



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
praxis@univalle.edu.co
Universidad del Valle
Colombia

Plata Pineda, Oswaldo
RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL LEVIATÁN DE THOMAS HOBBS
Praxis Filosófica, núm. 23, julio-diciembre, 2006, pp. 57-79
Universidad del Valle
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209019321004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL *LEVIATÁN* DE THOMAS HOBBS*

Oswaldo Plata Pineda
Universidad del Cauca

Debido a su poder, Dios es el rey de toda la tierra; pero es el rey de su pueblo escogido en virtud de una alianza especial.
Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo XII.

RESUMEN

En los albores de la modernidad, tras la ruptura de la unidad del pensamiento medieval, los diferentes ámbitos del saber humano comenzaron a experimentar un proceso de racionalización (secularización) que devino en su separación. Particularmente, el *Leviatán* de Thomas Hobbes constituye uno de los primeros esfuerzos por separar la religión de la política. En este trabajo me ocupo precisamente de analizar esta relación. Más que exponer la estructura interna del contrato hobbesiano, lo que me interesa demostrar es que en el *Leviatán* el propósito político de justificar la autoridad de un Estado mediante un acuerdo entre sujetos libres e iguales está puesto al servicio de la consecución de un propósito religioso: la institución en la tierra del reino de Dios.

Palabras clave: Religión, Política, *Leviatán*, Racionalización, Reino de Dios.

ABSTRACT

At the beginning of modernity, after the collapse of the medieval thinking, the different fields of human knowledge started to experience a rationalization (secularization) process. Indeed, after this process human knowledge split into several fields. In particular, Thomas Hobbes' *Leviathan* is one of the first academic efforts to separate religion and politics. In this paper I study this issue. Instead of presenting the internal structure of the hobbesian's social contract, my goal here is to show that in *Leviathan* the political intention is to justify the State's authority by means one agreement among free and equal men, which is connected with one religious purpose: to institute the God's kingdom in earth.

Key words: Religion, Politics, *Leviathan*, Rationalization, God's kingdom.

* **Recibido** Febrero de 2006; **aprobado** Agosto de 2006.

El llamado por Max Weber proceso de racionalización (secularización) de la religión en la Modernidad encuentra en la obra de Thomas Hobbes una de sus primeras manifestaciones sistemáticas¹. Según Weber, en la Modernidad se asiste a la separación de los diferentes ámbitos de pensamiento –vía la fragmentación cosmovisional derivada de la libre creencia racional en Dios que la Reforma legitimó–, es decir, al divorcio definitivo de la filosofía, la moral y la política de la teología. Tal divorcio representa no sólo la eliminación del Dios sojuzgador de la Edad Media sino, ante todo, la reformulación de la ligazón causal de Éste sobre el hombre, pues, en la medida en que las verdades religiosas son sometidas al tribunal de la razón, una *nueva* religión de querencia cristiana ve la luz².

En el caso de Hobbes, esa nascente religión de la que habla Weber ocupa un lugar ciertamente *central*. Me atrevería a señalar, incluso, que el propósito de Hobbes de justificar la autoridad de un Estado mediante un acuerdo entre sujetos libres e iguales, autointerésados y dispuestos a la *anticipación*, está puesto al servicio de la consecución de un propósito religioso: abonar el terreno para la segunda venida del *Mesías* y la institución en la tierra del reino de Dios. Prueba de esto que acabo de decir son las siguientes palabras extraídas del capítulo XII de la primera parte del *Leviatán*: “Y de ahí el que, en el reino de Dios, la política y las leyes civiles sean parte de la religión. Por tanto, la distinción entre dominio temporal y dominio espiritual no tiene aquí cabida. Es verdad que Dios es el rey de toda la tierra; sin embargo, puede ser el rey de un pueblo escogido en particular”³. Según se lee, la extensión del reino de Dios es ilimitada, y la política, en cuanto que es parte de la religión, es el camino mediante el cual los hombres buscan *instituir* el

¹ Cfr. M. Weber. *El político y el científico*, Altaya, Madrid, 1995. También: J. M. Mardones, “Racionalidad y Religión en la Modernidad. La actividad de Max Weber como crítico cultural”, *Praxis Filosófica*, Nueva serie No. 6 – Filosofía de la religión, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1997, pp. 3–23.

² Es necesario señalar que el nuevo plan de la Modernidad tenía como finalidad la consolidación de una *fe racional* y que, aunque dicho plan constituyó el punto de partida de corrientes intelectuales como el agnosticismo, el deísmo y el ateísmo, los pensadores modernos no se sabían impíos, pues creían que el conocimiento racional de la Obra de Dios constituía un camino también válido de conocerlo. Salvo indicación contraria, toda mención del concepto de <religión> referirá al credo cristiano, credo que a la sazón del siglo XVII era el hegemónico en Inglaterra.

³ Para el presente estudio, me he servido de la traducción de Carlos Mellizo: *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza, Madrid, 1994, p.101. Cuando ha sido indispensable, he cotejado aquellos pasajes oscuros o ambiguos con las traducciones de M. Sánchez Sarto (*Leviatán o materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994) y de A. Escotado (*El Leviatán o la invención de la razón moderna*, Editora Nacional, Madrid, 1989).

reino de Dios. Visto así, el contrato social no sólo es el procedimiento que define los fundamentos normativos del poder político, sino, además, un modo de llevar a cabo la obra de Dios sobre la faz de la tierra. A la puesta en evidencia de los hilos que conectan la política con la religión en el seno del pensamiento hobbesiano estará consagrado el presente estudio.

Ahora bien, mi estudio consta de tres partes. En la primera parte, describo el origen bíblico del *Leviatán* en orden a poner de manifiesto la querencia religiosa del pensamiento político hobbesiano. En la segunda parte, analizo la noción hobbesiana de *poder*, con el fin de establecer el móvil originario de todas las acciones del hombre y las características de las instituciones por él creadas. En la tercera parte, explico la definición que ofrece Hobbes en el capítulo XI del *Leviatán* de la religión. Con base en lo dicho en la segunda parte respecto del *poder*, señalo aquí las diferencias existentes entre el *poder humano* (incluido el *poder eclesiástico*) y el *poder divino*, *poderes* que, digámoslo por adelantado, son de distinta naturaleza y en los que opera una suerte de subordinación. En la cuarta y última parte, desarrollo la idea de que la Modernidad comienza un proceso de racionalización en los diversos ámbitos del saber que da origen precisamente a una *nueva* religión. Esta es la tesis central de este estudio.

59

1. La querencia bíblica del *Leviatán*

En su lúcido diccionario sobre Hobbes, A. P. Martinich llama al *Leviatán* “la Biblia del hombre moderno”⁴. Mediante esta sugestiva analogía, Martinich intenta destacar la importancia a un tiempo histórica y filosófica de esta obra. En efecto, pocos libros representan tan profundamente el espíritu de una época y, a la vez, han influenciado tan decididamente en las generaciones venideras como lo ha hecho el *Leviatán*. Y es que su influencia no sólo es constatable en el ámbito que le es propio, el de la filosofía política, sino en otros de muy distinta índole, que nuestra nada infrecuente tendencia al *istmo especializado* ya toma como deslindados, a saber, la metafísica, la moral, la semiótica y la eclesiología. Así, la analogía bíblica de Martinich, habida cuenta de esta suerte de enciclopedismo, del *Leviatán*, está de suyo justificada.

Con todo, la analogía de Martinich posee otro argumento a su favor. Esta vez ya no de *forma* sino de *contenido*. Se trata, efectivamente, de la querencia bíblica del *Leviatán*, la cual es verificable no sólo poniendo de presente el origen bíblico del “monstruo” del *Leviatán*, sino, también, mostrando la estructura general de esta obra y las reformulaciones hechas por Hobbes en la versión latina, relacionadas éstas con los asuntos religiosos, esto es, cristianos.

⁴ A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, The Blackwell Philosopher Dictionary, T. J. Press, 1996.

Comencemos, entonces, con la descripción del *Leviatán* que nos ofrece las *Sagradas Escrituras*. En Job 41, 25–26 se señala:

No tiene en la tierra semejante; para no conocer el miedo ha sido hecho. Los más fuertes le temen, ¡él es rey de todas las bestias feroces!⁵

Amén de esta connotación negativa, el paralelismo que Hobbes establece entre el *Leviatán* bíblico y el Estado despoja a aquel de su connotación negativa, por cuanto no trata de ponderar su maldad sino, más bien, su capacidad de infundir temor en los hombres, cual es, para Hobbes, la *conditio sine qua non* del Estado⁶. Solo infundiendo temor a los hombres, el Estado puede garantizarles a los contratantes la vida, la armonía y la paz. Hobbes anota:

Comoquiera que sea, podemos tener una noción de cómo sería la vida sin un poder común al que temer, si nos fijamos en la manera de vivir de quienes, después de haber coexistido bajo el poder de un gobierno pacífico, degeneran en un estado de guerra civil⁷.

60

Otro argumento que vendría a reforzar la tesis de la querencia bíblica del *Leviatán* es el que tiene que ver con las dos versiones que se publicaron. Ciertamente el *Leviatán* es el resultado del trabajo intelectual de su autor por espacio de casi cincuenta años. Se podría decir, incluso, que Hobbes consagró su vida entera a escribir y a reescribir el *mismo libro*. Mas, a raíz de las críticas o de las reformulaciones ideológicas propias, Hobbes fue modificando partes sustantivas de su obra a fin de hacer de ella una teoría acorde a las necesidades de su época, pero capaz, a la vez, de traspasar las barreras del tiempo y del espacio. El asunto religioso fue uno de esos asuntos que mayores modificaciones experimentó a través de este extenso período de elaboración. Según Martinich, la versión en latín del *Leviatán*, publicada en Londres en 1668, resultó “sustancialmente diferente” a la escrita en inglés, que viera la luz en Amsterdam hacia 1651⁸. A su decir, la diferencia estribó,

⁵ (Job 41, 25–26. Cita extraída de la Biblia oficial del Catolicismo, que edita, bajo la dirección del Dr. Evaristo Martín Nieto, la Sociedad Bíblica Católica Internacional, SOBICAN). Cabe decir que en la Biblia el *Leviatán* toma diferentes formas. Algunas veces se lo describe como una “serpiente monstruosa marina” y otras como un cocodrilo, dragón, serpiente huidiza y serpiente tortuosa. Cfr. Isaías. 27,1.

⁶ Al decir de Martinich, este recurso bíblico ha sido utilizado por autores de la talla Shakespeare, Marvell y Milton, quienes, como Hobbes, han destacado prioritariamente su fortaleza y no su maldad. Cfr. A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, p.193.

⁷ T. Hobbes, *Leviatán*, p. 104.

⁸ A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, p.193.

más allá de algunas correcciones estilísticas, en el acento que puso Hobbes en 1668 en aspectos centrales de la religión (a saber, la hermenéutica sacra, la autenticidad y la canonicidad de los Libros Sagrados, la jerarquía eclesial, la doctrina de la Salvación, entre otros). Se trató, en efecto, de los tres apéndices que Hobbes decidió escribir a raíz de la disputa entablada con el Obispo Bramhall, no bien salió publicada la primera edición del *Leviatán*. El episodio, que tuvo su origen en la crítica que Bramhall adelantó en contra de la definición hobbessiana de *ateísmo*, le sirvió a Hobbes para aclarar el lugar que ocupan “los ateos” dentro del orden social y para determinar las medidas que el Estado debía tomar con ellos en orden a asegurar su propia estabilidad⁹. Años después, John Locke dedicaría su *Carta sobre la Tolerancia* al estudio de este mismo tema.

La rápida repuesta de Hobbes a las injustificadas y malintencionadas críticas de Bramhall pone de presente que el tema religioso no constituía un tema secundario dentro del marco general de la obra hobbessiana ni mucho menos era producto de una prudente posición política frente al monarca Carlos I, sus censores y el Parlamento, sino, por el contrario, fuente permanente de inspiración y cuestionamiento. Los tres apéndices introducidos en la versión latina vinieron a finiquitar la estructura del *Leviatán* y a delimitar las fronteras entre el *poder divino*, el *poder eclesiástico* y el *poder civil*. Hay que tener presente por ello que la mitad de la extensión del *Leviatán* está dedicada al tratamiento de la naturaleza y los derechos de un Estado Cristiano. Así, en la apertura del *Leviatán* se consigna este propósito doble:

Para describir la naturaleza de este hombre artificial, consideraré:
 Primero, la *materia* de éste, y el *artífice*: ambo son el hombre.
 En segundo lugar, *cómo* y mediante qué *acuerdos* es hecho; cuáles son los *derechos* y el justo *poder* o *autoridad* de un *soberano*; y qué es lo que *conserva* o *disuelve* este poder.
 En tercer lugar, qué es un *Estado Cristiano*¹⁰.

Y en *De Cive*, un escrito anterior al *Leviatán* pero simiente de éste, se plantean idénticos propósitos:

⁹ Bramhall en su crítica advertía que los “principios expuestos por Hobbes conducían al ateísmo”. Hobbes respondió al ataque de inmediato poniendo en tela de juicio la lectura que efectuó Bramhall de su obra: [Bramhall] no ha hallado aún el lugar donde yo niegue la existencia, o la infinitud, o la incomprensibilidad o la ubicuidad de Dios. Estoy, por lo tanto, absuelto de ateísmo. A. P. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, p.33.

¹⁰ T. Hobbes, *Leviatán*, p.14.

En el presente libro se describen los deberes de los hombres, primero como hombres, segundo como ciudadanos, tercero como cristianos. En estos deberes están incluidos no sólo los elementos del derecho natural y el derecho de gentes, el origen y la fuerza de la justicia, sino también la esencia de la religión cristiana en la medida en la que mi propósito lo permite¹¹.

Nótese que en ambos casos el *propósito-doble* de Hobbes parte de (I) una fundamentación antropológica, continua con (II) el análisis de los fundamentos del *poder político –poder mortal–* y concluye con (III) la definición del *poder divino* y el *poder eclesial*. Es evidente que esta *metodología expositiva* revela una determinada *orientación religiosa* insita al pensamiento de Hobbes.

Empero, y a contrapelo de todo lo dicho, no son pocos los comentaristas que dudan de la “sinceridad y la consistencia de las opiniones de Hobbes” sobre la religión y la Iglesia¹². Ciertamente, su comprensión del asunto no parte de una lectura del “todo” de la obra, sino únicamente de sus dos primeras partes del *Leviatán* (*Del Hombre y Del Estado*). Su lectura obvia, en efecto, las dos partes restantes del *Leviatán* (*De un Estado Cristiano y El reino de las tinieblas*), es decir, el *tercer propósito* planteado por Hobbes en
 62 ambas instancias, y deslinda la política y la religión en el seno del pensamiento hobbesiano. Para ellos, las dos últimas partes del *Leviatán* no representan la esencia del pensamiento hobbesiano, cual es, o bien *agnóstica* o bien *atea*, puesto que fueron escritas por su autor para evitar los rigores de la censura real a su supuesto ateísmo. De tal suerte, cualquier nexo del pensamiento político hobbesiano con la religión no puede ser más que marginal, en razón de que ella (como la moral) se encuentra subordinada a la consolidación de “un animal artificial”¹³ que libre a los hombres de la vida “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”¹⁴ del Estado de Naturaleza.

A mi modo de ver, esta interpretación es errada porque no toma en cuenta las condiciones históricas que envolvieron la publicación del *Leviatán*. Y no me refiero a los problemas de censura que Hobbes padeció en vida. No. Me refiero, más bien, al ambicioso proyecto de la *ratio* moderna (por la época en que Hobbes vive aún en ciernes) que adelantó el re-pensamiento de la religión y que devino en el deslindamiento *racional* de los diversos

¹¹ T. Hobbes, *El Ciudadano* (*De Cive*), Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1996, p. 189.

¹² Cfr. P. Springborg, “Hobbes on religion”, en *The Cambridge companion to Hobbes*, T. Sorell (edit.), Cambridge University Press, 1996, p. 346.

¹³ T. Hobbes, *Leviatán*, p. 13.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 108.

ámbitos del pensamiento. Como decía al principio de este estudio, estoy completamente persuadido de la idea de que la política hobbessiana no comporta una ruptura radical de la religión, pues, de hecho, ella es su corolario y, en un sentido amplio, corolario del conjunto de su pensamiento. Naturalmente, esta tesis requiere ser explicada con mayor hondura, por eso procedo a explicar el concepto fundamental de la arquitectónica hobbessiana, la noción de *poder*, y, a partir de allí, esclarecer la relación entre el *poder divino* y el *poder civil*.

2. La noción hobbessiana de *poder*

En el capítulo X del *Leviatán*, Hobbes desarrolla una detallada conceptualización de la idea de *poder* (*power*). La pertinencia de tal conceptualización surge de la necesidad de proveerle a su propuesta ético-política un piso firme sobre el cual levantar los fundamentos normativos del Estado. Hobbes caracteriza el *poder* como la tendencia que manifiestan los hombres de sacar el mayor provecho de los medios que tienen ante sí, esto es, en el presente, a fin de asegurar su bienestar en el porvenir (“un bien futuro que se le presenta como bueno”¹⁵). Esto quiere decir, entre otras cosas, que el móvil de todas las acciones humanas, unas veces visible y otras veces oculto, es el *deseo de poder*. Hobbes hace más explícita esta definición estableciendo una división entre el *poder natural* y el *poder instrumental*, es decir, entre aquellas es decir, entre aquellas “facultades corporales o mentales, como la fuerza extraordinaria, la apariencia, la prudencia, la habilidad, la elocuencia, la liberalidad, la nobleza”, y aquellos “poderes que, adquiridos mediante éstos, o por fortuna, son medios e instrumentos para adquirir otros más: riquezas, reputación, amigos, y ese secreto designio de Dios que los hombres llaman buena suerte”¹⁶. Las facultades naturales, al ser dotes de la creación, devienen en un *poder* que surge precisamente del interior del hombre, aun cuando requieren de igual modo de un mensaje externo, pues ellas, según se lee en el capítulo VIII, brotan de comparación entre los hombres. Por su parte, el *poder instrumental*, allende ser el producto del ejercicio de las facultades constitutivas del *poder natural*, requiere que se lo refrende desde el exterior. Sin ese reconocimiento del exterior, el *poder instrumental* carece de legitimidad y de eficacia. Hobbes, con fino detalle, pone ejemplos diversos de lo que es este poder. Cito, por economía, tan solo algunos de ellos: “tener siervos”, “tener amigos”, “las riquezas, acompañadas de liberalidad”, “reputación de poder”, “reputación de amar”, “el buen éxito”, “cualquier cualidad que hace que un hombre sea amado o temido por otros”, “la buena apariencia” y “los títulos”¹⁷.

63

¹⁵*Ibíd.*, p.78.

¹⁶*Ibíd.*, p.78.

¹⁷*Ibíd.*, pp. 78–85.

Poder civil

Si bien el *deseo de poder* hunde sus raíces en la necesidad de preservar la vida, el anhelo de reconocimiento se conecta, ante todo, con la tercera causa del conflicto de la que habla Hobbes en el capítulo XIII: el honor. En efecto, y en consonancia con la interpretación de corte liberal que adelanta Richard Tuck, la competencia y la desconfianza no son los únicos móviles de la discordia¹⁸. A ellas se les suma la necesidad de que al *yo* se le honre en virtud de una cualidad peculiar, la cual debe ser temida o amada. Ese *deseo de poder*, por lo demás, no connota moralidad alguna, pues, en el Estado de Naturaleza no existe ni bueno ni malo; solo interesa que la cualidad que detenta el hombre sea *reconocida* por sus pares para que el *poder* exista. Ese poder, pues, es a-moral puesto que “constituye un medio para lograr la asistencia y servicio de muchos”¹⁹. Incluso, Hobbes llega a decir que una persona *vale* lo que su uso de *poder* determine. El valor de una persona no es constante, varía en función de la necesidad de lo que el *otro* esté dispuesto a dar a su utilidad. Proviene, en ese sentido, de *afuera*. El valor, la dignidad diría Kant, de una persona no es omnivalente y único sino variable en función de su utilidad para *otro*.

Habiendo desarrollado el argumento que favorece la constitución del Estado mediante un pacto que autoriza al Soberano a hacer cuanto sea necesario para garantizar la paz y la seguridad de los contratantes (capítulos 13,14, 15, 16 y 17), Hobbes procede a explicar los dos tipos de Estados existentes, a saber, el Estado político o por *institución* y el Estado por *adquisición* o por *conquista*. Hobbes no encuentra en ellos ninguna diferencia significativa en lo que respecta a su legitimidad. Porque, efectivamente, a cada uno de ellos les antecede un *factum* que los dota de legitimidad: el pacto y la fuerza, respectivamente. Aun cuando el segundo de estos tipos de Estados no surge como resultado de una *decisión* tomada de consuno por los hombres, el Soberano que se ha hecho al *poder* por medio de la fuerza goza de los mismos derechos ilimitados que aquel que ha alcanzado el *poder* por medio de un pacto. Esto significa que, dentro del pensamiento político hobbesiano, la fuerza mientras conduzca a la seguridad sí puede fundar

¹⁸ El punto de partida de la interpretación de Tuck es la supuesta conexión entre los juicios morales, las percepciones y los sentimientos. A su decir, cuando Hobbes elabora su teoría de la percepción y los sentimientos esta uniendo la idea de bueno con la de agradable, es decir, esta uniendo la moral con la percepción. Esta identidad, no expresada de manera manifiesta, arrojaría luz sobre el hecho de la diversidad cosmovisiva y explicaría buena parte de los conflictos humanos. Cfr. R. Tuck. “Hobbes’ moral philosophy”, en *The Cambridge companion to Hobbes*, T. Sorell (edit.), Cambridge University Press, 1996, pp. 184–186.

¹⁹ T. Hobbes, *Ibid.*, p.79.

derecho²⁰. En contraste con Rousseau, Hobbes no hace depender la legitimidad del Estado de su procedencia *moral–democrática* sino, más bien, de su *capacidad* de procurar la conservación y la vida grata de los hombres. El *poder* del *Leviatán* no se ve menguado por su origen no–democrático, pues, en la medida en que él logre su objetivo primordial, la seguridad, es legítimo. Ya en el capítulo XVII, este acento hobbesiano en la procura de la conservación de los hombres como finalidad del Estado había sido puesto de manifiesto:

La causa final, propósito o designio que hace que los hombres –los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás– se impongan a sí mismos esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata²¹.

Pero, al tiempo que traza la seguridad como finalidad primordial del Estado, Hobbes le atribuye al Soberano *poderes* ilimitados en orden a alcanzar el fin para el cual ha sido elegido o por el cual es temido²². Hacia el comienzo del capítulo XX, Hobbes describe así, a título de resumen, los *poderes* ilimitados del Soberano:

Ahora bien, los derechos y consecuencias de la soberanía son los mismos en los dos casos [esto es, Estado por *institución* o Estado por *conquista*]. El poder del soberano no puede transferirse a otro sin su consentimiento; no puede enajenarlo; no puede ser acusado de injuria por ninguno de sus súbditos; no puede ser castigado por ellos; él es el que ha de juzgar lo que es necesario para la paz, y es también juez de las doctrinas; él es el sólo legislador y juez supremo de las controversias, y él es quien decide cuándo es la ocasión de hacer la guerra y de hacer la paz. A él le corresponde el derecho de escoger a sus magistrados, consejeros, jefes militares, y a todos los demás funcionarios y ministros; él es quien determina las recompensas, los castigos, los honores y las jerarquías²³.

Según se ve, el poder del Soberano es ilimitado, y de lo que va del dominio material –expresado al inicio de la cita y objeto de la crítica marxista– al dominio ideológico –expresado al final de ella y objeto de la crítica liberal– podría decirse que sólo el absolutismo como forma de gobierno es posible.

²⁰ A diferencia del filósofo de Ginebra, quien en su *Contrato Social* ataca a aquellos, que como Hobbes, atribuyen al Soberano instaurado por la fuerza *algún* estatuto de legitimidad.

²¹ T. Hobbes, *Leviatán*, p.141.

²² Hobbes sostiene que el Estado por *institución* es producto de la inseguridad que se vive en el Estado de Naturaleza, por el miedo que se desarrolla por los otros, mientras que el Estado por *conquista*, aun cuando está mediatizado también por el miedo, se genera ya no por los otros sino por el Soberano.

²³ T. Hobbes, *Leviatán*, p.166.

Aunque existen sobradas razones para pensar que la antropología hobbesiana, resultado de la primera parte del *Leviatán*, sólo es congruente con tal forma de gobierno, lo relevante aquí es la noción misma de *poder*, que es, por decirlo así, a-temporal. Girará, por lo tanto, alrededor de ella el proceso de actualización del pacto por medio de ora procesos constitucionales, ora procesos democráticos, ora procesos hereditarios.

La noción de *poder*, en cuanto que base fundacional de la antropología hobbesiana, encuentra en el capítulo XI su primera conexión con el conflicto. En dicho capítulo, Hobbes da cuenta de las diferentes maneras (del latín *mores*) que provocan pugnas entre los hombres y que son la condición de posibilidad del acuerdo, así como sus virtuales agentes desestabilizadores. Esta teoría del conflicto ha dado lugar a interpretaciones de diverso pelambre: de un lado se encuentran las interpretaciones de corte liberal que conceden a las diferencias ideológicas que dividen a los hombres la suerte de ser el elemento desencadenante del pacto y, del otro, se encuentran las interpretaciones de corte marxista que conceden a las condiciones materiales tal condición²⁴.

Dos citas del propio Hobbes arrojarán buena luz sobre el carácter de cada una de estas interpretaciones. Empiezo con una cita que justificaría el origen material del conflicto: “La competencia por alcanzar riquezas...lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra”²⁵. De acuerdo con esto, el detonante del conflicto sería material, supuesto que existiera un estado de cosas, caracterizado por la escasez moderada, que compeliere a los hombres a considerar que su supervivencia será alcanzada sino a condición de la eliminación de sus pares (J. Hampton, C.B. Mapherson, G. Kavka y D. Gauthier). Por otra parte, la tesis liberal que pone el acento en las diferencias ideológicas halla su fundamento en afirmaciones como la que sigue: “...la doctrina de lo bueno y lo malo [es] perpetuamente disputada con la pluma y con la espada”²⁶. El problema de las relaciones interhumanas es, como se ve, la derivación de un problema ético-existencial. La lucha entre los hombres se entabla por lo que se considera como bueno o como correcto, esto es, por las *creencias*, y no por los medios necesarios para las subsistencia material, esto es, por las *necesidades*²⁷.

²⁴ Existe otro tipo de interpretaciones que, basadas en la concepción de sujeto racional, pretenden dar cuenta del fenómeno económico.

²⁵ T. Hobbes, *Leviatán*, p.80.

²⁶ *Ibid.*, p.91.

²⁷ Aunque las discordias de carácter religioso responden al mismo móvil, el *poder*, representan el mayor peligro para la estabilidad del Estado. En el último apartado, desarrollaré con hondura este asunto.

Hobbes da pie para reforzar el tenor de la primera de las interpretaciones, la *liberal*, con sus comentarios acerca de la felicidad y, concretamente, con su crítica a las éticas eudemonistas. Tales éticas, recordemos, sostienen que la felicidad es finita y alcanzable de una vez por todas. Contrariamente, Hobbes considera, en consonancia con su mecanicismo de base, que la felicidad es perpetuo movimiento de deseos anhelados y de deseos satisfechos. Para él, no hay un *summus bonum* (bien supremo) ni un *finis ultimus* (propósito final) en la vida del hombre, pues éste, una vez ha alcanzado un objetivo trazado con anterioridad, se traza otro más lejano y, alcanzado éste, procede a trazarse otro y así sucesivamente. El argumento que da Hobbes para sustentar esta tesis es que el hombre no sólo desea disfrutar en el tiempo presente de los placeres y las cosas sino, también, asegurarse éstos en el tiempo futuro, esto es, “procurar una vida feliz”²⁸. Y esa tendencia natural, ese *deseo de poder* decía antes, sólo cesa con la muerte. El hombre siempre deseará más de lo que tiene debido a que siempre desea asegurar lo que viene. Y este deseo inacabado sólo se detendrá con la muerte.

Poder divino

En un plano objetivo el *deseo de poder* constituye el rasgo distintivo del hombre, y es el que, más allá de toda moción (*motion*), mediatiza todo lo que el hombre produce teórica y empíricamente. De tal suerte, el *Leviatán*, en cuanto que precipitado de todos los poderes particulares, es *prima facie* la mayor concentración de poder posible. A este respecto, Hobbes escribe:

El más grande de los poderes humanos es el que está compuesto de los poderes de la mayoría, unidos, por consentimiento, en una sola persona natural o civil que puede usarlos todo según su propia voluntad –como es el caso en el poder de una república–, o dependiendo de las voluntades de cada hombre en particular– como es el caso en el poder de una facción o de varias facciones aliadas²⁹.

Textos como este pueden inducir a pensar que no existe un poder superior al que detenta el *Leviatán* por vía de la cesión de los derechos naturales de los contratantes. Allende que en la cita Hobbes acentúa el carácter humano de ese *poder*, existe la tendencia dentro de la hermenéutica tradicional de identificar el *Leviatán* con el *auténtico* poder mayor posible. Pero esto no deja de ser un error. Puesto que, verbigracia, si se lee la forma como empieza la *Introducción* del *Leviatán*, es fácil darse cuenta de que Hobbes piensa que existe un *poder* superior, el *verdadero poder* huelga decir, que no es

²⁸ T. Hobbes, *Leviatán*, p. 86.

²⁹ *Ibid.*, p. 78.

terrenal ni temporal, y del cual el *Leviatán* tan solo es subsidiario y del cual el Soberano tan solo es su representante.

La Naturaleza, arte por el que Dios ha hecho y gobierna el mundo, es imitada por el *arte* del hombre, como en tantas otras cosas, en que éste puede fabricar un animal artificial³⁰.

El *poder ilimitado* de Dios funda el Reino de la Tierra, pero para su custodia ha sido elegido el Soberano, su representante, “en virtud de una alianza especial”³¹. Y en su calidad de representante de la persona divina, el Soberano detenta un poder que es efectivamente absoluto y contrapartida terrena del poder absoluto de Dios. Además, de ser ilimitado el *poder* del Soberano es divino. Pero llama particularmente la atención que, para poner de presente este carácter *divino* del Soberano, Hobbes no haya apelado a la celeberrima cita bíblica de Romanos 13:1, que revela la alianza entre Dios y el pueblo de Israel. La cita bíblica reza así:

Que cada uno se someta a las autoridades que están en el poder, porque no hay autoridad que no venga de Dios³².

68

De la cita se sigue, por una parte, que el carácter divino del *poder* del Soberano no se da de forma descendente sino, antes bien, de forma ascendente y, por otra, que el pacto es a un tiempo la fundamentación del *poder político* y la confirmación del *poder divino* en la tierra. Así, al desmontar la estrategia descendente de fundamentación del *poder político*, lugar común de los pensadores medievales, Hobbes consigue deslindar a la política de la teología. Más ampliamente: deslinda a la política de los diferentes campos del conocimiento. En el plano científico, por ejemplo, Hobbes le atribuye un papel, diríamos marginal, a Dios. Él es, en efecto, la condición de posibilidad del conocimiento pero es, al propio tiempo, incognoscible, de suerte que en su intento de conocer el mundo y evitar caer en absurdos, debe operar mediante definiciones (conexiones de nombres), de manera similar a como lo hace la geometría, única ciencia que, al decir de Hobbes, “ha llegado a conclusiones indiscutibles”³³. Ya en

³⁰*Ibid.*, p.13.

³¹*Ibid.*, p.101. Cabe, entonces, preguntarse ¿si el Soberano sigue siendo el representante de Dios sobre la tierra si su poder no es fruto de un pacto sino del uso indiscriminado de la fuerza?

³²Cita extraída de la Biblia oficial del Catolicismo, que edita, bajo la dirección del Dr. Evaristo Martín Nieto, la Sociedad Bíblica Católica Internacional, SOBICAN).

³³L. Berns, “Thomas Hobbes”, en *Historia de la Filosofía Política* (L. Strauss y J. Cropsey, compiladores), Fondo de Cultura Económica, 1993, p.378.

el plano político, esta imposibilidad se manifiesta mediante la obediencia, a saber, acatando los designios del Soberano, el representante de Dios en la tierra. Finalmente, lo que distingue el *poder* de la persona divina y el de la persona artificial viene dado, precisamente, por el *factum* de la temporalidad de toda construcción humana. Todo lo humano se halla sujeto a la contingencia y al trascurso del tiempo³⁴. Y el *Leviatán*, amén de ser el dios mortal de los mortales, no puede librarse de ese destino.

3. Religión y poder eclesiástico

Ahora bien, ¿si el mayor poder humano posible es temporal y contingente pero es, al mismo tiempo, emisario, por medio de un pacto o una alianza, del poder divino, cuál de los dos poderes es el que merece efectivamente obediencia incondicionada por parte de los ciudadanos? O, en otras palabras: habida cuenta de sus características, ¿qué poder se inclina ante el otro? La respuesta a estos interrogantes va mucho más allá de ser una cuestión de orden político. Más aún, es una cuestión de orden puramente teológico. En efecto, la atención debe estar ahora dirigida a la concepción hobbesiana de religión y en la identidad o no de ésta con el *poder eclesiástico*.

Hobbes consagra largas páginas del capítulo XII al análisis de la religión. Su análisis aborda la psicología y la historia de la religión, pretendiendo con ello, por un lado, determinar por qué los hombres inquietan por las causas de aquello que desconocen y qué le atribuyen a eso desconocido y, por otro lado, dar cuenta de las tensiones internas del discurso religioso institucionalizado. Al decir de Hobbes, el inquirir por las causas de lo desconocido no es un deseo que se encuentre orientado únicamente a satisfacer una curiosidad de carácter intelectual sino, además, a disponer del presente “como mejor...conviene”, a partir de esa información vedada a la mayoría³⁵. Ese inquirir sólo se detiene cuando se halla la Causa de las

69

³⁴La teoría hobbesiana del conocimiento, como es sabido, se fundamenta en la idea mecanicista de movimiento. Según Hobbes, todo actúa conforme a una ley del movimiento, de suerte que algo que está en reposo requiere de una afectación externa que le imprima movimiento. Sin embargo, su contrapartida, es decir, la idea de que un objeto en movimiento permanecerá así por tiempo ilimitado, “aunque se funda en la misma razón”, no “recibe tan fácilmente el mismo asentimiento”. T. Hobbes, *Leviatán*, p.22. Empero, “una vez que un cuerpo está en movimiento, se mueve eternamente, a menos que algo se lo impida; y cualquiera que sea la cosa que impida este movimiento, no podrá extinguirlo en un instante, sino al cabo de cierto tiempo y gradualmente”. *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p.92. Es necesario señalar que en el capítulo III del *Leviatán*, Hobbes impugna toda suerte de conexión ontológica, por medio de la imaginación, entre el pasado y el futuro. Anticipándose al celeberrimo argumento humeano del hábito, Hobbes afirma que no tiene asidero “la suposición de que resultados semejantes se seguirán acciones semejantes”, pues “no es otra cosa que una ficción de la mente” que no necesariamente deviene ontológicamente

causas, a la cual “llamamos Dios”³⁶. Hobbes le atribuye a esta idea de Dios el estatuto de ser la condición de posibilidad del investigar científico, toda vez que la investigación de las leyes naturales parte necesariamente de su existencia. Pero al tiempo que sostiene la indispensabilidad epistemológica de Dios, Hobbes enfatiza que los hombres no detentan una idea clara de Dios en su mente, de suerte que hacen de Él “la creación de su propias fantasías”³⁷. De lo que se sigue que la ignorancia de Dios, es decir, la ignorancia de las causas invisibles, y la imposibilidad de prever lo que será el futuro es el origen de dioses y, en tal sentido, el caldo del cultivo de la religión.

Frente a la objeción de la Idea de Dios pudiera ser el producto del temor humano a la contingencia del mundo³⁸, Hobbes responde que el esclarecimiento de un Dios Eterno, Infinito y Omnipotente obedece a la necesidad humana de “conocer las causas de los cuerpos naturales y de sus varias virtudes y operaciones”³⁹. Lo distintivo del hombre es, precisamente, que es una criatura que precisa del conocimiento para vivir de la “causa primera y eterna de todas las cosas, que es lo que los hombres quieren significar en el nombre de Dios”⁴⁰. Por ello, la religión representa una necesidad exclusiva del hombre, pues en él la semilla de la religión constituye una cualidad que no se presenta, al menos de un modo eminente, en otras criaturas vivas. Tal semilla natural de la religión responde a la presencia de cuatro cosas.

Y en estas cuatro cosas –creencia en los espíritus, ignorancia de las causas segundas, devoción a lo que suscita el temor de los hombres temen, y el tomar como presagio lo que es casual– consiste la semilla natural de la religión⁴¹.

del pasado en razón a que “tiene su ser sólo en la memoria”. *Ibid.*, p.30. A la humana pretensión de establecer una conexión entre pasado y futuro Hobbes la llama *presunción*, pretensión que está de suyo restringida únicamente a Dios: “Sólo de Él, sobrenaturalmente, procede la profecía”. *Ibid.*, p.31. Sin embargo, de la experiencia que se ha adquirido a lo largo de la vida sí se puede extraer enseñanzas para afrontar el presente. Esta cualidad toma el nombre de *prudencia*. Ahora bien, quien observa con perspicacia el presente, hallando en él toda suerte de signos, puede avizorar con mayor certeza el futuro. Amén de ello, existen ciertas cosas que los hombres no pueden acceder a lo infinito, a saber, “una velocidad infinita, un tiempo infinito, una fuerza infinita o un poder infinito”, y, por tanto, no son “capaces de concebir la terminación y los límites de las cosas que nombramos”. *Ibid.*, p.32. Lo cual al tiempo que pone de relieve nuestra propia incapacidad explica el hecho de que acudamos a Dios para concebir lo incomprensible de lo infinito.

³⁶ *Ibid.* Con todo, Hobbes nos descalifica ese inquirir; de hecho, hace notar que la “curiosidad o la afición al conocimiento de las causas” habita en todos los hombres. *Ibid.*

³⁷ T. Hobbes, *Leviatán*, p.94.

³⁸ Hobbes advierte que esta fue la manera como los antiguos poetas decían que los hombres daban origen a los dioses

³⁹ T. Hobbes, *Leviatán*, p. 88.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 96.

La semilla de la religión ha sido asimilada por los hombres de un modo peculiar y diferente, dando lugar a ceremonias diversas, configuradas por dos tipos característicos de hombres, a saber, “aquellos que... han alimentado y ordenado [la materia religiosa] de acuerdo con su propia invención” y aquellos que han “hecho eso mismo, siguiendo los mandamientos y la dirección de Dios”⁴². Si bien difieren entre sí tanto en su configuración como en su contenido regular, las dos religiones consolidadas por los tipos de hombres comportan un sistema regulativo distintivo, consistente en leyes, en paz, en caridad y en sociedad civil. Lo cual pone de manifiesto que la religión en la andadura de la historia ha sabido extender su campo de acción mediante la prescripción de “los deberes que los reyes terrenales requieren de sus súbditos”⁴³. Es decir, que la religión, en su generalidad, se ha trasmutado en política, en la medida en que sus preceptos han sido moldeados y propagados por quienes “se han declarado súbditos del reino de Dios”⁴⁴.

Como ejemplos de líderes de la primera religión, Hobbes pone a los legisladores paganos, y de la segunda religión, a quienes se les debe el hecho de que haya llegado hasta nosotros las leyes del reino de Dios, a saber, Abraham, Moisés y Cristo. Respecto de la primera religión, el paganismo, Hobbes tiene una opinión a todas luces negativa. Para él, los fundadores y legisladores del paganismo fueron deformando a lo largo de la historia el núcleo moral de la religión, atribuyéndole el estatuto de *deidad* a un ser inanimado, o a accidentes y cualidades, tales como la paz, la concordia, el amor, el odio, la verdad. Introdujeron, asimismo, imágenes y esculturas para celebrar sus ceremonias, siempre apelando a la antropomorfización, esto es, adjudicándoles a sus dioses conductas o sentimientos típicos humanos, fundiendo con ello el discurso religioso y el político para asegurarse la obediencia de sus súbditos y la paz entre ellos.

La crítica principal que Hobbes le hace al paganismo tiene que ver con la forma como ha instituido los Estados⁴⁵. Al decir de Hobbes, los paganos

⁴² *Ibíd.*, pp. 96–97.

⁴³ *Ibíd.*, p. 97. Laurence Berns describe así esta fusión del *poder civil* y el *poder divino*: “Aunque desde la Creación Dios había gobernado a todos los hombres por medio del poder de la naturaleza, el reino de Dios, en la mayor parte de los pasajes de las Escrituras, y contra la interpretación de casi todos los teólogos, significa un reino político con unos súbditos definidos: los judíos”. L. Berns, “Thomas Hobbes”, en *Historia de la Filosofía Política*, pp. 398–399.

⁴⁴ T. Hobbes, *Leviatán*, p.97.

⁴⁵ Hobbes le cuestiona al paganismo su tendencia de otorgar el mismo estatuto divino a los espíritus (*demonios*) y a Dios. De igual modo, le critica los procedimientos empleados para asegurar la gracia de Dios (a saber: la *teomancia* o *profecía*, la *horoscopia*, el *augurio*, la *nigromancia*, la *aruspicina*, la *metoposcopia*, la *palmiesteria* u *omina*, *portenta* y *ostenta*). Cfr. *Ibíd.*

1-) imprimieron en las personas la idea de que sus preceptos procedían de Dios directamente y no de sus propias voluntades, 2-) crearon una identidad, supuesta, entre las cosas prohibidas y las cosas desagradables a Dios, 3-) prescribieron como obligatorias “ceremonias, súplicas, sacrificios y celebraciones”⁴⁶, haciendo creer que su realización alegraba a los dioses o aseguraba la buena fortuna en la vida o en la guerra, 4-) e hicieron creer que el no realizar tales ceremonias enfurecía a los dioses y acarrearía desgracias en el porvenir. Esta religión falsa, interesada en sacar partido del miedo e ignorancia de los hombres⁴⁷, es el anti-modelo de lo que es una verdadera religión, que extrae su legitimidad de los galimatías de los falsos profetas. Aunque la *verdadera religión*, la de Abraham, Moisés y Jesús, comporta de igual forma un conjunto de leyes naturales, que atañen al hombre tanto en su relación con Dios como en su relación con los otros hombres, su legitimidad a un tiempo espiritual y civil procede de la orientación particular que ha sabido brindar Dios mediante la revelación a sus profetas.

Con todo, ¿cómo identificar la *verdadera religión* de la que no lo es? ¿Cuál es el criterio para valorar la legitimidad de las palabras de un profeta? Con asiento en las *Sagradas Escrituras* (Deuteronomio 13: 1-5), Hobbes asegura que existen dos condiciones que si se dan simultáneamente, de ninguna manera aisladas, permiten corroborar la veracidad de las palabras de un profeta: “Una es la realización de milagros; la otra es el no enseñar más religión que la que ya ha sido establecida”⁴⁸. Los milagros por sí solos no hacen creíbles las palabras de un profeta. Éstas deben ir de la mano con el credo de la religión establecida y, más aun, con el poder político establecido. Eso no quiere decir que la predicación de la doctrina de Dios sea inútil; significa, más bien, que sin el acompañamiento de milagros ella se torna insuficiente, pues, los milagros son una señal de Dios y un profeta que no realice milagros “no debe creérsele en su pretensión”⁴⁹. De este modo, Hobbes conecta un propósito religioso, como lo son la revelación de la Palabra de Dios y la prueba moral de su pueblo, con un propósito político, la estabilidad de un Estado. La religión, en carne de un profeta, debe ceñirse

⁴⁶ *Ibíd.*, p.100.

⁴⁷ Hobbes pone de manifiesto así esta ignorancia: “Los gentiles llenaron casi todos los sitios de espíritus llamados *demonios*: las llanuras, con Pan y los Panes o Sátiros; los montes, con Faunos y Ninfas; cada río y cada fuente, con un espíritu que les da nombre, y Ninfas; cada casa, con sus *Lares* o dioses familiares; cada hombre, con su *Genius*, el infierno, con sus espíritus y sus funcionarios, como Caronte, Cerbero y las Furias. Y durante la noche, todos los sitios estaban llenos de *larvae*, *lemures* (fantasmas de hombres muertos) y todo un reino de hadas y espectros”. *Ibíd.* p. 97.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 297.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 298.

a los designios de la política. De lo que se sigue que si tal ceñimiento no se diera, significaría que Dios está probando la fe y la moralidad de su pueblo. Hobbes anota:

[P]or muy grande que el milagro sea, si tiende a encender una rebelión contra el rey, o contra quien gobierna por autoridad real, quien hace tal milagro no debe ser considerado sino como un enviado para poner a prueba la alianza del pueblo con su rey. Porque estas palabras: *rebelión contra el señor tu Dios*, equivalen aquí a *rebelión contra tu rey*⁵⁰.

Rebelarse, pues, contra el Soberano es equipolente a rebelarse contra Dios. Este pasaje podría interpretarse, y, en efecto, se ha hecho, como si Hobbes estuviera subrepticamente negando o bien la existencia de Dios, o bien el poder causal de Dios sobre los hombres. Sin embargo yo creo que esto no es así. Ciertamente la hermenéutica sacra hobbessiana está mediatizada por un fin político. Pues, según se infiere de lo dicho, la política subordina a la religión en la medida que ésta, desde la perspectiva de Hobbes, no puede extender indefinidamente sus límites, ora jurídicos, ora espirituales, ora geográficos. La interpretación tradicional se vería reforzada por esto en el sentido de que se finiquitaría el ya mencionado deslinde *racional* entre política y religión, deslinde que afectaría más a la religión porque ocasionaría la pérdida de su autonomía espiritual y de su autoridad jurídica frente a los fieles. Así entendida, la religión quedaría reducida a fines enteramente persuasivos y la política, máximo poder, subordinaría a todos los demás. A mi juicio, el error de esta argumentación reside en el hecho de pensar que cuando Hobbes habla de religión está hablando efectivamente de la Iglesia. Según he argumentado, la Iglesia es un poder temporal y contingente, mientras que la religión es una condición natural del hombre que se dirige hacia el Reino de Dios, que es un poder que no es temporal ni contingente. Hobbes, que fue muy conciente de los peligros que entrañaba esta confusión, impugnó los abusos que cometen los hombres al leer las *Sagradas Escrituras*:

El mayor y principal abuso que se hace de la Escritura, y de la cual son consecuencia casi todos los demás, es el de manipularla para probar que el reino de Dios, tan frecuentemente mencionado en la Escritura, es la Iglesia actual, o la multitud de cristianos que ahora viven⁵¹.

Cierto es que la eclesiología constituye un olvido constante de la hermenéutica hobbessiana tradicional y que similar suerte no pocos autores modernos la han corrido (v. gr. Kant). Sin embargo, en el caso de Hobbes,

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 298.

⁵¹ *Ibíd.*, p.469.

semejante olvido representa un “error de lectura” que, como he tratado de demostrar, impide el apropiamiento crítico del conjunto del pensamiento político hobbesiano. Limitándonos a su etimología, Iglesia (*ekklesia*)⁵² no es sinónimo de religión⁵³. Esa no-identidad es tratada por el mismo Hobbes. Encuentra que en las *Sagradas Escrituras* Iglesia designa la <casa de Dios>, es decir, un recinto donde se rinde tributo, mediante ceremonias, al Creador. Asimismo, que cuando no remite a <casa de Dios>, denota lo mismo que significaba para los antiguos Estados griegos: <una congregación o asamblea de ciudadanos que se reunían con el fin de escuchar la voz de los magistrados>. Por último, Iglesia connota cierta <invisibilidad y desintegración>. En este sentido, Iglesia designa cierta adscripción a un conjunto general de personas, sin necesidad de que ellas se encuentren reunidas. Es a este último sentido de Iglesia, entendida como una persona que “tiene poder de querer, pronunciar, mandar, ser obedecida, hacer leyes, y realizar cualquier otra acción”⁵⁴, que Hobbes adhiere. En palabras de Hobbes:

[D]efino una Iglesia así: una compañía de hombres que profesan la religión cristiana, unidos en la persona de un soberano a cuyo mandato deben reunirse en asamblea, y sin cuya autoridad no deben reunirse⁵⁵.

La Iglesia y, más ampliamente, el *poder eclesiástico*, están, en efecto, subordinados al Soberano. Él es su cabeza y determina todo su proceder seguro. Pero la Iglesia, según citáramos líneas arriba, no constituye el Reino

⁵² El término Iglesia deviene originariamente del griego, lengua en la que significa *ekklesia*, es decir, conjunto del pueblo que es regularmente convocado para unos propósitos determinados (*ekkalein*). Hacia los años setenta después de Cristo esta significación, inspirada en su raíz hebrea *qahal*, vino a ser aplicada con rigor al Pueblo de Dios. El término fue empleado, pues, para sellar la alianza entre Dios y el pueblo escogido de Israel. Desde una perspectiva más amplia, el término Iglesia, ya en lenguas germánicas (*Church, Kirche*), se deriva del griego *Kyriake*, que denota la pertenencia al Kyrios, el Señor, y designa el recinto donde Él mora.

⁵³ Son múltiples los significados etimológicos de la palabra *religión*. M. T. Cicerón la hace derivar del verbo *relegere* que significa *volver a coger, volver a leer*. Lactancio la deriva del verbo *religare* cuyo significado es *atar de nuevo, reunir; admitir los vínculos que unen a Dios con el hombre*. Por su parte, San Agustín, sin emplear la misma etimología, la define a partir del verbo *reelegere*, que significa *reelegir* “ya que por medio de la religión volvemos a adherirnos a Dios, de quien nos habíamos separado por el pecado”. Finalmente, Santo Tomás manejó en vida tres raíces etimológicas distintas, todas ellas para significar una sola cosa: “que la religión contiene esencialmente una relación del hombre con Dios”. F. de Vizmanos/ I. Ruidor, *Teología fundamental para seglares*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, pp.61–62.

⁵⁴ T. Hobbes, *Leviatán*, p. 367.

⁵⁵ *Ibíd.*

de Dios. El *poder político* y el *poder eclesiástico* son instancias preliminares del verdadero Reino de Dios. Como *buen cristiano*, Hobbes cree con fervor en la segunda venida del Mesías, momento en el que Dios gobernará sobre todos los hombres, pero en cuanto ese Reino se instaura, considera que los hombres, los *ciudadanos*, deben obedecer las leyes del Estado, en cabeza del Soberano, y profesar una fe inconvencible en Dios. Si bien el Soberano, como máxima autoridad de la Iglesia, tiene la tarea de definir el destino material (*Potestas Jurisdictionis*) de la asamblea de fieles, el destino espiritual (*Potestas Ordinis*) de la Iglesia corresponde a los hombres de fe. Resultaría inexacto sostener, sin embargo, que estos “hombres de fe” son aquellos que integran el poder eclesiástico. Hobbes es bastante claro respecto a esto en su crítica a la jerarquía eclesiástica, que divide al *clero* de los *seculares*:

De esa misma opinión –que la Iglesia actual es el reino de Dios– procede el que los pastores, diáconos y todos los demás ministros de la Iglesia, se den a sí mismos el nombre de *clero*, dando a los otros cristianos el nombre de *laicado*, es decir, de simple *pueblo*⁵⁶.

Aclarada la no-identidad entre Iglesia y religión, es menester ahora tratar el asunto del cristianismo que defiende Hobbes. Inicié el presente estudio exponiendo la poco menos que controvertible idea de que el recurso metódico del contrato social es una forma de abonar el terreno para la institución del Reino Dios, tras la segunda venida de Cristo. Manifiestamente, el teísmo que se encuentra a la base de mi interpretación es de fuerte acentuación cristiana, es decir, no judía. El teísmo judío no atribuye a Cristo el estatuto de Hijo de Dios, de ahí que aún espere la llegada del Mesías, del *verdadero Mesías* huelga decir. El teísmo judío no tacha, empero, de impura y de pecaminosa la vida material presente. No así el teísmo cristiano que comporta una religión para el <otro mundo>. A <este mundo> y al hombre en su generalidad los toma como profanos y como poco dignos de la gracia de Dios. La antropología cristiana, desde la expulsión de Adán y Eva, está atravesada por el pecado, pecado que solo la panacea de la religión, solo “la reelección de Dios” diría el Obispo de Hipona, podrá curar.

Esta dualidad teísta –los dos dioses que conviven en el *Leviatán*– arroja luz sobre lo que he venido tratando. En efecto, el Dios judío, que comporta una religión y una política del presente, se diferencia en más de un aspecto del Dios cristiano, que comporta religión del futuro pero una política del presente. Hasta *De Cive* Hobbes manejó indistintamente los dos dioses. Pero su pensamiento experimentó una transformación en el período de

⁵⁶ *Ibid.*, p.470.

elaboración del *Leviatán*, tras hacerse conciente de las dificultades que entrañaba un teísmo que comportara tanto una religión como una política del presente. El Dios judío, al estar situado temporalmente en el *<aquí y en el ahora>*, puede representar en el porvenir la semilla que hará germinar la rebelión en contra del Soberano. La quietud y la obediencia del Dios cristiano son por ello las más adecuadas para la estabilidad del Estado que defiende Hobbes. Ya se entiende, entonces, por qué Hobbes no acude a Romanos 13:1 para explicar la procedencia del *poder civil*: porque, aun cuando el *poder civil* se encuentra dentro de sus dominios y dentro de sus resortes, el Dios cristiano está *desvinculado* del mundo humano. Por eso se lee en el epígrafe de este estudio: “Debido a su poder, Dios es el rey de toda la tierra; pero es el rey de su pueblo escogido en virtud de una alianza especial”.

Con todo, el cristianismo de Hobbes puede ser depurado aún más. Allende que existen cristianos aquí y allá, cada cristiano deberá responder por sus actos y obedecer a un solo Soberano. Un hombre no puede obedecer a dos amos, a saber, a su Soberano y al Papa. Dios ha enviado a cada nación un representante, y a él cada ciudadano de cada nación le debe obediencia incondicionada. Hobbes toma con ello idea distancia de la pretensión católica de instaurar una Iglesia Universal (*<que abarca todo>*). En palabras de Hobbes:

Este poder real bajo Cristo, que es reclamado por el Papa de una manera universal, y, en los Estados particulares, por asambleas de pastores locales (cuando la Escritura sólo da ese poder real a los soberanos civiles) es diputado tan apasionadamente, que llega a apagarse la luz natural. Y ello causa una oscuridad tan grande en el entendimiento de los hombres, que son incapaces de ver quién es la persona a la que se han comprometido prestar obediencia⁵⁷.

Así las cosas, el teísmo cristiano de Hobbes se encuentra en perfecta consonancia con el realismo político que atraviesa a su *Leviatán*. Al no situar el Reino de Dios en el presente, Hobbes no fuerza a los hombres a *ser como deberían ser*, cosa que sí hace Kant⁵⁸. Hobbes, conserva, en efecto, hasta el final los resultados antropológicos alcanzados en la I parte del *Leviatán*: el hombre es un ser *auto-interesado*, dispuesto a la *anticipación* y *deseoso de poder*. En atención a ese *factum*, que el contrato no transforma, Hobbes no tiene a bien descargar en el hombre la responsabilidad de su mejoramiento interno en orden a instituir el Reino de Dios en la tierra. Eso le corresponde de suyo al Mesías. Allí reside precisamente su crítica a la

⁵⁷ *Ibíd.*, p.470.

⁵⁸ Cfr. I. Kant. *La Religión en los límites de la mera razón* (trad. Felipe Martínez Marzoa), Alianza, Madrid, 1995.

tradición: todos los filósofos políticos, desde Aristóteles hasta Santo Tomás, han elaborado teorías políticas que cifran esperanzas demasiado elevadas en la condición humana. Hobbes se abstiene por ello de hacerlo y es en virtud de ello que se llama a sí mismo “el primer auténtico filósofo de la política”: porque creyó comprendido a plenitud el *fenómeno político*⁵⁹. En palabras de Berns:

El realismo de Maquiavelo [y el de Hobbes] consistió en rebajar conscientemente las normas de la vida política, tomando como objetivo de la vida política no la perfección del hombre sino esas metas bajas que en realidad persiguen casi todos los hombres y las sociedades durante casi todo el tiempo⁶⁰.

4. Palabras conclusivas

La interpretación elaborada hasta aquí del *Leviatán* se asienta en la tesis weberiana de la racionalización de la religión en la Modernidad. Los estudios de Weber demostraron que la religión en el pensamiento moderno experimentó una transformación metódica e ideológica, como consecuencia del proceso histórico de la *razón*. En efecto, hacia el siglo XVI comenzó a fraguarse en Occidente una suerte de desdivinización del conocimiento a través del deslindamiento de la ciencia y la filosofía de la teología. Se empezó a revalorar la concepción medieval de que existía un orden finalístico que conducía a Dios. La presencia divina no fue, desde luego, negada de tajo, sino replanteada dentro de las diferentes vetas del trabajo científico. La intermediación divina, en lo que respecta a la ciencia, comenzó a ser dejada de lado y a ser sustituida por el método científico. Y en el plano ético, representó la eliminación del Dios sojuzgador de los medievales: Dios no estaba ya ligado al hombre de un modo causal, pues ha alcanzado su libertad, la misma que narran las *Sagradas Escrituras*, por las veredas de la razón. Ya no hubo, pues, dioses en los cielos que guiaran al hombre ni lo sojuzgaran. El hombre comenzó a ser así su propia guía y la *razón* su propio tribunal de enjuiciamiento: “Dios pierde la calidad garante de los diversos ámbitos del saber”⁶¹. Fue de este modo como el hombre moderno se convirtió en un neurótico ávido de respuestas, en un neurótico sin comunicación con Dios y que, en adelante, sólo aceptará las respuestas que él mismo pueda corroborar empíricamente por el método científico. El teólogo suizo Hans Kung lo expresa con las siguientes palabras:

77

⁵⁹ L. Berns. *Ibíd.*, p.378.

⁶⁰ *Ibíd.*, p.377.

⁶¹ J. M. Mardones, *Ibíd.*, p.9.

Ahora el ser humano como individuo se situaba en el centro, y el horizonte humano se ampliaba y se diferenciaba casi hasta el infinito: geográficamente a causa de los descubrimientos de nuevos continentes, físicamente a través del telescopio y del microscopio⁶².

Semejante renovación del mundo situó en nueva y peculiar dimensión a la religión y las ansias de respuestas del hombre moderno dieron lugar a una suerte de fundación trascendental de la fe. Ernst Cassirer muestra agudamente en su erudito libro *La filosofía de la Ilustración* esta renovación del mundo y de la fe:

Cuanto más hondamente se siente la insuficiencia de las respuestas tradicionales de la religión a las cuestiones fundamentales del conocimiento y de la moral, con tanta mayor intensidad y pasión se levantan estas cuestiones. La dispuesta no concierne ya a los dogmas particulares y a su exégesis, sino al tipo de certeza religiosa; no a lo meramente creído, sino al modo y al sentido, a la función de la fe en cuanto tal⁶³.

78 Este cambio ideológico produjo, como era de esperarse, un hondo análisis de la certeza religiosa, así como un marcado desdén hacia el poder eclesiástico. Pero valga decir que el poder eclesiástico que rechazaban los filósofos modernos, con Kant y Voltaire a la cabeza, era la Iglesia positiva, la Iglesia de las ceremonias suntuosas, la Iglesia que comerciaba con el perdón de Dios a diestra y siniestra, la Iglesia transida por la corrupción y por los vicios, la Iglesia alejada, en suma, de su propósito vital: el enardecimiento moral y espiritual de los hombres. Con todo, el rechazo de Hobbes fue muchísimo más penetrante. Ciertamente era un rechazo de orden teológico, pero, más aún, era un rechazo de orden político. Baste no más recordar los sendos tratados teológicos que incluía la versión en latín del *Leviatán*, en los cuales Hobbes se defendía de las injustas críticas del Obispo Bramhall y de las infundadas acusaciones que algunos miembros del Parlamento le habían hecho. Recuérdese, además, que una parte significativa de su obra cumbre está consagrada por entero al tema religioso y eclesiástico. Con todo, el grueso del rechazo de Hobbes a la religión se dirigió hacia otro de sus aspectos. La religión por mucho tiempo supo ensanchar sus fronteras de tal manera que casi constituyó un Estado dentro del Estado. El caso de Roma era, para Hobbes, el ejemplo más patético. Hobbes leyó a Aristóteles y a Santo Tomás; y no encontró en ellos sino teorías políticas débiles y fallidas. Débiles porque estaban amalgamadas al *poder eclesiástico*. Fallidas porque se encontraban fundadas en pretensiones antropológicas *deónticas*.

⁶² H. Kung, *La Iglesia Católica*, Circulo de Lectores, Barcelona, 2001, p.200.

⁶³ E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p.158.

Nada más fallido e ingenuo que lo primero, y nada más peligroso y desestabilizante que lo segundo. Los hilos que conectaban la política con la religión fueron, pues, cuidadosamente replanteados por el pensador de Malemsbury, causando una inversión en las formas de fundamentación política y en las instituciones tomadas otrora tiempos como sagradas. Al ser la religión sometida al tribunal de la razón y la Iglesia subordinada al *poder civil*, el Estado moderno pasó a ocupar el lugar que antaño le correspondía al *poder eclesiástico*. Lo sagrado se tornó profano, vía la fragmentación cosmovisional que la rotura de los diques que coaccionaban la fe permitió, y lo profano se tornó sagrado. De este modo, el Estado moderno alcanzó la calidad de sagrado y se posicionó en el rango de *lo trascendental*. Dios y la religión, por su parte, fueron empujados a las márgenes de la sociedad, quedando “circunscri[tos] al rol específico de las necesidades religiosas que se concentran en el individuo, su interioridad y esfera privada”⁶⁴. Es así como nació una *nueva* religión con visos de profanidad, simiente por ello del deísmo, del agnosticismo y del ateísmo. Es justamente en el período de concepción de esta una *nueva* religión que hay inscribir a Hobbes: la *religión de los filósofos*.

Es evidente que lo que he tratado de exponer es tan solo una *interpretación* de la obra hobbesiana, de las muchas que puede adelantarse. Se podrá objetar que posee un fuerte sesgo religioso, pero no creo que por poseerlo se pueda asegurar que es incorrecta. Pienso que ese sesgo, que a muchos de los lectores contemporáneos de Hobbes les molesta, es lo que la hace particularmente única. Han sido mis investigaciones actuales sobre la religión en el pensamiento filosófico moderno, y, particularmente, en el criticismo kantiano, las que me han conducido al enfoque que he defendido. Según anticipara, soy de la idea de que el principal aporte de Hobbes a la teoría política moderna fue justamente haber *racionalizado* (no cortado) los hilos que conectaban a la política con la religión y la moral. Si bien el título de su obra cumbre deja ver cierto nexo del *poder civil* con el *poder eclesiástico*, tal nexo se da, insisto, sino a condición de que la Iglesia, ministerio temporal y contextual, se *incline* ante el *poder civil* del Soberano. Debo reconocer que aún falta hacer hincapié en el *contexto de época* del *Leviatán*, ya no en términos ideológicos, sino en términos puramente *históricos*. Por ahora mi *interpretación* solo aspira sembrar en el lector la inquietud acerca de la centralidad que tiene *lo religioso* en el pensamiento político hobbesiano. Mi *interpretación*, en definitiva, solo aspira a su propio *derecho de existencia*.

⁶⁴ J. Mardones. *Ibíd.*, p.9.