjetividad moderna de querer interferir para beneficio propio en las decisiones de Dios, es decir, de querer sacar ventaja de quien todo lo puede. Toda esta lógica mercantil supone, además, igualdad entre las personas que intercambian sus bienes, lo cual es inviable postular en el caso que estamos comentado, puesto que la asimetría entre el creyente y su Creador es por demás ostensible.

Liberty and Necessity contiene tres breves secciones más que, nos parece, no agregan material valioso a lo recientemente expuesto, ya que encontramos, en la primera, una crítica a ciertas distinciones que propone Bramhall para apoyar sus tesis; luego, un resumen de Hobbes sobre lo que ha argumentado en páginas precedentes; y, finalmente, una palabras sobre el basamento que suponen sus propuestas, el cual recuerda mucho a lo dicho sobre este mismo tema en el *Leviathan*, puesto que a todo lo escrito en este trabajo “no puede ofrecerse otra prueba fuera de la propia experiencia de cada uno.” (EW, IV:275).

An Answer to a Book published by Dr Bramhall, Late Bishop of Derry; Called The "Catching of the Leviathan", como dijimos, cierra la polémica entre ambos pensadores. De entrada, se trata sobre la existencia y el culto adecuado a Dios. Citando a Bramhall, éste afirma que su imagen "no se ha borrado del todo tras la caída del hombre, sino que quedan algunas nociones prácticas sobre Él y la bondad" (*EW*, IV:283), transita temas metafísicos, morales y políticos y finaliza sobre la vinculación entre religión y política, donde el obispo afirma que hay que "transformar la religión en el edificio y la política en los ornamentos que deben ajustarse a la religión" (Bramhall, 1844, p. 597), tesis totalmente opuesta a lo que propone Hobbes, para quien estas distinciones sólo contribuyen a los desórdenes políticos.

El colorido, mordaz y virulento estilo del obispo a la hora de expresar sus ideas desconcierta la representación que un lector común posea de un hombre de Iglesia. Más bien, sus "palabras no son de un obispo, sino de un escolástico vehemente" (*EW*, IV:382). Pues Su Señoría confiesa que ante la amenaza teórica que le provoca el Leviatán, el cual "desafía a las Escuelas" (Bramhall, 1844, p. 516), se ha provisto de "tres buenos arpones de hierro [*harpings-irons*] para dispararle a este monstruo" (*ibid.*, p. 519). De allí, que el obispo arponero diera ese agresivo título a su último escrito contra Hobbes, quien en rigor sostiene que: "No hay que estimar como un adversario adecuado sino más bien como una columna de humo [...] que oscurece el cielo y parece perforar el firmamento, pero que, en definitiva, luego de haber turbado los ojos por un instante, se dispersa completamente cuando pasan uno breves minutos o una suave brisa" (*ibid.*, p. 516).

Así, *The Catching...* se compone de tres capítulos (o arpones), el primero atacará la parte teológica, su "corazón", se regodea el obispo, el segundo lo hará con el aspecto político, "su columna vertebral", continúa deleitándose el eclesiástico. El tercero se dedicará a mostrar la inconsistencia del discurso de Hobbes, el golpe aquí será dado a "la cabeza" del monstruo Leviatán, no sin cierto cinismo caracteriza el religioso. Por su parte, el para entonces afamado filósofo de Malmesbury solo discutirá el primer capítulo del libro.

El primer capítulo (o arpón, como le gusta referirse al obispo) se desarrollará bajo el título "Que los principios hobbesianos son destructivos para el cristianismo y para toda

religión” (Bramhall, 1844, p. 519). Allí, Bramhall, desde una metafísica cartesiana y desde cierta tradición cristiana impugnará, por ejemplo, la corporeidad de Dios afirmada por Hobbes en toda su obra. Pero según el filósofo, “por corpóreo quiero decir una sustancia que tiene magnitud, como lo entienden los hombres doctos, teólogos y otros, pese a que probablemente entre la gente vulgar haya algunos tan incultos que sólo llamen cuerpo a lo que pueden ver y sentir” (*EW*, IV:313). Es decir, la corporeidad puede ser tan sutil que no la percibamos por los sentidos, lo cual no significa que no sea cuerpo. En efecto, por razón natural sabemos que todo lo que existe es cuerpo, pues tiene magnitud. Por lo tanto, como Dios existe, Dios es cuerpo.

Pero donde mayormente campea el aristotelismo escolástico del obispo es en el segundo capítulo intitulado “Que los principios hobbesianos efectivamente destruyen las relaciones entre los hombres y la estructura completa del Estado” (Bramhall, 1884, p. 547) y en la mayor parte del tercero, “Que los principios hobbesianos son inconsistentes entre sí”, (ibid., p. 575) los cuales directamente no serán considerados por Hobbes. En cuanto al segundo, nos aclara que “trata sobre mis doctrinas civiles, [y] puesto que mis errores allí, si es que hay alguno, no acarrearán mi desgracia, no me tomaré la molestia de responderle” (*EW*, IV:384). Y, en relación con la tercera parte que escribió Bramhall, ni siquiera es mencionada cuando el filósofo se refiere al libro en su prólogo “Al lector”, donde explicita que aquél tiene solo “dos capítulos” (*EW*, IV:281). Dado esto, nosotros haremos un barrido por el texto de Hobbes centrándonos en aspectos de la noción de Dios que refuercen nuestras ideas.

Luego de las primeras páginas encontramos tres objeciones que el obispo presenta articuladas. Dos refieren al ateísmo y la tercera al fundamento de la obediencia hacia Dios. En cuanto a lo primero, Bramhall sostiene que es deshonroso que el ateísmo sea “un pecado de mera ignorancia” (*EW*, IV:290). Pues si Dios dicta en los corazones de los hombres la ley natural y ésta se coordina con la recta razón, entonces aquéllos siempre tienen la posibilidad de conocerlo. A lo que Hobbes responde que si un hombre cree que Dios existe, no es muy viable que lo niegue, de allí que el ateísmo sea un pecado de ignorar al Creador. En todo caso, las pasiones arremolinadas de los seres humanos podrían llevarlos a ocultar su creencia y mostrarse como firmes ateos, pero esto forma parte no de otra cosa, sino de la astucia para poder engañar a otros. En efecto, “¿sobre qué tipo de confianza osaría un hombre, de manera deliberada, oponerse

al Omnipotente?” (EW, IV:293). De esta manera, la existencia de ateos auténticos en el mundo parecería ser poca. Lo que abunda, en todo caso, son personas que reconocen a Dios en su fuero interno, que creen en él, pero que las circunstancias lo precipitan a negarlo para poder obtener un beneficio inmediato, como “aquellos hombres malvados que durante un largo período de tiempo se vieron beneficiados de la reciente y horrenda rebelión”, los cuales le hicieron “creer a otros que eran ateos firmes y resolutos”, sin embargo, éstos “más bien olvidaron a Dios antes que creer que no existía.” (EW, IV: 294).

La siguiente cuestión tiene que ver con la categorización de Hobbes del ateo como enemigo. Bramhall considera que hasta el ateo más blasfemo es *de iure* súbdito de Dios, lo cual no implica que lo sea *de facto*. De esta forma, éste “debe ser castigado no como un enemigo justo, sino como traidor desleal” (EW, IV:291). Al ser la soberanía de Dios absoluta, todos de hecho son súbditos de Dios, pero la malicia humana es tal que aleja al hombre de su creador traicionándolo, por lo cual no forma parte de su reino de derecho. Esta distinción entre *de iure* y *de facto* es aceptada por Hobbes para precisar sus consideraciones expuestas principalmente en el capítulo XXXI de su *Leviathan*. Pero no impugna en absoluto su posición. El nervio de la cuestión aquí es a quien niega la fuente de toda normatividad atentando contra ella, no se lo puede castigar con las penas que tal legislación establece. En efecto, Hobbes distingue entre quien viola una norma para un beneficio propio, por lo cual este delincuente necesita afirmar la vigencia de la norma sólo para sacar un rédito de ella, de quien atenta contra todo tipo de norma para subvertir el orden vigente. El primero es el caso del delincuente común, el segundo el del terrorista. En el siguiente texto se aprecia la diferencia: “Los hechos de hostilidad contra el presente estado de la República son delitos mayores que los mismos actos cometidos contra cualquier hombre, porque el daño en el primer caso se extiende a todos. [...] A estos delitos los latinos los comprendían bajo el concepto de *crimina laesae majestatis* y consiste en un designio o acto contrario a la ley fundamental” (Hobbes 1994, pp. 201-202 [EW, III:294]). De esta forma, a quien atenta no contra cierta norma en particular, sino contra la misma fuente de normatividad que es la República, no es razonable que se lo juzgue y trate bajo la misma legislación que rechaza. De esta forma, deviene un enemigo y, como tal, debe combatírsele con todas las técnicas, estrategias y fuerzas que operan en una guerra. La distinción entre “traidor”

o “enemigo” no produce ningún tipo de disrupción en la posición de Hobbes, pues lo que importa es si se niega o se acepta la fuente del orden vigente.

La tercera crítica de esta serie de primeras objeciones que Hobbes polemiza corresponde a las razones de por qué es necesario obedecer a Dios. Según el obispo, dicha obediencia se debe a nuestra gratitud y no a nuestra debilidad. Esto último sostiene nuestro filósofo. Ya que, continúa Su Señoría, a Dios “debemos nuestro ser y preservación” (*EW*, IV:291). Como hemos mostrado más arriba, según Hobbes, reconocemos y obedecemos a Dios por su omnipotencia, no por su bondad, perfección o por ser nuestro creador. La frase bíblica que refiere Hobbes en *De Cive* XV, 7 y por la cual propone la reflexión teórica sobre la obediencia hacia Dios que Bramhall intentará objetar es del Apóstol Pablo de Tarso y se encuentra en 2 *Corintios* XII:9, a saber: “Mi gracia te basta, pues mi fuerza se realiza en la debilidad”. La aclaración de Hobbes no se hace esperar. Cuando el de Malmesbury sostiene que la obediencia “depende” de nuestra debilidad, está queriendo expresar el “por qué es necesaria” (*EW*, IV:295) tal obediencia. En efecto, ésta es necesaria en el sentido de que es natural obedecer a quien se reconoce con un poder superior. Ahora, como el orgullo de los hombres no les permite reconocer un poder superior a ellos mismos en estado de naturaleza, deviene el estado de guerra. Por eso, sólo cuando su menesterosidad es asumida mediante el reconocimiento de un ser omnipotente, puede el hombre abandonar ese estado bestial, entregando el derecho de gobernarse a sí mismo al soberano.

La polémica continúa con el concepto de ubicuidad que debe contener la idea de Dios, es decir, la omnipresencia: la capacidad de estar en todos lados al mismo tiempo. Para Su Señoría, la razón natural, según Hobbes, no le asigna este importante atributo divino a Dios; es más: lo contradice. En efecto, para Bramhall, “nuestro Dios está en todos lados y, al no tener partes, debe estar totalmente aquí, totalmente allá y totalmente en todos lados” (*EW*, IV:295). Por un lado, recuerda Hobbes, “no puedo concebir ni comprender la sustancia divina ni el modo en que obra” (*ídem*). Por eso, la intención de caracterizar a Dios es de honrarlo, no de conocerlo. De esta forma, Dios no puede estar en alguna parte, porque lo infinito está en todos lados. Así, “no es un atributo honorable de Dios que esté en un lugar, porque lo infinito no está confinado a un lugar” (*EW*, IV:297). Por otro lado, Hobbes pone de manifiesto que el gran problema del Obispo para honrar a Dios es hacerlo desde una metafísica escolástica que pretende imponer su

vocabulario técnico a cuestiones divinas, pese a caer en contradicción, con términos como “circunscripto”, “completo” o “definido”. Entonces, una caracterización de Dios por razón natural, debe liberarse esta terminología que impide una verdadera adoración hacia Él.

Luego se continúa discutiendo sobre la eternidad. En rigor, Hobbes no introduce este atributo divino en el capítulo sobre el Reino de Dios por naturaleza, sino en el anteúltimo, es decir, el XLVI, “Sobre las tinieblas de la vana filosofía y de las fabulosas tradiciones”.⁴¹ Allí emprenderá, entre otras cosas, una crítica con un cierto espíritu ockamista al vocabulario escolástico, el cual conforma en definitiva lo que identificará como “vana filosofía”, la cual “llegó a las universidades y luego a la Iglesia en parte desde Aristóteles y en parte desde una comprensión ciega” (Hobbes, 1994, XLVI, p. 458 [EW, III:670]). De ella resultó, entre otros, el concepto de eternidad como la “detención del tiempo presente [*the standing still of the present time*], un *nunc-stans* “como lo llaman las escuelas” (Hobbes, XLVI, p. 461 [EW, III:677]) y que se encuentra, por ejemplo, en Tomás, *Summa theologiae*, I, q. 10 a 2 ad 1. Unas líneas más arriba de esta referencia, sostiene el Aquinate que esta característica de Dios “consiste en la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento”, de allí que “el ahora permanente [*nunc stans*] hace a la eternidad”. En cambio, Hobbes define tal concepto como una “sucesión interminable de tiempo” (ídem), lo que habilitaría a poder explicar el movimiento, pues Dios sería el agente que precede a la acción o la causa eficiente previa al efecto.

Con la polémica sobre si Dios es espíritu o cuerpo, Hobbes concluye la discusión en estos opúsculos sobre qué nos puede informar la razón natural de este ser omnipotente. En efecto, nuestro filósofo continúa presentando contra-objeciones a las objeciones del obispo sobre la Trinidad, Cristo, su reino y misión. Temas, todos estos, que atañen a la revelación más que a la razón. Quizás una de las afirmaciones que más haya levantado polémica sea la de atribuir corporeidad a Dios dentro de una religión del espíritu (y no de la carne) como es la cristiana. Sin embargo, la consideración de Hobbes sigue siendo piadosa y no contradice la letra de la Escritura. Tal juicio, en rigor, se encuentra de manera explícita en obras menores o polémicas (contra Bramhall, EW, IV:305, en su historia sobre la herejía, EW, IV:397, en su defensa sobre su reputación, EW, IV:429 y

en el apéndice a su edición latina del *Leviathan*, *OL*, III:561) e implicado en sus obras mayores (*The Elements*, XI.4, pp.65-66 y *Leviathan*, IV, p. 21 y XXXIV, pp.261-262). Esta noción de Dios propuesta por Hobbes es subsidiaria de la tesis, alcanzada por razón natural, de que afirmar “substancia incorpórea” es una contradicción y hacer lo mismo con “substancia corpórea” es un pleonasma, como ya hemos visto en nuestro capítulo 1, cuando presentamos objeciones a la tesis de Strauss. Sólo reiteramos algunas ideas. Lo que no tiene cuerpo no es real, no ocupa un espacio ni se mueve. De esta manera, si Dios existe, debe ser cuerpo. Lo cual no significa que nuestros sentidos lo tengan que percibir. Recordemos que el conocimiento no crítico o vulgar es el que atribuye esta idea a la noción de cuerpo, como todo aquello que se puede tocar o ver. Pero hay cuerpos sutiles e imperceptibles para los sentidos. De hecho, la noción de cuerpo es una noción más bien resultado de una elaboración racional que de una experiencia empírica. Ahora, como nos hemos cansado de enfatizar, atribuirle características a Dios es una manera de honrarlo, no de conocerlo. En todo caso, una actitud blasfema y propia de la arrogancia de los hombres sería pretender conocer una mente divina e infinita mediante una humana y finita. Por último, Hobbes menciona dos Padres de la Iglesia que afirman que Dios es cuerpo. Si bien en esta parte de nuestro trabajo nos interesan las evidencias de la razón, por la importancia del tema nos permitiremos reproducir otras fuentes que propone Hobbes para defender su posición. En primer lugar cita a Atanasio, “un importante y ferviente doctor en el Concilio de Nicea” (*EW*, IV:306), quien habría escrito que “la plenitud de la divinidad habita en él corporalmente [*bodily*] (en griego *somatikos*)” (*ibid.*, p. 307). La otra autoridad patristica es Tertuliano, quien en su *De carne Christi*, 11, 21-22, “concluye con estas palabras ‘todo aquello que no es cuerpo no es nada’” (*ídem*). Por otro lado, un comentarista actual (Riverso, 1990, p.482) arriesga a afirmar que “también San Agustín se sintió fuertemente inclinado a concebir a Dios como corpóreo” y cita para ello el siguiente pasaje de *Las Confesiones*, VII, 1: “cuando reflexionaba sobre este ser incorruptible, inviolable e inmutable [...] aún cuando no bajo la forma de un cuerpo humano, me veía obligado a pensar, con todo, en algo corpóreo [*corporeum*], que se extendía por los espacios locales [...] Porque me parecía que todo lo que yo despojaba de tales espacios se volvía nada”. Observamos que en este pasaje, el obispo de Hipona distingue entre el cuerpo humano y el cuerpo, mientras que el primero lo ve con sus ojos, lo segundo está obligado a pensarlo. Parecería que aquí, afirmar que Dios es cuerpo no es resultado de una experiencia sensible, sino más bien de un razonar correcto, del mismo modo que lo propone

Hobbes. Sin embargo, este Padre de la Iglesia no detiene su razonamiento aquí, sino que va en búsqueda de tesis neo-platónicas para terminar de elaborar su consideración de Dios como espiritual. Allí la diferencia que Rivero silencia.

LA OMNIPOTENCIA DE DIOS

Una lectura rápida (y no tan rápida) de la teoría política de Hobbes detectaría al menos dos diferencias entre la omnipotencia de Dios y el poder del dios mortal o Estado Leviatán. En primer lugar, Dios posee el dominio sobre los hombres por su irresistible poder, es decir, por su omnipotencia. Y esto lo hace sin importar el consentimiento de los hombres. Nuestro filósofo es meridiano en su conclusión: “Por esto, aquellos cuyo poder es irresistible obtienen naturalmente el dominio sobre todos los hombres por la excelencia de su poder; así, consecuentemente, es desde aquel poder que el reino sobre los hombres como el derecho a castigarlos a su placer pertenece naturalmente a Dios todopoderoso; y no en cuanto creador o misericordioso, sino en cuanto omnipotente.” (Hobbes 1994, XXXI, 236 [EW, 3:346]). En cambio, el Estado Leviatán, además de tener un poder considerable -pero no irresistible-, necesita el consenso de sus súbditos para ser legítimo, tanto en su versión por institución como por adquisición. En cuanto a lo primero, “se dice que una República ha sido instituida cuando una multitud de hombres acuerdan y pactan entre ellos que se le otorgará, por mayoría, a un hombre o una asamblea de hombres el derecho a personificarlos, es decir, a representarlos” (Hobbes, 1994, XVIII, 110 [EW, 3:159]). En cuanto a lo segundo, un pasaje que ilustra la generación de un Estado por adquisición es sin dudas el siguiente: “Una República por adquisición es aquella donde el soberano poder es adquirido por la fuerza ya sea cuando los hombres, de manera aislada, o unidos por una pluralidad de votos por miedo a la muerte o a la esclavitud autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea, quien posee en su poder sus vidas y libertades” (Hobbes, 1994, XX, 127 [EW, III:182]). En ambos textos, se observa claramente que no basta con el poder, sino que es necesario que los súbditos reconozcan y consientan el poder del futuro soberano. En el primer caso, los hombres pactan por miedo mutuo; en el segundo, por miedo al conquistador.

Entonces, en lo que respecta al consenso, desde el punto de vista divino éste no es necesario para gobernar legítimamente. Pues “si Dios tiene el derecho de reinar debido a

su omnipotencia, es manifiesto que la obligación de prestarle obediencia les incumbe a los hombres debido a su debilidad [*imbecillitatem*].” (Hobbes, 2004, XV, 7, p. 222). En cambio, en el caso humano parecería que sí es necesario. Puesto que aquí, como no hay alguien que pueda presentarse como garante absoluto de los demás debido a la volatilidad de su poder, se está obligado a buscar consensos y alianzas para establecer un poder confiable. Ya que “en cuanto a la fortaleza del cuerpo, el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte, ya sea por secretas maquinaciones, o confederándose con otros que están en el mismo peligro que él.” (Hobbes, 1994, XIII, p. 74 [*EW* III:109]).

En segundo lugar, la otra diferencia entre Dios y el *deus mortalis* en relación con el poder no tiene que ver con *cómo se genera*, tal como lo hemos presentado recientemente, sino con considerar *cómo ejerce su poder*, es decir, si el Estado Leviatán está limitado o no y, si es lo primero, cuáles serían tales limitaciones. Una primera aproximación sostendría que el primero no lo está y que el segundo en cierto sentido sí, lo cual fortalecería la idea de separar estos campos hasta volver inutilizables las consideraciones divinas en la política moderna. El retrato de Hobbes de un Dios omnipotente sin leyes autoimpuestas, es decir, sin obligaciones, es afirmado enfáticamente como constitutivo de la soberanía divina. Del mismo modo, la caracterización hobbesiana de Dios con el atributo del poder por encima de la bondad refuerza la imposibilidad de ser condicionado. Esta descripción impulsa a ciertos intérpretes a concluir que tal divinidad deviene en un tirano, ya que nada garantizaría que Dios cumpla sus promesas con los hombres y/o que haga lo bueno en el mundo. Los siguientes pasajes que justifican esta interpretación las encontramos, por ejemplo, en las discusiones con Bramhall y White, respectivamente. La eliminación de una auto-obligación por parte de Dios se enmarca en la discusión sobre la distinción de origen medieval entre *potentia absoluta Dei*/*potentia ordinata Dei*, a la cual ya hemos hecho referencia en nuestra introducción.

En efecto, en un pasaje extraído de la polémica con el primero, el obispo de Derry, Hobbes afirma: “El que puede obligar puede también cuando quiera liberar; así, el que pueda liberarse cuando quiera, no está obligado.” (Hobbes, *EW*, V, XII, 144). En cuanto al poder como atributo preeminente de Dios, Hobbes manifiesta en su disputa con el segundo que en el caso de Dios “la acción es buena porque Él la quiere” ya que “una

voluntad eterna e inmutable, como lo es la voluntad divina, no puede tener ningún principio.” (Hobbes, 1973, XXXI, 3, p. 369). Si esto es así, quienes acepten y quieran aún considerar la propuesta política del de Malmesbury deben separar tajantemente las reflexiones hobbesianas sobre el poder divino de las del poder mundano, para que el Leviatán no se convierta en una máquina de dominación sin ningún tipo de restricción o misión a cumplir. Ya que “la causa final, fin o designio de los hombres” por la cual toleran algún tipo de restricción a su amor por la libertad y dominio sobre otros debe ser su “propia preservación y por ende una vida más satisfecha”. (Hobbes 1994, XVII, p. 106 [EW III:153]). Ahora, para que pueda erigirse un Estado es necesario que los integrantes del pacto originario transfieran el derecho que tienen de gobernarse a sí mismos a un hombre o asamblea de hombres. Sin embargo, Hobbes aclara que existen derechos que no son alienables. Desde el punto de vista de que toda transferencia de derechos es un signo de nuestra voluntad y que todo acto voluntario es un bien para sí mismo, ningún hombre puede renunciar a los siguientes derechos: 1) a resistirse a que otros lo asalten por la fuerza para matarlo; 2) a no ser herido, esclavizado o encadenado; en definitiva, 3) a la seguridad de su persona y de los medios para preservarla. (Cf. Hobbes, 1994, XIV, 82 [EW III: 120]). De esta manera, el súbdito de la República hobbesiana debería estar seguro de que el dispositivo generado para protegerlo no pueda transformarse en una máquina insensible con respecto a sus gobernados, pues el pacto originario respalda tales derechos.

Así, pese a que Hobbes es explícito al afirmar que “la opinión de que cualquier monarca al recibir su poder por un pacto, lo hace condicionadamente, procede de la falta de comprensión de esta sencilla verdad: que los pactos, siendo sino palabras y alientos, no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre” (Hobbes, 1994, XVIII, 112 [EW III: 161], esta incondicionabilidad soberana no afecta el fin para el cual el Estado fue creado, a saber, la protección de los derechos naturales, sino que lo refuerza. El Leviatán no tendría restricciones de ningún tipo, siempre y cuando, cumpla con la defensa de los derechos naturales de sus súbditos.

Procederemos ahora a polemizar sobre tales diferencias. Para hacerlo, señalaremos los supuestos que ambas contienen, lo cual nos habilitará a trazar líneas de continuidad más que de ruptura. Puesto que en lo que refiere a la relación que se establece entre poder y consenso, si bien el *deus mortalis* necesita del consenso para su legitimidad y

governabilidad a diferencia del Dios omnipotente, es precisamente aquél el que genera tal consenso. Y en lo que respecta a la relación entre poder y bondad, la continuidad entre la esfera divina y la esfera humana es mayor o casi completa, puesto que tanto Dios como el *deus mortalis* no obedecen preceptos ajenos a su propia soberanía.

Estas ideas, que nosotros pretendemos analizar aquí valiéndonos de los textos de Hobbes, son tomadas de un breve pero profundo diálogo por Carl Schmitt, escrito con posterioridad a la elaboración de toda su teórica política. En cuanto a la relación entre poder y consenso, veamos lo que nos dice el jurista alemán:

Quien tiene el poder puede generar continuamente estímulos eficaces para la obediencia, que de ningún modo son siempre inmorales: otorgando protección y una existencia asegurada, mediante la educación y el interés solidario por los otros. En resumen: es verdad que el consenso genera poder, pero el poder también genera consenso, y no es en absoluto un consenso irracional o inmoral en todos los casos (Schmitt 1994, p. 15).

Muy hobbesianamente, el jurista de Plettenberg observa en el poder la posibilidad de establecer un estado pacífico, pero también observa otra cosa, que es la que nosotros queremos explorar: “El poder también genera consenso”. Así, Schmitt -al igual que Hobbes- critica esta noción tanto de que el poder sea sólo resultado del consenso como que el poder no se valga para nada del consenso. Pues, en el primer caso, la deuda del soberano con quienes consensuan hace que aquél vea limitada su soberanía, ya que así sólo serían aquellos el fundamento de su legitimidad; en el segundo, la no validación del reconocimiento de quienes son gobernados no solo hace difícil establecer la paz, sino que provoca una caída en la tiranía o en un gobierno desequilibrado que nada tiene que ver con el proyecto hobbesiano.

Como dijimos más arriba, creemos que una noción clave para poder trazar una cierta continuidad posible entre la omnipotencia de Dios y el poder del dios mortal es el consenso, es decir, el reconocimiento y la aceptación de ser dominado por otro. Hobbes sostiene que tal reconocimiento de la voluntad de los hombres se puede manifestar de manera expresa o tácita. Si es lo primero, en un principio, no tendría que haber problema, aunque, ¿acaso el monopolio semántico no lo posee el soberano? De esta manera, quien posea el poder es el único que puede legítimamente interpretar el

significado de las palabras. Y, si esto es así, ya tendremos que admitir un protagonismo muy importante por parte del soberano en el hecho de tal reconocimiento. Pero el otro modo en que la voluntad se puede manifestar se torna aún más problemático, ya que “los signos por inferencia son algunas veces la consecuencia de las palabras, algunas veces la consecuencia del silencio, otras veces la consecuencia de las acciones o de las omisiones. Así, un signo por inferencia de cualquier contrato manifiesta lo suficiente la voluntad de quien contrata” (Hobbes 1994, XIV, pp. 82-83 [EW, III:121]). En este caso, la distancia entre la voluntad y la interpretación es aún mayor que la que existe cuando la voluntad es expresa. Esta distancia -crítica en este último caso, menos crítica en el primero- pone en evidencia lo problemático que la noción de consenso posee en la estructura política propuesta por Hobbes.

Quien ha tratado este tema con gran precisión es Kinch Hoekstra en su artículo “The *de facto* Turn in Hobbes’s Political Philosophy”, donde muestra las insuficiencias de tres interpretaciones (realista, *de facto*, consensual) sobre la obligación política en la teoría de Hobbes y cómo este déficit se puede solucionar teniendo presente la noción de consenso tácito. En efecto, Hoekstra sostiene que: “Hobbes emplea un uso del consenso, dando posibilidad a la tentación de describir la autoridad y la obligación como categorías que surgen sin consenso” (2004, p. 67). Si bien esto es lo que parece, veremos que el consenso está presente pero que tiene una dinámica distinta de lo que los mismos integrantes del consenso creen. Es decir, habremos de cuestionar el supuesto movimiento: nada-consenso-poder político. Y, en su lugar, deberemos mostrar que para que haya consenso es necesario que ya exista poder político; por lo tanto, éste no es un mero resultado de aquél.

En cuanto a la relación entre poder y bondad, Schmitt en ese breve pero iluminador trabajo también propone lo siguiente:

El poder es más fuerte que cualquier voluntad de poder, más fuerte que cualquier bondad humana y por fortuna más fuerte también que cualquier maldad humana. (Schmitt 1994, p. 29).

En este opúsculo Schmitt muestra, entre otras cosas, los problemas que tienen las tan alardeadas -pero muy poco comprendidas- ideas que consideran que o el poder es en sí mismo malo o que el poder es neutro, dependiendo su bondad o maldad de quien lo

posea. El pensador alemán se encarga enfáticamente de señalar cómo los juicios sobre el poder ya presuponen esta noción y por qué éste es, en rigor, bueno en sí mismo.

Según Hobbes, la voluntad divina no tiene principios que la determinen: es pura acción y lo que haga es bueno. Anteponer categorías morales a la voluntad sería hacer depender ésta de esas categorías, lo cual por definición es contradictorio, puesto que tal voluntad es omnipotente, es decir, no depende de nada. La misma idea la encontramos, como ya habíamos mencionado en nuestra introducción cuando citamos a Neville Figgis, en la noción de Dios de Calvino. En efecto, este teórico de la Iglesia Reformada sostiene que (1865-66, III, XVI, 3, p. 237) “los que atribuyen a Dios el justo loor de ser todopoderoso [*Tout-puissant*], sacan con ello doble provecho; primero, que Él tiene tantas facultades para hacer el bien, pues el cielo y la tierra son suyos [...] segundo, que pueden permanecer seguros bajo su amparo [*protection*], pues todo cuanto podría hacernos daño de cualquier parte está sometido a su voluntad”. La resonancia de esta frase en las consideraciones hobbesianas y schmittianas es ostensible. En efecto, sólo quien tiene poder podrá hacer el bien y dar protección, pues ambas acciones necesitan de medios para lograrlo. Ahora, sólo se pueden obtener medios si se tiene algún tipo de poder. Alguien sin poder no tiene medios y, si no los tiene, no puede nada.

Mutatis mutandi, la misma lógica se debe encontrar en el *deus mortalis*. Según Hobbes, fuera del Estado no hay sociedad, por lo cual tampoco hay distinción compartida o aceptada entre lo bueno y lo malo. Estas categorías quedan encerradas en la subjetividad de cada individuo y su puesta en práctica, debido a la diferencia de interpretaciones, suscita disputas, las cuales devienen en enfrentamientos que atentan contra la vida misma. Por eso, una gran diferencia entre el estado de naturaleza y el Estado reside en que en este último, los hombres han transferido el derecho a juzgar qué es lo bueno y qué es lo malo a una persona artificial que monopoliza el significado de estos términos. Hobbes nombra lo anterior enumerándolo bajo el séptimo derecho de soberanía que porta el Leviatán del siguiente modo: “Prescribir las reglas por las cuales todo hombre pueda conocer qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede realizar, sin ser molestado por sus co-súbditos; esto es lo que los hombres llaman propiedad. [...] Estas reglas sobre la propiedad, sobre el *meum* y el *tuum*, del bien, y del mal, sobre lo legal y sobre lo ilegal en las acciones de los súbditos son las leyes civiles.” (Hobbes, 1994, XVIII, 114 [*EW*, III:165]).

De esta manera, así como la voluntad divina no está restringida por una posibilidad de variantes de las cuales elige la mejor, lo cual atenta contra su esencia, que es la omnipotencia, la voluntad estatal no debe estar restringida por ninguna moralidad que la determine a definir qué es lo bueno y qué es lo malo, lo cual atenta también contra su propia esencia, que es la soberanía.

PODER Y CONSENSO

En las páginas precedentes nos hemos propuesto trazar continuidades entre el poder divino y el poder político. La amplitud que le otorga Hobbes a la noción de consenso nos habilita a vincular ambos poderes. En lo que sigue haremos un seguimiento lo más cercano posible de los textos de Hobbes para poder visualizar las implicaciones que la noción de consenso presupone.

Una posición extrema de la problemática entre poder y consenso es la que nos presenta Hume de manera escéptica. Según el filósofo escocés: “Casi todos los gobiernos que existen en la actualidad, o de los que quedan constancia en la historia, han sido originalmente establecidos sobre la usurpación o la conquista, o bien sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o de sujeción voluntaria del pueblo.” (Hume, 1758, p. 471). Esta sombría tesis que valdría en general para todo poder político se refuerza, en particular, con la crítica que propone Hegel sobre el contractualismo. La misma puede ser expresada de la siguiente manera: si en estado de naturaleza no hay condiciones aptas para el pacto, cómo es posible pactar; los contratos privados, para que sean efectivos, sólo son posibles amparados por un Estado, ahora, si no hay Estado, cómo es posible legitimar el contrato originario; sólo es posible que exista derecho privado si el derecho público lo ampara, pero sólo puede haber derecho público, si hay Estado. El problema radica en transpolar indebidamente categorías del derecho privado al derecho público. De esta manera, concluye esta crítica, la posición contractualista parte de lo que quiere demostrar, lo cual la hace inviable para pensar la generación y legitimidad de un Estado. (Cfr. Hegel, 2000, &75 (Anm. y Zusatz) y & 258 (Anm. y Zusatz))

De hecho, en varias partes del texto, Hobbes parecería contradecirse y alimentar estas últimas observaciones. Por ejemplo, cómo habría que entender que “los pactos y los convenios por las cuales las partes del cuerpo político fueron hechas, juntadas y unidas se asemejan a aquel *fiat*, o al *hagamos al hombre* pronunciadas por Dios en la creación.” (Hobbes, 1994, “The Introduction”, 4 [EW, III:1]) ¿Es esta comparación una nota de color que los verdaderos propósitos de Hobbes dejarían a un lado a medida que se avance con la lectura del texto o es ésta una comparación sustancial que nos da la clave para la comprensión de la posición hobbesiana? Porque si la creación del Estado se asemeja a la creación del hombre, según se lee en *Génesis* I:26,⁴² no habría motivo para que ingrese la categoría de reconocimiento o de consenso en tal acto. Como lo ha manifestado el mismo Hobbes, la acción de Dios debido a su omnipotencia es legítima en sí misma. Del mismo modo, cómo interpretar la frase “apenas si hay un Estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificado en conciencia” (Hobbes, 1994, “A Review and Conclusion”, p. 492 [EW, III:706]) teniendo presente, por ejemplo, todo el capítulo XVII sobre la generación de un Estado. ¿Se puede considerar un comienzo legitimador o es inviable hacerlo de tal comienzo debido a su oscuridad o a la imposibilidad de detectarlo? Si es lo segundo, qué sentido habría que asignarle al contrato originario. Pasemos entonces a analizar los supuestos que están presentes en la noción de consenso.

Haremos ahora un recorrido por ciertas partes del capítulo XIV que nosotros consideramos pueden fortalecer nuestras ideas. En tal capítulo se presentan las dos primeras leyes de naturaleza y se esclarece, sobre todo, qué significa “no hacer uso de un derecho” (*laid down*) mediante la “renuncia” (*renouncing*) o la “transferencia” (*transferring*) del mismo. Transcribiremos a continuación la segunda ley de naturaleza puesto que esta refiere directamente a la posibilidad de pactar, lo cual nos conecta con la noción de reconocimiento, ya que para que haya pacto se necesita que las voluntades sean reconocidas por otro. A su vez, para que haya un pacto originario, esas voluntades reconocidas tienen que expresar un consenso. Pero para llegar a esto último aclaremos primero cuáles son los alcances y las limitaciones de renunciar o transferir el derecho a todas las cosas. La segunda ley natural expresa lo siguiente:

Que un hombre está dispuesto, en la medida que los otros también lo estén, y mientras lo considera necesario para la paz y su defensa, no

hacer uso de este derecho a todas las cosas, así como estar satisfecho con tanta libertad en relación a otros hombres, como la libertad que él permitiría que otros hombres tengan en relación a él. (Hobbes, 1994, XIV, p. 80 [EW, III:117])

El primer comentario del mismo Hobbes a esta ley está relacionado con las condiciones de ponerla en práctica, es decir, cuál o cuáles son los momentos adecuados para la renuncia o la transferencia. De algún modo, es lícito afirmar, como Kavka⁴³ (1988, p. 344), entre otros, lo propone, que se pueden distinguir dos fases en las leyes de naturaleza enunciadas por Hobbes. Una primera, donde encontramos el contenido de la obligación, como por ejemplo lo indican la primera, segunda y la tercera ley: “esforzarse por la paz”, “no hacer uso del derecho a todas las cosas”, “cumplir los pactos”. Pero por otro lado, encontramos en las leyes -algunas veces de manera explícita otras veces tácita- otra fase, que es la condición por la cual se debe llevar adelante tal obligación, a saber, siempre y cuando el otro también la cumpla. Esta distinción se hace explícita cuando Hobbes afirma que las leyes de naturaleza obligan siempre en foro interno, es decir, al deseo de verlas realizadas; pero no siempre en foro externo, es decir, realizadas, puestas en la práctica. Lo segundo sólo es viable hacerlo cuando el hombre no se convierta en presa del otro. Por lo tanto, tal condicionamiento se muestra indispensable para una vida pacífica. De algún modo, la enunciación de esta ley impulsa a preguntarse ¿quién genera o cómo se generan las condiciones aptas para el pacto? Antes de responder esta pregunta, sigamos analizando el texto.

Luego de esta advertencia sobre la puesta en práctica de la ley, se aclara la diferencia entre renunciar a un derecho y transferir un derecho. En el primer caso, al que renuncia no le importa a quien le toca el beneficio de aquello a lo que renuncia; en el segundo caso, al que renuncia le importa e intenta que ese beneficio se le asigne a cierta persona o personas elegidas. Por otro lado, la renuncia o transferencia de derechos es un acto voluntario y, como todo acto voluntario, el objeto es algún bien para sí mismo, de allí que Hobbes considere inalienables, como hemos mencionado más arriba, ciertos derechos. En efecto, nunca se puede entender o interpretar que alguien quiera renunciar o transferir estos derechos, puesto que viola la ley natural que impulsa a los hombres a su autoconservación.

Ahora, la mutua transferencia de derechos es lo que se llama contrato; el pacto o convenio es un tipo de aquél. Este último, se da cuando uno de los contratantes o ambos contratan en un momento pero entregan la cosa luego de realizar el acuerdo. Pero para llevar esto adelante hay signos, signos del contrato (*signs of contract*), por los cuales las voluntades se manifiestan y hacen posible el acuerdo. Reproduciremos ahora el texto de Hobbes sobre este punto:

Los signos del contrato son o expresos o por inferencia. Los expresos son palabras dichas con el correspondiente entendimiento de lo que significan [...] Los signos por inferencia son: algunas veces la consecuencia de las palabras, del silencio, de las acciones, de las omisiones; generalmente, un signo por inferencia de cualquier contrato es aquello que da a entender suficientemente la voluntad del contratante. (Hobbes 1994, pp. 82-83 [EW III:120]).

Llevemos estas distinciones al caso del pacto originario, es decir, a la conformación del Estado. Hobbes aclara que existen dos modos de conformar una voluntad soberana, por institución o por adquisición. En el primer modo, los contratantes se temen mutuamente; en el segundo, el temor es de los contratantes a quien se le autorizará a gobernar. Pero en ambos casos, se pacta por temor.

Tratemos de hacer legible la erección de un Estado por institución considerando los signos del contrato expresados más arriba. Lo que caracteriza al estado de naturaleza es la ausencia de una normatividad común que guíe y encamine las voluntades de los hombres a la paz. Por lo tanto, tampoco es posible que exista un lenguaje compartido porque para que éste sea posible debe haber acuerdo y esto no es posible fuera del Estado. Por lo tanto, es poco plausible, por no decir inviable, que los hombres puedan acordar algo mediante el lenguaje cuando no hay un criterio compartido sobre el significado de las palabras, a menos que alguien monopolice el sentido de las expresiones, pero en tal estado natural no es posible encontrar ningún tipo de monopolio. De esta manera, sostener una frase como “el correspondiente entendimiento de lo que significan las palabras” dentro del estado de naturaleza viola el mismo concepto de estado de naturaleza, donde no hay “artes, letras ni sociedad” (Hobbes, 1994, XIII, *passim*).

Pero quizás el pasaje que más claramente invalida los pactos en estado de naturaleza lo extraemos desde el capítulo que estamos analizando. Lo transcribiremos en su totalidad debido a su claridad e importancia para sostener nuestras ideas en este trabajo:

Si se realiza un convenio donde ninguna de las partes cumple en el momento, sino que sólo confían uno en el otro que será así, en condición de mera naturaleza, el cual es un estado de guerra de todos contra todos, tal convenio queda anulado en cuanto surja cualquier sospecha razonable. Pero si existe un poder común por encima de ambas partes, con derecho y fuerza suficientes para obligar a que cumplan lo que se propusieron, entonces es válido. Porque el que cumple primero no tendrá garantías de que el otro cumpla después, ya que los lazos de las palabras son tan débiles para frenar la ambición, la avaricia, la cólera y otras pasiones humanas sin el miedo de algún poder coercitivo, el cual, a su vez, en condición de mera naturaleza, donde los hombres son iguales y jueces de lo que deben temer, no puede concebirse. Y por esto, el que cumple primero no hace sino entregarse a su enemigo, lo cual es contrario al derecho a defender su vida y los medios para ello, el cual nunca debe abandonar. (Hobbes, 1994, XIV, pp. 84-85 [EW, III:124])

Resuena en estas palabras expresadas con rigor científico el poético e irónico aforismo presentado en el capítulo XVII, que quizás sintetice magistralmente esta central noción hobbesiana de su filosofía política: “And covenants without the sword are but words”. Ordenemos ahora nuestra argumentación. En primer lugar, son necesarias condiciones adecuadas para cumplir con las leyes de naturaleza; luego, los signos del contrato pueden ser expresos o tácitos; también, los pactos en estado de naturaleza son inválidos; a su vez, en el estado de naturaleza no hay lenguaje; finalmente, en el caso del signo tácito la necesidad de la interpretación es inminente.

Con todo esto, creemos que estamos en condiciones de afirmar que es el soberano quien genera el consenso por el cual el contrato originario es, en todo caso, “un contrato de fundamentación de dominación y no un contrato de limitación de dominación” (Kersting, 2001, p. 18) según sostiene Wolfgang Kersting en un pormenorizado análisis de este esencial elemento de la teoría contractualista. Es decir, la instancia contractual en Hobbes, a diferencia del contractualismo monarcómico, como el que apreciamos por ejemplo en la *Vindicae contra tyrannos*, o el que encontramos en los escritos de los teólogos de la Segunda Escolástica, no tiene el objetivo de recortar el poder soberano, mediante el mantenimiento de ciertos derechos por parte de los súbditos, los cuales pueden ser usados cuando aquél atente contra la seguridad de éstos.⁴⁴

De esta manera, sostener la inviabilidad de los pactos en estado de naturaleza, por un lado, y, por otro, el establecimiento y legitimidad de un Estado mediante un convenio entre las partes, no es una contradicción o una insuficiencia de la teoría contractualista hobbesiana, sino, por el contrario, una posibilidad que se nos brinda para una mayor o justa comprensión de los alcances filosófico-políticos de la teoría de Hobbes, la cual muchas veces ha sido y sigue siendo injustamente reducida a un contractualismo “mal pensante” e invasivo de los derechos individuales. Un teórico que, de hecho, no tendría que formar parte de esta tradición.

Esos alcances nos permiten ver con un gran realismo el fenómeno de lo político con todas -o al menos con todas las considerables- aristas que permanentemente se ocultan ante un observador de mirada poco penetrante. Este fenómeno político se muestra al desnudo en la guerra, en el estado de naturaleza, donde la ambición, el orgullo y el egoísmo humano no tienen control y donde la necesidad de protección se vuelve imperiosa. Por eso, el sumo poder no puede ser más que honorable, porque es sólo mediante éste que se presenta la posibilidad de pacificar utilizando el consenso.

Entonces, si bien es el consenso la clave de bóveda de la estructura política del Leviatán, tal consenso sólo se logra en o por el Estado. Como habíamos anticipado, la tan alardeada tríada nada-consenso-Estado por la cual muchas veces la estatalidad es vista como deudora, y por eso mismo limitada, de quienes se autoproclaman legitimarios de ella, se transforma, en función de lo que venimos argumentando, en la díada nada-consenso/Estado. De allí que el pacto originario sí se asemeje, y no sea una mera formulación colorida, a aquel *fiat* pronunciado por Dios en la creación. La diferencia, en todo caso, es que la omnipotencia de Dios no necesita crear consenso; en cambio, la potencia del Leviatán sí necesita crearlo. Y por esto es que a éste *non est potestas Super Terram quae comparetur ei*.

Resta quizás responder a la pregunta ¿qué nos garantiza, si nos quedamos sin derechos de resistencia de ningún tipo, que el Estado Leviatán no obrará injustamente contra los súbditos, los atemorizará o hará con ellos lo que quiera? La respuesta debe comenzar por esclarecer la suposición que yace a tal pregunta. Tal cuestionamiento, en primer lugar, está fuera del marco teórico que Hobbes ha establecido. Ya que es seguir

suponiendo que algo o alguien poseen conceptos de justicia o injusticia de manera autónoma con los cuales puede juzgar al Leviatán. En segundo lugar, como veremos más adelante, el Leviatán está sujeto a la normatividad de las leyes naturales, porque reconoce que Dios existe, de este modo, como él es el que tiene que generar las condiciones necesarias para que se realicen, no tendría razones por las cuales no cumplirlas.

PODER Y BONDAD

En relación con la vinculación entre poder y bondad, también es posible trazar líneas de continuidad más que de ruptura entre el Dios omnipotente y el *deus mortalis*. En este caso, el ejercicio soberano, tanto divina como políticamente, sólo puede ser llevado adelante sin condicionamientos de ningún tipo, único modo de ser un poder real. Del mismo modo que consultamos la discusión con Bramhall con la intención de que nos aclare cuestiones sobre la noción de Dios ya presupuestas en trabajos mayores o publicados, haremos lo mismo ahora pero con la polémica con White.

Cuando Hobbes llegó exiliado a Francia debido a las persecuciones políticas en Inglaterra, ya se encontraba allí, muy probablemente por las mismas razones, otro compatriota: Thomas White (1592/3-1676), alias Blacklo, sobrenombre que diera origen al movimiento Blackloist en Inglaterra, fue un sacerdote católico e inglés que pretendía conciliar la pujante física moderna, pues aceptará el heliocentrismo y el atomismo moderno, con el aristotelismo de la Segunda Escolástica (Cfr. Lemetti, 2012, p. 253). Este esfuerzo quedó plasmado en un libro editado en 1642, *De Mundo Dialogi Tres*, al cual nuestro filósofo se dedicará a refutar capítulo por capítulo pero que no publicará en vida y que gracias a la tarea erudita de dos investigadores fue rescatado del olvido -pues Hobbes no quiso que se publicara- y editado en 1973 en Francia bajo el título *Critique du De Mundo de Thomas White*, hoy referenciado dentro de la hermenéutica hobbesiana como *AntiWhite*.

El *AntiWhite* consta de cuarenta capítulos, más de cuatrocientas páginas en latín, donde Hobbes discute las tesis de su compatriota. Para los fines del presente trabajo tomaremos la parte final de la polémica, aproximadamente desde el capítulo veintiséis en adelante, por ser ésta donde encontramos una elucidación de lo que entiende Hobbes

por Dios, o mejor dicho, qué es lo que puede decir la razón humana sobre Él de manera coherente y piadosa.

En primer lugar, encontramos en el capítulo XXXI la problematización de la cuestión sobre si el mundo existente es el mejor de los mundos creados [*Mundum qui est, esse creabilium optimum*]. Según White, Dios no podría haber creado un mundo mejor que el que habitamos. La argumentación es la siguiente. La razón tiene la capacidad de elegir, entre muchas cosas buenas, la que considera la mejor. Además, una recta razón o virtud no sería tal si no seleccionara de entre tales cosas la mejor [*Clarum autem est rationem, sicut inter bona & mala eligit bona, sic inter plura bona magis bonum eligere, si sibi permitatur* (AntiWhite, XXXI, 368, 3)]. Por lo tanto, como Dios no puede sino tener o ser una recta razón, este mundo es el mejor de los mundos creados, pues ha sido seleccionado por él.

La crítica de Hobbes a este argumento posee varias objeciones. La primera de ellas tiene que ver con el significado de la palabra virtud. En efecto, por un lado, tal concepto se puede referir a aquella disposición por la cual actuamos en conformidad con las leyes. Por lo tanto, para White, Dios actuaría conforme a las leyes que él debe cumplir, lo cual hay que demostrarlo y no sólo proponerlo. El sacerdote aquí presupone que un ser omnipotente está atado a su propia normatividad, pero, como hemos visto, quien puede atar, puede desatar. O, al menos, esto merece discusión. Hobbes sostiene claramente que quien tiene la posibilidad de establecer una legislación, tiene la posibilidad de alterarla. El soberano tiene una conformación anfibia: está fuera y dentro del sistema jurídico/político. Cuando lo crea conveniente sólo él puede alterarla o abolirla debido a algún desorden para luego, por supuesto, restituirla. Por otro lado, la virtud se puede entender aristotélicamente como el justo medio dentro de sus pasiones [*consistit in mediocritate quadam passionum sive perturbationum animi* (ídem)]. Pero, de esta forma, si Dios es un medio entre dos extremos ¿cuáles serían los extremos? ¿Es viable considerar extremos, medios o límites en un ser infinito? ¿No es esto proyectar cualidades, problemáticas y limitaciones humanas a la divinidad? ¿Habría algo más que Dios que lo pueda tentar o desafiar, por lo cual sus pasiones se desbordaran y su virtud optaría por lo mejor? Obviamente, si esto pasa, no es omnipotente.

En segundo lugar, según Hobbes, no solamente la razón elige lo bueno en vez de lo malo, pues los animales también lo hacen y no tienen razón [*nam etiam bestiae id faciunt, quibus ratio tamen negatur* (ídem)]. Ya que lo bueno es lo que les conviene y lo malo lo que les perjudica, de este modo, también es posible sostener que no sólo la razón puede discriminar lo bueno de lo malo. Y como el ser omnipotente lo tiene todo, nada lo puede ni beneficiar ni perjudicar. A su vez, concedida la posición que Hobbes en rigor rechaza acerca de que la voluntad puede seguir o no algún principio que la razón sugiera, sería blasfemo transferir estas consideraciones al plano divino. Pues si la voluntad, que es pura acción y puro poder está regida por otro principio, entonces tal voluntad no es omnipotente, pues habría algo que limitaría su poder. Recordemos que para Hobbes la voluntad es el último apetito de la deliberación y que ésta no consiste en un “apetito racional”, sino en sopesar “deseo y aversiones, esperanzas y temores” (Cfr. Hobbes, 1994, VI, p. 33 [EW, III:46]). Ahora, como un ser omnipotente lo tiene todo, no posee este tipo de pasiones.

En tercer lugar, sólo es posible afirmar que algo es lo “mejor” [*optimum*] que otra cosa, si se presupone un rango finito. Por ejemplo, si alguien tiene doce tazas, está en condiciones de determinar cuál es la “mejor” taza de ese número finito. Ahora, si, según White, Dios elige el “mejor” de los mundos, esto supone que Él tuvo un número finito de ideas en su mente y de ellas seleccionó la que consideró superior a las otras. Ahora, si esto es así, Dios sólo ha podido generar un cierto número finito de mundos posibles, de los cuales ha elegido el mejor. Pero esto es flagrantemente contradictorio con una noción de una mente infinita y omnipotente, como es la de Dios. En efecto, sentencia finalmente el de Malmesbury, cuando nos referimos a infinitas cantidades, ninguna es la más grande [*quemadmodum enim in quantitate, ubi este infinitum, ibi nullum est maximum* (ibíd., 5, 369)].

En el capítulo XXXII, Hobbes polemiza la idea de White que sostiene que Dios creó el mundo desde su propia bondad [*Quomodo Deus propter suam bonitatem mundum condiderit*]. Nuevamente, desde la perspectiva hobbesiana, esta tesis de White no contribuye sino a limitar la omnipotencia de Dios y a no deducir correctamente lo que podemos postular sobre Él. Según Hobbes, todo efecto es precedido de una causa. Por ejemplo, algo percibido puede ser la causa del deseo. De esta forma, el hambre, como causa, precede al deseo de comer como efecto. Así, la meta es el comer, pero originada

por una causa anterior. Si llevamos esta dinámica antropológica a Dios se generan grandes problemas, ya que se está entendiendo la bondad como causa final, es decir, como la meta o el efecto causado por alguna carencia, al modo que la carencia hambre causa el efecto comer. La acción busca completar aquello que no se posee. Pero todo esto, funcionar en seres imperfectos o limitados, a quienes les falta algo y lo buscan para completarse, como es indudablemente el caso del ser humano. Hobbes propone la situación de un hombre que tiene compasión por un pobre que lo hace con el objetivo de ganarse la salvación, pues no la posee aún. Pero en el caso de Dios, que ya tiene todo porque es perfecto e infinito no se puede reproducir este esquema, pues al hacerlo estaríamos confesando que le falta algo y por definición eso sería contradictorio. Pues si Dios todo *lo puede*, no *le puede* faltar nada.

Pero en función de esto, aclara Hobbes, “creemos, puesto que lo dice en la Escritura, que Dios creó todo por su propia gloria, pero no podemos comparar eso con el orgullo humano [...] Tampoco debemos pensar que el creador se haya esforzado para ser alabado y honrado por su criaturas, porque eso no es para su bien, sino para el nuestro. En definitiva, Dios creó el mundo porque quiso hacerlo y la voluntad divina no tiene causa” (*AntiWhite*, XXXII, 3, p. 401). Estas ideas nos llevarían a un posible escepticismo, pero para no caer en él, Hobbes explica, como hemos visto, en la polémica con Bramhall, cuál es el sentido de la oración. De ningún modo nuestras súplicas influyen en la voluntad de Dios, ya que un ser eterno y perfecto no necesita nada. Estas acciones son sólo un modo de “significar que no esperamos nada sino es de Dios, de la manera que Él -y no nosotros- quiera.” (*EW*, IV:258). En rigor, blasfemo o sacrílego sería considerar que los seres humanos realmente tuercen u orienten la voluntad de Dios como ellos lo pidan o perder la fe o dejar de creer en Dios porque esto no sucede. El fin de la oración no es influir en Dios, sino adorarlo. Es la manera que tienen los hombres de hablar de él.

El capítulo XXXIII [*Deum liberum mundum condisse*] ingresa de lleno en una de las temáticas que más debate han causado, a saber, si Dios estableció el mundo por su propia libre voluntad o no. Desde luego, White afirmará que tal tesis es cierta, mientras que Hobbes la rechazará por considerarla mal planteada. Según Hobbes, la concepción que entiende que algo es libre cuando, pese a tener todas las condiciones para cumplir con su acción, lo puede o no hacer, niega directamente la libertad. Puesto que si tiene

todo para cumplir su acción, es decir todas las condiciones o requisitos necesarios para cumplirla debería cumplirla. En caso contrario, no tuvo todas las condiciones o requisitos necesarios. Ya que, todo efecto tiene que tener una causa. En el caso de la libre voluntad del hombre, ésta también tiene una causa, es decir, está determinada. En rigor, Hobbes identifica dos: miedo y amor. Si el hombre percibe miedo, deliberará para no actuar. En cambio, si tiene la expectativa de obtener algo con lo cual podrá placerse, su voluntad se orientará hacia ese objeto. Esta noción de la voluntad como el último apetito de la deliberación está desarrollada también en el capítulo XXXVII y, quizá, más claramente en el capítulo VI del *Leviathan*, pero lo interesante aquí es la aplicación de estas consideraciones para comprender adecuadamente a Dios.

Esa libre voluntad, aunque determinada, que se les imputa a los hombres no es de ningún modo imputable a Dios, ya que éste por tenerlo todo no puede temer que algo lo perjudicará o desear algo que lo beneficiará. Dios actúa sin ningún tipo de constricción, sin determinación. Por eso, en el ámbito de la libertad divina no se puede presuponer la elección. En rigor, “la libertad de Dios no es propiamente hablando elección –pues ésta es la limitación de cosas previamente ilimitadas” [*at libertas illa Dei non est propriae loquendo electio, quae est determinatio rerum ante indeterminatarum*]-, “sino una concordancia entre las cosas y la voluntad eterna de Dios” [*sed cum aeterna Dei voluntate rerum consensio.*] (*AntiWhite*, XXXIII, 5, 378) El mundo que tenemos es sencillamente el que tenemos. Adscribirle elección o libertad a Dios del modo que se hace con los humanos es actuar impiadosamente, pues es no comprender lo poco que se puede saber de un ser omnipotente. En este punto ya se aprecia cómo Hobbes piensa en una voluntad divina sin restricciones, lo cual es coherente con un Dios omnipotente.

EL PODER DEL DIOS MORTAL

Pero pasemos ahora a aclarar aún más, en función de lo desarrollado, el sentido del poder absoluto del *deus mortalis*. En rigor, el foco del problema según una lectura general estriba en las arbitrariedades o efectos perniciosos hacia los súbditos que puede realizar el Leviatán. Ante esto, la tradición contractualista impondrá límites al poder central. Pero si la conformación de éste estriba únicamente en el contrato de los súbditos, es decir, si sólo son éstos los que imponen el devenir estatal, creemos que el orden será tan contingente como los caprichos de los gobernados, lo que favorecerá así

un proceso revolucionario permanente, donde el Leviatán quedará sometido a facciones poderosas que en nombre del todo se adueñan del Estado para imponer sus intereses particulares. En efecto, pese a que se establezca mediante cláusulas que el monarca queda por encima de la ley, que es imposible a los contratantes tener algún tipo de derecho de resistencia efectiva, que se les muestre contradictorio revisar el pacto o que les sea improcedente tener alguna incidencia concreta en las decisiones del soberano, la inestabilidad política estará presente en su misma configuración y estas cláusulas, es obvio, no podrán frenar el protagonismo de hecho que se les ha conferido a los integrantes de la República, pues han sido ellos los que la han conformado. Desde este punto de vista, el soberano es deudor de los súbditos.

Como sabemos, el espíritu de los teólogos de la Segunda Escolástica y de los monarcómacos es intentar mediante el contrato poner freno al poder absoluto del rey, fortaleciendo, entre otras cosas, el derecho de resistencia del pueblo. Por eso, una propuesta como la hobbesiana no tiene mucho que aportar a aquellos que pretenden encontrar un modo de retener un poder para poder evaluar, juzgar y, en definitiva, derrocar al rey devenido en tirano. Pero, entonces, ¿es Hobbes un contractualista o no? Si lo es, lo será de una manera muy peculiar.

Indudablemente, un aspecto esencial de la propuesta hobbesiana es la búsqueda de reconocimiento de los gobernados hacia el gobernante. La necesidad de lograr esto en un mundo moderno donde todos se reconocen que nacen libres e iguales hace que Hobbes utilice los instrumentos del contractualismo, adicionándole de manera sumamente novedosa y propia su teoría de la representación y de la autorización, para obtener el consentimiento de los hombres. Ahora, no sólo con esto es posible gobernar y garantizar la estabilidad. En el retrato del hombre que se nos propone, apreciamos lo orgulloso y caprichoso que es el ser humano. De allí que no es posible garantizar la paz, si ésta estriba únicamente en el humor volátil que tienen los súbditos. Entonces, es aquí donde la apertura a la trascendencia se hace presente. Solamente Dios es quien puede encaminar esas voluntades a la concordia. Pero Dios se hace presente en la tierra mediante sus representantes. Es necesario alguien que medie entre lo absoluto y lo particular para que los designios divinos puedan cumplirse por un pueblo. Ese mediador será el Estado/Iglesia.

Ahora, se podría sugerir que debido a que no es posible poner límites a la desbordante naturaleza humana mediante una concepción del Estado que opere estrictamente con elementos racionales y/o jurídicos, es necesaria la introducción de la religión para fortalecer la obediencia. Lo que da pie, de esta manera, a entender la función de la religión y de Dios en Hobbes como meramente instrumental, aunque de una manera sofisticada. Ante esta posible objeción, es necesario que distingamos en la filosofía de Hobbes un orden real-fáctico y un orden lógico-expositivo. El primero nos dice a todos que hay un reino, que no es posible encontrar un pacto originario en la historia, en fin, que nacemos socializados. Por más estremecedoras que sean las crónicas sobre la Guerra Civil Inglesa, tal conflicto sólo se puede entender en el marco de una cultura, una historia y de un reino inestable, pero nunca será equiparable a una *omnia bellum omnes* plena. De hecho, Hobbes mismo se encarga de sostener que nunca existió tal situación. El segundo, el lógico-expositivo, nos dice cómo y por qué tenemos que obedecer el orden que ya habitamos, pues siempre estamos dentro de una normativa común. Consultemos el método resolutivo-compositivo con el cual Hobbes construyó su sistema filosófico para profundizar lo que venimos sosteniendo. La cita obligada con la cual se ingresa en la temática del método es la conocida imagen del reloj propuesta en su versión expandida del *De Cive*. Allí, en el “Praefatio ad Lectores”, Hobbes sostiene lo siguiente:

En efecto, cualquier cosa será mejor comprendida por las causas que los constituyen. Porque así como en un reloj automático -o en cualquier máquina de mayor complejidad- la materia, la figura y el movimiento de las ruedas no pueden ser conocidos adecuadamente a menos que aquél sea descompuesto y visto en partes; así también para hacer una ambiciosa investigación sobre el derecho del Estado y los deberes de los súbditos, es necesario no descomponer realmente aquél, sino más bien considerarlo como si sus partes estuvieran separadas. De esta forma, podemos comprender correctamente la calidad de la naturaleza humana, en qué cosas es apta y en qué no para construir un Estado, y cómo los hombres deben acordar entre ellos si quieren convivir. (Hobbes, 2004, pp. 79-80)

Aplicando esto al problema del orden humano, la investigación hobbesiana procura desentrañar los resortes de la legitimidad política, con el objetivo de que los súbditos conozcan de una manera clara y moderna porqué deben obedecer. Como se observa en la cita, el método sólo es posible aplicarlo a algo; de lo contrario, no tendría qué investigar. Así, cuando Hobbes está considerando la política, naturaleza humana o Dios,

presupone que existen, aunque sea de manera confusa para quien investiga, pues de lo contrario no podría investigarlo. De hecho, para hacer filosofía, Hobbes (OL, I, *De Corpore*, “Ad Lectorem”) sostiene poéticamente: “haz como los escultores, quienes tallando aquello que es superfluo no fabrican la imagen, sino que la encuentran. O bien imita a la creación: si quieres ser un verdadero filósofo, deja a la razón moverse sobre el abismo confuso de tus propios pensamientos y experiencias”. De esta manera apreciamos que el espíritu filosófico hobbesiano está asociado con encontrar y legitimar más que con crear y trastocar.

Del mismo modo, nos permitimos citar un pasaje del *Leviathan* (Hobbes, 1984, XXXIX, 5, 316 [EW, III:458]) donde estas ideas se aplican al tema religioso: “Sobre la tierra no hay una Iglesia universal a la que todos los cristianos estén obligados, porque no hay un poder sobre la tierra al cual todas las Repúblicas estén sujetas. Hay cristianos en los dominios de distintos príncipes y Estados, pero cada uno de aquéllos está sujeto a la República de la cual es miembro, por lo cual no puede estar sometido a los mandatos de ninguna otra persona”. Esto es, en la realidad política existen Estados cristianos soberanos, Hobbes habita en uno de ellos, su objetivo, entonces, es demostrar a sus compatriotas por qué deben obedecer y dejar la espada. Por eso, y con el mismo espíritu, termina su obra máxima (Hobbes, 1984, R&C, 496-497 [EW, III:712]) confesando que ésta fue: “Ocasionada por los desórdenes del tiempo presente, sin parcialidad y sin otra utilidad más que el propósito de establecer ante los ojos de los hombres la mutua relación entre protección y obediencia”.

Dada esta necesidad, será el poder absoluto del *deus mortalis* el que podrá establecer una efectiva paz pública. Una objeción clásica levantada a este poder absoluto o a la posición absolutista en general, la encontramos ya por sus mismos contemporáneos. En efecto, se podría sostener que el Estado, al hallarse, como es afirmado explícitamente por Hobbes, en estado natural, constituye un gran perjuicio para los integrantes de una República. Pues, como afirma Locke (Cfr. 2003, II, 93, p.328), criticando no directamente a Hobbes sino el absolutismo, quienes entregan todo su poder a un solo hombre no hacen sino como los que para escapar de la amenaza de los zorros, se esconden en la jaula de los leones, buscando ineficazmente protección. El súbdito, que se ha despojado de todo su derecho al pactar y que ha transferido su poder al soberano, se ha quedado desnudo frente al Estado. De esta manera, podría ser una posible víctima

de arbitrariedades, estando en peligro su vida y contradiciendo el objetivo por el cual pactó y renunció a su derecho a todo.

Ahora, esta objeción es posible derivarla de la teoría de Hobbes siempre y cuando se quite a Dios de ésta. Pero no es posible hacerlo, con la presencia de Dios en aquélla. Veamos cómo. Para ello aludamos nuevamente a las leyes naturales, pero identificando un aspecto no señalado en el tratamiento que hemos realizado más arriba. Es posible distinguir en las leyes de naturaleza dos fases. Una primera, que indica que se debe hacer algo; y otra segunda, que advierte que sólo se debe cumplir lo primero en ciertas condiciones. Este último aspecto, que podríamos denominarlo como una cláusula operativa a todas las leyes de naturaleza, está explícitamente propuesta en la célebre distinción entre foro interno y foro externo, donde se dice que:

Que las leyes de naturaleza obligan en foro interno quiere decir que están ligadas al deseo de verlas realizadas; pero en foro externo, es decir, a ponerlas en práctica, no siempre. Porque aquel que se comporta humilde y dócil, y cumple con todas sus promesas en un tiempo donde ninguno lo hace, se convierte en presa del otro, procurando así su propia ruina, contrariamente al fundamento de las leyes de naturaleza, las cuales tienden a la preservación natural (Hobbes, 1984, XV, p. 99 [EW, III:143]).

Así, queda claro que sólo hay que poner en práctica las leyes de naturaleza cuando estén las condiciones adecuadas para hacerlo, pese a que siempre hay que desear que se realicen. El Estado eclesiástico y civil hobbesiano tiene la principal responsabilidad de generar situaciones acordes para el cumplimiento de dichas leyes. Ahora, identifiquemos, utilizando la primera ley natural como ejemplo, las dos fases:

(I) Que todo hombre debe esforzarse por la paz, (II) en la medida que tenga esperanzas para obtenerla, y cuando él no puede conseguirla, puede buscar y usar todas las ayudas y ventajas de la guerra. (Hobbes, 1984, XIV, p. 80 [EW, III:117]).

Vemos aquí que la primera fase de la ley indica un deber que favorece una convivencia pacífica “todo hombre debe esforzarse por la paz”, pero seguido a ello se expresa la segunda fase, que es la condición en la cual se debe aplicar la ley, “en la medida en que tenga esperanzas de obtenerla...”. Tanto en la primera como en la segunda ley natural están presentes de forma explícita estas dos fases, no así en las dieciocho restantes,

aunque sí lo están de manera implícita. Aclarado esto, volvamos al tema que nos interesa: ¿qué ventajas tienen estas leyes en un Estado?

Ya hemos demostrado que estas leyes son tales, pues son enunciadas por Dios, ya que una proposición se transforma en ley si quien la enuncia es reconocido por el otro como su superior. También sabemos que el soberano queda exclusivamente bajo la legislación divina, así pondrá en acto sus deberes cuando las circunstancias lo ameriten. Ahora, si los súbditos que integran la República han transferido todo su poder al soberano, ¿por qué habrían de existir condiciones para que el soberano no cumpla con sus súbditos los deberes enunciados en las leyes naturales? ¿Acaso no es el soberano el que tiene que brindar condiciones pacíficas de convivencia enunciadas en la segunda fase de la ley natural? Claro que sí. De esta manera, los integrantes de la República eclesiástica y civil pueden asegurarse que no están librados a los caprichos y deseos del soberano, sino a sus deberes.

Y, por otro lado, el soberano sabe que mientras más cumpla con su deber que consiste en “la seguridad del pueblo, a la cual está obligado por ley natural” (Hobbes, 1984, XXX, 1, p. 219 [EW, III:320]), y que no consiste en una “mera preservación, sino también en disfrutar de todas alegrías de la vida, las cuales el hombre por el trabajo legal podrá adquirir por su cuenta, sin peligro o daño a la República” (ibíd.), más obediencia podrá obtener y, por ende, mayor paz.

Así, vemos que la existencia de Dios con la enunciación de sus leyes naturales proporcionan una protección para la República desde dos ángulos: tanto para los súbditos, contra las posibles arbitrariedades del soberano; como para el soberano, contra los posibles actos de sedición de los súbditos. Negar a Dios y sus consecuentes leyes es quedar sujeto a cláusulas volátiles o a los humores, también volátiles, de los súbditos. Del mismo modo, es quedar sujeto a una razón instrumental caprichosa e inconforme presa de poderes indirectos sin rostro y, lo peor de todo, sin posibilidad de rechazarlos o corregirlos de manera institucional.

Entonces, quien esté sometido a las leyes de naturaleza sólo tiene una excusa para no cumplirlas: la inexistencia de condiciones aptas. Y como tales condiciones pretenden ser cumplidas en su totalidad, dentro de un Estado Leviatán no habría excusa para la

desobediencia.⁴⁵ Ahora, ¿qué garantiza que el Leviatán no se exceda? ¿De qué modo puede estar seguro el súbdito de vivir en un orden justo? La respuesta la obtenemos aplicando la misma lógica de la ley -con la cual hemos explicado la obediencia del súbdito- pero al Estado. Y aquí la consideración de las leyes de naturaleza como verdaderos mandatos emanados de una voluntad todopoderosa, y no como meros preceptos de razón o reglas procedimentales, es crucial. Pues, nos parece explícito que el Estado actúa según los deberes que establecen las leyes de naturaleza, las cuáles éste no tendría razón para no ponerlas en práctica.

A continuación transcribiremos dos pasajes del capítulo XXX, “Sobre el deber (*office*) del representante soberano”, uno que da inicio y otro que cierra dicho texto, donde Hobbes pone en evidencia que la autoridad máxima se rige por deberes y no por meros deseos.

El deber (office) del soberano (sea éste un monarca o una asamblea) consiste en el fin por el cual le fue confiado el poder soberano, a saber, la procuración de la seguridad del pueblo, a lo cual está obligado por ley natural y, por esto, a rendir cuenta a Dios y solamente a Él, quien es el autor de dicha ley. (Hobbes, 1994, XXX, 219 [EW, III:320])

Y cada soberano tiene el mismo derecho, en procurar la seguridad de su pueblo, como cualquier hombre puede tener en la procuración de la seguridad de su propio cuerpo. Y la misma ley que dicta a los hombres fuera del gobierno civil lo que deben y lo que deben evitar con respecto a los demás, dicta del mismo modo a los Estados, es decir, a las conciencias de los príncipes soberanos y las asambleas soberanas. (Hobbes, 1994, XXX, 30, 233 [EW, III: 340])

Entonces, en el primer pasaje observamos que el soberano debe comportarse según deberes emanados por la ley natural; por lo tanto, el reconocimiento de Dios como autoridad es fundamental. En cuanto al segundo, la ley natural se aplica del mismo modo a los soberanos como a las personas naturales fuera del Estado; por lo tanto, obliga siempre en *foro interno* y en condiciones aptas en *foro externo*.

Ahora, asumiendo, como Hobbes propone que lo hagamos, que el soberano debe guiarse por leyes de naturaleza y que éstas sólo son aplicables cuando no se corre riesgo de hacerlo, vale mucho la pregunta siguiente: ¿por qué el Estado Leviatán no debería actuar guiado por las leyes de naturaleza? ¿Acaso no es éste el que tiene que generar las condiciones para su aplicación? Si el Estado es el que prodiga la paz, ¿qué riesgo corre

al comportarse según ley natural? La respuesta es: ninguna. Ahora, si el soberano no prodiga la paz, es decir, no cumple con su deber, entonces puede pasar cualquier cosa. Pero, si eso sucede, ya no estamos bajo la consideración de un Estado Leviatán.

Así, las leyes de naturaleza conjuntamente con Dios, que es quien transforma una regla en mandato a ser obedecido, son fundamentales en la lógica argumentativa hobbesiana. Esta ética estatal es la única posibilidad de salvar al Estado Leviatán de los efectos indeseados que pueden provenir *desde arriba* como *desde abajo*. En relación con lo primero, hemos visto que la afirmación de que un poder absoluto inevitablemente causa arbitrariedades o efectos perjudiciales no es aplicable a la concepción de poder absoluto como la entiende Hobbes debido a la función de las leyes de naturaleza. En cuanto a lo segundo, es decir, que sean las acciones de los mismos súbditos las que subviertan el orden, por considerarlo injusto, apelando a una ética societal o a-estatal, quizá sea una de las preocupaciones que más gravitan en la mente de Hobbes a la hora de pensar el poder.

Por un lado, la posibilidad de apelar a un conjunto de normas extra-estatales para juzgar al soberano, habilita un proceso revolucionario hacia el infinito –la negación absoluta de lo que Hobbes pretendió toda su vida tanto desde el punto de vista conceptual, como venimos viendo, como del no menor ajetreado punto de vista biográfico-, puesto que si son los hombres los que juzgan y es la modernidad el tiempo en el que habitan, no es difícil imaginar, retrato antropológico hobbesiano mediante, un estado de permanente lucha y discordia por imponer sus juicios personales, es decir, un estado de naturaleza. Por otro lado, en rigor, esta amenaza *desde abajo* no tiene el rostro de una revolución permanente, sino de algo más sutil y poco visible para acercamientos poco críticos. Nos referimos a la transformación del Estado en un instrumento de las clases poderosas: grupos económicos, sindicatos, estamentos, etc. Esta colonización de este grupo para-estatal dispone del Estado como su empleado, redireccionando su proceder hacia sus propios intereses particulares y, lo más grave, no asumiendo el costo de lo político. El tratamiento que el problema de esta intromisión posee tiene su momento más destacado en el capítulo XLII, donde Hobbes polemiza directamente con el cardenal Belarmino sobre si el poder estatal debe o no obedecer al poder papal y, en caso afirmativo, de qué manera, puesto que, según el teólogo jesuita, “el Papa tiene (en los dominios de otros príncipes) el supremo poder temporal indirectamente” (Hobbes, 1994, XLII, p.390 [EW,

III:571]). Lo que Hobbes objeta de manera categórica, repitiendo que: “El derecho de soberanía es derivado originalmente del consentimiento de cada uno de aquellos que han de ser gobernados” (ibíd., 391). La ambición hobbesiana es la erección de un Estado que exceda las partes, ya sea la monarquía, la Iglesia, el ejército, el parlamento o cualquier tipo de corporación. Hobbes ilustra esa intromisión con ejemplos históricos perniciosos, como la caída de Juan, rey de Inglaterra; la transferencia del Reino de Navarra; o la liga contra Enrique III de Francia. Y todo esto, resume con su sello el de Malmesbury, porque “los hombres no puede servir a dos señores.” (Hobbes, 1994, XLII, p. 392 [EW, III: 574]).

En palabras de Schmitt, quien quizá más ha acentuado este aspecto: “Lo que Hobbes quiere es poner término a la anarquía del derecho de resistencia feudal, canónico o estamental y a la guerra civil permanentemente encendida; oponer al pluralismo medieval, a las pretensiones de las Iglesias y de otros poderes “indirectos” la unidad racional de un poder inequívoco, capaz de proteger eficazmente, y de un sistema legal cuyo funcionamiento pueda ser reducido a cálculo.” (1982, p. 113).

En síntesis, el tal alardeado derecho de resistencia o control a-estatal al Soberano no es otra cosa que el enmascaramiento de “poderes indirectos” que quieren colonizar el Estado para un beneficio propio. En este marco teórico, la apelación a la ética para una defensa de la supuesta prepotencia del Leviatán es resultado de intereses egoístas y corporativos que no se ven favorecidos por una lógica estatal.

CONCLUSIONES

Hemos señalado los pasajes más importantes en la obra de Hobbes donde se aprecia cómo nuestro filósofo intenta probar, con todas las armas posibles que le proporciona la razón natural, la existencia de Dios. De allí que, rechazar sin consideración alguna estos intentos, violenta, al menos, la gran evidencia textual disponible. Además, ante este rechazo, surgen preguntas obvias: si Hobbes hubiera querido destrozarse la religión y hubiera querido establecer un paraíso en la tierra para los ateos racionalistas, ¿con qué objetivo escribió cuestiones a favor de la religión y, a su vez, en contra de toda ortodoxia religiosa? ¿No hubiera sido más conveniente no escribir nada sobre religión o escribir cuestiones que agraden a los clérigos del poder de turno? Del mismo modo: si

Hobbes escribió estrictamente sobre religión porque estaba inmerso dentro de una Inglaterra belicosa que sangraba por quienes intentaban monopolizar la fe, ¿por qué no escribió algo que sedujera a ciertos grupos y no algo que no sedujo prácticamente a nadie? ¿No estaría en condiciones el filósofo de Malmesbury para hacerlo? ¿No estaría formado en lenguas clásicas para leer la Biblia y, de esa manera, sortear las tormentas que se le avecinarían? En definitiva, todas estas preguntas no se las puede despachar rápidamente ante la fuerte presencia argumentativa que despliega Hobbes en toda su obra. En efecto, es necesario invertir o despejar la fuerte sombra que impuso la lectura liberal y atea sobre la filosofía política de Hobbes para poder asumirlas y responderlas.

Seguido a esto hemos obtenido dos conclusiones más. Por un lado, el Estado Leviatán no es deudor de un consenso pre-estatal para su legitimidad; y, por otro, en este artificio, las nociones morales y jurídicas dependen del poder estatal. Estas consideraciones son el resultado de la aplicación de nociones clave de Dios al *deus mortalis*. Así, las polémicas que entabló nuestro filósofo con teólogos como Bramhall o White sobre la noción de Dios abren una nueva dimensión a la consideración sobre el poder político. Eludir todo este armazón teológico no es simplemente eliminar un lastre religioso y estéril para el ordenamiento político de nuestros días, sino, como bien dijimos al inicio de nuestro trabajo, quitarle la posibilidad política al proyecto hobbesiano, que mucho puede aportar en nuestro mundo aún carente de un sentido general y compartido.

De este modo, parecerían así cancelarse todo tipo de derechos individuales y dar paso a un poder despótico o, su versión moderna, totalitario. Pues el súbdito, despojado del derecho a resistir los excesos del monarca y sin posesión de un conjunto de normas morales y políticas extra-estatales a las cuales apelar en momentos críticos, quedaría inerme y susceptible de los más grandes atropellos. Pero por ello, cerramos este capítulo aclarando la noción de poder absoluto del *deus mortalis* y, sobre todo, en qué sentido éste se encuentra bajo los deberes que le imponen las leyes naturales. En efecto, mediante esta normatividad es posible sortear los excesos perjudiciales que pueden subvertir el orden político, que se pueden dar *desde arriba*, como *desde abajo*.

Por lo anterior, consideramos que el poder absoluto del Leviatán propuesto por Hobbes, si bien no está libre de inconvenientes, está liberado de ser colonizado por otros sectores

de poder que, con una retórica de la libertad, se arrogan el derecho de imponer sus designios al poder central. Este poder *ab-soluto*, es decir, “sin ataduras” o “sin ligazón”, puede moverse libremente y tiene la posibilidad de maniobrar efectivamente cuando la situación lo requiera. Finalmente, lo que queremos enfatizar es que no se sigue necesariamente que de un poder absoluto devenga un reino postergado con súbditos esclavizados. De un poder absoluto, como veremos en lo inmediato, cristalizado en un ordenamiento visible jurídico-político, en todo caso, lo que se sigue es la posibilidad de revertir situaciones críticas mediante canales institucionales responsables de su intervención en la esfera pública.

CAPÍTULO 4

REPRESENTACIÓN

El reino profético de Dios

*El que ocupe el lugar de Moisés
en una República cristiana es
el único mensajero de Dios e
intérprete de sus Mandamientos.
Hobbes, Leviathan, XL.*

INTRODUCCIÓN

Según Hobbes, Dios declara su palabra de tres modos: racional, sensible y profético. El primero es captado por la recta razón; el segundo, de manera sobrenatural; y el último, mediante la fe. Del modo racional y del profético, Dios otorga leyes a los hombres para que coordinen sus acciones entre sí y hacia él, a diferencia de lo que Hobbes llama “sobrenatural” -en rigor, el modo profético también lo es- que es cuando se comunica con una persona para decirle diversas cosas, pero no para establecer ningún tipo de legalidad. Por ello, sólo del primero y el tercero surgen reinos, a saber, el natural y el profético. Por aquél, Dios gobierna a quienes reconocen por razón natural su providencia, es decir, los que pueden captar en la naturaleza una legalidad divina y ordenarse a ella. Por ello, no son súbditos los cuerpos inanimados, las criaturas irracionales, los ateos o los que niegan la intervención divina en el mundo. Es más, todos aquellos que no creen que Dios otorga recompensas y castigos a la humanidad deben ser considerados enemigos. En el profético, en cambio, Dios gobierna a un pueblo elegido, primero a los israelitas y luego a los cristianos, no sólo por esta legalidad natural, sino que además les otorga leyes positivas mediante sus profetas. La tercera parte del *Leviathan*, “Sobre una república cristiana”, trata sobre este reino, el cual ya es mencionado y considerado en secciones anteriores a las reflexiones estrictamente teológicas. Por nuestra parte, haremos una lectura crítica de ciertos pasajes, enfatizando y deteniéndonos en la caracterización de Hobbes sobre la soberanía divina que surge de un pacto entre Dios y los hombres. Esto, creemos, nos permite observar en su pureza cómo el filósofo de Malmesbury está pensando la difícil articulación entre lo absoluto y lo condicionado, la cual, para poder brindar una paz terrenal, no podrá ser sino institucional.

Intentaremos mostrar, entonces, la presencia de Dios para reforzar la institucionalidad mundana (y, por lo tanto, frágil) que los hombres construyen, otorgándoles así una paz aceptable, en el caso en que los mismos acuerden pactar con él para estar bajo su dominio. Puesto que si bien la arrogancia y el egoísmo humanos hacen que se desprecie permanentemente una voluntad divina que los rija, este desprecio no es el camino a la emancipación humana, sino, paradójicamente, a su esclavización a mano de otros hombres, quienes mediante una facción privada se arrogan ser ellos mismos los mediadores del absoluto, con el consecuente desprecio e irresponsabilidad ante las problemáticas comunes.

Entonces, de aquí en adelante mostraremos lo siguiente: 1) desde dónde basa su discurso Hobbes sobre el reino profético; 2) quién pacta con Dios; 3) si ese pacto puede entenderse bajo algunas de las dos grandes categorías hobbesianas, a saber, por institución o por adquisición; 4) qué problemas presenta al figura del mediador cuando debe pactar con un ser omnipotente; 5) qué resulta de ese pacto; 6) qué conclusiones podemos obtener de este análisis.

LA BIBLIA COMO PALABRA REVELADA

Las consideraciones de Hobbes sobre la historia de Israel, la misión de Cristo en su paso por este mundo, sus promesas escatológicas o la misión de los apóstoles y la Iglesia están basadas casi exclusivamente en el relato bíblico, pues, es la “Sagrada Escritura, la cual desde el tiempo de nuestro Salvador suple el lugar y recompensa suficientemente la falta de otra profecía” (Hobbes, 1994, XXXII, p. 249 [EW, III:362]). En efecto, según Hobbes, Dios habla inmediatamente o mediatamente al hombre. En este último caso, la mayoría de las veces lo hace por un profeta, pero no siempre. Como por ejemplo, cuando Necó, rey de Egipto, le exige a Josías que se aparte de su camino, pues la batalla no era contra él. El pasaje bíblico que refiere Hobbes es 2 *Crónicas* XXII:22, donde leemos que las palabras del faraón también “venían de boca de Dios”. Pero por más que quienes hablen de parte de Dios sean del mismo pueblo de Israel, identificar un profeta verdadero no es fácil. De hecho, observa Hobbes, “hay tanta profecía en el Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento que atenta contra los mismos profetas” (Hobbes, 1994, XXXVI, p. 291, [EW, III:423]). Ya desde los tiempos antiguos la distinción de quiénes son los verdaderos enviados por Dios al mundo de quienes no lo son, ha sido un

problema. Y esto que el de Malmesbury observa, la Escritura misma lo asume y propone un criterio para distinguir los verdaderos de los falsos profetas. En *Deuteronomio XIII:1-6*, fragmento que se transcribe en parte en el *Leviathan*, se aprecia que un enviado de Dios jamás puede incitar a ir con otros dioses, y abandonar de este modo a Yahvé, pues en el caso de que lo hiciera “deberá morir por haber predicado la rebelión contra Yahvé” (6). Tomando en cuenta este texto, Hobbes sostiene que hay dos marcas para identificar a un profeta, las cuales se tienen que dar siempre juntas: la realización de milagros y la de no enseñar otra religión que la establecida (Cfr. Hobbes, 1994, XXXII, p. 248, [EW, III:362]).

Al aclarar la primera condición para la identificación de un profeta verdadero, Hobbes propone un ejemplo que ha provocado gran irritación en la crítica, no sólo contemporánea a él sino también en la actual. Pues, allí dice que “las obras de los encantadores egipcios, pese a no ser tan grandes como las de Moisés, no obstante fueron grandes milagros” (Hobbes, 1994, XXXII, p. 248, [EW, III:363]). ¿Acaso también pueden hacer milagros los que sometieron al pueblo de Israel? ¿No es este prodigio propio de la voluntad divina? ¿No son aquéllos unos embusteros? Pero la respuesta a estas preguntas no la encontramos entrelíneas, como de hecho suelen leer la obra de Hobbes ciertos comentaristas, sino en un capítulo entero, el XXXVII, “Sobre los milagros y sobre su uso”, donde se refiere directamente al mismo episodio.

Apenas se inicia el análisis, se aclara que estas obras de Dios son admirables y por eso también son llamadas maravillas (*wonders*). Ahora, ¿de qué se maravillan los hombres? En rigor, lo hacen en dos situaciones. Cuando lo que sucede es extraño para ellos, es decir, que no se haya producido nunca o rara vez; o, en segundo lugar, cuando no pueden identificar causas naturales al evento que están contemplando. Por eso, en este sentido amplio, “si un caballo o una vaca hablara, sería un milagro” (Hobbes, 1994, XXXVII, p. 294 [EW, III:428]), al igual que lo serían las obras hechas por los encantadores egipcios. Pero en un sentido restringido el milagro, no sólo son obras que maravillan la comprensión de los hombres, sino que “es una obra de Dios (dejando de lado sus intervenciones de modo natural, ordenadas para la creación) hecha para hacer manifiesta a sus elegidos la misión de un enviado extraordinario para su salvación” (Hobbes, 1994, XXXVII, p. 296-297, [EW, III:432]). Es decir que se agrega ahora la finalidad que deben poseer estas obras maravillosas e incomprensibles para la mente

humana, a saber, la de suscitar la fe no universalmente en todos los hombres, sino sólo para los elegidos. Por eso, aclara Hobbes, las plagas enviadas a los egipcios, al no tener la finalidad de la conversión del faraón y su pueblo, por más que sean obras maravillosas, no deben ser consideradas milagros. Como tampoco deben ser considerados milagros, en este sentido estricto, las obras de los encantadores egipcios. En cambio, toda la acción extraordinaria de Moisés en Egipto sí debe considerarse milagrosa, pues estuvo dirigida a los elegidos. Como cuando transforma su cayado en una serpiente, ingresa su mano en el pecho y al sacarla sufre lepra o al arrojar agua al suelo convertirla en sangre.

Por último, resta contestar la pregunta ¿cómo se puede determinar que una obra maravillosa está destinada a los elegidos y, por eso, ser considerada un milagro? La respuesta la encontramos al final del capítulo que estamos comentando y es una muestra cabal de la médula de la filosofía hobbesiana. Puesto que “el pensamiento es libre”, dice el de Malmesbury, cada hombre en su interioridad puede creer o no si la acción maravillosa que ve es un milagro o no lo es, pero en cuanto a la confesión de su fe, su “razón privada debe someterla a la pública”. Es decir, en foro interno, donde sólo legisla Dios, quedará a disposición del juicio privado del hombre considerar si lo que ve es una señal divina o mundana. Ahora, en foro externo, donde la autoridad del soberano civil impera sobre las acciones externas, el súbdito deberá atenerse a lo que el lugarteniente de Dios o cabeza de la Iglesia considere qué es un milagro y qué no lo es. En esta segunda ocasión, su razón privada debe someterla a la razón pública.

Pero aclara Hobbes que “los milagros en nuestro días han cesado [*ceased*]” (Hobbes, 1994, XXXII, p. 249 [*EW*, III:363]); en rigor, desde el tiempo de los apóstoles. Esta tesis, contraria y dirigida directamente a ciertos excesos cometidos por el catolicismo romano en su afán de mantener el poder sobre todo el orbe cristiano, no es propia del autor del *Leviathan*, sino de la tradición protestante de la cual él, con ciertas tensiones, forma parte. Por ejemplo, la Confesión de Westminster, documento que fue el resultado de la reunión celebrada en 1643 para intentar aunar criterios entre las diversas vertientes protestantes en Inglaterra, afirma en su artículo primero que pese a la naturaleza, las obras de la creación y la providencia divina, por las cuales el hombre puede darse cuenta naturalmente de la sabiduría, bondad y omnipotencia de Dios, quiso Él expresar su voluntad mediante sus profetas y luego dejarla por escrito. “Por todo lo cual las

Santas Escrituras son muy necesarias, y tanto más cuanto que **han cesado** [*ceased*] ya los modos anteriores por los cuales Dios reveló su voluntad a su Iglesia.” (*Confession of Faith*, 1, énfasis nuestro). De todos modos, siempre existe la posibilidad de que sea el soberano quien determine un milagro, como hemos visto recientemente, al tener el súbdito que someter su razón privada a la pública en cuanto a la confesión de fe. Así, al no intervenir Dios en el mundo con la frecuencia que lo hizo hasta el tiempo de los apóstoles, no es posible reconocer a un profeta o enviado de Dios que informe a su pueblo lo que Él desee. Por eso, la manera de saber qué es lo que Dios comunica a los hombres queda testimoniada en lo que se ha podido recoger en las Escrituras mediante la boca sus profetas.

Entonces, dada esa ausencia, nos queda el relato, lo cual demanda una indispensable recta interpretación proporcionada exclusivamente por las autoridades. Esta elección que toma como autoridad sobre las cuestiones teológicas la palabra revelada y, en ciertas ocasiones, algunos concilios de la Iglesia celebrados en los albores de la Edad Media, anulando de esta forma la influencia de las especulaciones de los teólogos católicos, sobre todo, de los escolásticos, no hace sino formar parte también de la tradición de la Iglesia reformada.⁴⁶ Pero si bien Hobbes se alejará de esta tradición en no pocas ocasiones, como cuando declara que es la autoridad civil la que determina el canon bíblico, que el papa no es el anticristo o en su interpretación de la trinidad, concuerda con ella en basar sus concepciones teológicas en una lectura profunda del texto mismo, ya traducido a lenguas modernas. De hecho, el segundo capítulo de esta tercera parte del *Leviathan*, tratará “Sobre la cantidad, antigüedad, propósito, autoridad e intérpretes de los libros de la Santa Escritura”.

En cuanto a la “cantidad” de libros canónicos que componen la Biblia sobre la que se basará el discurso, no duda en afirmar que en el Antiguo Testamento serán canónicos los que reconoce la “Iglesia de Inglaterra” (Hobbes, 1994, XXXIII, p. 250 [*EW*, III:365]), entendiendo a ésta no como una institución separada del Estado civil, sino, hobbesianamente unida a él. Para el Nuevo Testamento, si bien el criterio que se utiliza parece más laxo, pues sólo se dice que sus libros “son reconocidos del mismo modo como canónicos por todas las Iglesias cristianas” (ibíd.), como la Iglesia de Inglaterra es una de ellas, de la cual Hobbes es súbdito, entonces en este caso también es esta institución desde la cual se toman los evangelios. De todos modos, los textos sagrados

desde los cuales basa su discurso no son materia de controversia en cuanto a su autenticidad.

Por otro lado, no nos adentraremos en la reconstrucción histórica propuesta por Hobbes por la cual la Iglesia de Inglaterra ha recibido los libros sagrados que componen su canon. Es decir, elucidar su antigüedad, para saber cuál es el orden de su aparición, quién o quiénes fueron sus autores o qué concilios en la historia de la Iglesia fueron conformando el canon bíblico. Pues si en la actualidad los eruditos afirman aún sobre la conformación de los libros sagrados que “en la historia del canon hay muchos puntos oscuros” (Báez-Camargo, 1980, p. 7), en el siglo XVII debemos suponer que dicho problema era mayor. Y que, en lo particular, nosotros no estamos en condiciones de expedirnos sobre ellos. De hecho, en la edición del *Leviathan* desde la cual estamos trabajando, Curley, su editor, identifica ciertas inexactitudes. En notas al pie de página, se objetan las afirmaciones de Hobbes sobre este tema al cotejarlas contra la crítica especializada y actual de la Biblia. No obstante, mencionaremos un acierto que muestra el modo en que un buen cristiano tiene que leer su texto sagrado. No fue menor la valentía del autor del *Leviathan* en ser uno de los primeros en afirmar que los “cinco libros de Moisés fueron escritos luego de su vida”, es decir, no por él, como una fuerte tradición lo proponía. Pero esta conclusión polémica no es resultado de largas investigaciones eruditas, sino que se deduce fácilmente de una lectura atenta de la Biblia, sin carga teológica ni ideológica, que Hobbes pretende que se imite, donde las Sagradas Escrituras se refieren explícitamente, por ejemplo, a la muerte de Moisés (*Deuteronomio*, XXXIV:5). En efecto, nadie puede referirse a su muerte en un escrito una vez que ésta se haya consumado.

Pero lo que sí nos interesará para este trabajo son las tesis en torno a cuál es el propósito, autoridad e intérprete de la Biblia. En cuanto a la finalidad de la Escritura, Hobbes se esmerará en mostrar, primordialmente en los capítulos XL, XLI y XLII lo que aquí anuncia, a saber, que “las historias y las profecías del Antiguo Testamento como los Evangelios y las Epístolas del Nuevo Testamento tienen un solo y mismo propósito, convertir a los hombres a la obediencia de Dios” (Hobbes, 1994, XXXII, p. 258 [EW, III:377]). Bastará que reconstruyamos más abajo ciertos aspectos de la historia de Israel según Hobbes para sostener dicha tesis. En efecto, los hombres sólo podrán ser recibidos en el reino de los cielos si se arrepienten y conocen a Cristo, pero

este mensaje sólo podrá ser divulgado efectivamente mediante una configuración estatal donde el soberano sea el lugarteniente de Dios. Efectivamente, es muy difícil sostener que, como afirma Hobbes, la Biblia tiene un solo y único propósito. De hecho, si lo tuviera, es decir, si todos los hombres que leyeran la Biblia obtuvieran las mismas conclusiones, ¿por qué se esmera tanto nuestro filósofo en defender su postura y en criticar interpretaciones erradas? Como muy bien afirma Christopher Hill, “la Biblia puede significar diferentes cosas a diferentes pueblos en diferentes momentos y en diferentes circunstancias [...] hay pocas ideas para cuyo soporte un texto bíblico no pueda ser encontrado” (1993, p. 5). Ahora, teniendo en cuenta la fragmentación del mundo católico y el ascenso de los Estados nacionales no es menor la preocupación de Hobbes por intentar establecer un sentido uniforme.

Por eso, en cuanto a la autoridad y la interpretación adecuada de la Biblia, el de Malmesbury plantea el problema de la siguiente forma. La pregunta “¿desde dónde derivan las Escrituras su autoridad?” debe ser formulada correctamente como “¿por qué autoridad éstas se convierten en ley?”. Pues, ante el primer interrogante la respuesta por todos aceptada es que el autor es Dios, quien se revela sobrenaturalmente a diversos hombres. Ahora, el problema se presenta cuando tales revelaciones efectuadas de modo privado a una persona quieren ser llevadas por ésta al ámbito público con fines de legislar la conducta de otros hombres que no han recibido tal comunicación divina. Si esto último sucede, es decir, “si cualquiera hombre debería estar obligado a tomar por ley de Dios lo que otros, basados en la pretensión de haber tenido una inspiración o revelación privada, quieren imponerle [...] sería imposible que ninguna ley divina fuese reconocida” (Hobbes, 1994, XXXIII, p. 260 [EW, III:379]). Pues es tanta la ambición de poder de unos sobre otros que habría tantas supuestas revelaciones de Dios al mundo como hombres en la tierra. Ahora, si es la República o la Iglesia, que en la propuesta hobbesiana es lo mismo, la que quiere imponer tal norma divina, sí es posible hacerlo.

En primer lugar, según Hobbes, ambas instituciones se funden en una sola cuando los fundamentos del orden están firmes. En efecto, según el autor del *Leviathan*, se pueden identificar tres significados de la palabra Iglesia en la Escritura, si bien hay uno que predomina y que es el que utilizará en su definición. La primera acepción es la de “casa de Dios” [*God's house*], queriendo distinguir de esta forma el templo de Jerusalén o los edificios dedicados a los primeros cristianos de los que eran consagrados por los

idólatras o paganos (Cfr. Hobbes, 1994, XXXIX, p. 315 [EW, III:458]). No obstante, se aclara, este nombre es metafórico, pues en realidad se refiere a la congregación allí reunida en asamblea. Esto da ocasión de presentar el significado que predomina, “una congregación o asamblea de ciudadanos”, lo mismo que *ecclesia* en griego. Y, en último término, pero también en referencia directa al que acabamos de mencionar, cuando se refiere a una parte de los miembros de esa congregación, ya sean los elegidos, los doctos, etc.

El énfasis de Hobbes, al proponer este sentido a la palabra Iglesia, es, primero, remarcar que es una asamblea y como tal deberá solicitar autorización al soberano para poder llevar adelante sus reuniones. En segundo lugar, señalar que no existe una Iglesia universal, tesis dirigida obviamente contra las pretensiones papales, pues no existe un Estado del que todos los hombres sean sus súbditos, sino que hay distintos por lo cual cada uno de ellos puede disponer el funcionamiento de cada asamblea. Finalmente, afirmar que un Estado y una Iglesia se funde en un solo cuerpo: el Leviatán. En efecto, “en cuanto que sus súbditos son llamados hombres, es un Estado civil; Iglesia, si son cristianos” (Hobbes, 1994, XXXIX, p. 316, [EW, III:459]). De qué modo los príncipes abrazaron la fe y se constituyen en Estados cristianos, será desarrollado más adelante en función de la explicación del mismo Hobbes. Ahora sólo queremos recordar que “gobierno temporal y gobierno espiritual no son sino dos conceptos traídos al mundo para hacer que los hombres vean doble y se confundan sobre quién es su soberano legítimo” (ibíd.).

En un interesante artículo, Bertelloni (2004-2005), al analizar el origen de las ideas políticas medievales, favorece con datos y argumentos la tesis hobbesiana recién expuesta. Allí, señala este especialista, esta teoría de los dos poderes fue propuesta en una carta del papa Gelasio I (492-496) al entonces emperador romano, Anastasio I, como una reacción preocupante al crecimiento del poder en Bizancio. En efecto, en aquella ciudad se había ideado y realizado la primera articulación entre religión cristiana y política en la antigüedad por la dupla Constantino/Eusebio, que consistió en una homologación entre imperio e Iglesia, por la cual ésta última formaría parte de la dimensión del primero. Según esta propuesta, “el Emperador era señor absoluto porque había sido elegido directamente por Dios, y, en segundo lugar, [...] el Emperador estaba a la cabeza de la Iglesia porque era Emperador” (Bertelloni, p. 4). Ante esto, “la

respuesta papal” de los dos poderes gelasianos sostiene “que existen dos máximos poderes que gobiernan el mundo, el sacerdotal y el real” a esto agrega “por primera vez” que “el poder sacerdotal está encima del real en virtud de la superioridad de sus fines” (Bertelloni, p. 6).⁴⁷ Por su parte, Ramón Teja (2006) precisa estas consideraciones identificando dos momentos en esta apropiación del obispo de Roma sobre el poder temporal. Para ello, la Iglesia de Occidente habría utilizado dos leyendas, los *Actus Sylvestri*⁴⁸ y la *Donatio Constantini*⁴⁹. La primera, que relata la sanación de la supuesta lepra sufrida por Constantino como castigo divino por perseguir a los cristianos por el entonces papa Silvestre, tuvo la principal intención de “garantizar la primacía papal sobre bases apostólicas” (Teja, p. 6), con su fórmula *potentior principalitas*. La segunda, donde se apreciaría una supuesta donación de la soberanía del imperio hacia el papa Silvestre, llevó a los papas a “reclamar el poder político de los emperadores” (ídem), recibiendo la condición de *Pontifex Maximus*. En un escrito temprano, Hobbes, quitándole legitimidad a estas ideas, afirma que “ya nadie defiende tal donación”.⁵⁰ Sin embargo, estas leyendas, pese haber sido detectada la falsedad de los documentos en los que se sostienen por Lorenzo Valla en 1440, permanecieron ejerciendo una gran influencia a la hora de legitimar la posición del poder temporal del papado, como lo demuestra la convocatoria del Año Santo de 1913 por Pio X en conmemoración del Edicto de Milán. De hecho, concluye Teja que “hubo que esperar al Concilio Vaticano II y al papa Juan XXIII para que el papado y la iglesia diesen por concluido este paradigma” (ibíd., p. 12).

Así, esta reacción papal, basándose en datos falsos y con intenciones de apropiarse del poder temporal, lo único que traerá al reino, según Hobbes, son disensiones y guerra civil. Por eso, será más que oportuno esclarecer de qué modo se constituyeron los reinos de los patriarcas y de qué modo se renovó ese pacto con Cristo. El autor del *Leviathan* señalará en su lectura de la historia de Israel que sólo hubo soberanía y, por lo tanto, un recto culto hacia Dios, cuando los dos poderes estaban unidos en una sola persona. En cambio, cuando esto no sucedió, sólo hubo confusión y una casi disolución total del pueblo elegido al ser capturado y exiliado a Babilonia o al integrarse con la cultura griega.

En cuanto a la versión de la Escritura desde la cual versa su discurso, si bien consultará la *Septuaginta* en más de una ocasión, el texto sagrado en inglés que utiliza Hobbes se

encuentra en la edición de 1611, *King James Version*, ya que ésta es, según afirma, “la Biblia autorizada por la república de la que soy súbdito” (Hobbes, 1994, XXXVIII, p. 301 [EW, III:436]). Ordenada por Jacobo I apenas ascendió al trono, con la finalidad principal de contrarrestar la *Geneva Bible* (1560) como de mejorar las otras dos traducciones al inglés en ese entonces vigentes, la *Great Bible* (1538-1540) de Enrique VIII y la *Bishops’s Bible* (1568) de su hija Isabel, no pudo terminar de imponerse totalmente a aquella. En efecto, “el rey Jacobo llegó a considerar a la Biblia de Ginebra como la peor traducción. Describió las notas marginales de *Éxodo* I:19 como sediciosas por decir que, cuando las parteras hebreas desobedecieron la orden egipcia de matar a todos los niños hebreos varones, ‘su desobediencia en ese caso fue legítima’ [lawful].” (Hill 1993, p. 60). En rigor, eran estas notas marginales lo que más impacto tuvo en los británicos. Pues en ellas se aprecia una denuncia permanente de los excesos del poder humano y una categorización como “tiranos” a quienes los cometen. Una nota más a *Éxodo* 1:22, como la siguiente “cuando los tiranos no pueden imponerse por astucia, estallan en cólera”, puede explicar el rechazo y el enojo, tanto de Jacobo I como de Hobbes, respecto a la utilización de esta edición en una atmósfera política sumamente inestable. Del mismo modo, si bien tiene algunas ilustraciones, hay una que se repite tres veces; dos de ellas no son en lugares menores: en la portada misma de esta edición y bajo el título que da comienzo al Nuevo Testamento. La imagen evoca directamente el momento previo al cruce del Mar Rojo por los israelitas y la amenaza presente de los egipcios con sus carros y sus lanzas avanzando con vehemencia sobre el pueblo que los abandonó. En el centro, se aprecia a Moisés levantando su cayado, según la orden de Yahvé, para que el mar se divida y puedan pasar. En el fondo, la columna de nube que pronto se desplazará hacia adelante para confundir al agresor que esclavizó al pueblo elegido. Posee dos epígrafes, uno es al que refiere, *Éxodo* XIV:14 (“El señor peleará de tu lado: por eso, quédate tranquilo”), y otro refuerza la idea apelando al *Salmo* XXXIV: 19 (“Grandes son los problemas del justo, pero el Señor los libra de todo”). Sin duda los exiliados por María Estuardo al traducir el texto sagrado e ilustrarlo de este modo, se habrán sentido como los israelitas: amenazados por un monarca opresor, pero esperanzados de que en algún momento Dios libra al pueblo de los tiranos. El espíritu que anima la Biblia ginebrina es el de advertir a los reyes el castigo que Dios puede otorgar a quien atente contra las libertades de su pueblo. Fue usada contra María, también contra Jacobo I, pero puede ser activada en cualquier momento y por cualquier facción cristiana que no esté a favor de lo que establezca su soberano.

Por ello, pese a aquellos graves juicios de Jacobo, esta versión de las Escrituras traducida en Ginebra por Wittingham y sus colaboradores, y que fue utilizada por Shakespeare en sus obras, siguió siendo popular luego de 1611. Hill informa que hasta era contrabandeada desde Holanda y que en 1632 un hombre fue a la cárcel por traer estas ediciones (Cfr. Hill 1993, p. 58). En su introducción a *The Geneva Bible* (2007), Lloyd Berry confirma la presencia de este texto aun fuera de Europa, cuando afirma que “los Padres peregrinos llevaron la Biblia de Ginebra en el *Mayflower* camino a Plymouth en 1620. De hecho, los escritos religiosos y sermones publicados por los miembros de la colonia en Plymouth sugieren que la Biblia de Ginebra fue usada exclusivamente por ellos en aquellos días.” (*The Geneva Bible*, “Introduction to the Facsimile Edition” 2007, p.22).

En rigor, esta versión fue influenciada por la traducción francesa realizada en la misma ciudad por calvinistas. Hobbes, fiel a la versión autorizada por la república de la cual es súbdito, de manera indirecta demuestra la influencia de la Biblia inglesa de Ginebra, mencionando y utilizando la versión francesa (y no la de su propia lengua) para cotejar dos veces su propia traducción de un pasaje de la Escritura en el capítulo XXXV del *Leviathan* (cfr. pp. 273-273 [EW, III:397]).

QUIÉN PACTA CON DIOS

En varios pasajes del *Leviathan* observamos el tratamiento que le otorga Hobbes al pacto con Dios. Si bien este tema ya está mencionado en los capítulos XII y XIV, el XVIII refuerza y expande ambos. Por eso empezaremos citando este último:

Y también es injusto que algunos hombres pretendan, para desobedecer a su soberano, realizar un pacto, no ya con otros, sino con Dios. Porque no hay pacto con Dios sino por la mediación de alguien que represente la persona de Dios, lo cual no lo hace sino su lugarteniente, quien tiene la soberanía bajo él. Y esta pretensión de pactar con Dios, incluso en la propia conciencia de quienes lo intentan, no es sólo un acto de injusticia, sino también una disposición vil e impropia de un hombre. (Hobbes, 1994, XVIII, p.111 [EW, III:139] énfasis nuestro).

Volviendo al pasaje citado, lo primero que observamos es que Dios realiza pactos con los hombres pero no con cualquiera, sino con aquellos que tienen “la soberanía bajo él”, quien “represente la persona de Dios”, “su lugarteniente”, es decir, sólo con los soberanos. Hobbes no rechaza que Dios se haya comunicado y que pueda seguir haciéndolo en nuestros días de forma inmediata con los hombres, como una lectura del relato bíblico habilita a hacerlo. De hecho, ya ha explicitado las tres vías por las que Dios se expresa, como hemos mencionado arriba. Pero lo que sí rechaza enfáticamente es la posibilidad de cualquier ciudadano de pactar con Dios y trastocar, de esta manera, el orden político en función de esa comunicación divina. La lectura que lleva a cabo Hobbes de la historia de Israel, de Cristo y de los Apóstoles tiene la intención de demostrar con episodios más que célebres que el pacto entre Dios y los hombres, sólo es posible con un soberano a modo de mediador entre lo divino y lo mundano. De este modo es posible desactivar cualquier pretensión particular de pactar con Dios para reclamar obediencia y desafiar al soberano. Martinich (1992) ha rastreado con acierto que la referencia histórica que subyace a estas consideraciones teóricas es el pacto que realizaron los escoceses con Dios, supuestamente para “defender la Iglesia reformada” (143), pero que en realidad “fueron usados [...] para justificar su oposición a Carlos I” (ibíd.), formulando en 1638 el “Convenio Nacional”.

Tres pactos van a ser tratados *in extenso* en varios capítulos del *Leviathan*: el abrahámico, el mosaico y el cristiano. Los dos efectuados en el Antiguo Testamento son presentados, de modo sucinto y por primera vez dentro del *Leviathan* en el capítulo XXVI, a propósito de las leyes divinas positivas, las cuales “son aquellas que siendo mandatos de Dios, no son eternas ni dirigidas universalmente a todos los hombres, sino solo a cierto pueblo o ciertas personas, y están declaradas por quienes Dios ha autorizado a hacerlo” (Hobbes, 1994, XXVI, p. 186, [EW, III:272]). El tercero, debido a su importancia, tendrá prácticamente un capítulo entero, el XLI, “Sobre la misión de nuestro bendito salvador”. Esta misión divina tiene tres aspectos: la de redimir o rescatar a los hombres del pecado; ser pastor o maestro; y la de anunciar que será rey eterno bajo la jurisdicción de su padre, pero de ningún modo en este mundo, sino en el venidero.

Debido a la importancia que le otorga Hobbes a las Escrituras para exponer desde allí sus consideraciones, a continuación transcribiremos el pasaje bíblico donde se sella el pacto entre Dios y Abrahán:

Yo soy el El Sadday [la tradición tradujo esto como “Dios Omnipotente”, de hecho en la KJV se lee Almighty God, pero las investigaciones actuales en general concuerdan que aquella traducción es inexacta, de todos modos, caracterizar al Dios judeo-cristiano como omnipotente no es una tarea difícil si se lee con cierta atención la Escritura], anda en mi presencia y sé perfecto. 2 Yo establezco mi alianza entre nosotros dos, y te multiplicaré sobremanera. 3 Cayó Abrán rostro en tierra, y Dios le habló así: 4 “Por mi parte ésta es mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. 5 No te llamarás más Abrán, sino que tu nombre será Abrahán, pues te he constituido padre de muchos pueblos. 6 Te haré fecundo sobremanera, te convertiré en pueblos, y reyes saldrán de ti. 7 Estableceré mi alianza entre nosotros dos, y también con tu descendencia, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo tu Dios y el de tu posteridad. 8 Te daré a ti y a tu posteridad la tierra en la que andas como peregrino, todo el país de Canaán, en posesión perpetua, y yo seré el Dios de los tuyos. 9 Dijo Dios a Abrahán: Guarda pues mi alianza, tú y tu posteridad, de generación en generación. 10 Ésta es mi alianza que habréis de guardar entre yo y vosotros –también tu posteridad-: todos vuestros varones serán circuncidados (Génesis, XVII:1-9, énfasis nuestro).

En rigor, hay dos capítulos centrales en el relato del *Génesis* donde la promesa de Dios es sellada mediante un “pacto” o una “alianza”, el XV y el XVII, la versión que comenta principalmente Hobbes es la del XVII. Ésta se diferencia de la presentada en el XV principalmente porque Dios impone obligaciones explícitas a Abrahán para cumplir su promesa o sus promesas, que a su vez ya están mencionadas en otros pasajes del *Génesis* de la vida de Abrahán y que podríamos resumir en tres aspectos: en primer lugar, en multiplicar su descendencia como el “polvo de la tierra” (XIII:16) o “las estrellas del cielo” (XV:5) o “la arena de la playa” (XXII:17); luego, en bendecirlo (XII:3), lo que en el lenguaje político lo entenderemos como “protegerlo”; y, finalmente, otorgarle la tierra desde “el río de Egipto hasta [...] hasta el río Éufrates” (XV:18), es decir, la tierra prometida. Pero para que estas promesas sean cumplidas, Dios exige que se asuman las siguientes tres obligaciones: primeramente, comportarse con rectitud moral (“sé perfecto”, XVII:1); luego, exclusión de adoración a otros dioses, tanto él como su posteridad (“de ser yo tu Dios y de tu posteridad”, XVII:7); y, finalmente, sellar este pacto con una señal externa tanto él como su proge: la

circuncisión (XVII:10). Así, parecería que el *covenant* hobbesiano no tiene un principio absoluto en la modernidad, sino que tiene un antecedente o modelo más que célebre en uno de los libros sagrados más antiguos que conforman la mentalidad occidental.

La glosa que realiza Hobbes a este pasaje se ubica en el contexto argumentativo de responder a dos preguntas cruciales para el mantenimiento ordenado y pacífico de una república religiosa, como lo es la hobbesiana. La primera formula el siguiente interrogante: “¿Cómo puede un hombre sin revelación sobrenatural estar seguro de que el que la declara la haya tenido?” (Hobbes 1994, XXVI, p. 186 [EW, III:272]); la segunda “¿Cómo -o por qué- puede -el que no recibió revelación natural- estar obligado a obedecer al que la recibió?” (ídem). En cuanto a lo primero, la respuesta atañe a la imposibilidad mediante razón natural de conocer infaliblemente que Dios se comunicó con otro hombre. De este evento, sostiene Hobbes, sólo se puede tener una creencia más fuerte o más débil, según sea la credibilidad de la persona que lo comunique. Recordemos que el nominalismo de Hobbes lo lleva a sostener que “verdadero y falso son atributos del lenguaje, no de las cosas” (Hobbes 1994, IV, p. 18 [EW, III:21]). Los hechos captados por nuestra sensibilidad pueden ser nombrados y esos nombres ingresados en un sistema lógico, mediante definiciones y rigurosas leyes lógicas conformarán la ciencia, la cual será operada por la razón natural. Por eso, como le responde a Belarmino en su polémica sobre el poder eclesiástico, los hechos por sí solos no prueban nada (Cfr. *ibíd.*, XLII, p. 397 [EW, III:581]). Por otro lado, esta imposibilidad gnoseológica de saber si Dios se comunicó con otro hombre se acrecienta con el retrato antropológico que Hobbes mismo propone en toda su obra, donde lo que impera es la avaricia y la ambición del poder humano. Por lo cual, si un hombre manifiesta que Dios se comunicó con él, hay razones para no tomar en cuenta seriamente ese episodio tanto desde el punto de vista gnoseológico como antropológico.

En cambio, las cosas son más claras en cuanto a la segunda pregunta. Pues no se está obligado a creer en aquello, sino a obedecer lo que el soberano prescribe. Las creencias íntimas, como los pensamientos, no están bajo la jurisdicción civil. La célebre distinción moderna entre foro interno y foro externo se presenta aquí ostensiblemente. Solamente Dios conoce, legisla y ordena ese foro. La fe en la ley divina, aclara Hobbes, no es un deber que debemos exhibir externamente hacia el creador omnipotente, sino “un regalo

(*gift*). el cual Dios libremente otorga a quién le place” (Hobbes, 1994, XXXVI, p. 187 [EW, III:272]).

Un ejemplo propuesto por Hobbes para ilustrar esta diferencia es el caso del Naamán el Sirio, relatado en el *Segundo Libro de Reyes*. Tanto en el capítulo XLII como en el XLIII del *Leviathan* se apela a este episodio bíblico para aclarar la obediencia civil de un buen cristiano en una situación crítica como la ser súbdito de un soberano infiel. Naamán era un militar destacado del ejército del rey Aram que tenía, aparentemente, una lepra incurable. Una muchacha israelita que trabajaba en su casa le sugirió que fuera a ver al profeta Eliseo en Israel, quien invocando a Dios tendría la posibilidad de curarlo. Naamán marchó hacia allí y Eliseo lo curó. Ante esta situación se presenta el problema teológico-político, pues Naamán ahora cree en Yahvé, pero vive en un reino infiel, por lo cual él mismo le pregunta a Eliseo si debe postrarse ante Rimón, el dios Sirio, cuando se lo ordene su soberano. ¿Acaso no será eso idolatría e infidelidad? ¿No viola esto aquél precepto ya mencionado por Dios ante Abrahán y que luego constituirá el primer mandamiento ante Moisés (“¿no tendrás otros dioses fuera de mí?”, *Éxodo*, XX:3). La respuesta del profeta no se hace esperar: “Ve en paz”. Con esto, tanto Hobbes como la interpretación bíblica en general consideran que Eliseo está excusando de ese gesto exterior de idolatría e infidelidad a Naamán, pues Dios lee el corazón de su súbdito y sabe de su fidelidad. De modo que ante la pregunta sobre la obediencia o no de los cristianos a un soberano infiel, Hobbes responde que como “la fe es interna e indivisible, ellos tienen la misma licencia que tuvo Naamán” (Hobbes, 1994, XLIII, p. 410, [EW, III:601]), es decir, comportarse políticamente según las disposiciones civiles, pero creer en el foro íntimo que Yahvé es su Dios.

Entonces, los súbditos de un reino no están obligados a creer en las proposiciones que el soberano manifieste, pues el foro interno es una región donde sólo la soberanía divina legisla, gobierna y castiga. Sin embargo, sí están obligados en foro externo a actuar en conformidad con ella, donde la soberanía mundana legisla, gobierna y castiga.

Este pacto entre Abrahán y Dios es renovado con Moisés, con quien comenzará, a su vez, el reino sacerdotal. El texto del relato bíblico que toma Hobbes aquí para comentar es *Éxodo*, algunos versículos de los capítulos XIX y XX. A continuación transcribiremos las partes correspondientes.

*5 Ahora, pues, si de veras me obedecéis y guardáis mi alianza, seréis un pueblo peculiar para mí, porque mía es toda la tierra; 6 seréis para mí **un reino de sacerdotes** y una nación santa [...] 12 Señala un límite alrededor del monte [Sinái], y di a la gente que se guarde subir al monte o de tocar su falda, pues quien toque el monte morirá. [...] 18 Todo el pueblo percibía los truenos y relámpagos, oía el sonido de las trompetas y contemplaba el monte humeante; y **[temblando de miedo]**⁵¹ se mantenía a distancia. 19 Dijeron [el pueblo] a Moisés: “**Háblanos tú y te entenderemos, pero que no nos hable Dios, no sea que muramos** (Éxodo XIX: 5-6,12; XX: 18-19, énfasis nuestro).*

Nuevamente, el texto sagrado es el que deja claro que entre Dios y los hombres debe haber un mediador. A su vez, este no debe ser cualquier hombre, sino quien ya encarna la soberanía. Es sólo Moisés quien, nuevamente, como lo hizo Abrahán, habla con Dios, para luego transmitirle el mensaje al pueblo. De este modo, el pacto se renueva, es decir, se renueva la protección de Dios hacia sus súbditos y la obediencia de éstos hacia aquél. Ahora, a diferencia de Abrahán, Isaac o Jacob, Moisés no es reconocido por su pueblo como un soberano, pues no podía reclamar el derecho de soberanía por herencia. De hecho, no sólo había pasado mucho tiempo entre aquellos patriarcas y éste, sino que el pueblo de Israel había despertado la envidia del faraón de turno y, olvidándose de los beneficios que le causó a Egipto la administración de José, ahora se encontraba en condiciones casi de esclavitud, perdiendo gradualmente la fe en Dios. Así, el primer escollo que deberá transitar Moisés es obtener autoridad sobre el pueblo de Israel para luego convertirse en soberano.

En un principio, Dios le concederá poderes sobrenaturales para lograr tal fin. En efecto, en *Éxodo* IV: 1-9, Yahvé hace efectiva tal concesión mediante la posibilidad de que su cayado se convierta en serpiente, que su mano pueda padecer lepra luego de ingresarla bajo su ropa y que el agua que saque del río se transforme en sangre. Pero esto, sostiene Hobbes, no alcanza para obtener la autoridad deseada y poder decretar leyes positivas que coordinen el comportamiento de los hombres, tanto entre ellos como hacia Dios. Porque en el caso de que ésta “dependa meramente de la opinión que ellos tienen de su santidad”, cuando “tal opinión cambie, no estarán más obligados a tomar como leyes divinas lo que él [Moisés] les propusiese en nombre de Dios.” (Hobbes, 1994, XL, p. 318 [EW, III:462]). Entonces hace falta otro fundamento para que Moisés se instituya

como soberano mediador entre Dios y el pueblo. Éste, Hobbes lo encuentra en el “consenso del pueblo y en su promesa a obedecerlo” (ibíd., XL, p. 319 [EW, III:462]). Ahora, el texto que cita para mostrar esto son los dos versículos de parte del pasaje que hemos transcrito más arriba, *Éxodo* XX:18-19. De esta forma, ahora es Moisés el lugarteniente de Dios con la autoridad necesaria para establecer una legislación positiva. Los israelitas, al percibir la fuerza de Yahvé por sus truenos, relámpagos, el ruido de trompetas y el humo, temen ante él y aceptan nuevamente renovar el pacto olvidado, que habría realizado Abrahán, ahora mediante Moisés.

Pero no sólo eso, se inicia con este pacto renovado un reino sacerdotal. Esta nueva configuración del pueblo de Israel le da la oportunidad a Hobbes de redactar un capítulo entero, el XXXV: “Del significado en la Escritura de Reino de Dios, santo, sagrado y sacramento”. En efecto, a diferencia de ciertos teólogos que consideran o que el Reino de Dios consiste solamente en una eterna felicidad conseguida póstumamente, como Reino de la gracia, o que consiste en la Iglesia católica, esto último como resultado del “principal y más grande abuso de la Escritura” (Hobbes, 1994, XLIV, p. 412 [EW, III:604]), Hobbes sostiene que es “un reino propiamente dicho, constituido por los votos del pueblo de Israel de modo peculiar, donde ellos eligieron a Dios como rey mediante un pacto en la promesa de éste sobre la posesión de la tierra de Canaán.” (Hobbes, 1994, XXXV, p. 272, [EW, III:396]). Ahora, este reino que se inaugura con el pacto que Dios efectuó con Abrahán se renueva con Moisés como un reino sacerdotal, es decir, en el cual “la sucesión de un sumo sacerdote [se da] en otro” y donde sólo éste “informaba el pueblo la voluntad de Dios” luego de ingresar al *Sanctum Sanctorum* (ibíd., p. 274 [EW, III:399]). Este reino sacerdotal es “peculiar” y una nación “santa”. Hobbes mismo nos informa que la palabra griega que se traduce por “peculiar” es *periousios* (extraordinario, especial) como opuesto a *epiousios* (ordinario, cotidiano). De allí que aclare que toda la tierra es de Dios por su poder, pero por tal consenso y pacto el pueblo de Israel es de él de una manera especial. Lo mismo que “santa”, es decir, lo que es propiedad de Dios. Así, el pacto de Abrahán, que apenas había establecido un mínimo de reglas, se renueva con Moisés estableciendo un exhaustivo catálogo de preceptos que van desde cómo adorar a su Creador hasta cómo tratar a los esclavos. Así, la vida de la nación santa regida por sacerdotes es protegida de manera especial por Yahvé a condición de que la extensa legislación sea cumplida.

Pero este especial favor de Dios a los israelitas duró poco: hasta la muerte de Josué, continúa relatando Hobbes. Luego se inaugura un período de inestabilidad, donde el pueblo de Israel, desunido, es gobernado por varios caudillos, llamados Jueces. Durante este período, no sólo los sumos sacerdotes dejan de guiar las almas israelitas, sino que, según Hobbes, “no hubo poder soberano en Israel” (ibíd., XL, p. 322 [EW, III:469]). Y esto fue así si consideramos la separación que se presentó en este período entre el acto o ejercicio (*exercise*) del poder y el derecho (*right*) de gobernar. En efecto, luego de establecer doce derechos de soberanía que posee el Leviatán, se aclara que éstos “no son aptos para ser compartidos e inseparables” (ibíd., XVIII, p. 115 [EW, III:166]). Puesto que, se pregunta retóricamente el de Malmesbury, ¿de qué sirve al fin máximo de la República, a saber, la seguridad de sus miembros, el transferir la *militia* pero retener la judicatura? ¿Quién hará cumplir las leyes a los hombres que permanentemente quieren violentarlas sin una fuerza institucional que los obligue? De hecho, según Hobbes, la opinión de que la soberanía está dividida entre el rey, la Cámara de los Lores y la Cámara de los Comunes ha llevado a Inglaterra a un período revolucionario inédito en su historia. Y esto no es más de lo que ya anunciarán los apóstoles: “Todo reino dividido contra sí mismo no puede sostenerse” (*Mateo*, XII:25; *Marcos*, III:24; *Lucas*, XI:17).

Así, el intervalo donde dominan estos caudillos en Israel será un período de turbulencias políticas sin rumbo fijo, pero que llegará a su fin con las iniquidades que los nietos de Samuel ejerzan, a la sazón Jueces. En efecto, éstos no continuaron el camino de sus padres, Joel y Abdías, sino que “se dejaron seducir por el lucro, aceptaron regalos y torcieron el derecho” (I *Samuel*, VIII:3). Por lo cual los israelitas se juntaron y pidieron a Dios un rey, es decir, abandonar el reino teocrático que había instaurado Abrahán y quisieron imitar la forma de organización política pagana que observaban en las regiones vecinas. Así, aclara Hobbes, “ellos depusieron aquel reino peculiar de Dios y convirtieron al sumo sacerdote en rey” (ibíd., XL, p. 323 [EW, III:323]), lo cual sólo se pudo hacer con el consentimiento de Yahvé. Nuevamente, y bajo una nueva configuración soberana, Israel tendrá tres reinados célebres, el de Saúl, el de David y el de Salomón, en todos ellos “la supremacía en religión estaba en la misma mano que la del soberano civil”, pero “el deber del sacerdote no era magisterial, sino ministerial”. (ibíd., XL, p. 324 [EW, III: 472]). No obstante, el pueblo de Israel, luego de este esplendor monárquico llegará a ser devastado por el poderoso Nabucodonosor y llevado

en condición de esclavitud a Babilonia durante setenta años. Y si bien, a su regreso a Jerusalén, Esdras intentará restaurar el pacto con Dios, “no hubo promesa de obediencia” (ibíd, XL, p. 326 [EW, III: 474]) del pueblo hacia él ni hacia ningún otro. Luego de esto, las costumbres, demonología y doctrina de la cábala griegas corrompieron hasta tal grado al pueblo judío que, según Hobbes, “nada se puede extraer de tal confusión sobre el Estado y la religión en lo que atañe a la supremacía de uno sobre otro” (ibíd.). De esta manera, el pacto con Dios deberá ser renovado, sólo que esta vez la renovación será provista de una manera excepcional. La arrogancia de su nación elegida -“pueblo de dura cerviz”, como lo caracteriza Yahvé mismo, por ejemplo, ante la adoración de aquél al becerro de oro- que permanentemente olvida a su soberano y sus deberes que Él les estableció, hará que Dios mismo se encarne en un hombre y que sea éste, su hijo Jesús, el que se encargue ahora de sellar el pacto entre su padre y los hombres, lo que da inicio en la lectura de Hobbes de la historia sagrada al capítulo XLI, “De la misión de nuestro bendito salvador”.

Allí se identifican, como dijimos, tres aspectos de la misión de Cristo en su paso por la tierra. En primer lugar, la de ser redentor o salvador, es decir, rescatar al hombre del pecado que introdujo Adán en el mundo. Porque, como dirá Pablo (*Romanos V:18-19*), quien es citado por Hobbes en este punto (Cfr. XXXVIII, p. 302 [EW III:428]), por la desobediencia de un hombre todos fueron pecadores; del mismo modo, por la obediencia de uno, todos podrán ser salvos. Ahora, el precio del rescate que se paga para liberar a los pecadores será altísimo: la misma vida de Cristo, quien se sacrificará para que crean y puedan, así, expiar sus pecados. Y, como sólo una vez que se paga el rescate se obtiene el derecho a la cosa rescatada, pero como quien rescató murió, entonces, éste no pudo haber sido rey durante su paso por el mundo, sino que lo será en su segunda venida, cuando resucite eternamente. En segundo lugar, la de pastor, consejero o maestro, es decir, la de persuadir a los hombres para que crean que él es el Dios encarnado anunciado por Isaías, por el cual se podrán liberar sus pecados, jamás ordenar –aunque en algunas ocasiones Hobbes le asigna esta función a Cristo, como cuando ordenó [*commanded*],(ibíd., XX, p. 134 [EW, III:193]) a sus discípulos que le trajeran la burra con la cual entraría mesiánicamente a Jerusalén o cuando ordenó [*commanded*] (ibíd., XLI, p. 329 [EW, III: 478]), también a los mismos, obedecer a aquellos que ocupaban la cátedra de Moisés y pagar tributo al César. Entonces, en su prédica y con sus milagros, Hobbes se esmera en remarcar que “no hay nada hecho o

enseñado por Cristo que tienda a disminuir los derechos civiles de los judíos o del César” (ibíd., XLI, p. 330 [EW, III:480]). Pero estas dos facetas de sus misión, la de redentor y la de pastor, se integran con la tercera: la de ser rey bajo su padre cuando, en su segunda venida al mundo, restablezca definitivamente el reino de Dios rechazado por los israelitas ante el pedido de Saúl como rey. En efecto, tal reino de Dios será restaurado por Cristo y éste reinará bajo su padre, como lo hicieron Moisés y los Sumos Sacerdotes. En efecto, él será rey, en su humana naturaleza y en este mundo, no como Dios, quien ya por su omnipotencia lo gobierna todo, sino sólo sobre sus elegidos en virtud del nuevo pacto con él mediante el bautismo. Este rito, sostiene Hobbes, es un *sacramento de admisión*, por el cual quien lo cumple está en condiciones de formar parte del reino de Dios y equivale al de circuncisión que estableciera Dios con Abrahán y practicara los judíos luego. Esta ceremonia, propone el autor del *Leviathan*, quizá tenga su origen en un episodio relatado en el capítulo de *Levítico XIII*, en relación con las leyes de Moisés sobre los leprosos, quienes antes de poder reingresar en la comunidad, eran obligados por el sacerdote a ser higienizados con agua. Así, el agua que limpiaba la lepra del cuerpo enfermo ahora limpia el pecado del espíritu ennegrecido. En esto consiste el nuevo pacto renovado. Nuevamente, es un mediador entre Dios y los hombres por quien se realiza el pacto, en este caso, su Hijo.

Ahora, a diferencia del pacto abrahámico y del mosaico, Cristo no fue un soberano civil, como lo fueron sus antecesores. El nuevo pacto abre otra dimensión: la cristiana, una nueva y última configuración religiosa que deberá adoptar ahora el pueblo de Dios. Recordemos la lectura hobbesiana de la historia sagrada para entender que este cambio en el modo de reordenar la fe tiene antecedentes más que célebres, si bien esta nueva configuración será la última. Dios eligió a un pueblo, entre todos los que habitaban en el mundo, y mediante Abrahán le otorgó algunos preceptos para que orientara su fe hacia Él. Luego, mediante Moisés, redimensionó el pueblo de Israel como reino sacerdotal otorgándole una exhaustiva legislación, pero este nuevo estado de cosas fue rechazado por los mismos israelitas, quienes exigieron una monarquía a Samuel, la cual, sin embargo, fue concedida por Dios. Concluido el esplendor monárquico, los judíos fueron vencidos, exiliados y finalmente liberados por los temibles reyes babilónicos, pero sin poder renovar el pacto con Dios y contaminando su cultura con la civilización griega. Es en esta nueva situación crítica de disolución del pueblo elegido cuando se cumple la profecía de Isaías mencionada siglos atrás sobre la venida de Dios mismo en su hijo al

mundo. El extenso capítulo XLII del *Leviathan* mostrará que Cristo y los apóstoles no ejercieron un poder civil y que se sometieron tanto a la legislación judía como a la romana. Pues si la misión de Jesús en su paso por el mundo no consistió en ordenar, sino en persuadir, menos aún sus seguidores en las distintas recientes Iglesias podrán desafiar los órdenes políticos o arrogarse esas funciones. La nueva dimensión cristiana debe focalizarse en el espíritu dominado por el pecado, y renunciar a la tentación de asumir poderes temporales. Por eso, Hobbes, en la primera parte de tal capítulo, sostiene que para entender qué tipo de poder es el de los miembros de la Iglesia es necesario distinguir el período desde la ascensión de Cristo, es decir, el año 33, hasta el primer soberano civil que abrazó la fe cristiana, Constantino en el año 312, del período que va después de éste hasta nuestros días. Es entonces en estos pasajes donde se retratará el complejo paso de una configuración veterotestamentaria del pueblo de Dios a una neotestamentaria, de allí lo razonable de la cantidad de sus páginas.

El capítulo XLII, en primer término, reforzará y argumentará las tesis presentadas sobre la misión de Cristo en este mundo, la cual no es otra que la de persuadir y enseñar a los hombres que crean que él es el salvador. A su vez, esto se analizará en las dos etapas históricas identificadas. En segundo término, polemizará directamente con “el campeón del papado contra todos los príncipes cristianos y Estados” (Hobbes, 1994, XLII, p. 398 [EW, III:581]), a saber, el cardenal Roberto Belarmino, quien entre 1581 y 1592 publicó una serie de disputas sobre la primacía papal ante los príncipes cristianos, *De controversiis Christianae fideis adversus huius temporis haereticos*, la tercera de ésta, *De summo pontífice*, es la que será discutida por Hobbes en la parte final del capítulo. Así, primero se mostrará el desinterés que tuvo Cristo por el poder temporal y, por lo tanto, el que deben tener los cristianos; luego, la ilegitimidad jurisdiccional del Papa sobre el orden cristiano a modo de reforzar que el que ocupará el rol de mediador entre Dios y los hombres será definitivamente el soberano civil. Así como hemos citado con anterioridad dos pasajes bíblicos que Hobbes mismo transcribe en su texto y sobre los cuales monta su interpretación, haremos lo mismo ahora con los correspondientes versículos del Nuevo Testamento.

*Respondió Jesús: “Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi Reino no es de aquí” (Juan, XVIII:36).*⁵²

Hobbes desplegará una serie de argumentos basados en la Escritura para demostrar que Cristo no ejerció y, menos aún dejó, un poder coercitivo, “sino sólo un poder de proclamar el Reino de Cristo y de persuadir a los hombres a que se adecuen a él, enseñándoles mediante preceptos y buenos consejos lo que tienen que hacer para que sean recibidos cuando acontezca el Reino de los Cielos; y que los apóstoles y otros ministros del Evangelio son nuestros maestros, y no nuestros gobernantes, por lo cual sus preceptos no son leyes, sino íntegros consejos” (Hobbes, 1994, XLII, p. 336 [EW, III: 489]). Así, el primer fundamento para probar esta tesis es la referencia inmediata al versículo del Evangelio de Juan que hemos citado recientemente, donde explícitamente, es el hijo de Dios quien aclara que no utilizará la fuerza que posee cualquier soberano para salvarse porque Él aún no reina en su primer paso sobre este mundo, sino que lo hará en el segundo. Luego, aclara, valiéndose de *Mateo*, XIX:28, que fue Cristo mismo el que designó que el momento que estaba compartiendo con sus apóstoles y el que continuará hasta el Juicio Final no es de reinado sino un tiempo de regeneración, es decir, de preparación para poder recibir la absolución de Dios mediante esta nueva generación del alma corrompida por las tentaciones mundanas. El tercer argumento, también aludiendo al mismo evangelista, pero esta vez al capítulo IV:18-22, se refiere al episodio cuando Jesús llama a los primeros cuatro discípulos, Pedro, Andrés, Santiago y Juan, diciéndoles que abandonen sus redes de pescadores, pero para ser ahora “pescadores de hombres”, es decir, ministros que envuelvan con la red de la palabra y de la persuasión la voluntad de los hombres hacia Dios y no por la coerción o la fortaleza física al estilo de Nemrod, quien era cazador rudo y prepotente delante de Yahvé, según el relato de *Génesis* X:8-9. En cuanto a la naturaleza de la fe, agregará Hobbes como cuarto argumento, tampoco se sigue que ni Jesús ni sus discípulos tengan la potestad de coaccionar. Pues ésta es un don (*gift*) dado a los hombres por Dios (Cfr. XLIII, p. 400, [EW, III:387]), interna e invisible, “por lo tanto está exenta de toda jurisdicción humana” (XLII, p. 354 [EW, III:517]). La misión de los apóstoles, entonces, es hacerla crecer y fortalecerla, de ningún modo imponerla mediante castigos. Ya que, si tal regalo de Dios no ha sido dado a todos los hombres, menos aún podrán sus ministros imponerla, éstos sólo tienen que cultivarla mediante la palabra. En efecto, no todos serán salvos. Como quinto argumento, se desarrollan los pasajes de las Epístolas de los apóstoles Pablo y Pedro cuando exhortan a sus comunidades a que obedezcan a sus príncipes, no obstante éstos sean infieles, como fue el caso de los cristianos en Roma. Y se menciona el famoso caso de Naamán el Sirio, que ya hemos

comentado más arriba. Así, como la fe es interna y como el campo jurisdiccional del soberano compete al foro externo, Dios, que lee los corazones de los hombres, sabrá distinguir quién es su verdadero súbdito de quien no lo es. Finalmente, y en sexto lugar, se precisa que no sólo no tuvo el Hijo de Dios potestad para coaccionar en su paso por el mundo, sino que tampoco la tuvo sobre la congregación de fieles. Evidentemente, esta reorientación en la argumentación va apuntando al pretendido poder papal sobre el mundo cristiano en su totalidad. En síntesis: predicar, enseñar, bautizar, perdonar y retener pecados o excomulgar son acciones en el mundo que pretenden anunciar el reino venidero de Dios bajo el que gobernará Cristo, pero que de ningún modo se pueden llevar adelante mediante órdenes o coacción, sino por la persuasión. En palabras de Hobbes, “y lo mismo que un maestro de cualquier ciencia puede abandonar a su alumno cuando éste se obstine en no cumplir las reglas que se le enseñan, sin por eso acusarlo de injusticia, porque el estudiante no está obligado a obedecer a quien enseña, así también un maestro de doctrina cristiana puede abandonar a aquellos discípulos suyos que se obstinen en continuar viviendo una vida no cristiana” (ibíd., XLIII, p. 348-349, [EW, III:507]). Y, ante la decepción o queja del maestro por este discípulo, aquél deberá recordar la respuesta de Dios a Samuel cuando el pueblo de Israel rechaza el modelo teocrático y le exige una monarquía: “Es a mí a quien rechazan no a ti” (1 *Samuel* VIII:7). Del mismo modo, ningún apóstol se arrogó el derecho de interpretación sobre el resto, sino que de lo que se trataba era de leer juntos las escrituras y obtener un significado en común sin que primara una voz sobre las otras. Por último, Hobbes se esmera en señalar que no existía una congregación que predominara sobre las otras para el nombramiento de sus miembros, como lo demuestra el hecho de que Matías haya sido elegido por la Iglesia de Jerusalén para suplantar a Judas, o que Pablo y Bernabé lo hayan sido por la de Antioquía. A su vez, estas designaciones, como lo fueron otras menores como las de presbíteros o diáconos, eran resultado, algunas veces, de echar suertes entre los miembros y, la mayoría de las veces, por sufragio. De esta forma, ni siquiera existía un sistema episcopal, como se estableció en la Iglesia de Inglaterra, sino que más bien, esta descripción del funcionamiento de las Iglesias primitivas se asemeja más a una corriente que Hobbes acusa, junta con otras, de subvertir el orden, los independientes. De hecho, en su evaluación de la Revolución Inglesa que efectúa en el libro *Behemoth*, esta versión cristiana es la tercera, luego de los presbiterianos y los papistas, que se enumera entre los grupos que sedujeron al pueblo y lo llevaron al caos de la guerra civil. Pues la opinión perniciosa para la paz consistía en que estos llamados

“independientes” “querían mantener a todas las congregaciones libres e independientes entre sí” (*EW*, VI:167). Sin embargo, esta alusión en el *Leviathan* a esta ala radical de izquierda del puritanismo tan vinculada a Cromwell suscita a Collins (2005, p. 129) sostener que “la Iglesia Independiente era el modelo muy probablemente para asegurar la paz y proteger la supremacía eclesiástica estatal”. Rechazados los peligros del episcopalismo de la Iglesia de Inglaterra y la autonomía del presbiterianismo, señala este autor, Hobbes prefirió esta versión, aunque adaptada a su proyecto político, a las otras vertientes cristianas. Por eso, si bien acordamos con Lessey (2013, p. 30) que doctrinariamente, las tesis independientes son fuertemente criticadas en el *Leviathan*, no así este aspecto que recoge Collins. En efecto, los siguientes principios del movimiento independiente, los cuales son opuestos o dejados a un lado en la propuesta de Hobbes, son identificados por Lessey como nucleares en su propuesta religiosa: primacía de la conciencia individual; unión de los “santos” con Dios mediante un pacto; hostilidad a la uniformidad del culto; identificación del Papa como el anticristo;⁵³ reivindicación del derecho natural de propiedad; y presencia de la providencia divina en las conquistas militares. (Cfr. Lessey 2013, p. 30).

Por otro lado, esta “independencia”, en el caso de las Iglesias primitivas, se manifestaba también en el manejo del presupuesto que tenía cada congregación, producto de la benevolencia de sus integrantes. Pues si bien, sus ministros deben vivir de lo que pueda aportar su comunidad, éstos no pueden imponerle forzosamente a ésta lo que deben contribuir, termina afirmando Hobbes con una resonancia incriminadora a la Iglesia de Roma.

Una vez mostrado con evidencias textuales extraídas de la Escritura que la Iglesia primitiva, fiel a la prédica de Cristo y a los apóstoles, no tuvo poder de coacción, sino sólo de persuasión, tanto ante los gentiles como entre los mismos miembros de la congregación, la dimensión cristiana tomará una configuración distinta y definitiva luego de que Constantino abrace la fe y presida el primer concilio cristiano en el 325. Este tránsito crucial para la historia del cristianismo es de lo que trata Hobbes en lo que continúa del capítulo.

En efecto, según ha quedado demostrado en otra parte del *Leviathan*, entre los derechos de soberanía que posee el Estado se encuentra el de juzgar que doctrinas son aptas para

la paz y cuáles deben ser enseñadas a los súbditos. Pues de la opinión que los hombres tengan del bien y del mal es desde donde ordenarán sus acciones. Por lo tanto, es fundamental que el soberano monopolice el área que impulsa a éstas, pero, y aquí lo fundamental, no con intenciones epistemológicas, sino políticas, es decir, en tanto verdad sea paz y falsedad sea guerra. Entonces, sin ingresar en el foro interno, pero no permitiendo tampoco que ciertas ideas lo hagan, el soberano tiene el legítimo derecho de regular las doctrinas que circulan por la República, ya sean científicas, morales o religiosas. De esta forma, concluye Hobbes que “en todas las Repúblicas paganas, los soberanos han tenido el nombre de pastores del pueblo, porque no había súbdito que no pudiera legalmente enseñar a éste sin su permiso y sin su autoridad.” (Hobbes, 1994, XLII, p. 367, [EW, III:537]).

Cristo no otorgó el derecho de soberanía a ningún rey pagano, sino que, en todo caso, se sometió a éstos y exigió que sus discípulos lo hicieran. Cuando Constantino abrazó la fe cristiana, él ya era soberano, con todos los derechos que tal título otorga. Por eso, su jurisdicción, contrariamente a limitarse a esta nueva doctrina, se expande a ella del mismo modo en que lo ha hecho en las otras. De allí que el derecho de todos los pastores y obispos de la Iglesia sea *jure civil*, es decir, que ahora, bajo un Estado cristiano, reciben el permiso de cumplir su misión de mostrar el evangelio de Cristo desde la autoridad civil. En cambio, el soberano recibe su autoridad por el favor de Dios, *jure divino*, estableciéndose como mediador entre éste y los hombres y, de esta forma, configurando el nuevo orden cristiano. Así, este intermediario entre Dios y los hombres es ahora, mediante el nuevo pacto establecido por su Hijo, el soberano cristiano, quien “como supremo pastor pareciera que no sólo tiene la autoridad a predicar [...], sino también a bautizar y a administrar el sacramento de la mesa del Señor, como a consagrar templos y pastores al servicio de Dios” (Hobbes, 1994, XLII, p. 369 [EW, III:540]). Que no cumpla estas funciones habitualmente, pues para eso ha nombrado ministros, no invalida que tenga el derecho a ejercerlas cuando la necesidad lo requiera. Del mismo modo en que Jesús no bautizó a nadie y Pablo, como el Papa y los obispos, a pocos.

Al perder el pueblo de Israel la soberanía, también perdió la protección y guía divinas. Esta pérdida pudo haber producido la disolución del pueblo mismo, a no ser por la venida de Cristo al mundo para reanudar de una manera novedosa y definitiva el pacto

antiguo. Según la lectura hobbesiana de la historia sagrada que hemos realizado, observamos que sólo al reconfigurarse tal pueblo como un Estado cristiano, Dios volverá a protegerlo y guiarlo. De esta forma, la estabilidad perdida se restablece, enfatizamos, con un nuevo mediador que posee, como lo hicieron los patriarcas de Israel, los poderes espiritual y temporal.

PACTO POR INSTITUCIÓN O POR ADQUISICIÓN

Nos focalizaremos ahora a elucidar con los elementos teóricos propuestos por Hobbes qué tipo de pacto es el realizado entre los mediadores recién mencionados y Dios. Es decir, intentaremos aclarar si estos pactos son por institución o por adquisición. También deberemos aclarar si tales mediadores son soberanos o no, pues, como mostramos, es requisito indispensable serlo para pactar con Dios y establecer algún tipo de normatividad que guíe a un pueblo. A continuación transcribiremos el pasaje donde se define qué es una república por adquisición y una breve aclaración que realiza Hobbes donde se establece la diferencia con la república por institución.

Una república por adquisición ocurre cuando el poder soberano es adquirido por la fuerza; y es adquirido por la fuerza, cuando los hombres particularmente o todos juntos, aunadas sus voces, por miedo a la muerte o a la esclavitud, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene sus vidas y libertades en su poder. Y este tipo de dominio o soberanía difiere de la soberanía por institución solamente en esto: que los hombres que eligen a su soberano lo hacen por miedo mutuo, y no de aquel a quien instituyen; pero en este caso, ellos se someten a quien ellos temen. (Hobbes, 1994, XX, p. 127, [EW, III:183])

De esta forma, el pacto por institución se diferencia del pacto por adquisición en lo siguiente. En el primero la soberanía es erigida por el temor mutuo por sus vidas que tienen los hombres; en cambio, en el segundo, el temor de éstos está dirigido a una persona real que los amenaza con quitarles la vida. Es muy importante, para comprender la noción de soberanía que presenta Hobbes, tener en cuenta que el soberano no pacta, es decir, no queda obligado con sus súbditos, aquél sólo queda sujeto a las leyes de Dios, pero no a las leyes del reino. Pero en este caso, parece que lo hace porque los que pactan “autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene sus vidas y libertades en su poder” (ídem). De esta forma, aquella persona real que amenaza pactaría. Pero esto atenta contra la propia doctrina hobbesiana de la soberanía.

En efecto, como aclara Lukac de Stier (1999, p. 268), la soberanía resulta de un “contrato a favor de un tercero”, hay un tercero que se beneficia del pacto entre otros y que, por no pactar, pero recibiendo el resultado del acuerdo, no queda obligado. Este “tercero” puede ser el que amenace realmente, lo que sucede habitualmente en la historia, o no, es decir, que el que la reciba no haya sido el que haya amenazado, sino el que es considerado por los que temen como una persona indicada para protegerlos de tal amenaza. En efecto, sostiene Hobbes, “que el soberano no pacta con sus súbditos con anterioridad es manifiesto porque o lo debe hacer con la toda la multitud, como una parte que pacta, o debe hacer tantos pactos como hombres haya.” (Hobbes, 1994, XVIII, p. 111 [EW, III:160]). En cuanto a lo primero, la multitud, es decir, un conjunto de hombres disgregados que se encuentran en estado de naturaleza, por definición no tiene representación en ninguna persona. Por lo tanto no es posible pacto alguno, pues no existe esa persona. Ahora, si la tuviera, según Hobbes, ya no sería una multitud si no un Estado; entonces, no sería necesario el pacto. Por otro lado, en el caso de que el soberano tuviera la poco plausible posibilidad de pactar con cada uno de los hombres, estos pactos resultarían nulos. Pues no habría un juez que pudiera dirimir la controversia con respecto a si alguien infringió un pacto o no. Por lo tanto retornaría el estado de naturaleza y la guerra civil. De esta manera, el soberano no pacta y por ello no queda obligado, tanto en el pacto por institución como en el de adquisición. De allí la contundente aclaración a los que aún creen que el pacto condiciona al gobernante. “La opinión de que cualquier monarca recibe su poder por pacto, es decir, condicionado, procede de la falta de entendimiento de esta sencilla verdad: que los pactos no siendo sino palabras y voces no tienen fuerza para obligar, contener, constreñir o proteger a cualquier hombre; en cambio, sí la tiene la espada pública” (Hobbes, 1994, XVIII, p. 112 [EW, III:161]). Así, el pacto transfiere derechos a un tercero que debe cumplir un objetivo, por el cual también tendrá derecho a la utilización de los medios para poder realizarlo, sin que ninguno de sus súbditos pueda impedir su uso.

Ahora, si bien este aspecto es claro en el pacto por institución, ante una primera mirada, no es tan claro en el de adquisición. Pues en este último caso parecería que quien amenaza es ya el soberano, y de esta forma quedaría involucrado en el pacto; por lo tanto estaría condicionado. Pero este razonamiento parte de una premisa falsa. Quien hostiga a los hombres a que pacten o en caso contrario perderán su vida no puede ser

nunca el soberano, pues éste es precisamente resultado de un pacto y no forma parte de él. Lo que sucede es que quien amenaza, históricamente, es luego el soberano, como el mismo Hobbes señala en el ejemplo de Guillermo el Conquistador o, proponemos nosotros, Cromwell a los vencidos en la guerra civil inglesa. Porque cuando, en cualquiera de los dos ejemplos, aquéllos amenazan a los ingleses, aún no han obtenido la soberanía, es decir, no lo hacen *soberanamente*. Así, es el miedo de los hombres originado por el vencedor el que suscita el pacto por el cual se creará la soberanía. Que luego tal soberanía sea encarnada por el que amenazó no se sigue necesariamente, pero sí es lo que sucede en general en la historia.

Una explicación alternativa (y, en cierto sentido, complementaria) para esclarecer que el soberano por conquista no queda involucrado en el pacto es la que ofrece Galimidi (2002). Si bien este comentador afirma que en este tipo de erección de soberanía existen convenios verticales (a diferencia de los horizontales que ocurrirían en un pacto por institución) “entre cada uno de los derrotados y el conquistador” (160), lo que daría la posibilidad para abrir “un resquicio para el muy poco hobbesiano derecho de rebelión” (161), la autorización de los súbditos hacia al soberano al transferir sus derechos en el pacto, anula tal resquicio al conformarse una nueva república en la cual el soberano no tiene que rendir cuentas a sus súbditos “sino con Dios” (161). En efecto, según la teoría de la representación, la persona artificial, es decir, el *deus mortalis*, actúa por autorización de las personas naturales que pactaron y transfirieron sus derechos. Debido a esto, la acción soberana no puede ser otra sino la voluntad de los que la autorizaron. De esta manera, rebelarse contra el Leviatán no es sino rebelarse contra sí mismo. Algo que no sólo es ilegítimo, sino contradictorio. Entonces, según esta interpretación, es el conquistador, con quien pactan los vencidos, el que devendrá soberano, como expresa la definición misma de Hobbes que hemos transcripto más arriba, pero es la teoría de la autorización la que hace nulas las obligaciones de aquél con estos. Por nuestra parte, creemos que la explicación del “tercero beneficiario” nos permite interpretar con mayor precisión tanto el pacto de Moisés con el pueblo como el pacto de Dios con el pueblo a través de Moisés.

Por otro lado, también encontramos una última distinción, presentada de maneras diversas en los textos de Hobbes. Tomaremos la del *Leviathan* por considerar ésta la más lograda. El pacto por adquisición, a su vez, puede ser de dos tipos: o por *conquista*,

como el que acabamos de mencionar, cuando un vencedor -Guillermo o Cromwell- pacta con el vencido, identificado como “despótico”; o, en segundo lugar, por *generación*, cuando el dominio que se tiene es sobre los hijos por parte del padre, denominado como “paternal”. Sobre esto se aclara algo sumamente polémico. Tal dominio no se deriva de la procreación, sino del consenso de los hijos, quienes explícita o implícitamente consienten ser gobernados por su padre. De hecho, en estado de mera naturaleza el dominio es de la madre, pues es la que protege al niño en sus comienzos alimentándolo, algo que el padre, en general, está imposibilitado de hacer. (Cfr. XX, p. 129 [EW, III:185]). Si bien esto trae problemas, porque los niños -como los idiotas y los locos- no pueden pactar pues no están en condiciones de autorizar a otros, como Hobbes mismo lo ha reconocido en el capítulo XVI, veremos que en el caso que nos interesa analizar, si bien los protagonistas son hijos de su soberano, no son niños en el momento de pactar. En efecto:

El derecho de dominio por generación es aquel por el cual el padre tiene dominio sobre sus hijos y es llamado PATERNAL. Pero no se deriva de la generación, como si por esto el padre tuviera dominio sobre su hijo porque lo ha engendrado, sino desde el consenso del chico, ya sea declarado expresamente o por otros argumentos convincentes. (Hobbes, 1994, XX, p. 128 [EW, III:185])

Veamos. Dios ha creado a todas las criaturas del universo, pero en un momento ha elegido a un pueblo para conducirlo y darle leyes positivas. En cuanto creador de todo, cumple con el requisito general de este pacto, a saber, el de haber generado a los hombres. Ahora, en lo que refiere al consenso, tanto Abrahán como Moisés acuerdan con Dios ser gobernados, como se desprende de los pasajes bíblicos transcritos más arriba. Pero a diferencia del segundo patriarca, el primero tiene lazos sanguíneos directos con su descendencia. El pacto de Abrahán es un pacto con un clan; el de Moisés, con una nación.

Por lo tanto, el pacto bíblico que propone Dios con Abrahán y éste con su casa son lo *más parecido* a lo que Hobbes describe como un pacto por generación, es decir, no basta con haberlos engendrados, sino que es necesario también el consentimiento de sus criaturas para que este pacto tenga vigencia. Es singular el paralelismo, hasta en la enunciación, entre el pacto de Dios con Abrahán y la descripción del pacto por

generación, en cuanto a la descendencia, que no habría podido estar presente en el momento en que se realiza el acuerdo. Leemos en el versículo 7 del capítulo XVII del *Génesis*: “Estableceré mi alianza entre nosotros dos, y también con tu descendencia, de generación en generación”. Y en el capítulo XX pero del *Leviathan*, se caracteriza de esta forma el pacto por generación: “El que tiene dominio sobre el hijo también tiene dominio sobre los hijos del hijo y sobre los hijos de éstos.” (Hobbes, 1994, XX, p. 130 [EW, III:188]).

Ubicar el pacto mosaico dentro del esquema hobbesiano no es tan sencillo. Principalmente por lo siguiente: en primer lugar, los israelitas, durante toda la acción de Moisés en Egipto, están bajo soberanos; el relato bíblico menciona dos, sin identificar sus nombres, pero la crítica especializada asigna al temible Faraón que los ha esclavizado, Ramsés II, y su hijo Menafta I, que recrudece las decisiones de su padre pero que los liberará definitivamente por las cruentas intervenciones divinas. Como ambos son titulares de la soberanía, se podría pretender que Dios debería comunicarse con ellos, según la condición que hemos transcrita y comentado más arriba. De esta manera, Moisés no es aún el soberano de este pueblo cuando Dios lo llama y le ordena que lo libere para rendirle culto en el desierto. Tampoco este patriarca, si bien tiene filiaciones parentales con Abrahán, pues es de la tribu de Leví, quien es hijo de Jacob, quien a su vez es hijo de Isaac, éste último hijo de Abrahán, han pasado muchas generaciones y años turbulentos, por lo cual no pudo haber recibido la soberanía por herencia. En efecto, el pueblo de Israel dista mucho de ser el clan al cual comandaba Abrahán, sino que ya es toda una nación, por lo cual Moisés no puede pretender los derechos de soberanía por generación como sí lo puede reclamar su antecesor.

Por su parte, Galimidi identifica ciertas “anomalías” o potenciales disruptivos en la lectura que hace el mismo Hobbes del relato bíblico, principalmente de la vida de Moisés y de la vida de Jesús (2005), en relación con la misma teoría que sostiene el autor del *Leviathan*. En rigor, estas observaciones señalan, por un lado, la actitud poco sumisa y desafiante que habrían tenido tanto el patriarca frente al faraón como el Hijo del Hombre frente a Poncio Pilatos y el Sanedrín, lo cual suscitaría una imagen totalmente contraria a la propuesta hobbesiana del buen súbdito cristiano. Y, por otro, la extraña distinción (y separación entre dominio espiritual y dominio temporal) que propone Hobbes al relatar el período de los Jueces, como la sorprendente frase en el

capítulo XL del *Leviathan* donde se afirma que durante la monarquía “siguieron apareciendo profetas que controlaban a los reyes por sus transgresiones contra la religión, y, a veces, también por sus errores de Estado” (Hobbes, 1994, XL, p. 325 [EW, III:472]). Todo esto, sostiene Galimidi, genera inconvenientes graves cuando el lector intenta interpretar los textos bíblicos, como el mismo autor del *Leviatán* lo sugiere, a saber, utilizando como modelo ideal el reino peculiar de Dios para la construcción de la soberanía estatal moderna. Es decir, mostrando que tal arquetipo soberano divino sólo es posible por una unión verdadera de las dos potestades, espiritual y temporal, en una sola persona, pero que los hombres en su afán incesante de poder han separado. Serían entonces aquellos potenciales disruptivos los que impedirían realizar una hermenéutica analógica, por lo cual en el artículo se propone “una dinámica, por así decir, deliberadamente genealógica” (Galimidi, 2005, p. 106), para dar cuenta de tales anomalías.

Por ser nuestra tarea la de esclarecer los pactos de Dios con los hombres tematizados en el *Leviathan*, trabajaremos las anomalías que refieren a Moisés y a Jesús como súbditos desafiantes del orden y, por ello, contrarios al modelo hobbesiano de soberanía, puesto que, nos parece, en ambos casos el relato bíblico no habilita claramente a leer actitudes revolucionarias, ya sean políticas o sociales, encarnadas por ninguna de estas dos figuras de la Biblia. Con relación a Moisés, afirma el comentador que “cabén aquí dos observaciones” (2005, p. 180). Por un lado, se refiere al desafiante pedido del hebreo ante el faraón para que su pueblo vaya a rendirle culto al desierto. En efecto, “se atrevió a enfrentar, en tono inequívocamente rebelde, a quien había sido su soberano legítimo, el faraón” (180). Por otro, se señala el poder que ya ejercía Moisés sobre el pueblo de Israel y -peor aún- mientras estaban bajo otro soberano como el Faraón, pero antes del pacto en el Sinaí. Esto implica que el “binomio Yahvé-Moisés [...] resultó fácticamente imprescindible” (181) para fundar la soberanía, pues fue el temor aterrador hacia Dios lo que en definitiva configuró las voluntades israelitas en un reino sacerdotal.

En un trabajo anterior, Galimidi (2003) también señala esta actitud desafiante de Moisés, pero sin ubicarla, acertadamente, como una disrupción dentro de la teoría hobbesiana. En efecto, se señala que ya los padres del patriarca no acatan la orden del faraón de entregarlo a las autoridades, y luego, cuando Moisés mismo asesina a un capataz que estaba maltratando a un hebreo. Pero esto último fue realizado en “una

forma privada, sin proyecto orgánico, sin ayuda humana y sin conciencia de ser un elegido” (p. 301). De esta forma, agregamos nosotros, esto fue, según la distinción hobbesiana, un delito común y no un acto de hostilidad. El primero es realizado contra otro hombre; el segundo, contra el Estado y afecta la ley fundamental, aquello que los latinos llamaban *crimina laesae majestatis* (Cf. Hobbes, 1994, XXVII, p. 201-202 [EW, III:294]. Por lo cual no se puede juzgar como una actitud que atente contra el orden político. A su vez, ambos episodios, si bien fueron realizados contra lo que prescribe la ley, no hubo juez que determinara que fue propiamente un delito civil. Ambos quedaron ocultos ante la ley civil, no así frente a la ley divina. Pero analicemos ahora a Moisés como hombre público con una actitud supuestamente desafiante.

En cuanto a su relación con el soberano egipcio, tampoco impuso por la fuerza su voluntad sobre aquél, sino que sus reuniones consistieron siempre en pedirle que se los dejara partir. En efecto, en el primer encuentro que tiene el faraón con el patriarca acompañado por su hermano, éstos le dicen “deja salir a mi pueblo para que celebre fiesta” (*Éxodo*, V:1) o, versículos más adelante, de esta forma: “permite, pues, que hagamos un viaje de tres días al desierto para ofrecer sacrificios a Yahvé” (*Éxodo*, V:3). En ningún momento del relato se aprecia una actitud desafiante de ellos hacia el faraón, de hecho, sólo por pedirle que libere a su pueblo, éste ha recrudescido los trabajos forzados. Tanto es así, que son los inspectores israelitas quienes son castigados por no poder cumplir con la producción de ladrillos exigida, por los que piden a Moisés que revea su proceder, quien, sin embargo, no deja su misión de lado y sigue buscando el permiso de salida de modo pacífico y sin ningún tipo de actitud sediciosa. Pero serán las terribles diez plagas que enviará Yahvé a los egipcios lo que producirá la partida hacia el desierto. Pues fue el clamor y los llantos de los integrantes de este pueblo por la pérdida de todos sus primogénitos asesinados por Yahvé por la noche, lo que instó al soberano a llamar a Moisés y a su hermano Aarón para comunicarles lo siguiente: “Levantaos, salid de en medio de mi pueblo, tanto vosotros como los israelitas, e id a dar culto a Yahvé, como me habéis dicho” (*Éxodo*, XII:32). Así, observamos que es la voluntad soberana la que consiente la liberación del pueblo de Dios, pero en ningún momento fue por una revolución social que culmine en una lucha armada con el objetivo de trastocar el orden político. La violencia que se ejerció para que la decisión del faraón se quiebre es divina, no humana, y menos aún empuñada por un súbdito, como lo eran aún los israelitas pese a sus trabajos forzados.

En cuanto a si Moisés ejerce funciones soberanas sobre los hebreos en Egipto, es decir, superponiéndose a la jurisdicción soberana del faraón, tampoco creemos que esto sea así. Según el relato bíblico, parecería que el patriarca se convirtiera en soberano de Israel bajo Dios, pero sólo cuando está fuera de la jurisdicción egipcia. Es decir, no se registran órdenes de este patriarca, como sí lo pudiera hacer si fuera soberano, a nadie del pueblo de Israel y menos aún al Faraón, quien será el que dé el consentimiento para salgan de Egipto, pero no mediante una revolución propuesta por el patriarca. De hecho, luego del episodio de la zarza ardiendo en el Monte Horeb, donde Yahvé le indica que debe reunir a los ancianos de Israel para que les informe sobre esta revelación, Moisés duda que aquéllos le creerán, pues no es su soberano. Además, hace tiempo que ha dejado Egipto y no como un miembro del pueblo de Israel, sino como un desconocido, pero vinculado extrañamente con la familia real del Faraón, por el asesinato cometido furtivamente a un egipcio que oprimía a uno de sus hermanos. Por eso, para que los ancianos le crean esta comunicación divina, se lo provee con capacidad para producir tres prodigios: que su cayado se convierta en serpiente; que su mano pueda tener lepra luego de introducirla bajo su ropa; y que cuando saque el agua del río y la derrame en el suelo se convierta en sangre (Cfr. *Éxodo*, 4:1-9). Y luego de esto, “el pueblo creyó” (*Éxodo*, IV:31). Entonces, no es Moisés el que impone que le crean, sino que sugiere que lo hagan, lo cual los demás consienten. La misma argumentación la podemos reproducir cuando se instituye la ceremonia de la Pascua antes de que Yahvé pase a medianoche para que mueran todos los primogénitos de los egipcios y, de esta manera, el faraón libere definitivamente a los israelitas. Pero aún no podemos considerar allí soberanía. El patriarca sólo persuade la voluntad de sus hermanos, sin ningún tipo de potestad soberana sobre ellos y, menos aún, sobre los egipcios.

En todo caso, el primer episodio donde apreciamos que el patriarca ejerce funciones soberanas es en el desierto. Liberados ya de los egipcios, el pueblo de Israel está en condiciones de conformar un pueblo soberano. Puesto que si bien establecer un rito religioso es, de hecho, una función soberana, aún no es posible leerlo así por la sujeción que tienen los israelitas bajo el faraón. Una vez en el desierto, Moisés decide librar una batalla contra Amalec. Para ello le ordena a su hermano: “Elige unos hombres y sal a combatir”, por lo cual “Josué hizo lo que le mandó Moisés” (*Éxodo*, 17:9-10). Luego, pero inmediatamente antes de la conformación del pueblo de Israel en un reino

sacerdotal, es cuando su suegro, Jetró, le aconseja nombrar jueces para que resuelvan pleitos menores o habituales y que sólo los de gran relevancia le lleguen al patriarca, lo cual demuestra que además de tener la potestad de hacer la guerra, también tenía la judicatura, pues si bien había nombrado “hombres capaces, de piedad probada” (*Éxodo*, XVIII:21), “los asuntos graves se los presentaban a Moisés” (ídem). Estas dos mismas potestades son las que Hobbes adscribe al soberano como derechos del Leviatán; a la primera le asigna el número nueve y a la segunda, el ocho (Cfr. Hobbes, 1994, XVIII, p. 114 [EW, III:165]).

Así, agrupados los israelitas bajo Moisés darán ahora el paso fundamental de constituirse en un reino sacerdotal, renovando el pacto de Abrahán y recibiendo de su soberano las leyes promulgadas por Dios, cumpliendo de esta forma con aquella condición indispensable señalada por Hobbes: “Porque no hay pacto con Dios sino por la mediación de alguien que represente la persona de Dios, lo cual no lo hace sino su lugarteniente, quien tiene la soberanía bajo él.” (Hobbes, 1994, XVIII, p.111 [EW, 139]).

Ahora, contestando nuestra pregunta inicial, a saber, con qué tipo de pacto se puede interpretar el que efectúa el pueblo de Israel con Moisés, por lo cual él está habilitado a pactar con Dios, si bien Hobbes no se pronuncia sobre esto, la Escritura nos brinda algunos elementos para poder enmarcarlo dentro de la tipología hobbesiana. José Luis Galimidi ha enfatizado en varios trabajos (2002, 2003, 2005 y 2008) la figura de Moisés como un soberano por conquista. En efecto, “la república de Israel, gobernada por Jehová mediante la delegación de su soberanía en líderes como Moisés o los reyes de Judá, es una república por conquista” (2002, p. 179). Nosotros creemos que esta caracterización es acertada, pero que es necesario distinguir que Moisés es antes de pactar un soberano, es decir, un mediador. Esta cláusula, como vimos, no es menor, pues de lo contrario, sí se habilitaría a que cualquier persona dentro de un reino pacte con Dios, todo lo contrario de lo que profesa Hobbes en toda su obra.

Pues no es por institución ya que los integrantes entre el pueblo no se temen unos a otros, por lo cual erigirían un soberano. Tampoco es por generación, pues Moisés no es el progenitor de todo el pueblo. Queda la posibilidad de ser por conquista. En este modo de erección de un Estado, son los pactantes los que temen a un agresor, no por temor

mutuo. Ahora, si bien los israelitas temen al Faraón, mostramos que la erección de Moisés como soberano se produce una vez liberados de aquél. Pero es viable sostener que la amenaza de un agresor como el monarca de Egipto acecha la memoria reciente del pueblo de Israel, por lo cual eso es lo que impulsa a erigir un soberano. Si bien Moisés no es “conquistador” como lo puede ser un general ante un pueblo vencido luego de una batalla, recibe la soberanía por el miedo del pueblo a ser esclavizado nuevamente por el Faraón. Así, el dominio por conquista es el más parecido a la toma de soberanía por parte de Moisés del pueblo de Israel.

Del mismo modo, es por conquista el pacto que efectúa Dios con su pueblo a través de su mediador. En efecto, aquí, una vez en el Sinaí es el pueblo el que “se echó a temblar” (*Éxodo*, XIX: 16) de miedo, por lo cual le exige a Moisés que Dios “no nos hable, [...] no sea que muramos”. Así que, nuevamente, si bien Dios no encarna la figura del conquistador representado como un general victorioso de una batalla, sí está presente que el miedo que sienten los israelitas, por lo cual prometen obediencia a su soberano, no es el que se tienen mutuamente, sino el que les produce el poder de Dios. Desde este aspecto, sí es posible ubicar el pacto de Dios con los israelitas mediante el mediador Moisés como un pacto por conquista.

En relación con el último pacto que menciona Hobbes, el cristiano, debemos recordar que en éste se abandonan las pretensiones de obtener el gobierno civil, siendo el mismo Cristo no sólo quien obedece al César, sino que fomenta que sus seguidores también lo hagan. En relación con los potenciales disruptivos señalados por Galimidi en esta figura, los mismos son los siguientes. En primer lugar, Jesús, a diferencia de lo que Hobbes enfatiza, no sólo aconsejaba o persuadía, sino que también mandaba. Y esta contradicción la propondría el mismo autor del *Leviathan*, cuando en dos momentos de ese texto (XX, p. 134 [*EW*, III:193] y XXV, p. 168 [*EW*, III:244]) se refiere directamente a *Mateo XXI: 2-3*, episodio bíblico donde el Hijo del Hombre ordena a sus discípulos que le traigan la burra que está atada en la villa próxima a ellos para que sobre ella entre a Jerusalén, para señalar que éste posee la potestad de mando, y para distinguir lo que es un consejo de una orden, porque es rey de los judíos, lo cual contradiría sus palabras expresadas en *Juan XVIII:36*, donde afirma que su reino no es de este mundo, por lo cual no podría legítimamente ordenar.

En cuanto a esta supuesta anomalía, proponemos lo siguiente. En primer lugar, si comparamos la masa textual en donde se dice lo contrario, estamos habilitados a darles poca importancia a tales pasajes. Serían ejemplos aislados que no atentan contra el corazón de la teoría que se está proponiendo, de algún modo, podríamos decir, desafortunados. Pero, en segundo lugar, esta única situación donde Jesús ordena a sus discípulos no excede los límites de su círculo más íntimo, con lo cual es posible esta licencia, pero de ningún modo manda a quienes están fuera de ese círculo, ni a las autoridades religiosas y menos aún a autoridades civiles.

El otro potencial disruptivo que se señala es de mayor calibre. Se trata, por un lado, de la alteración de la *pax romana* que Jesús habría provocado, por lo cual lo llevan a juicio y lo condenan a sufrir torturas antes de su muerte. En efecto, Caifás y los sacerdotes sostienen que es un impostor y Poncio Pilato, culpable, pese a, raramente, no encontrar en él ninguna culpa. Y, por otro, del cuestionamiento que los evangelistas proponen en su relato, por ejemplo *Mateo XXVI:57-66*, sobre el proceso irregular que habría sufrido Cristo, lo cual sería reproducido, *mutatis mutandi*, por Hobbes en su interpretación.

Nos parece que así como Moisés no desafió el orden político y social, menos aún lo hizo Jesús, pese a que lo hayan encontrado culpable. Argumentaremos que si bien esta sentencia existió, la doble naturaleza humana y divina que porta el Hijo del Hombre lo exime de ser *solo* culpable. En efecto, si quienes fueron los responsables del orden político juzgaron que eso fue así, hicieron bien en llevar adelante el juicio, el cual Jesús jamás desafió. Es decir, en tanto su naturaleza humana, Jesús fue culpable, y de este modo se sometió a los poderes civiles como todo súbdito debe hacerlo; pero en tanto su naturaleza divina, es el Mesías anunciado por los profetas, y su prédica quedó viva de forma pacífica en sus apóstoles. Nunca propuso una revuelta política en su nombre o en nombre de su Padre. De este modo, el cristianismo no tiene en su fundamento a un culpable o sedicioso, lo cual le traería innumerables problemas al defensor del Estado absoluto que quiere trasladar el modelo bíblico a su teoría de la soberanía, sino al Mesías, quien en su doble naturaleza, humana y divina, pudo mostrarles a los hombres tanto sus deberes como súbditos civiles como la manera de salvarse del pecado. De esta forma, haciendo esta doble distinción, no es disonante leer las inconformidades de los apóstoles frente al juicio a Cristo en el Sanedrín ni algunos pasajes de Hobbes que parecerían defender a un acusado del poder civil. Recordemos que su reinado está aún

por llegar y que ante la mirada imperfecta de los ojos de los hombres aparece culpable, pero ante la mirada de su Padre es, obviamente, inocente.

Por eso es que este tiempo, el cual Cristo pasó en este mundo, es de regeneración, es decir, de preparación para el día del Juicio Final. El reino de Dios se establecerá cuando su Hijo vuelva al mundo. A partir de allí, será soberano bajo su Padre. En palabras de Hobbes, Cristo “será rey no solamente como Dios, pues Él ya lo es y siempre lo será de toda la tierra en virtud de su omnipotencia, sino también peculiarmente de sus elegidos, por virtud del pacto que ellos hicieron con él en el bautismo” (Hobbes, 1994, XLI, p. 330 [EW, III:480]). De esta forma, los que hayan sido salvados por el arrepentimiento de sus pecados mediante el bautismo por la esperanza de una vida nueva tendrán vida eterna en este nuevo reino, donde el “rey no lo será de otra forma sino como subordinado o viceregente de Dios Padre, como lo fue Moisés en el desierto, como los sumos sacerdotes lo fueron antes de Saúl y como lo fueron los reyes luego” (Hobbes, 1994, XLI, p. 331 [EW, III:481]). A su vez, Hobbes sostiene que este reino de Dios que se renovará con su hijo de manera eterna en el mundo venidero será realizado en la misma tierra que estamos habitando. Sólo en este momento podemos considerar a Cristo como un soberano. En cambio, durante su paso por este mundo no tuvo potestades de mando, como hemos visto, por lo tanto tampoco constituyó un reino, sólo lo anunció e indicó la manera para prepararse para ser recibido en él.

Al final del capítulo que estamos citando del *Leviathan*, XLI, Hobbes señala semejanzas entre la misión de Moisés y la de Jesús extraídas de la Escritura. Para ello comienza citando *Deuteronomio XVIII:18*, cuando Moisés les recuerda a los levitas lo que Yahvé le dijo a este patriarca en el Horeb, “suscitaré, de entre medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti; pondré mis palabras en su boca y él les dirá todo lo que yo le mande”. Este paralelismo, a su vez, es retomado por los evangelistas, sobre todo por Juan. Entre estas semejanzas, Hobbes menciona que así como Moisés eligió doce príncipes, Jesús eligió doce apóstoles; del mismo modo, el primero autorizó setenta ancianos para profetizar al pueblo (*Números*, XI:24-30), el segundo señaló setenta discípulos para anunciar su reino (*Lucas*, X:1); también en la institución del sacramento, tanto de admisión como de conmemoración, podemos encontrar un paralelo entre la circuncisión y el bautismo, y entre el cordero pascual y la cena del señor; también es equiparable que así como Moisés es el lugarteniente de Dios, Jesús es el subordinado

de su Padre, por lo cual “en tanto hombre su autoridad es igual a la de Moisés” (Hobbes, 1994, XLI, p. 332 [EW, III:483]); y, por último, se hace alusión a la interpretación de Hobbes de la Sagrada Trinidad, donde una substancia, Dios es “una persona representada por Moisés y otra persona representada por Cristo” (Hobbes, 1994, XLI, p. 333 [EW, III:484]).

Además de estas semejanzas propuestas por Hobbes, nosotros creemos encontrar un paralelismo más entre estas dos figuras de la Biblia, pero que no se mencionan en el *Leviathan* y que fortalece nuestra reconstrucción de su lectura del reino profético. Ambos, Moisés y Jesús, no son soberanos cuando intentan convencer a su pueblo de que los siga. Sin imponer órdenes, tanto el primero como el segundo persuaden a los demás con milagros para anunciar un nuevo pacto. Así como Moisés entra a Egipto y debe enfrentarse a un soberano, Jesús lo hace en Jerusalén, centro urbano y administrativo de una provincia romana, donde será juzgado no sólo por Caifás, Sumo Sacerdote, sino por Pilato, procurador romano. Ahora, en ninguno de los dos casos suscitan o dirigen revueltas contra el poder. Es luego de la salida de Egipto, autorizada por el Faraón, quien quebró su voluntad por la violencia divina ejercida sobre su pueblo, y en el desierto, como hemos visto, que Moisés poseerá los poderes soberanos, *mutatis mutandi*, Cristo será soberano cuando regrese definitivamente, pero no en su paso por este mundo, donde respetó no sólo al soberano civil, sino también el poder religioso del Sanedrín. En cuanto a si este reino final, definitivo y eterno donde Cristo reinará sobre sus elegidos en la tierra y bajo su Padre es resultado de un pacto por institución o por adquisición, al no haberse concretado, sino sólo anunciado, no estamos en condiciones de poder categorizarlo. Pero al culminar en ese momento las condiciones antropológicas que dan ocasión a la instauración de un Estado, ser sólo los elegidos los que lo habitan y ser Cristo mismo el lugarteniente de Dios, los elementos teóricos hobbesianos contractuales sólo pueden brindar una aproximación a la comprensión de dicho reino aún no consumado.

EL MEDIADOR Y EL SER OMNIPOTENTE

Una interesante polémica sobre la posibilidad o no de la existencia de un mediador para pactar con Dios se ha llevado adelante por dos importantes comentaristas, principalmente, de los aspectos religiosos de la obra de Hobbes: Martinich y Curley. El

primero sostiene que la posición política de nuestro filósofo debe ser comprendida dentro de un marco religioso; en cambio, Curley considera que el de Malmesbury quiere destruir la religión señalando sarcásticamente contradicciones. El debate se encuentra en una compilación sobre el *Leviathan* editado por Luc Foineau y Tom Sorell (2004). Curley encuadra su artículo en dos célebres objeciones contemporáneas a Hobbes sobre este tema, las cuales intentan mostrar los problemas que las tesis hobbesianas plantean al cristianismo. Una de ellas es la efectuada por Filmer, quien acusa al filósofo por afirmar la posibilidad de que se pueda pactar con Dios; la otra es la de Clarendon, quien lo ataca como ateo por negar la posibilidad de pactar con Dios. Estas lecturas, según el comentador, son entendibles y proponen un horizonte de sentido, a saber, contradictorio, debido a que el texto de nuestro filósofo “es realmente bastante ambiguo” (p. 212). Sin evaluar la recuperación que se propone de los dos críticos contemporáneos a Hobbes, nos focalizaremos en identificar y evaluar críticamente los problemas que allí son señalados por Curley.

En primer lugar, se afirma no sólo que “en todo pacto bíblico no participa un mediador” (202), sino que “los varios pactos que Dios hace con Abrahán en el Génesis son casos prima facie contrarios a los requerimientos de Hobbes” (ibíd.). En cuanto al primer aspecto de la crítica, es necesario determinar cuáles son los pactos que se presentan en la Escritura, algo sobre lo que una revisión de los estudios bíblicos y teológicos (Cfr. Williamson 2000, Davidson 1995, Barrick 1999) no arroja un juicio unánime. Por ser el artículo de Williamson el más analítico, reproduciremos algunos aspectos de su presentación. En efecto, según este autor, “depende de cómo se enfoquen los pactos noético, abrahámico y mosaico, se pueden identificar entre cinco y diez pactos divinos” (421). Si bien en el artículo se trabajarán nueve, éstos serán agrupados en seis categorías; a su vez, dentro de ellas podremos encontrar más de uno. La lista es la siguiente: noético, abrahámico[s], mosaico[s], sacerdotal, davídico y nuevo (o cristiano). En todos ellos, a diferencia de lo que sostiene Curley sí está involucrado un mediador, basta tan sólo observar los nombres con los que son referenciados para darse cuenta de ello. Por otro lado, Hobbes, lo hemos dicho, sólo se ocupa de los tres de los cuales surgen reinos. Pues el pacto que realiza Dios con Noé (*Génesis IX:1-27*) es dirigido a toda la humanidad, y no a un clan, como en el caso de Abrahán, o una nación entera, como en el caso de Moisés.

En cuanto al pacto sacerdotal, Williamson sostiene que éste “está fuertemente vinculado al pacto mosaico, en la medida en que sirve al mismo propósito general: que los sacerdotes faciliten el mantenimiento de la relación divina-humana entre Yahvé y los descendientes de Abrahán” (425), de allí que se pueda entender como un acuerdo para fortalecer los pactos de los patriarcas-mediadores. Pero por otro lado, leemos en *Éxodo* XXVIII y XXIX que es Dios el que le comunica a Moisés que le informe a Aarón y sus hijos cuáles son los ornamentos sacerdotales que deben llevar. Por lo cual la figura del mediador sigue presente. En el caso del pacto davídico, si bien es el profeta Natán quien recibe el siguiente mensaje de Dios para comunicárselo a David, aquél es autorizado por éste cuando acepta que “tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante ti; tu trono estará firme, eternamente” (2 *Samuel* VII:16), anunciando de esta manera la consolidación de la casa davídica en el trono de Israel. Es David y no Natán quien estructura su reino en función de esta nueva profecía. Así, vemos que en esta distinción de los pactos propuesta, al menos, por este especialista en la actualidad, participa un mediador. Por otro lado, desafortunadamente, Curley no informa cuáles serían los pactos en la Escritura en los que no participa un mediador.

En cuanto a la segunda crítica, es aún menos sólida, pues Curley duda de que Abrahán sea un mediador. Para ello cita un pasaje del capítulo XL, pero donde claramente Hobbes afirma que si bien es Abrahán el que pacta con Dios, como las voluntades de su familia y descendencia están “incluidas” (*involved*) en la voluntad de aquél, “habría tenido el poder legal de obligarlos a cumplir lo que él pactó por ellos” (XL, p. 317 [*EW*, III:460]). Por lo tanto, Abrahán es un claro mediador entre Dios y los hombres, ya que es él, y no los integrantes de su familia de manera individual, la que pacta con Dios. A su vez, el error se acrecienta aún más cuando sostiene que Hobbes “le atribuye a Abrahán una promesa de obediencia la cual no aparece en ningún lugar en el texto” (p. 202) e indica entre paréntesis el capítulo XXXV del *Leviathan*, donde se hallan transcritos los versículos siete y ocho de *Génesis* XVII. En efecto, el patriarca no verbaliza sus promesas de obediencia, a saber, ser perfecto, abandonar a otros dioses y llevar a cabo el rito de la circuncisión, sino que expresa su voluntad con sus actos. Pero este modo de pactar lo habilita la misma teoría hobbesiana, pues los signos por los cuales se puede leer la voluntad de un contratante son “las palabras o las acciones independientemente o, como sucede más a menudo, las palabras y las acciones conjuntamente” (Hobbes, 1994, XIV, p. 81 [*EW*, III:118]). Esto es, los signos del

contrato pueden ser expresos o tácitos, es decir, pueden ser verbalizados y de esta forma es la palabra la que hay que comprender o tales signos pueden ser “algunas veces la consecuencia de la palabra, del silencio, de actuar [o] de abstenerse de hacerlo” (Hobbes, 1994, XIV, p. 83 [EW, III:121]), con lo cual queda claro que la palabra no es el único móvil para expresar la voluntad de los hombres. Por lo tanto, Abrahán manifiesta su voluntad en el pacto mediante sus acciones.

En segundo lugar, este comentador dirige una crítica epistemológica a la doctrina de la mediación mediante las dos siguientes preguntas. “Si *nosotros* no podemos saber, sin un mediador, si nuestro pacto ha sido aceptado, ¿cómo puede *el mediador* saberlo?” (p. 204, énfasis original), es decir, cuál es el criterio por el cual quien media con Dios sabe que está pactando con él y que no es una fantasía o un sueño propio, con el ánimo de dominar a otro, como el mismo Hobbes enfatiza que es lo más frecuente. Por otro lado, Curley avanza y cuestiona la imposibilidad que tiene el pueblo, no ya de conocer a Dios, sino de saber que el mediador ha pactado con él. En efecto, “¿cómo pueden conocer los seres humanos comunes que el mediador ha estado comunicándose con Dios?” (p. 205). En cuanto a su primera pregunta enunciada, en un principio, parecería que es él mismo el que se responde, pues transcribe un pasaje de *Números* XII:6-8, que Hobbes también utiliza, para demostrar que, según dice la Escritura, Dios habla con Moisés “cara a cara” a diferencia de, por ejemplo, Aarón y Miriam, pues él es un siervo especial, es decir, el mediador. Pero si bien se reconoce esto, Curley infiere que es “problemático explicar por qué Hobbes permite que el soberano civil juegue el rol de mediador” (p. 209). Entonces, se acepta que Moisés juega el rol del mediador, pero no se acepta que ese rol lo juegue el soberano civil. Pero esto, que resulta “problemático, se explica principalmente en el capítulo XLII, que hemos recorrido recientemente, donde el nuevo pacto (y último) entre Dios y los hombres consiste en abandonar la pretensión civil de gobierno por parte de Cristo y, por lo tanto, de los apóstoles y de la Iglesia, y dejar que tal potestad la siga ejerciendo quien ya la posee. Pues Dios, como lo demuestra la lectura hobbesiana de la historia de Israel, sólo pacta con soberanos, como lo fueron Abrahán o Moisés. Cuando no hubo un “poder soberano en Israel”, y por lo tanto no hubo mediador, Dios abandonó en parte a su pueblo. Así, el mediador es el soberano civil, pues soberanos civiles fueron los patriarcas de Israel.

En relación con la segunda pregunta, la respuesta por parte de Hobbes no se hace esperar. Si bien nadie puede conocer infaliblemente que otro ha tenido una revelación sobrenatural, sí puede creer en ello. En efecto, los signos que podrían demostrar que alguien tuvo un contacto con Dios, como la realización de milagros o, de manera extraordinaria, llevar una vida recta, poseer sabiduría o ser feliz en las acciones, que son, en rigor, marcas de las intervenciones divinas en el mundo, no son suficientes como prueba para que un hombre tenga la certeza de que otro ha recibido una revelación. Sólo podrá creer o no en ello. Ante esta posición, Curley extrae la siguiente conclusión: “todos los signos sobre los cuales se podría determinar si alguien habría tenido o no una revelación divina son irreligiosos” (p. 205), lo cual, a nuestro entender es incorrecto. En el párrafo siguiente del *Leviathan* sobre el cual este comentador basa su juicio, se aclara que la fe, como ya lo hemos visto, es un “regalo (*gift*) de Dios otorgada libremente a quien le place hacerlo” (Hobbes, 1994, XXXVI, p. 187 [EW, III: 272]). La creencia en Dios y en los mandatos que éste establezca mediante sus soberanos son cuestiones que están bajo la jurisdicción divina; por lo tanto, los signos para creer o no si un hombre ha tenido una revelación son eminentemente religiosos, lo cual no habilita a actuar en función de ellos, pues el súbdito está obligado a hacer lo que dice la ley soberana, no a creer en ella.

Un tercer argumento que se propone para señalar las deficiencias que podría tener un pacto con Dios está vinculado con la posibilidad de transferir derechos a alguien que ya lo tiene todo y es omnipotente. Se pregunta retóricamente Curley, “¿qué podría tener [Dios] *luego* del contrato que no habría tenido *antes*?” (p. 208). Pero esta pregunta se retoma al final del artículo donde se solapa el objetivo general que tiene este comentador de la interpretación de la filosofía política de Hobbes, a saber, mostrar el conflicto dentro de la tradición cristiana entre un Dios absoluto que gobierna a toda la humanidad por su poder -no por ser creado, perfecto o bondadoso- y un Dios que elige a un pueblo para guiarlo mediante un pacto; según la terminología hobbesiana, mostrar la tensión entre el reino por naturaleza y el reino profético. Pero la palabra “tensión” es una forma políticamente correcta de decir lo que está realmente sucediendo en esta tradición, es decir, una “contradicción”. En efecto, Hobbes habría llevado a sus lectores, mediante sus argumentaciones, a concientizarlos sobre esta contradicción, sembrando así las semillas del escepticismo en la modernidad.

La crítica de Martinich a la viabilidad de este argumento es clara y contundente. En primer lugar la reproduciremos aquí y luego agregaremos la nuestra. Según este comentador, “el razonamiento de Curley está basado en una falsa creencia sobre los derechos en el sentido hobbesiano” (p. 238). Pues no todo pacto o contrato finaliza, como éste ha afirmado, es decir, con más derechos para una o más de las partes intervinientes. Para demostrar esto propone lo siguiente: a) puede suceder que dos personas convengan dar a una tercera un cierto monto de dinero. En este pacto, los dos primeros no finalizan con más derechos, sino, en todo caso, con menos dinero del que tenían; b), en estado natural todas las personas tienen derecho a todo, del mismo modo que Dios tendría derecho a todo y, sin embargo, pueden pactar. Porque transferir un derecho es una manera de renunciar a un derecho. Esto último consiste en privarse de la libertad de impedir a otro que se beneficie de lo que él mismo tiene derecho, es decir, es dejar el camino libre para que otro se apropie de lo que quiera. Ahora, se considera transferencia de derecho cuando esa renuncia está dirigida a alguien para que se beneficie con ella. Por ejemplo, un hombre puede renunciar a su derecho a una manzana y otros podrán o no hacer uso de ello. Pero el primero, si bien no debe impedir que otros se apropien de aquello a lo que acaba de renunciar, no toma en cuenta quién se apropiará de ello. Distinto es si este hombre transfiere ese derecho a otro, por lo cual tiene en consideración a la persona que va a beneficiarse con ese bien. Ahora bien, la persona que recibió la transferencia de derecho, en rigor, no recibió un nuevo derecho, sino el compromiso del otro de que no impedirá el ejercicio del derecho que ya ha transferido. Por último, c) todos los hombres tienen el derecho de matar a otro, pero para formar una República éste debe ser transferido al soberano, quien a su vez, por estar en estado de naturaleza no recibe un nuevo derecho que, por su condición, ya tenía. Nuevamente, como la renuncia de los derechos consiste en no impedir que otro lo ejerza y la transferencia consiste en dirigir esta renuncia a alguien, los súbditos dirigen su renuncia al soberano para que pueda ejercer la pena capital cuando lo considere adecuado. “En efecto, los súbditos no otorgaron al soberano tal derecho, sino solamente renunciando al propio, fortalecieron el de éste para que lo use del modo más conveniente que crea para la preservación de todos” (Hobbes, 1994, XXVIII, p. 204 [EW, III:297]).

Por otro lado, en cuanto a la interpretación de que la filosofía hobbesiana se propone hacer explícita la contradicción de la tradición cristiana para, de esa manera, socavar sus

bases, Martinich, luego de estas argumentaciones a favor de una interpretación donde la religión juega un rol esencial en la teoría del de Malmesbury, sostiene que si Hobbes hubiera querido hacer eso, luego de haber escrito dos tomos íntegros de cuestiones teológicas en su texto más logrado, de discutir en toda su obra aspectos religiosos como lo muestra la gran masa textual que nos ha llegado, de haber sido perseguido y difamado violentamente por ciertas facciones de la Iglesia de Inglaterra y del Parlamento, habría corrido el riesgo de quedar como un bufón al construir una “máquina filosófica Rube Goldberg” (p. 239). Este mecanismo es célebre por su inútil complejidad, es decir, consiste en innumerables e intrincados pasos que debe seguir quien la use para obtener un producto que podría haber sido obtenido de manera más sencilla y directa. Si Hobbes hubiera querido socavar o mofarse de la religión, ¿para qué escribió tanto sobre temas religiosos, discutió sus ideas con teólogos de talla y arriesgó su vida en más de una ocasión? ¿No hubiera sido más sencillo y directo utilizar otra vía argumentativa o proponer tesis acordes, por ejemplo, con la Iglesia de Inglaterra o con ciertos teólogos protestantes como Calvino, con quien en no menos de una ocasión disiente? Por supuesto que sí, pero no esa no fue la propuesta de Hobbes.

Esta supuesta contradicción que señala Curley es una verdadera tensión dentro del cristianismo que, en rigor, es resultado más de nuestra limitada capacidad de comprensión que de la estructura religiosa misma. Y es el mismo Hobbes el que expresa sin ambages esta limitación humana y cómo debemos lidiar con ella para no ser blasfemos ante Dios. Apenas comienza el desarrollo del reino profético, en el capítulo XXXII, como prolegómeno a lo que va a sostener allí alude a la famosa parábola de los talentos en *Mateo XXV: 14-30*. En este relato evangélico, un hombre poderoso entrega a sus siervos diferentes cantidades de dinero y se ausenta. Al que le había otorgado cinco, negociando con ellos obtuvo cinco más; el que recibió dos, también ganó dos más; pero el que recibió uno tuvo miedo y lo escondió en un pozo, por lo cual, cuando vino su patrón, le comunicó que no había ganado nada, pero que tenía lo mismo que le había dado. La enseñanza de este episodio no se hace esperar y en los versículos 29 y 30 de la Escritura se afirma que: “Todo el que tiene se le dará y le sobrá, pero el que no tiene se le quitará hasta lo que no tiene. Y ese siervo inútil, echadle a las tinieblas de fuera. Allí será el llanto y el rechinar de dientes”. Según el Evangelio, el siervo que no obtuvo nada con lo que se le dio es un mal trabajador; al temer y no confiar, desaprovechó aquello que se le había otorgado. Así, si bien en la lectura de la Biblia

debe primar la autoridad en la aceptación de tales verdades, no por eso debemos abandonar otras capacidades que Dios nos ha brindado para una comprensión más profunda de su letra. En efecto, “no debemos renunciar a nuestros sentidos y experiencia ni [...] a nuestra razón natural. Porque éstos son capacidades que Él ha puesto en nuestras manos para utilizarlas hasta la segunda venida de nuestro bendito Salvador” (Hobbes, 1994, XXXII, p. 245 [EW, III: 357]). Así, estamos totalmente habilitados a utilizar nuestra razón en la comprensión de los misterios y de las intervenciones de Dios en el mundo narradas en la Sagrada Escritura, pero esto tiene un límite, por el cual tal tensión a diferencia de transformarse en una contradicción, según el parecer de Curley, se diluye. “En efecto, pese a que pueda haber muchas cosas de la palabra de Dios por encima de la razón, es decir, que no pueden ser demostradas o refutadas por razón natural, no obstante no hay nada contrario a ella. Y cuando esto parezca así, la falta está en nuestra incapacidad de interpretar o en un razonamiento incorrecto.” (Hobbes, 1994, XXXII, p. 246, [EW, III:360]). Con estas palabras y con la comparación de los misterios de la religión como píldoras que sanan, las cuales al masticarse, pierden todo su efecto, en cambio, si se toman enteras, curan, Hobbes condiciona piadosamente su lectura de la Biblia, no permitiendo, y menos aún intentando socavar, con la razón natural, los principios de la fe, enmarcando aquella dentro de los límites de ésta. Y no, como lo haría un escéptico, de modo contrario. Un buen cristiano, entonces, debe ser como aquel que recibió mucho y obtuvo más. Dios otorga capacidades cognitivas a los hombres no para guardarlas o esconderlas bajo una débil fe hasta la segunda venida de su Hijo al mundo, sino para que las utilicemos y para que nos preparemos de manera piadosa para recibirlo. Por eso, nuestra limitada comprensión, que muy probablemente encuentre contradicciones relativas a su capacidad, no podrá jamás resolver todos los misterios que la palabra de Dios presenta, lo cual no tiene que desanimarnos ni conducirnos necesariamente a un nihilismo, sino animarnos a comprendernos como pecadores que, por nuestra menesterosidad, necesitamos de la asistencia divina.

EL RESULTADO DEL PACTO

Como hemos visto, el resultado del pacto entre Dios y los hombres a través de un mediador suscita un reino donde ambas partes se comprometen a cumplir lo prometido.

Para que esto sea posible se requiere una soberanía absoluta por parte de quien posea el poder, en este caso Dios, y una obediencia activa por parte de los súbditos, es decir, los israelitas primero y los cristianos luego. Pero esta soberanía absoluta y esta obediencia activa están mediadas por la categoría de la representación. Este concepto, conjuntamente con el de autorización, son tematizados en el capítulo XVI del *Leviathan* y son de vital importancia para el proyecto político de Hobbes, porque contribuyen a calibrar las partes intervinientes de un Estado.

En efecto, estos reinos tienen la peculiaridad de integrar en su estructura un doble pacto, por lo cual se produce una doble representación. Uno de ellos es el que efectúa la multitud entre sí o un pueblo vencido con un conquistador para erigir un Estado, Leviatán o *deus mortalis*; el otro, el que lleva adelante el soberano civil, en tanto mediador, con Dios. Del mismo modo, el soberano civil tiene una doble representación: por un lado, es el lugarteniente de Dios y, por otro, hace posible que la multitud se pueda hacer presente en un orden estatal renunciando a su derecho de autogobierno, que posee naturalmente. En efecto, por un lado, “una multitud de hombres se constituyen en una persona, cuando son *representados* por un hombre o una persona establecida mediante el consenso de cada uno de aquella multitud en particular” (Hobbes, 1994, XVI, p. 104, [EW, III:151], énfasis nuestro); por otro lado, “no hay pacto con Dios sino por la mediación de alguien que *represente* la persona de Dios, el cual no es otro sino el lugarteniente [*lieutenant*] de Dios, quien tiene la soberanía bajo Él” (Hobbes, 1994, XVIII, p. 111 [EW, III:160], énfasis nuestro). Así, la República eclesiástica y civil hobbesiana consiste en una institución visible que está en condiciones de representar ambos planos: el divino y el mundano, mediante los pactos respectivos.

Por ello, afirma Dotti que esta institución es vertical y representativa (2009, p. 11). En efecto, ambos aspectos deben darse conjuntamente para evitar caer bajo los excesos de un Estado totalitario o los mandatos que una clase o corporación dominante puedan imponer a un Estado, convirtiendo a éste en mero custodio de sus intereses privados, pero, y de allí lo más repudiable, en nombre de lo universal. En efecto, el Estado-Leviatán podría convertirse en lo primero si la verticalidad se presenta sin representación, es decir, si ésta se presenta de manera inmediata, queriendo implementar el absoluto sin ningún tipo de contemplación por lo condicionado, anulando de este modo las particularidades. Cuando esto sucede, no entra en juego la representación sino

la identificación entre el gobernante y los gobernados, por la cual éstos son absorbidos por aquél. Por otro lado, una institución representativa, pero horizontal, tampoco brinda las condiciones efectivas para una soberanía, pues la transacción representacional en el mismo plano transforma la institución en un agente más que intercambia cierto tipo de bienes pero sin ninguna dignidad especial por la cual pueda reclamar obediencia. En cambio, esta representación cristológica estatal moderna que propone Hobbes es la que puede neutralizar tanto los conflictos internos, mayor fuente de peligro en la modernidad, donde el sujeto se autocontempla como libre e igual a todos y, por lo tanto, sólo puede tolerar una ley que no impugne tales asunciones; como defender su existencia de amenazas externas antes otros Leviatanes, quienes por estar en estado de naturaleza tienen derecho a todo sin una legislación mundana que los coaccione o determine, ya que si esto pasa, entonces, no serían soberanos.

Analizaremos entonces este aspecto representacional de la institucionalidad estatal. En efecto, el *deus mortalis*, como señalamos, posee una doble representación sin la cual no es posible no sólo su funcionamiento, sino su existencia. Ahora, una condición indispensable para la aparición de la representación es el acuerdo, contrato o pacto entre las partes. Pues para que algo se haga presente otra vez, debe haber dos agentes que acuerden tal representación. En efecto, “persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas como propias, como representando las palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a las que son verdadera o ficcionalmente atribuidas” (Hobbes, 1994, XVI, p. 101 [EW, III: 146]). En el primer caso, la persona es *natural* en el segundo, *artificial*; siendo este segundo considerado como *actor, representante, procurador, lugarteniente, vicario, abogado o diputado* de un *autor* que autoriza mediante la representación que actúe y hable con autoridad. De hecho, etimológicamente, nos aclara Hobbes, “persona”, del griego “*prosopon*”, significa “máscara” o “faz”; al igual que del latín, “*disfraz*” o “*apariencia exterior de un hombre*”, conceptos que se han tomado del teatro.

Pero si consideramos que, en estado de naturaleza, donde la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, embrutecida y breve, no imperan o no son fiables los pactos, sino que cada uno tiene el derecho a todo, entonces no es posible la representación. Por lo tanto, una vida aceptable sólo es posible mediante una convivencia dentro de una institución estatal y representacional. Podríamos decir que la

vida social y política del hombre está mediada por la representación, y que es, de hecho, ésta última la que brinda las condiciones de su existencia de aquélla.

A mitad del capítulo que estamos analizando se enumeran “pocas cosas que son incapaces de ser representadas” (Hobbes, 1994, XVI, p. 102 [EW, III:148]). En primer lugar, las cosas inanimadas, como una iglesia, un hospital o un puente, no pueden ser representadas porque las mismas no están en condiciones de ser los autores de las acciones y las palabras de la persona que los represente. Ahora, sí puede haber representantes de estas instituciones o cosas, pero la autoridad es dada dentro de un Estado, que es el que designa un representante para tal cosa inanimada. Tampoco los niños o aquellos seres humanos con ciertos desórdenes mentales pueden ser representados sólo en un Estado, pues aquéllos no poseen autoridad para habilitar una persona representante. Por último, las imágenes que se generan en el cerebro, como los dioses paganos, al ser meros ídolos o ficciones de la mente, no pueden ser autores. En este caso, la representación de tales fantasmas sólo es posible por una autoridad soberana que lo permita, pero en sí mismos no tienen existencia. En cambio, de aquí nuestro interés en este análisis, “el verdadero Dios puede ser personificado” (Hobbes, 1994, XVI, p. 103 [EW, III:148]). En efecto, al existir y haber hecho un pacto con su pueblo elegido, posee autoridad, en tanto soberano, de autorizar un representante que actúe en su nombre. Pero esto presenta una diferencia con la autorización que otorgan los súbditos. Pues éstos se encuentran bajo la legislación del soberano civil, en cambio éste, que también es autorizado por Dios, queda bajo Él. Así, una cadena de mediaciones representacionales entre Dios y los hombres aseguran una convivencia pacífica al neutralizar toda voz particular y facciosa que se arroguen el derecho de interpretar y de disponer de los mandatos divinos a su antojo. A diferencia del estado de naturaleza, donde cualquiera puede ser intérprete de la ley natural y disponerla como le plazca, en la República eclesiástica y civil hobbesiana los súbditos están seguros de que esa interpretación está en manos de uno solo quien tiene a su cargo brindarles protección y mediante la positivización de aquellos mandamientos divinos los ciudadanos pueden adquirir lo que deseen por sí mismos mediante el trabajo propio sin dañar o herir a sus pares ni al Estado.

Por último, ante la pregunta acerca de ¿si Dios queda obligado a cumplir su promesa?, para contestarla debemos transpolar las mismas consideraciones hobbesianas sobre la

relación del *deus mortalis* con la ley civil y con su promesa de proteger a todos a cambio de obediencia. En efecto, sólo quien crea la ley tiene la posibilidad de desatar, es decir, sólo quien crea la ley tiene la posibilidad de violentarla. De hecho, sólo se es soberano cuando se crea la ley, pues fuera del Estado no existe una normatividad reconocida por la cual los hombres ordenen su conducta. Ante este panorama, se pueden proponer dos modos de asegurarse el cumplimiento de la promesa, sin embargo ambos atentan contra la soberanía y, por ende, contra la seguridad de los súbditos. En primer lugar, se podría postular un ente superior a Dios que custodie el cumplimiento de su promesa y que lo pueda sancionar si la viola. Pero si esto es así, entonces sería ese ente el soberano y no Dios. Por lo cual éste no podría proteger efectivamente a los súbditos, ya que estaría condicionado por aquel ente. En segundo lugar, quienes pactan con Dios pueden reclamar o postular que existe una auto-imposición de éste y que es esa auto-obligación la que garantiza el pacto. En realidad, Dios está bajo la ley que él mismo estableció. Pero si Él tiene la potestad de auto-obligarse, también tiene la potestad de sacarse esa obligación. Un padre de un niño que pacte con éste darle un premio si consigue ciertas notas en el colegio, queda auto-obligado a hacerlo. Pero, ¿acaso no tiene poder para poder levantar su promesa? Si un hombre lo puede, más aún lo puede hacer Dios. Ahora, si esto es justo o no, ¿cómo saberlo? Pues ¿quién puede juzgar a Dios? Por otro lado, alguien todopoderoso no restringe su poder al pactar con un pueblo, sólo enfoca su atención en sus elegidos, pero tal autoimposición no cercena el poder que posee la naturaleza divina, la cual siempre todo lo puede. Del mismo modo, un padre al pactar con su hijo no ve disminuido su poder, sino que sólo lo focaliza en la promesa acordada. También podríamos agregar que una lectura de la historia de Israel contribuye a confiar que la promesa propuesta por Dios se cumplirá, ya que no se registra ningún incumplimiento por parte de Éste; en cambio, sí encontramos innumerables episodios donde su pueblo de “dura cerviz”, como suele llamarlo, abandona a su creador, no respetando, muchas veces, lo poco que pide. De hecho, desde Adán en adelante, los hombres no han dejado de violentar las normas que Dios ha establecido para que puedan tener una convivencia pacífica entre ellos y piadosa hacia Él. Tanto fue el olvido de sus criaturas de lo acordado entre ellos y Dios, que Éste tuvo que encarnarse en un hombre, bajar al mundo, sufrir humillaciones y morir por la humanidad para que renueven su pacto.

CONCLUSIONES

En primer lugar, hemos mostrado que Hobbes basa su discurso sobre este reino profético en las Escrituras. En efecto, sus reflexiones teológicas resultan de una lectura atenta que sólo tiene un condicionamiento: asumir que las incomprensiones y supuestas contradicciones para la razón natural halladas en el texto de la Biblia son propias de nuestra incapacidad y no socavan en lo absoluto el mensaje divino. A su vez, Hobbes, como la tradición protestante de la cual forma parte, sostiene que al cesar los milagros y las intervenciones divinas de manera frecuente desde el tiempo de los Apóstoles, sólo nos queda la Escritura. Por eso, determinar cuáles son los textos canónicos como su recta interpretación, no es una tarea que se pueda dejar librada a la astucia de los hombres, sino al lugarteniente de Dios.

En segundo lugar, el pacto entre Dios y los hombres sólo es posible con un mediador, quien, a su vez, será el soberano. Hemos demostrado que tanto Abrahán como Moisés son soberanos de su pueblo antes de pactar con Dios. Distinto es el caso del pacto renovado por Cristo, donde éste ni es soberano, ni pretende serlo. En este caso, es el Hijo del Hombre quien, sin alterar ningún tipo de orden político y sometiéndose a éste, propone un pacto espiritual entre Dios y los hombres. La promesa ahora consiste en liberarse del pecado, renunciar a las tentaciones de la carne, para poder entrar definitivamente en el reino de Dios, donde Cristo será el lugarteniente del Padre. Entonces, si bien aquí el mediador no es un soberano civil, tampoco Cristo se arroga en ningún momento de su paso por este mundo tales derechos, como ordenar que su pueblo le obedezca o, menos aún, que las autoridades civiles lo hagan. Será sólo por la persuasión de los apóstoles que éstos podrán rescatar a los hombres del pecado con el objetivo de prepararlos para ingresar al reino definitivo, donde Cristo mismo será el lugarteniente de Dios. Ahora, en cierto momento de la historia, algún soberano civil será persuadido por la prédica evangelista y convertirá por ello su reino en una República cristiana, pero, y aquí lo más importante para Hobbes, la doctrina cristiana no otorgará nuevos poderes civiles. El soberano ya posee sus derechos en función del consenso de sus gobernados. Él tiene, entre otros derechos, la potestad de decidir qué doctrina debe y cuál no debe enseñarse en su reino. Por eso, dependerá de su legítima voluntad aceptar o el configurarse como Estado cristiano.

En tercer lugar, hemos mostrado, mediante los instrumentos teóricos que Hobbes calibra para entender la erección de un Estado, cuáles podrían ser los pactos que, por un lado, realizan los patriarcas con su pueblo y, por otro, Dios con éste, pero mediante los patriarcas. En cuanto a Abrahán, consideramos que su soberanía es por generación y que el pacto que realiza Dios con él como mediador también es por generación. En cambio, el pacto que realizan los israelitas con Moisés es lo más parecido a un pacto por conquista; la misma característica tiene el que realiza Dios con su pueblo mediante este patriarca. Distinto es el caso del pacto cristiano, el cual por focalizarse en el espíritu y rechazar los poderes mundanos, no es posible analizarlo con estas herramientas teóricas, si bien, Hobbes afirma que, en el mundo venidero, Cristo será el lugarteniente de Dios en un reino solo para los elegidos. Así, si bien este reino futuro presenta la misma estructura que se propone de los tiempos abrahámicos, es decir, Dios-mediador-pueblo, no nos pareció allí analizar qué tipo de pacto hobbesiano es el que corresponde, por los siguientes dos motivos. En primer lugar, no se ha consumado; en segundo lugar, al ser un reino solo para los elegidos, debemos considerar que las miserias humanas, las cuales dan ocasión a la política y a su reflexión sobre ella, cesan. Por lo tanto, las herramientas teóricas para comprenderlo también. También hemos mostrado que los potenciales disruptivos o anomalías tanto en Moisés como Jesús que atentarían contra las mismas enseñanzas del de Malmesbury señaladas por Galimidi no necesariamente producen grandes contradicciones. Creemos que la doctrina del mediador soluciona los problemas con respecto a la primera figura y que la doble naturaleza de Cristo puede sortear el difícil escollo de que el fundador del cristianismo e Hijo del Hombre haya sido encontrado culpable tanto por los poderes religiosos como por el poder civil.

En cuarto lugar, hemos reconstruido la polémica Curley-Martinich sobre la posibilidad o no de pactar con Dios, apoyando la lectura que hace este último e impugnando la que hace el primero. Curley propone una interpretación sobre la posición religiosa de Hobbes como sarcástica, la cual pretende con sus tesis mostrar las contradicciones del cristianismo para, de esta forma, impugnarlo desde adentro. Pero, tanto la densa masa textual para soportar una lectura religiosa de la obra de Hobbes, como su condicionamiento al leer la Biblia, el modo de aceptar los dogmas religiosos o su filiación, no sin ciertas tensiones, con el movimiento protestante, frena y objeta las críticas que estas interpretaciones, al sacar ciertos pasajes del contexto argumentativo global, proponen.

En quinto lugar, dilucidamos el doble pacto que posee la soberanía con su doble representación. Pues el soberano es el lugarteniente de Dios en la tierra, por un lado y, por otro, es el representante de la multitud al conformarla en una persona. Así, la estatalidad moderna posee una estructura cristológica, es decir, representacional y vertical. Lo primero frena la caída en un totalitarismo; lo segundo, en un Estado instrumento de una clase dominante que pretende utilizar este ente universal para sus fines privados. También consideramos, para que los hombres se aseguren que Dios cumpla su promesa, la posibilidad de que exista un ser superior que la haga cumplir, lo cual atenta contra la misma dignidad de Yahvé o que Éste se autoimponga obligaciones, pero por más que suceda esto último, éstas pueden ser levantadas. Por último, recordamos que la historia de Israel o la de los Apóstoles relatada en el texto bíblico nos muestra innumerables violaciones al pacto por parte de los hombres, en cambio, no tenemos un solo registro de ausencia de cumplimiento por parte de Dios. Si bien es un dato, no nos parece menor, para aquellos a quienes los convencen mucho más los hechos que las razones.

CONCLUSIONES

En lo que sigue, identificaremos las conclusiones generales que hemos extraído de cada capítulo e intentaremos estructurarlas en una final con la cual se pueda referenciar nuestro trabajo.

La potente interpretación de Leo Strauss a principios del siglo XX, posicionando a Thomas Hobbes como padre de liberalismo mediante un ateísmo burgués, ensombreció de tal forma la hermenéutica contemporánea que hubo que esperar hasta fines de tal siglo para que la lectura de Carl Schmitt, propuesta antes de la Segunda Guerra Mundial, comenzara a tener interés. Aunque sin mencionar al jurista, muchos *scholars* focalizaron su trabajo académico en los componentes religiosos de Hobbes. Agotado el proyecto moderno y aún sin un horizonte de sentido, el impulso intelectual contemporáneo se precipitó a la tradición moderna para revisar si la lectura canónica, a saber, la liberal, que se estableció y predominó fue realmente la ideada por sus autores. De allí que recuperar aspectos sin interés para tal lectura sea una motivación que nos convoque. Así, revisar la posición straussiana y objetarla con el texto de Hobbes, no nos parece que sea un ejercicio estéril, sino que, si tal objeción tiene lugar, nos abre un nuevo camino para una interpretación teológico-política, la cual hemos llevado a través de todas estas páginas.

De allí que nos hayamos propuesto revisar tanto las causas del conflicto del estado natural como la posibilidad de salida de él, discutiendo las posiciones que consideran un egreso de tal miserable condición, aludiendo solamente al propio ingenio y facultades humanas, como la razón y el miedo. En cambio, demostramos cómo el miedo hacia Dios, ya señalado por Dotti, como salida del estado de naturaleza, provoca un reconocimiento de las leyes naturales como verdaderas normatividades divinas por las cuales, una vez captados sus contenidos racionalmente, ordenan la conducta de los hombres hacia la paz. Apreciamos (y enfatizamos) una notable incapacidad, señalada

por Hobbes, de autogestión humana, ya que la obligación política, considerable y efectiva, no es sino vertical y trascendente. Por eso, los pactos celebrados en estado natural sólo son posibles y válidos ante los ojos de Dios, fuente de toda normatividad posible. De esta manera, queda excluido del proyecto político hobbesiano o, más precisamente, de su configuración estatal, el ateo, pues al negar la existencia de Dios, niega la ley y deviene enemigo de la República.

En tercer lugar, hemos trabajado cómo la razón natural reconoce la omnipotencia de Dios mediante las explícitas pruebas que Hobbes ofrece a lo largo de toda su obra. Es esta característica y no la de creador o la de justo la que verdaderamente lo identifica y lo distingue de los hombres. Así, desde el poder no sólo surgen las categorías de bondad y de justicia, sino que también es la fuente del consenso. Es decir, si la bondad o la justicia precedieran o enmarcaran el poder, entonces éste no sería omnipotente, ya que dependería de esas categorías, estaría “atado”, según la terminología hobbesiana, a ellas. Ahora, si éste no es omnipotente, no sólo toda la estructura argumental de Hobbes no se sostiene, sino que entraría en contradicción con los mismos pasajes bíblicos que le atribuyen el poder irresistible, como marca distintiva no sólo ante los hombres sino ante otras divinidades. Entonces, el poder es bueno en sí mismo, pues es lo que permite ser. Solo a partir de allí se estructuran las demás instancias, ya sean morales, económicas o culturales. El error al anteponer categorías morales a Dios estribaría en la ambición humana de cercenar el poder civil y torcer sus designios por facciones poderosas para fines privados. Pues el *deus mortalis* tendría, *mutatis mutandi*, las mismas atribuciones del Dios omnipotente. De esta manera, discutir sobre Dios, no es sino discutir sobre la soberanía. Una discusión teológica fecunda debe enmarcarse en este contexto, como lo demuestran los debates de Hobbes con los dos teólogos escolásticos de envergadura que hemos desarrollado: Bramhall y White.

Por último, hemos mostrado cómo tal omnipotencia para efectivizar la paz y la concordia deben estructurarse en una institución visible y jurídica, como lo es el Estado. En efecto, la inclusión de un mediador entre Dios y los hombres en la economía argumentativa hobbesiana intenta reproducir la configuración del Reino de Dios establecido por Moisés en el desierto. Así, la categoría de representación juega un rol no menor en la configuración de un orden posible. Según la lectura de Hobbes de la Escritura, los patriarcas de Israel no sólo fueron soberanos, sino intérpretes de los

mandamientos divinos. De esta manera, el poder espiritual y el poder temporal residía en una sola persona, representante del Dios omnipotente. Con esta configuración, no sólo se conquistó la Tierra Prometida, sino que el pueblo judío llegó a su esplendor. Pero la pérdida de fe de sus elegidos fue tal que Dios tuvo que enviar a su Hijo para evitar su disolución total. A partir de aquí, el mensaje es distinto. Jesús no tomará la espada; en todo caso, reprobó hacerlo. El Nazareno no vendrá a salvar a los judíos de la opresión romana, sino al hombre del pecado. El deber del cristiano será el de predicar, enseñar, pero jamás ordenar. La nueva y definitiva configuración en la tierra del pueblo de Dios se dará cuando los soberanos paganos abracen la fe, resultado de la escucha de los apóstoles y sus sucesores. Pero, se esmera Hobbes en remarcar, la doctrina cristiana no atribuye potestades civiles a los soberanos. Así, estos se transforman en representantes de Dios en la tierra, interpretando y ordenando el mensaje divino a su pueblo. Si esto no estuviera monopolizado en una persona, sino que fueran varios los que tuvieran la posibilidad de interpretar y ordenar la palabra de Dios en un mismo reino, la disparidad de criterios que se presentaría no podría determinar normas compartidas de convivencia, por lo cual devendría el estado de guerra. En cambio, la monopolización del mensaje divino, no en una persona natural sino en un ente jurídico y visible, como es el Estado que propone Hobbes, asegura un criterio para determinar lo correcto y lo incorrecto.

Así, creemos que mediante lo recién expuesto se estructura la siguiente conclusión final: quitar la noción de Dios de la configuración estatal hobbesiana es quitarle su posibilidad política, es decir, la posibilidad de que un cierto orden en el mundo tenga lugar.

APÉNDICE

Una lectura hobbesiana de las *Epístolas* paulinas

*Las Sagradas Escrituras
enseñan que los súbditos
cristianos deben obedecer a sus
reyes o soberanos y a sus ministros,
aun si éstos fueran paganos.*

Hobbes, *Leviathan (OL)*, XLVI.

Nos permitiremos ahora, expuesta nuestra interpretación teológico-política hobbesiana-schmittiana, leer con este potente arsenal teórico dos aspectos de dos cartas del apóstol Pablo: la relación de obediencia y autoridad en la *Carta a los romanos* y la relación entre estado de naturaleza y estado político en la *Segunda carta a los tesalonicenses*.⁵⁴ Esta lectura mostrará filiaciones más que rupturas entre quien forjó, por vez primera, una teología política cristiana, y quien lo hizo, también por vez primera, el concepto de Estado.

No es arriesgado afirmar que la influencia que ha tenido la *Carta a los romanos* del apóstol Pablo de Tarso para estructurar la mentalidad cristiana es enorme. Sobre todo durante el siglo XX, la *Epístola* ha sido objeto de grandes estudios teológicos y teológico-políticos.⁵⁵ Cada capítulo del escrito paulino ha merecido y merece una profunda atención y discusión sobre sus supuestos, sus alcances y sus limitaciones. Por todo esto, nuestra ambición aquí es modesta, pero no por eso irrelevante o infundada. En nuestra lectura de las *Cartas*, pretendemos señalar ciertos pasajes de las Escrituras que iluminan algunas ideas del padre de la filosofía política moderna, Thomas Hobbes. El núcleo conceptual que nos interesa señalar en primer lugar, y que puede darles profundidad a ciertas tesis hobbesianas, es la relación fe-ley. Ahora, si esta relación conceptual entre la propuesta de Pablo y la propuesta de Hobbes es posible, es decir, si la deuda del segundo con el primero es mayor de lo que cierta historiografía hobbesiana

supone, la lectura teológico-política abre un nuevo horizonte de sentido a la problemática filosófica-política moderna.

Para concluir con estas brevísimas palabras introductorias a nuestra lectura de las *Cartas*, nos vemos obligados a citar un pasaje poco conocido y menos aún trabajado de un texto científico de Hobbes, que condensa la deuda de la política con la teología. En efecto, en el Prefacio “Ad Lectorem” al *De Corpore* se aprecia explícitamente cómo las categorías religiosas estructuran el pensamiento político, pues cuando se da cuenta del método que permite el avance en el conocimiento se afirma enfáticamente lo siguiente:

Las cosas confusas se han de discutir y distinguir, se han de ordenar con los nombres asignados a cada una, es decir, hace falta un método semejante a la creación de las cosas mismas. Y el orden de la creación fue: la luz, la distinción del día y de la noche, el firmamento, las luminarias, las cosas sensibles, el hombre. Y luego, después de la creación, el mandato. Por lo tanto, el orden de la contemplación será: la razón, la definición, el espacio, los astros, la cualidad sensible, el hombre. Y después, una vez que el hombre se haya hecho adulto, el ciudadano. (Hobbes, OL, I:vii)

La cita es por demás elocuente: “Hace falta un método semejante a la creación de las cosas mismas” para poder avanzar en el conocimiento. A su vez, observamos cómo la metafísica culmina en política, pues, una vez definidos los grandes temas metafísicos, por ejemplo, qué es la razón o qué es el espacio, se está en condiciones de considerar al hombre y sus obligaciones en cuanto habitante de una comunidad, es decir, al ciudadano. Y este orden de la contemplación de las cosas, o sea, de la manera de contemplar el mundo, proviene de una estructura teológica -en este caso mediante el relato judeo-cristiano de la creación- y conforma la mentalidad del primer filósofo político moderno. Así, este pasaje no sólo nos habilita a investigar si en la filosofía hobbesiana habitan contenidos teológicos, sino también a focalizarnos en que la manera de pensar su filosofía -“el orden de la contemplación”- es teológica, es decir, obtiene su armazón filosófico de allí y sólo es entendible cabalmente si tal andamiaje es explicitado. Por último y para aclarar más esta idea, no es posible abandonar estas nociones sin dejar de mencionar algo que también ya señaló Schmitt (1938), pero en su libro dedicado a Hobbes. Nos referimos al célebre frontispicio del *Leviathan*, donde se aprecia un paralelo visual entre lo político y lo teológico: un castillo tiene su par en una

catedral, un corona en la mitra, un cañón en los rayos de la excomunión, banderas y estandartes bélicos son símiles de silogismos escolásticos y una batalla está equiparada, para escándalo de muchos, a un concilio. De esta manera, tanto desde lo visual como desde lo escrito, el padre de la filosofía moderna hace manifiesta su deuda con el pensamiento teológico.

La relación *pistis-nomos* que se establece en la *Carta a los romanos* atraviesa todo el escrito paulino.⁵⁶ Sintetizando, pero no con ánimos reduccionistas, sino de identificar el problema, allí se declara que sólo serán salvos los que crean que Jesús es el Mesías, quien resucitó entre los muertos y quien fue anunciado por los profetas. Así, no alcanza con cumplir con las obras, prescriptas por la ley, para acercarse a Dios, sino también con una convicción interior, podríamos decir, con doblegar nuestro orgullo ante el Creador o reconocernos carentes y necesitados de auxilio. De esta manera, Pablo sentencia: “Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, independientemente de la obras de la ley” (*Romanos III:28*).⁵⁷ Por nuestra parte, creemos estar habilitados a decir que la nueva normatividad o que, en todo caso, la vigencia de la antigua normatividad, está dada por el hecho excepcional y único de la venida del Mesías al mundo. Es ahora esta irrupción de Dios en la historia la que plenifica definitivamente la ley, convierte su letra, muerta y sin efectos reales, en pura vida que otorga sentido al mundo. Pero los hombres, en su arrogancia, pensaron que el cumplimiento sólo formal de la ley los hacía salvos. Tal camino, en vez de acercar a los hombres a Dios, lo alejó. Tanto es así, que quienes fueron los custodios de la ley no estuvieron en condiciones de aceptar a Jesús como el Mesías: no reconocieron al Hijo del Hombre. Por eso, nos parece que acierta Jacob Taubes, pese a ubicarnos diametralmente opuestos en su interpretación, cuando sostiene que: “El *imperator* no es el *nomos*, sino el clavado por el *nomos* a la cruz” (1993, p. 152). Es decir, la nueva normatividad emana del hecho excepcional, y no de una normal legislación mundana. Por esto, de lo que se trata es de despertar en los hombres la “obediencia a la fe” (*Romanos*, 1, 5), pero esto ¿elimina el valor de la ley?: “¡De ningún modo!; más bien lo consolidamos” (*Romanos*, III:31), exhorta el apóstol de los gentiles.

Creemos que esta relación entre lo excepcional -la llegada del Mesías- y la impotencia de la ley -la incapacidad de encaminar los humores orgullosos y egoístas de los hombres- anima y permite una justa comprensión de los supuestos de la filosofía

política de Hobbes. Ya que consideramos, con Schmitt (1922, p. 9), que “soberano es el que decide sobre el estado de excepción”. Según el jurista alemán, la soberanía reside en aquel que tiene exclusiva y legítimamente la facultad de decidir en circunstancias extremas. Cuando las fuerzas están emparentadas, la ley no resuelve por sus propios medios, hace falta una decisión que dirima el conflicto. Por eso, “el estado excepcional tiene en la Jurisprudencia análoga significación que el milagro en la Teología.” (ibíd., p. 37). En ésta, el milagro es una irrupción del orden natural-legal por el único ser con poder y autoridad para hacerlo, Dios; en aquélla, la decisión de un estado excepcional por el cual se suspende la normatividad vigente también sólo es posible legítimamente por el soberano, cuando las circunstancias de crisis lo requieran.

En el caso de Hobbes, nos parece que esta lógica se reproduce cabalmente. En primer lugar, fuera del Estado no hay una normatividad civil o una normatividad natural efectiva para la paz. Es decir, la normatividad natural requiere interpretación, pero para que eso suceda los hombres deberán decidir quién tiene el derecho a interpretar. El soberano hobbesiano se encuentra en estado natural, está fuera del orden legal civil, trasciende el orden civil y, desde este punto de vista, puede alterarlo cuando lo considere oportuno, por ejemplo, cuando su comunidad no respete la ley. Es ésta, entonces, la razón en la cual estriba su soberanía.

Y así como Pablo evaluó que la ley sólo fue un instrumento ineficaz para que los hombres se acercaran a Dios, Hobbes también desconfía de la ley como instrumento eficaz para que los súbditos se comporten pacíficamente. Veamos cómo el filósofo de Malmesbury señala la problemática: “Pues no es la letra de la ley, sino su intención y significado, es decir, su auténtica interpretación (que radica en el sentido del legislador), lo que constituye la naturaleza de la ley. Y por tanto, la interpretación de todas las leyes depende de la autoridad del soberano, y los intérpretes no podrán ser otros que los que el soberano, al cual los súbditos deben exclusiva obediencia, tenga a bien nombrar. Si no, la habilidosa tergiversación de un intérprete puede hacer que una ley tenga sentido contrario al que le dio el soberano y el intérprete en cuestión se convertirá entonces en legislador.” (Hobbes 1994, XXVI, p.180 [EW, III:261]). El problema de la ley es, principalmente, el de la interpretación. La ley por sí misma no resuelve las complejidades de un cierto orden posible, sino una autoridad legítima que interprete lo que la ley sanciona. La interpretación de la ley puede, mediante la astucia de un súbdito

sedicioso, contradecir el juicio soberano. Desafortunadamente, la avidez humana hace uso de la ley no en busca de justicia, sino de salvaguardar su propio interés y, la mayoría de las veces, en contra del interés común. Del mismo modo, veamos ahora cómo explica el apóstol Pablo la problemática que trae la ley: “Así que la ley en sí misma es santa y santo el precepto, y justo y bueno. Entonces, ¿se ha convertido lo bueno en muerte para mí? ¡De ningún modo! Es que el pecado, para aparecer como tal, se sirvió de una cosa buena para procurarme la muerte.” (*Romanos*, VII:12-13).⁵⁸ El pueblo elegido de Dios pecó en su arrogancia y se adueñó de la ley, pero no para ser más justo y ser salvo, sino para alejarse del camino divino de la salvación. Privilegió lo mundano sobre lo divino. Pero esto fue tan grave, que tuvo que venir su Hijo para salvar a los hombres y encaminar la orientación perdida. Fue, entonces, esta presencia excepcional -y no un camino normal-legal- la que instaura un camino definitivo que conduce a la salvación.

Hemos intentado mostrar de qué manera la relación *pistis-nomos* ilumina ciertas consideraciones teóricas de Hobbes con relación al soberano y la ley. Esta continuidad entre uno de los Padres de la Iglesia y uno de los Padres de la Filosofía Moderna nos permite repensar, entre otras cosas, si la emancipación moderna es tan radical como generalmente se presenta o si la deuda con pensadores cristianos dista mucho de ser solamente una cuestión de influencia histórica. Pero sigamos mostrando más bien filiaciones que interrupciones entre lo teológico y lo político en la otra carta de Pablo.⁵⁹

De esta manera, y en segundo lugar, tomaremos la noción de *katechon*, formulada por el apóstol Pablo en su célebre *Segunda carta a los tesalonicenses*, como elemento teológico-político con el objetivo de esclarecer, al menos en parte, la compleja relación entre estado de naturaleza y Estado que acuña Hobbes en su obra máxima, *Leviathan*.

No está de más observar que el filósofo de Malmesbury no menciona este concepto, ni siquiera en un capítulo netamente escatológico como lo es el último de la parte III: “Sobre lo que es necesario para que un hombre sea recibido en el Reino de los Cielos”. No obstante, nosotros creemos que tal noción está presente en su elaboración teórica de un “poder común eclesiástico y civil”. A su vez, nos arriesgaremos a afirmar que extraer este elemento, del mismo modo que extrae la densidad teológico-política presentes en el *Leviathan*, atenta contra el objetivo general del padre de la filosofía moderna, a saber,

construir un orden artificial en un mundo con integrantes que se muestran, la mayoría de las veces, irreverentes contra todo tipo de norma.

Por eso, si la tesis de Schmitt es cierta, se podría plantear el siguiente dilema: o la paternidad de la filosofía moderna no radica en Hobbes o es necesario revisar nuevamente el paradigma moderno mediante una relectura de los pensadores que supuestamente lo forjaron. En este momento, nosotros estamos haciendo todo lo posible por alentar la segunda opción. Pues nos parece que el gran período moderno no consiste exclusivamente en una emancipación plena del sujeto de toda norma u orden, sino que tales normas u orden vuelven a aparecer, de manera secularizada, pero con la misma estructura. Julián Sauquillo (2008, p. 15) lo aclara muy bien: “Referirse hoy a la secularización no supone partir de la desaparición de los rasgos y creencias religiosas de la sociedad antiguo-medieval, sino considerar que aquellas manifestaciones religiosas perviven mutadas en otros ritos, instituciones y actos sociales”. De esta manera, pensar la política es pensar teológicamente. Nuestra tarea, entonces, consistirá en explicitar esta relación utilizando el *katechon* paulino en la dicotomía estado natural-Estado político.

Ahora, en primer lugar, transcribiremos el pasaje de la *Segunda epístola a los Tesalonicenses*, II: 3-11, del apóstol Pablo donde se menciona aquello que retarda la llegada del mal, para luego proponer una vinculación posible con la filosofía política de Hobbes, previa interpretación del *katechon* por Schmitt. En dicho texto se lee lo siguiente:

Que nadie os engañe de ninguna manera. Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de la perdición, el Adversario que se alza contra todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamarse a sí mismo Dios. ¿No os acordáis que ya os dije esto cuando estuve entre vosotros? Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene, para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el misterio de la impiedad ya está actuando. Tan sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene, entonces se manifestará el Impío, a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca, y aniquilará con la manifestación de su Venida. La venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, signos, prodigios engañosos, y todo tipo de maldades que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado.

El término *katechon*, como todo término teológico sobresaliente, ha recibido, recibe y recibirá fuertes tendencias hermenéuticas sobre su sentido. A su vez, el origen enigmático que propone Pablo en la mencionada epístola no hace sino agigantar aún más su disputa semántica. Por eso, no es nuestra intención aquí proponer una problematización de tal concepto, algo que, en primer lugar, excede los límites de este trabajo, sino tomar el sentido otorgado por quien es uno de los protagonistas de este debate contemporáneo y señalar su presencia en Hobbes. Así, para Schmitt (1974, p. 29), en un escrito de la década del cincuenta, *El nomos de la tierra*, al referirse a la *Respublica Christiana* sostiene:

Lo fundamental de este imperio cristiano es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el de katechon. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza qui tenet, según las palabras de san Pablo apóstol en la Segunda carta a los Tesalonicenses, capítulo 2. [...] El imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea de katechon. No creo que sea posible, para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del katechon. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos.

Desde esta perspectiva, la fuerza *qui tenet* es una fuerza histórica que está presente en el imperio para detener la venida del “Impío” o el *ánomos* con quien comenzarán las iniquidades, las cuales, sin embargo, serán eliminadas junto con él, en un momento siguiente, cuando la segunda y definitiva venida a este mundo del “Señor Jesús” se consume.⁶⁰ De esta manera, el orden político recibe una fuerza trascendente que le permite establecer una paz en la tierra para cumplir con su misión escatológica.

Ahora, teniendo presente la propuesta de Schmitt y antes de ingresar en la posición de Hobbes, sólo quisiéramos remarcar algunos núcleos de las palabras de Pablo en relación con el *katechon*, que nos parecen importantes para nuestra interpretación: 1) es una fuerza que detiene, asumimos que esa fuerza tiene carácter histórico, es decir, político; 2) ahora, esa fuerza detiene “el misterio de la anomia”, que ya está en acto, es decir, que

el mal está presente como una amenaza permanente en este mundo; 3) cuando aquello que detiene deje de cumplir su función y el *ánomos*, ayudado por Satanás, despliegue las iniquidades en este mundo serán inmediatamente destruidos “con el soplo de la boca” del Señor, por lo cual, luego de esto, no tendría sentido ningún orden político o poder histórico sobre la tierra -ya que es la historia la que culmina- pues Cristo se hará nuevamente presente en el mundo extirpando el mal y juzgando a vivos y muertos por sus pecados cometidos durante su vida mundana.

Reinterpretando el mensaje apocalíptico del apóstol en clave política, podríamos decir que existe una amenaza permanente de desorden en el mundo, el cual es obturado por una fuerza política -pues hemos considerado que es histórica- que no permite al mal desbordarse y así poder adueñarse de la paz y de la concordia. De esta manera, la historia avanzaría, o al menos transitaría, dinamizada por esta polaridad desorden-orden, que, y aquí un rasgo muy importante, no culminaría de manera mundana. Es decir, la desactivación de esta polaridad no podría suceder, desde esta lectura que estamos proponiendo, ya sea con un supuesto triunfo del desorden, liberando así al hombre de un yugo opresor y aniquilando de una vez por todas cualquier posibilidad futura de dominación; ni tampoco podría suceder con una supuesta eliminación total del desorden por un poder hiper-eficaz que anule toda posibilidad futura de rebelión. No, la desactivación de la polaridad mundana es supramundana, es decir, sólo será posible con el regreso del Señor. Mientras tanto, el mundo se estructura entre esta tensión, ineliminable mediante mecanismos humanos, por la cual debe establecerse un orden político transitorio. Desconocer esta polaridad es desconocer lo mundano, por lo cual se torna difícil -o imposible- intentar equilibrar los desórdenes y amenazas permanentes que imperan entre las relaciones humanas.

Quizá uno de los aspectos más conocidos de la obra de Hobbes sea el retrato que propone este filósofo de un estado de naturaleza humano conflictivo y problemático, donde hombres soberbios y agresivos quieren dominar e imponerse unos sobre otros. La ausencia de una ley común o de algún tipo de normatividad, que sea por todos reconocida y que pueda implementarse para zanjar las diferencias que brotan permanentemente de las pasiones enfrentadas entre los seres humanos, retratan una situación, donde los “hombres-sin-ley” suscitan permanentemente el desorden. Así, en ese estado de guerra, sostiene Hobbes, “nada puede ser injusto. Las nociones de lo que

es correcto o de lo que es incorrecto, justicia o injusticia no tienen lugar aquí. Donde no hay un poder común, no hay ley. Donde no hay ley, no hay injusticia.” Por eso, “la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve” (Hobbes 1994, XIII, p. 78 [EW, III:113]).

Ahora, ¿es posible abandonar plenamente esa situación natural del hombre? ¿Podría algún Leviatán extirpar definitivamente la agresividad y la soberbia humanas? ¿Será ésta la ambición de máxima del proyecto hobbesiano? ¿Sería, en todo caso, Hobbes el fundador del liberalismo? Nosotros creemos que no, que tales características antisociales anidan en el hombre y son imposibles de extirpar de manera absoluta mediante algún mecanismo humano. De hecho, el mismo Hobbes propone una experiencia mental muy controvertida que intenta poner de manifiesto cómo la problemática condición natural humana convive aún dentro del Leviatán.

Nos referimos al pasaje donde invita al lector –o al súbdito-, que no confía en que el retrato del estado natural descrito se corresponda con la realidad, a que le explique (Cfr. Hobbes 1994, XIII, p. 77 [EW, III:114]) por qué cuando viaja cabalga armado, cuando se va a dormir cierra sus puertas con llave o aun en su casa pone candado a sus arcas, pese a existir leyes por todos conocidas y oficiales públicos que pueden actuar a favor de él si es perjudicado. ¿Acaso –se pregunta nuestro filósofo- con tales actitudes no se está actuando acorde a tal supuestamente nefasta descripción del hombre? A su vez, esta idea de la presencia permanente del estado de naturaleza en los hombres se refuerza con la noción de tiempo que propone Hobbes, pues “la guerra no consiste sólo cuando se da batalla, o en el acto mismo de luchar, sino en un período de tiempo donde la voluntad a dar batalla es suficientemente conocida. Y por esto, la noción de tiempo debe ser considerada para entender la naturaleza de la guerra del mismo modo que se lo hace para entender la naturaleza del clima. Porque así como el mal tiempo no consiste en uno o dos chubascos, sino en una tendencia a ellos durante muchos días, así la naturaleza de la guerra no consiste en una batalla, sino en una disposición manifiesta a ella.” (Hobbes, 1994, XIII, p. 76 [EW, III:112]). De esta manera, no sólo la acción misma de luchar con otro retrata el estado de naturaleza, sino la posibilidad de perder la vida al ser atacado por otro. Ahora, ¿existe o ha existido alguna realidad política donde esta posibilidad haya quedado totalmente anulada? ¿Ha podido o puede un Leviatán eliminar

absolutamente la amenaza interna y la amenaza externa que se posa sobre los integrantes de su comunidad? La respuesta es negativa.

Pero esto no es un indicio de un desperfecto técnico en la construcción del Estado, sino que las razones de tal fragilidad hay que buscarlas en el conocimiento mismo de la naturaleza humana. Pues la posibilidad de un hombre de perder la vida mediante una disputa con otro es una característica netamente humana. Y es esto, precisamente, la tesis sobre la cual se levanta y debe levantarse la política, el orden, en definitiva, un Leviatán. De esta manera, podríamos decir que el estado natural del hombre hobbesiano no es meramente un punto de arranque metodológico y abstracto de un teórico del contractualismo, sino un retrato existencial de la condición humana que los hombres no alcanzan a ver por su inevitable socialización. Ricardo Forster, quien se rechazaría esta línea doctrinaria que hemos desarrollado, destaca, por ejemplo, esta capacidad de indagar en lo profundo de una sociedad por parte de los pensadores de derecha como Jünger o Schmitt, pues estos teóricos nos muestran “el lado maldito de una realidad que vive camuflando sus horrores, sus desvaríos homicidas” (Forster 2002, p. 135).

Entonces, si es ineliminable el desorden humano de este mundo, ¿tiene sentido luchar por un cierto orden político? Sí, lo tiene. De hecho, esa característica existencial es la que provoca el ingreso de la política al mundo, la cual se presenta como el único instrumento con capacidad de poder canalizar, encauzar o redireccionar la problemática humana, pero jamás de desterrarla totalmente.

De esta manera, el Leviatán se erige, se fundamenta y se sostiene sobre esta problemática humana. Hobbes no piensa el Estado como un dispositivo técnico que el avance científico beneficiará otorgándole elementos eficaces para el control del reino, sino como un “retardador”, como una “fuerza que detiene” ese desorden que permanentemente quiere desbordarse. Ahora, al ser las fuerzas humanas las que luchan entre sí, ninguna podrá sojuzgar definitivamente a la otra y establecer la paz duradera en el mundo, por más que una de estas fuerzas esté aglutinada en un Estado. Pero la diferencia entre agruparse en un Estado para poder convivir y no hacerlo, en todo caso, es que el Leviatán recibe la fuerza de dos ángulos y, por esto, podemos decir que tiene una mayor capacidad para poder detener el caos, aunque siempre será de manera precaria y circunstancial.

Desde el ángulo inferior, reconoce y lo legitiman los hombres mediante un contrato originario; y desde el ángulo superior es el representante de Dios en la tierra o aquel “dios mortal, el cual se halla bajo el Dios inmortal, y a quien le debemos nuestra paz y nuestra defensa.” (Hobbes, 1994, p. 109 [EW, III:157]). Por eso, estamos habilitados a considerar al Estado hobbesiano como un soporte donde es posible que medie lo absoluto con lo particular, dando paso así a una pacificación mundana, es decir precaria, con el objetivo de esperar la segunda venida de Jesucristo, quien dará la salvación eterna a los súbditos que hayan cumplido con su deber de obedecer la ley de Dios en este mundo.

Sintéticamente, esta modesta lectura de esta segunda carta consistió en dos puntos. En primer lugar, hemos creído encontrar en el pasaje de la epístola de Pablo una tensión mundana que opone desorden a orden y cuya desactivación sólo se logrará con la *parousía*. También hemos considerado, apoyándonos en la interpretación de Schmitt, que lo que detiene ese desorden, *katechon*, es una fuerza política o histórica. En segundo lugar, a la luz de estas consideraciones hemos analizado la estructura de la teoría del Estado de Thomas Hobbes y hemos observado cómo está presente dicha polaridad y que es imposible extirparla totalmente del mundo mediante mecanismos mundanos.

Ahora, a modo de conclusión, nos preguntamos ¿qué ganancia obtenemos de este rodeo teológico? A lo cual respondemos, que los beneficios son considerables. Pues si la presencia teológica se encuentra en el pensamiento de este filósofo moderno las preguntas que surgen pueden ser las siguientes: ¿se ha emancipado la modernidad totalmente del núcleo teológico medieval? ¿Es lo teológico un residuo que se irá diluyendo mediante el paso del tiempo o es un fondo inevitable para pensar filosófica y políticamente? ¿Era la verdadera intención de los modernos que el conocimiento mundano imperase hasta hacer desaparecer, por su supuesta efectividad para resolver problemas, toda noción o vestigio supramundano? ¿Era la religión para ellos un saber supersticioso y que encadena a los súbditos al yugo de reyes depravados? ¿Estamos seguros de que esas formas religiosas no regresan a nuestro mundo hiper-tecnificado, pero negando su origen teológico y, de esta manera, no pudiendo ser comprendidas? En

definitiva, ¿es posible -o fue posible- desterrar a Dios del pensamiento? Aparentemente, el filósofo del Malmesbury nos muestra que no es posible hacerlo.

Por otro lado se nos presenta otro conjunto de preguntas, pero en relación con el proyecto político de Hobbes. ¿Es el Estado hobbesiano civil, religioso o civil y religioso? ¿Se pueden implementar las nociones propuestas por Hobbes en su *Leviathan*, pero recortando sus posiciones teológicas? Más precisamente, ¿las dos primeras partes de esta obra son independientes de las dos segundas que tratan estrictamente sobre cuestiones teológicas? Nosotros creemos que no. No existe una independencia entre las nociones sobre el soberano civil y el soberano cristiano. Si bien la distinción y el tratamiento que otorga Hobbes se realizan por separado, tal estructura estriba en razones expositivas, no en filosóficas o políticas. El proyecto hobbesiano no puede prescindir de la religión judeo-cristiana, pues es de aquí desde donde se piensa, de donde se obtienen sus estructuras y desde donde se intenta poner un orden. Desconocerlas es desconocer el alcance y la esencia de la filosofía política de Hobbes. Como él mismo nos aclara en la Introducción al *Leviathan* (1994, “The Introduction”, pp. 3-4 [EW, III:x]), cuando sostiene que “los pactos y los convenios por los cuales, en el momento originario, las partes del cuerpo político fueron hechas, reunidas y unidas nos recuerdan a aquel *fiat* o hagamos al hombre pronunciadas por Dios en la creación”. El enfoque teológico-político es, pues, el que nos da una clave satisfactoria del tránsito del estado natural al estado político.

NOTAS

¹ Cfr. Scott (2004).

² Un enfoque netamente schmittiano sobre Hobbes es el que propone Negro (1996) en su artículo. Allí el autor utiliza el instrumental del jurista de Plettenberg para leer la propuesta del filósofo de Malmesbury. Si bien nuestro trabajo acepta la lectura de Negro, se diferencia en centrarse en la noción de Dios y desde los textos (y en su contexto intelectual) mismos de Hobbes demostrar muchas tesis que tal comentarista menciona. Por ejemplo, en relación con Dios sólo podemos leer dos páginas bajo un ítem denominado “poder”.

³ Edición utilizada: Strauss (1930).

⁴ Edición utilizada: Strauss (1936).

⁵ Edición utilizada: Strauss (1965).

⁶ Edición utilizada: Strauss (1988).

⁷ “Desde el agnosticismo que propone Hobbes, sólo hay un paso [*ein Schritt*] hacia el ateísmo” (Strauss 1930, p.80).

⁸ “La ley natural, que establece los deberes naturales del hombre, no es una ley propiamente hablando. Puesto que, desde que el fundamental y absoluto hecho moral es un derecho y no un deber, la función y los límites de la sociedad civil deben ser definidos en términos del derecho natural del hombre y no en términos de su deber natural. El Estado no tiene la función de producir o promover una vida virtuosa, sino de salvaguardar el derecho natural de cada uno. Y el poder del Estado encuentra su límite absoluto en aquel derecho natural y no en otro hecho moral. [...] así, debemos decir que el fundador del liberalismo fue Hobbes.” (Strauss 1965, p. 13).

⁹ “La posición de Hobbes es la primera doctrina que necesaria e inequívocamente conduce a una ilustración plena, es decir, una sociedad a-religiosa o atea como solución al problema político o social. Esta crucial implicación de la doctrina de Hobbes fue hecha explícita, no muchos años luego de su muerte, por Pierre Bayle, quien intentó probar que una sociedad atea era posible.” Strauss, *ibíd.*, p. 27.

¹⁰ Un ejemplo de esta lectura es la que difunde Kant en su breve trabajo *Entorno al tópico “tal vez será correcto en la teoría pero no en la práctica”*, donde el segundo apartado tiene como subtítulo “Contra Hobbes”, situando a éste como autor paradigmático de un gobierno despótico. Como sabemos, el filósofo alemán apenas menciona al filósofo británico en un solo (!) párrafo, desorientando al lector interesado luego de su lectura del subtítulo. No obstante, siendo el autor de la *Crítica de la razón pura* quien afirma esa idea, es plausible imaginar la difusión que ha tomado. Por otro lado, para reforzar una lectura hobbesiana de Kant, recomendamos enfáticamente la lectura crítica de Dotti (2005).

¹¹ “Lo que Hobbes quiere es poner término a la anarquía del derecho de resistencia feudal, canónico o estamental y a la guerra civil permanentemente encendida; oponer el pluralismo medieval a las pretensiones de las Iglesias y de otros poderes “indirectos”, la unidad racional de un poder inequívoco, capaz de proteger eficazmente, y de un sistema legal cuyo funcionamiento pueda ser reducido a cálculo.” (Schmitt 1982, p. 113).

¹² “El tan admirado sistema de Thomas Hobbes deja abierta una puerta a la trascendencia. La verdad de que *Jesús es el Cristo*, tantas veces expresada por Hobbes abiertamente como su fe y su credo, es una verdad de la fe pública, de la *public reason*, y del culto público en el que toma parte el ciudadano del Estado. En boca de Thomas Hobbes no se trata de una mera afirmación táctica de autoprotección, no es una mentira motivada por la necesidad o por sus objetivos, destinada a evitar persecuciones y censuras. Es también distinta de la *morale par provision* con la que Descartes se atuvo a la fe tradicional. En la transparente construcción del sistema político de “Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and Civil”, esta verdad constituye más bien la piedra angular, y la frase *Jesus is the Christ* llama al Dios presente en el culto público por su nombre” (Schmitt 1979, pp. 121-122). Para un estudio de la *Hobbes-Deutung* schmittiana, hemos seguido la propuesta por Jorge Dotti (1989).

¹³ Para una interpretación de los textos de Donoso y su relación con Schmitt, ver Dotti (1999a).

¹⁴ Para un panorama crítico -y favorable- sobre la creencia personal de Hobbes en Dios recomendamos la lectura del capítulo 1 del libro de Martinich (1992), donde este comentarista muestra las motivaciones de los detractores de nuestro filósofo para ubicarlo en la esfera pública como ateo. Del mismo modo, consultar su detallada biografía (Martinich, 1999), como el texto de Hobbes *Considerations...*. Por otro

lado, su biógrafo personal, John Aubrey, desmiente también las acusaciones de ateísmo cuando afirma que “en cuanto a si era o no cristiano, esto es muy claro, porque él recibió el sacramento del Dr. Pierson y en su confesión al Dr. John Cosins [...] en su (como él creía) lecho del muerte declaró que consideraba la religión de la Iglesia de Inglaterra como la mejor de todas” (Aubrey 1898, p. 353).

¹⁵ Strauss 1930 p. 4.

¹⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁷ Strauss 1965, p. 2.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 1-2.

¹⁹ *Ibid.*, p. 19.

²⁰ Cfr. Strauss, 1930, p. 61.

²¹ Cf. *Ibid.*, p. 62.

²² “¡Oh raza de los hombres sin ventura! ¡Cuando a los dioses concedió existencia! y los armó de cólera inflexible, cuántos gemidos asimismo entonces, qué heridas a nosotros, y qué llantos a nuestra descendencia ocasionaron!” (*De rerum natura*, V, 1196-1201).

²³ Strauss 1988, p. 184.

²⁴ *Ibid.*, p. 183.

²⁵ El texto en inglés de esta frase que hemos enfatizado dice así: “That angels were nothing but supernatural apparitions of the fancy, raised by the special and extraordinary operation of God”. Sólo queremos aclarar que hemos traducido “of the fancy” como “en nuestra mente”. Traducir por “de la fantasía” sería entender ésta en el sentido actual, como una capacidad mental de elaboración ilimitada y libre sobre las representaciones que se tienen en la mente. Si bien comprender “fantasía” de esa manera, en esta frase particular no contradice la posición que intenta proponer Hobbes, ya que esa supuesta capacidad estaría coordinada por Dios, y desde ese punto de vista no queda liberada al arbitrio del sujeto, por lo cual los ángeles no son meras imágenes vanas. Nuestro filósofo define en dos lugares la palabra “fancy” como lo que entendemos hoy por *representación mental*, es decir, como imagen que queda en nuestra mente resultado de la interacción de algún objeto que está fuera de nosotros con nuestros órganos sensoriales. En primer lugar, (Hobbes, 1994, I, p. 6 [EW, III:2]): “And this *seeming*, or *fancy*, is that which men call sense; and consisteth, as to the eye, in a light of colour figured; to the ear, in a sound, to the nostril, in an odour; to the tongue and palate, in a savour, and to the rest of the body, in heat, cold, hardness, softness, and such other qualities as we discern by feeling.” Del mismo modo en el capítulo II (Hobbes, 1994, II, p. 8 [EW, III:4]). Así, hemos optado por traducir de este modo, pues nos parece que representa más fielmente lo que Hobbes entiende y ha definido por ese término.

²⁶ Para mostrar la correlación que a Hobbes le parece tan obvia entre gnoseología o metafísica y política, transcribimos el siguiente párrafo, por demás elocuente: “Porque sobre estas razones [la existencia de lo incorpóreo] cuando un hombre muere y es enterrado, dicen que su alma (es decir, su vida) puede caminar separada de su cuerpo, y es vista por la noche entre las tumbas.[...] Y sobre el mismo fundamento dicen que la fe, la sabiduría y otras virtudes son algunas veces infundidas en un hombre, otra veces sopladadas a él desde el cielo, como si el virtuoso y sus virtudes pudieran separarse, y así gran número de otras cosas que sirven para aflojar la dependencia de los súbditos al poder soberano de su país. En efecto, ¿quién se esforzaría en obedecer las leyes, si espera que su obediencia sea infundida o soplada a él?” (Hobbes, 1994, XLVI, 19, p. 461 [EW, III:675]).

²⁷ “Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, *religio* est; si publice acceptae non sint, *superstitio*. Quando autem potentiae illae revera tales sunt quales accepimus, *vera religio*.”

²⁸ Nos parece que no está de más observar que, del capítulo del libro de *Deuteronomio* que señala Strauss no se infiere -más allá de que no está dicho en forma expresa como, quizá debería estarlo debido al lugar que ocupar esa referencia en el argumento- que un milagro es un criterio de revelación. El capítulo en cuestión trata de tres temas: sobre los derechos de los sacerdotes levitas, vers. 1-8; sobre las prácticas paganas y su correspondiente censura para el pueblo de Israel, vers. 9-14; y sobre el profeta que ha de venir y cómo determinar si es un enviado de Dios o un farsante, vers. 15-22.

²⁹ Para una problematización de esta cuestión ver Tricaud (1988).

³⁰ “Tienen instinto social, los animales que actúan con vistas a un fin común, lo que no ocurre siempre con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla.” (Aristóteles, 1992, p. 46).

³¹ Traducimos “A Review and Conclusion” por “Adición y conclusión”, en vez de las canónicas “Resumen y conclusión” (Sánchez Sarto), “Repaso y conclusión” (Mellizo) o “Un repaso y conclusión” (Escohotado), porque Hobbes, además de concluir haciendo una referencia al convulsionado momento que vive su patria, adiciona lo siguiente al texto principal del *Leviathan*: características personales de Sidney Godolphin como modelo de ciudadano; una ley natural; una causa de disolución de los Estados;

cuáles fueron los funcionarios con autoridad para ejecutar las penas en el reino sacerdotal; y que la manera en que Dios habló a Moisés si bien es cierta, no es posible entenderla de manera literal, debido a la infinitud e incomprendibilidad de la naturaleza divina. Luego de ello concluye enfatizando su desprecio a la antigüedad y su esperanza de que su texto favorezca a restablecer la paz en Inglaterra.

³² Este episodio es recordado por Hobbes en su historia sobre la Guerra Civil Inglesa. En rigor, se acusa al Parlamento de atribuir a Strafford el mal consejo. (Cfr. *EW*, VI:248).

³³ Tomás, *Summa theologiae* Ia, q. 59, a1.

³⁴ Según el *OED*, la traducción inglesa de esas palabras latinas es *will-o'-the-wisps*. En referencia a algo que es difícil o imposible de tomar, pues es errático y evanescente. También se puede traducir, teniendo en cuenta esto, como los “fuegos del necio” [*fool*], en el sentido de empecinarse tozudamente en tomar o en creer algo que, en rigor, es falso.

³⁵ *Opera Latina*, I, *De Corpore*, XXVI, 1, pp. 335-336; *EW*, I:412. Debido a que la edición en inglés del *De Corpore* no es una traducción realizada por Hobbes del texto latino y que, a su vez, no es claro si dicha traducción contó con la aprobación de nuestro filósofo, hemos decidido consultar y citar primero el texto latino para luego hacer lo mismo con el texto inglés.

³⁶ El mismo argumento también se puede encontrar en: Hobbes 1994, XI, p. 62 [*EW*, III:91]; y *Opera Latina*, II, *De Homine*, p. 6. El *Decameron Physiologicum*, cuya traducción de su título alternativo es “Diez diálogos sobre filosofía natural”, fue publicado un año antes de la muerte de Hobbes, 1678. Allí, reproduciendo el formato dialógico mediante dos “desnudos” interlocutores, “A” y “B”, que utilizó, por ejemplo en el *Behemoth* o en sus tres respuestas a las objeciones levantadas al *Leviathan*, nuestro autor enuncia y desarrolla tesis ya defendidas en textos más célebres sobre el cuerpo, el movimiento, el vacío y Dios.

³⁷ El mismo argumento también se puede encontrar en; Hobbes 1994, XI, 25, p. 62 [*EW*, III:91]; *OL*, *Objectiones ad Cartesii Meditationes*, “Objectio V”, p. 260; Hobbes 1999, I, Ch. XI, 2, p. 64; y en Hobbes 2004, XV, 14, p. 226.

³⁸ Para una crítica sobre la viabilidad del argumento del diseño en la obra de Hobbes consultar: Hepburn, 1972.

³⁹ Por ejemplo: Hepburn, op. cit., p. 90. Para ver otra vinculación, no estrictamente en lo que atañe a la existencia, sino a si tenemos una idea de Dios o no, entre Hobbes y Anselmo consultar: Martinich, op. cit., pp. 186-189.

⁴⁰ El mismo argumento en Hobbes 2004, XV, 14, p. 226.

⁴¹ En *The Elements of Law* también encontramos sólo la mención de este atributo a Dios, sin polemizarlo. (*EW*, IV:61).

⁴² Recordemos que hay dos relatos sobre la creación del hombre en el Pentateuco y que Hobbes está haciendo alusión al primero. El otro lo encontramos en *Génesis* II:7, donde Yahvé “modeló al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida”. Estas distintas explicaciones sobre el origen del hombre obedecen a la compleja composición del texto sagrado, el cual, según estudios modernos es resultado de la recopilación y combinación de cuatro documentos posteriores a Moisés: Yahvista, Elohista, Deuteronomio y Código Sacerdotal.

⁴³ Si bien este autor escribe en este voluminoso y por momentos agobiante trabajo que la noción de Dios no juega ningún rol en la filosofía política de Hobbes, nos parece que esta distinción es acertada.

⁴⁴ Representantes de la Segunda Escolástica con estas ideas pueden ser Molina, Mariana o Suárez, por el lado católico. La *Vindiciae contra tyrannos*, que fue escrita aproximadamente en 1579 como una reacción a la masacre del día de San Bartolomé en 1572, es un ejemplo de contractualismo del bando protestante. Según esta obra, “desde que absolutamente nadie hay nacido rey, nadie es rey por sí mismo y nadie puede gobernar sin un pueblo. Pero, contrariamente, un pueblo puede existir por sí mismo y es anterior en tiempo al rey” (p. 71). Es decir, se presenta una dicotomía entre la esfera real y la societal, por lo cual esta última puede reclamar derechos al soberano. Todo lo contrario pretende Hobbes con su monismo político.

⁴⁵ No nos queremos desentender aquí del capítulo XXVI, que trata “Sobre los delitos, excusas y atenuantes”, donde se enumeran cinco situaciones en las que el súbdito puede desobedecer: 1) la falta de medios para conocer la ley; 2) cuando un hombre queda cautivo en poder de un enemigo; 3) si la obediencia a la ley le implica la muerte inmediata; 4) cuando es privado de alimento u otra cosa necesaria para vivir; 5) si alguien comete un crimen por autoridad de otro, el actor queda excusado pero no el autor. Claramente, esta desobediencia es resultado de la ineficacia del Estado en generar las condiciones necesarias para que el súbdito oriente su vida civil bajo la ley. Por lo tanto, si el Estado garantiza las condiciones -y es ello lo que tiene que hacer- no habría razones para la desobediencia.

⁴⁶ Por ejemplo, dentro de los “Treinta y Nueve Artículos de la Religión de la Iglesia Anglicana” preparados en el año 1571 con el objetivo de conformar una identidad religiosa y separarse del catolicismo romano, sostiene en su Octavo que “Los tres Credos, el Niceno, el de Atanasio, y el

comúnmente llamado de los Apóstoles, deben ser admitidos y creídos enteramente porque pueden ser probados por el testimonio muy cierto de las Santas Escrituras”.

⁴⁷ La epístola referida se identifica con el número VIII y afirma lo siguiente: “Hay en verdad, agustísimo emperador, **dos poderes** por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la sagrada autoridad de los papas y el poder real. De ellos, el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino. Pues, has de saber, clementísimo hijo, que, aunque tengas el primer lugar en dignidad sobre la raza humana, empero **tienes que someterte** fielmente a los que tienen a su cargo las cosas divinas, y buscar con ellos los medios de tu salvación. [...] Y si los corazones de los fieles deben someterse generalmente a todos los sacerdotes, los cuales administran las cosas santas, de una manera recta, ¿cuánto más asentimiento deben prestar **al que preside sobre esa sede**, que la misma Suprema Divinidad deseó que tuviera supremacía sobre todos los sacerdotes y que el juicio piadoso de toda la Iglesia ha honrado desde entonces”, extraído de Boeri y Tursi (1992, p. 222, énfasis nuestro).

⁴⁸ Reproducimos la versión de esta leyenda según Teja (2006, pp. 5-6), por considerar la que mejor sintetiza los numerosos episodios y las distintas fuentes: “Constantino, dueño del mundo y perseguidor de los cristianos, es castigado por Dios con la lepra. Los recursos a los magos y a los médicos no dan ningún resultado. Los pontífices del Capitolio le recomiendan llenar una piscina con la sangre de niños asesinados. Reunidos más de treinta mil niños, cuando se va a llevar a cabo el baño sangriento, las lágrimas y llantos de innumerables madres conmueven al emperador y, tras un discurso pronunciado delante del pueblo y de los soldados, renuncia a llevarlo a cabo en nombre de la *iustitia* y la *pietas* y devuelve los niños a sus madres. En la noche siguiente se le aparecen en sueños los apóstoles Pedro y Pablo que le ordenan que reclame al obispo Silvestre que se había ocultado en una cueva del monte Soracte huyendo de la persecución decretada por el propio emperador. Este obedece, hace llamar a Silvestre, quien le revela el significado del sueño y le instruye en los principios de la fe cristiana. Convencido por el sueño y su interpretación, decide recibir el bautismo que le es impartido, tras un período de penitencias y ayunos, en la pila bautismal del palacio de Letrán de la cual “sale limpio (de la lepra) y confiesa haber conocido a Cristo”. Una vez bautizado y curado de la lepra, Constantino emana una serie de disposiciones a favor del cristianismo y de la iglesia de Roma”.

⁴⁹ En la *Donatio Constantini*, Constantino habría concedido a Silvestre dos cosas. En primer lugar, el poder temporal sobre toda Italia, como se observa en *Constitutum* 87 y 93: “A san Silvestre nuestro padre, sumo pontífice y Papa universal de la ciudad de Roma y a todo los pontífices que lo sucedan y que hasta el fin del mundo ocupen la sede de san Pedro, concedemos y entregamos, desde este momento, nuestro palacio imperial de Letrán [...] como también la ciudad de Roma y todas las provincias, lugares y ciudades de Italia y de las regiones occidentales” extraído de Boeri, M y Tursi, A (1992, p. 228). En segundo lugar, justifica su marcha hacia Oriente, pues no es justo que ambos poderes compartan la ciudad santa, según *Constitutum* 94-95: “De allí que hayamos considerado trasladar y transferir nuestro imperio y el poder real a las regiones orientales, edificar una ciudad con nuestro nombre en un lugar óptimo de la provincia de Bizancio e instalar allí nuestro imperio; pues donde el emperador celeste ha instalado el primado de los sacerdotes y del jefe de la religión cristiana no es justo que, precisamente allí, tenga poder el emperador terreno” extraído de Boeri y Tursi (1992, p. 229).

⁵⁰ Nos referimos a tres escritos juveniles -circa 1615- editados por Saxonhouse (1995) bajo el nombre de *Horae Subsecivae*. Allí en el *Discurso sobre Roma* se lee: “Pero tras la conversión de Constantino, ver los efectos dañinos producidos por una causa tan sana sólo puede causar perplejidad. Porque la ambición de los obispos de Roma hizo de esta conversión el primer paso hacia su propia grandeza y hacia la subversión del Imperio. No sé qué bases tiene la historia de la célebre donación, que creo yo que ya nadie defiende, pero ella fue la verdadera causa de la progresiva entrega del imperio.” (72)

⁵¹ Esta característica de los israelitas, al ver los efectos que produce la presencia de Dios en el Sinaí, “temblando de miedo”, no se registra en el texto de KJV que transcribe Hobbes en el *Leviathan* en inglés. Sí, en cambio, se encuentra en la Vulgata y en la edición latina del *Leviathan* como *perferriti ac pavore concussi*. Por el miedo, sostiene el de Malmesbury, se pacta y es éste el motor principal de su mantenimiento. Por eso, creemos que la consideración de esta característica en el texto sagrado favorece nuestra tarea de interpretación del pacto de Dios con los hombres bajo la teoría hobbesiana. Esto también muestra la fidelidad de Hobbes a la KJV, como lo expresa antes de comenzar su discurso sobre la historia sagrada.

⁵² No desconocemos que el pasaje que suelen considerar los estudiosos de la Biblia para identificar el nuevo pacto con Dios está anunciado en *Jeremías XXXI:31* (“Van a llegar los días -oráculo de Yahvé- en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza [...] pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré”) y luego, mediante Cristo mismo, en *Mateo XVI:26-28* (“‘Tomad, comed, este es mi cuerpo’. Tomó luego una copa y, después de dar las gracias, se la pasó

diciendo ‘Bebed de ella todos, porque esta es mi alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados’”), pero Hobbes aquí no los transcribe, pues, su intención está centrada en enfatizar un aspecto de esta nueva alianza, a saber, el rechazo de Cristo por los poderes temporales.

⁵³ Esta característica de la República eclesiástica y civil hobbesiana desorienta al lector que quiere ubicar rápidamente ésta dentro de las filas de la Reforma, pues tanto Lutero como Calvino sostienen la figura del Papa como el Anticristo. En cambio, Hobbes no encuentra que el jefe de la Iglesia católica romana ni niegue que Jesús sea el Cristo, ni que se autoproclame él mismo como Cristo. Si bien el Papa “ha usurpado un reino en este mundo”[...] “no lo hace *como Cristo*, sino *para Cristo*, por lo cual no hay nada en él de *Anticristo*” (Hobbes, 1994, XLII, 1994, p. 378 [EW, III:553]). Ahora, la tensión con esta vertiente cristiana se agiganta aún más cuando Hobbes sostiene que si le place, el soberano puede “ceder el gobierno de sus súbditos en materia de religión al Papa” (Hobbes, 1994, XLII, p. 373 [EW, III:546]). Sin embargo, este gobierno está autorizado por el soberano, por lo cual se halla debajo de éste. De esta forma, en ningún momento puede rivalizar por el poder de manera legítima. No desconocemos que, si bien estas dos ideas generan cierto problema al querer ubicar a Hobbes directamente dentro de una corriente protestante del cristianismo, sobre todo del anglicanismo, descartarlo directamente de una posición religiosa nos parece, como venimos mostrando, una exageración.

⁵⁴ Si bien no desconocemos que los estudios bíblicos ponen en discusión la autenticidad de esta segunda carta a los habitantes de Tesalónica por el apóstol Pablo, nos gustaría observar dos cosas: en primer lugar, que la autenticidad está aún en discusión, por lo cual estaríamos habilitados a utilizarla; en segundo lugar, la influencia que ha tenido dicho escrito en la conformación de la tradición cristiana es tan grande que, para nuestros fines, es un dato menor el descubrimiento de la inautenticidad de esta epístola.

⁵⁵ Por citar algunos de los trabajos más divulgados: Barth (1999), Wilckens (1978), Agamben (2000) o Taubes (1993).

⁵⁶ Para consultar sobre las variaciones del término ley en las cartas de Pablo, ver Marín (1974).

⁵⁷ Para los textos de Pablo nos manejaremos con las siguientes ediciones: *Biblia de Jerusalén* (2009) y “Carta del apóstol Pablo a los Romanos” en *Nuevo Testamento interlineal griego-español* (1984).

⁵⁸ Anteriormente, manifiesta con mayor claridad su posición: “La ley, en definitiva, intervino para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia”, *Romanos* VI: 20-21.

⁵⁹ Para una tesis opuesta, ver el artículo de Zarka (2008, pp. 37-38) donde afirma: “Lo teológico-político es en Hobbes el redoblamiento teológico de una teoría del Estado que ha sido elaborada con anterioridad e independientemente de toda teología”. A su vez, este pensador francés propone otra vía de solución a la “querrela por la secularización” protagonizada por Schmitt/Blumenberg. Pues sostiene que el mundo moderno no se forjó “a través de la secularización de los conceptos teológicos” –tesis de Schmitt- ni con el autoagotamiento de Dios –tesis de Blumenberg-, sino que “la filosofía política moderna (desde el siglo XVII hasta hoy), aunque se ha consagrado al proyecto de elaborar una explicación de lo político basado en fundamentos no teológicos (la razón, la historia, la costumbre, la fuerza, etc.), nunca se ha emancipado totalmente de la teología” (31). Por esta razón, Zarka quiere completar de manera entusiasta algo que ya “ha sido emprendido de manera incompleta” (31). Ya que “de su éxito o de su fracaso depende tal vez la forma del mundo político de mañana” (47).

⁶⁰ Para otra interpretación contemporánea del *katechon*, ver Agamben (2006). Del mismo modo, se recomienda consultar el libro de Taub (2008) donde el autor, además de proponer su interpretación del *katechon*, tomando gran distancia de la versión schmittiana y emparentándose con la agustiniana y con la agambeniana, comenta las lecturas de san Agustín, Carl Schmitt, Erik Peterson, Giorgio Agamben y Roberto Espósito sobre esta noción teológica.

BIBLIOGRAFÍA

a) Fuentes

Hobbes, Thomas. *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited (1839-45) by Sir William Molesworth, with a new introduction by Dr. G.A.J. Rogers. London: Routledge/Thoemmes Press, 1994, 11 Vol.⁶⁰

_____. *Opera Philosophica Omnia*, edited (1839-45) by William Molesworth, with a new introduction by Dr. G.A. J. Rogers. London: Thoemmes Press, 1999, 5 Vol.

_____. (1969). *Behemoth or The Long Parliament*, edited by F. Tönnies, with an introduction by Prof. M. M. Goldsmith. New York: Barnes & Nobles.

_____. (1976). *Thomas White's De Mundo Examined*, edited by H. W. Jones. London: Bedford University Press.

_____. (1994). *Leviathan*, edited by Edwin Curley. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

_____. (1997). *Three Discourses*, edited by N. Reynolds and A. Saxonhouse, Chicago and London, The University of Chicago Press.

_____. (1999). *Human Nature and De Corpore Politico*, edited by J.C.A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.

_____. (2004). *De Cive, The Latin Version*, edited by H. Warrender. Oxford: Clarendon Press.

b) Libros y artículos sobre filosofía política

Arendt, Hannah (1962). *The Origin of Totalitarianism*. Ohio: The World Publishing Company.

Agustín (1958). *Obras de San Agustín. La ciudad de Dios*, tomo XVI. Madrid: BAC.

Agamben, Giorgio (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*. Bollati Boringhieri: Torino.

Bertelloni, Francisco (2004-2005). “¿El destino del Estado coincide o no con el de sus dioses? (Sobre el origen de la ideas políticas medievales)”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, (37-38), pp. 1-11.

Blumenberg, Hans (1996). *Die Legitimität der Neuzeit. (Erenewed Ausgabe)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Boeri, Marcelo y Tursi, Antonio (1992). *Teorías y proyectos políticos. De Grecia al Medioevo*. Buenos Aires: Docencia.

Courteney, William (1990). *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore.

Donoso Cortés, Juan (1946). *Obras Completas*. (ed. Juretschke). Madrid: BAC.

Dotti, Jorge (1996). “Teología política y excepción” en *Daimon*, 13, julio-diciembre pp. 129-140.

_____ (1999). “Donoso Cortés y Carl Schmitt” en *Tradicionalismo y fascismo europeo*. (comp. V. Grillo). Buenos Aires: Eudeba.

_____ (1999). “From Karl to Carl: Schmitt as a reader of Marx” en *The Challenge of Carl Schmitt*. (ed. Ch. Mouffe). London: Verso, pp. 92-117.

_____ (2000). *Carl Schmitt en Argentina*. Rosario: Homo Sapiens.

_____ (2002). “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”, en *Deus Mortalis*, 1, pp. 93-190.

_____ (2005). “Observaciones a Kant y el liberalismo” en *Araucaria*, nro.13.

_____ (2009). “*Filioque*. Una tenaz apología de la mediación teológico-política”, prólogo a Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra.

Forster, Ricardo (2002). “El estado de excepción en Benjamin y Schmitt como pensadores de riesgo” en *Carl Schmitt: su época y su pensamiento* (eds. Dotti y Pinto). Buenos Aires: Eudeba.

Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa (2000). “Potentia absoluta-Potentia ordinata: une longue histoire au Moyen Age” en Canziani, G., Granada, M. y Zarka, Y (eds), *Potentia Dei*. Milano; Franco Angeli.

Galli, Carlo (1986). “Introduzione a Schmitt” en *Scritti zu Thomas Hobbes*. Milano: Giuffrè.

Hume, D. (1758). “Of the original contract” en *Essays and Treatise on Several Subjects*, London, Millar. (<http://www.davidhume.org>)

Isegoría, nro. 29, 2008 (edición dedicada a la temática de la secularización).

Locke, John (2003), *Two Treatise of Government*. Peter Laslett (ed.). Cambridge: CUP.

Meier, Henrich (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausente*. Alejandra Obermeier (trad.). Buenos Aires: Katz.

_____ (2009). “La querrela por la teología política. Una mirada retrospectiva” en *Deus Mortalis*, 8, pp. 107-131.

Neville Figgis, John (1982). *El Derecho Divino de los reyes*. México: FCE.

Kersting, Wolfgang (2001). *Filosofía política del contractualismo moderno*. Iztapalapa: Plaza y Valdés.

Marín, F. (1974). “Matices del término “ley” en las cartas de San Pablo” en *Estudios eclesiásticos*, vol. 49, 188, pp. 19-46.

Rawls, John (1999). *Theory of Justice (Revised edition)*. Cambridge Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Sauquillo, J. (2008). “Revolución y secularización”, en *Isegoría*, nro 39. 2008; 13-18.

Scattola, Merio (2008). *Teología Política*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Scott, P. and Cavanaugh, W., eds (2004). *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing.

-
- Schmitt, Carl (1922). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- _____ (1979). *Der Begriff des Politischen, Text von 1932 mit eininem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker und Humblot.
- _____ (1982). *Der Leviatán in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Köln-Lövenich: Hohenheim.
- _____ (1984). *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- _____. (1988). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- _____. (1994a) *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*. Berlin: Akademie Verlag.
- Skinner, Quentin (2002). "The birth of the State" en *Visions of Politics*. Cambridge: CUP.
- Strauss, Leo (1930). *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*. Berlin: Akademie – Verlag.
- Taub, E. (2008). *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo*, Madrid: Miño y Dávila.
- Taubes, Jacob (1993). *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Fink.
- Teja, Ramón (2006). "Iglesia y poder: el mito de Constantino y el Papado romano", en *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, Vol 2, pp. 1-12.
- Ullman, Walter (1985). *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza.
- Zarka, Charles (2008). "Para una crítica de toda teología política". En *Isegoría*, nro 39. 2008; 27-47.

c) Compilaciones sobre Hobbes

- Borrelli, Gianfranco (ed.) (1990). *Thomas Hobbes le ragioni del moderno tra teologia e politica*. Nápoles:Morano Editore.
- Brown, Keith, (ed.) (1965). *Hobbes Studies*. Oxford: Basil Blackwell.
- Cranston, M y Peter, R (eds.) (1972). *Hobbes and Rousseau*, New York: Anchor Books.
- Dietz, Mary (ed.) (1990). *Thomas Hobbes and Political Theory*, Lawrence: University of Kansas Press.
- Giancotti, Emilia (ed.) (1992). *Hobbes e Spinoza*. Nápoles: Bibliopolis.
- King, Preston (ed.) (1993). *Thomas Hobbes. Critical Assessments*. London: Routledge.
- Lukac, María Liliana (ed.) (2008). *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Buenos Aires: Educa.
- Napoli, A, (ed.) (1990). *Hobbes Oggi*. Milano: Angeli.
- Rogers, G y Ryan A, (eds.) (1988). *Perspective on Thomas Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.
- Rogers, G. y Sorell, Tom (eds.) (2006). *Hobbes and History*. Oxon: Routledge.
- Sorell, Tom y Foisneau, Luc (eds.) (2004). *Leviathan after 350 years*. Oxford: Clarendon Press.

Sorell, Tom (ed.) (1996). *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.

Springborg, Patricia (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

d) Libros sobre Hobbes

Balzi, Carlos (2007). *Humanismo, ciencia, política*. Córdoba: UNC.

Costa, Margarita (1995). *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII*. Buenos Aires: Fundec.

Foisneau, Luc (2000). *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Paris: PUF.

Gauthier, David (2000). *The Logic of Leviathan. The Moral and the Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.

Kavka, Georg (1992). *Hobbesian Moral and Political Theory*. New Jersey: Princeton University Press.

Lemetti, Juhana (2012). *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*. Lanham/Torono/Plymouth: The Scarecrow Press.

Lukac de Stier, María (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Educa.

Madanes, Leiser (2001). *El árbitro arbitrario*. Buenos Aires: Eudeba.

Martinich, Aloysius (1992). *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge: CUP.

_____ (1999). *Hobbes: A Biography*, Cambridge: CUP

Pacchi, Arrigo (1965). *Convenzone e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*. Firenze: Nuova Italia.

Rinesi, Eduardo (2003). *Política y tragedia*. Buenos Aires: Colihue.

Schmitt, Carl (1982). *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Köln-Lövenich: Hohenheim Verlag GmbH.

Skinner, Quentin (1996). *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: CUP.

Strauss, Leo (1984). *The Political Philosophy of Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press.

Vialatoux, Joseph (1935). *La Cité de Hobbes. Théorie de l'Etat totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*. París: Lyon.

Warrender, Howard (1970). *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press.

Wright, George (2006). *Religion, Politics and Thomas Hobbes*. Dordecht: Springer.

e) Artículos sobre Hobbes

Bersano, A (1908). "Per la fonti di Hobbes", *Rivista di Filosofia e Scienze affini*, 10.

Braun, Rafael (1991). "Hobbes: política, religión e Iglesia", *Revista Latinoamérica de Filosofía*, XVII, 1.

Curley, Edwin (1992). "I Durst Not Write so Boldly o How to read Hobbes Theological-Political Treatise", en Giacotti (ed.) 1992.

_____ (1996). "Calvin and Hobbes, or, Hobbes as an Orthodox Christian" en *Journal of the History of Philosophy*, XXXIV, nro. 2, pp. 257-272.

- Di Leo Razuk, Andrés (2004). "Creencia y religión en el De Cive", *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, nro. 27, FFyL – UBA.
- _____ (2010). "El *katechon* como elemento teológico-político en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes" en *Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)*, Alesso, M. y Miranda, R. (eds.), versión digital: <http://www.sihc.com.ar/pdf/Di%20Leo.pdf>.
- Dotti, Jorge (1989). "El Hobbes de Schmitt", *Cuadernos de Filosofía*, 32, pp. 57-69.
- Galimidi, José Luis (2003). "Moisés o la política en el desierto", *Deus Mortalis*, 2, pp. 297-334.
- _____ (2005). "A People greedy of Prophet. Hobbes y el profetismo bíblico", *Deus Mortalis*, 4, pp. 165-204
- Hoekstra, K. (2004). "The De facto turn in Hobbes's Political Philosophy", en Sorell, Tom y Foisneau, Luc (eds.) 2004.
- Janine Ribeiro, Renato (2003). "Thomas Hobbes o la paz contra el clero" en *La filosofía política moderna*. Borón, Atilio (comp.) Buenos Aires: CLACSO.
- Jiménez Colodrero, Andrés (2003). "Hobbes et la toute-puissance de Dieu", *Sapientia*, 58, n 213-14, pp. 331- 45.
- _____ (2011). "Theology and Politics in Thomas Hobbes's Trinitarian Theory", *Hobbes Studies*, Vol. 24, Leiden, Brill, 2011, pp. 62-77.
- Lessay, Frank (2004). "Hobbes's Protestantism", en Sorell y Foisneau, eds. 2004, pp. 265-294.
- Lessay, Frank (2013). "La controversia Hobbes-Bramhall: ¿los últimos destellos de la escolástica? en Hobbes, Thomas & Bramhall, John, *Sobre la soberanía* (trads. González Sola, García Gibson). Buenos Aires: Hydra.
- Negro Pavón, D. y Corral, S. 2008. "La teología política de Thomas Hobbes" en *Laicidad y Libertades: escritos jurídicos*, 8, pp. 53-68.
- Maurette, Pablo 2010. "A possession for everlasting, Thomas Hobbes, traductor de Tucídides", *Deus Mortalis*, 9, pp. 289-307.
- Negro, Dalmacio (1996). "La teología política de Tomás Hobbes", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nro. 1 (extra), pp. 229-261.
- Pacchi, Arrigo (1988). "Hobbes and the Problem of God" en Rogers and Ryan, 1988, pp. 171-88.
- Riverso, E. (1990). "Denotation and Corporeity in Leviathan", en Borrelli, 1990, pp. 467-482.
- Schlatter, R (1945). "Thomas Hobbes and Thucydides", *Journal of the History of Ideas*, 6.
- _____ (1975). "Introduction" to *Hobbes's Thucydides*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Schmitt, Carl (1965). "Die Vollendete Reformation Bewerbungen und Hinweise zu neuen Leviatán-Interpretationen", *Der Staat*, 4, 1965.
- Sherlock, R.1982. "The Theology of *Leviathan*: Hobbes on Religion", *Interpretation*, 10, pp. 43-60
- Springborg, Patricia (1996). "Hobbes on Religion", en Sorell, 1996.
- Strauss, Leo (1965). "On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy", *Hobbes Studies*. Oxford: Basil Blackwell.
- _____ (1988). "On the Basis of Hobbes's Political Philosophy", en *What is Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, Alfred (1965). "The Ethical Doctrine of Hobbes" en *Hobbes Studies*, pp. 35-56,
- Tricaud, Francois (1988). "Hobbes's Conception of the State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities", en Roger & Ryan, 1988.

f) Trabajos monográficos sobre la noción de Dios en Hobbes

- Brown, Keith (1962). "Hobbes's Grounds for Belief in a Deity" en *Philosophy*, 37, pp. 336-344.
- Di Leo Razuk, Andrés (2011). "God as the equilibrium of the Hobbesian Political Philosophical System" en *Hobbes Studies*, first quarter. (en prensa).
- Giancotti, Emilia (1990). "La funciones dell'idea di Dio nel sistema naturale e político di Hobbes", en Borrelli, 1990, pp. 15-34.
- Glover, Willis (1965). "God and Thomas Hobbes", en Brown, 1965, pp. 141-68.
- Halliday, R.J., Kenyon, T. and Reeve, A. (1983). "Hobbes's Belief in God" en *Political Studies*, 31, pp. 418-433.
- Hepburn, R. (1972). "Hobbes on the Knowledge of God" en Cranston and Peters, 1972, pp. 85-108.
- Lukac de Stier, María (1990). "¿Qué conocemos de Dios? Hobbes vs. Tomás" en *Logos*, 18-52, pp. 59-71.
- Muchnik, P. (1992a). *El problema de Dios en el Leviatán de Hobbes*, Tesis de Licenciatura, Dir. Margarita Costa, FFyL, UBA, mayo.
- _____ (1992b). "El problema de Dios en el *Leviatán* de Hobbes", *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, 3, pp. 1-2.
- Pachi, Arrigo (1992). "Hobbes and the Problem of God" en Rogers and Ryan, 1992, pp. 171-88.
- Warrender, Howard (1960). "The place of God in Hobbes's Philosophy", *Political Studies*, 8, pp. 48-57.

g) Otros

- Aristóteles (1992), *Investigación sobre los animales*. Julio Pallí Bonet (trad.). Madrid: Gredos.
- Aubrey, John (1898). "*Brief Lives*", chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between years 1669 to 1696. Andrew Clark (ed.) Oxford: Clarendon Press.
- Barth, Karl (1999). *Der Römerbrief*. Zurich: Theologischer Verlag.
- Biblia:
- _____ (1981). *Biblia de Jerusalén*. Ubieta, J. A. (dir). Bilbao: Desclée de Brouwer. [Se han consultado las siguientes ediciones: Para el texto hebreo: (1990). *Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-Español*, trd. Ricardo Cerni. Barcelona: Clie; para el texto griego: (1884). *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, trad. Francisco Lacueva. Barcelona: Clie.]
- _____ (2007). *The Geneva Bible. 1560 Edition*. Lloyd Berry (ed.). Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc.
- _____ (1943). *The Holy Bible*. Authorised King James Version. Edinburgh: William Collins, Sons and Company, Limited.
- Calvini, Ioannis (1865-66). *Opera Quae Supersunt Omnia*. Baun, Cunitz et Reuss (eds.), Vol. III y IV. Brunsvic: Schewtschke et fils éditeurs.
- Baez Camargo, G. (1980). *Breve historia del canon bíblico*. México: Luminar.
- Barrick, William (1999). "The Mosaic Covenant", *The Master Seminar Journal*, 10/2, pp. 213-232.

-
- Bramhall, John (1884) *The Works of Most Reverend*, Oxford: John Henry Parker.
- Essex, Keith, H. (1999). "The Abrahamic Covenant", *The Master Seminar Journal*, 10/2, pp. 191-212.
- Bright, John (1966). *La historia de Israel*, Bilbao: Desclee deBrouwer.
- Davidson, Robert (1995). "Covenant Ideology in Ancient Israel", *The World of Ancient Israel*, Cambridge, CUP.
- Garnett, George (ed) (1994). *Vindiciae contra tyrannos*. Cambridge: CUP.
- McKim Donald (ed) (2007). *Dictionary of Major Biblical Interpreters*. Nottingham: Intervarsity Press.
- Weber, Max (1996). *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Weinheim: Beltz Athenäum.
- Williamson, P. R. (2000). "Covenant", *New Dictionary of Biblical Theology*, Colin Brown (ed.). Leicester: Inter-Varsity Press.