

# LA IDEA DE RELIGIÓN EN HOBBS. SU IMPORTANCIA POLÍTICA

JORGE ALFONSO

Universidad de Tarapacá. Arica, Chile

RESUMEN: El artículo intenta determinar la idea de religión de Hobbes y su importancia política. Con este propósito se analiza el *Leviatán* (I, 12). Se hace mención del origen natural y psicológico de la religión en los gentiles y de la supremacía del cristianismo como religión revelada. Se revisa primero la crítica de Hobbes a la religión pagana como pura superstición. Y, segundo, la crítica al lenguaje de la teología cristiana como absurdo. Y se termina con la visión del cristianismo de Hobbes en la cual hay sólo dos preceptos fundamentales: Hay que creer que Jesús es el Cristo y obedecer la ley. Con lo cual la religión se reduce en este caso a la pura obediencia de los súbditos a su soberano.

PALABRAS CLAVE: religión, política, teología, ley.

## *The Idea of Religion in Hobbes. Its Political Importance*

ABSTRACT: The article attempts to determine the idea of religion in Hobbes and its political importance. *Leviathan* (I, 12) is analyzed. The natural and psychological origin of religion among the gentiles is mentioned and also the supremacy of christianity as a revealed religion. First of all, the criticism of Hobbes of pagan religion as pure superstition is reviewed. Secondly, the criticism of the language of christian theology as absurd. And, at the end, the view of christianity of Hobbes, according to which there are only two fundamental precepts: To believe that Jesus is Christ and to obey the law. With this, religion is reduced only to the obedience of subjects to their sovereign.

KEY WORDS: religion, politics, theology, law.

La idea de Thomas Hobbes como un pensador ateo ya no se sostiene, sobre todo si por ateo se entiende alguien que no cree en Dios y que se aplica a demostrar su no existencia, esto es, un ateo militante. Si por otra parte, el agnosticismo de Hobbes respecto a la posibilidad de conocer a Dios con la nueva ciencia moderna es considerado una forma de ateísmo, Hobbes no se puede salvar de la acusación de ser un ateo por consecuencia, esto es, por las consecuencias que se derivan de su manera de pensar. El presente estudio, parte de mi proyecto de tesis doctoral sobre la relación entre la religión y la política<sup>1</sup>; más aún, sobre la posibilidad de una *teología política* en la obra de Hobbes, intenta definir la idea de *religión* en el autor<sup>2</sup> y para eso analiza el *Leviatán* como la obra cumbre que resume su pensamiento al respecto. La obra *Leviatán* será citada de la edición de Molesworth, *English Works* III, señalando parte, capítulo y página. Las traducciones son del autor.

---

<sup>1</sup> *Religión y Política en el Leviatán. La teología política de Thomas Hobbes. Un análisis crítico* (Santiago: Universidad de Chile, 2010).

<sup>2</sup> Nos referimos a la *idea* de religión del autor, no a la *religión* de Hobbes, que no es lo mismo: Todavía se especula sobre si Hobbes fue un hombre religioso en su vida cotidiana.

## I. LA IDEA DE RELIGIÓN

### 1. *El origen de la religión: las causas naturales y psicológicas*

En *Leviatán* 1:12, *of religion* (de la religión), Thomas Hobbes se refiere a la idea de *religión*, en general, y en particular, a la verdadera religión —el *cristianismo*— y su diferencia con la religión de los gentiles; y en segundo lugar, a una visión del cristianismo como religión de Estado y a los problemas sociales que surgen por causa de los falsos profetas, y el verdadero poder de la Iglesia Católica. Todo lo cual resulta importante tomar en cuenta para evaluar la visión de Hobbes acerca de la relación entre religión y política y hasta la posibilidad de una teología política en su doctrina. Lo que primero destaca el pensador inglés es que la religión en sí es un fenómeno puramente humano, ya que: «Viendo que no hay signos ni fruto de la *religión*, sino sólo en el hombre, no hay razón para dudar de que la semilla de la *religión* se encuentra también sólo en el hombre»<sup>3</sup>. Esta semilla de la religión fructifica cuando los hombres se preguntan tanto por las causas de los fenómenos naturales como por las causas de su buena o mala fortuna, y creen que todas las cosas tienen un principio rector, principio que no ven pero suponen está detrás de los fenómenos que perciben. Los eventos en la naturaleza se suceden así unos a otros con regularidad y los hombres atribuyen ese movimiento natural a una causa oculta, los dioses —en el caso de los gentiles— o Dios —en el caso de los cristianos—. Causa que es concebida tal como nuestra imaginación pueda representarla en imágenes, o como pueda ser expresada mediante palabras recibidas de otros hombres en la historia de un pueblo, en un acto de confianza, según Hobbes, en la opinión de algún hombre notable tenido por sabio. Éste sería el origen, podríamos decir, intelectual de la religión. Pero un fin puramente intelectual no es mucho decir. El mismo Hobbes diría que el hombre se mueve por sus deseos y aversiones, esperanzas y temores, es decir, sus sentimientos ante un futuro incierto, ya que su felicidad consiste en el éxito continuo en la obtención de lo que desea. De ahí su interés por el futuro, por lo que le pueda pasar en la búsqueda de lo que desea, y por lo que pueda eventualmente impedir su felicidad.

Hasta aquí el filósofo inglés se ha limitado a exponer la psicología primaria, podríamos decir, de la religión<sup>4</sup>. Pero la religión es más que eso, es la creencia en un orden superior y en un ser superior. A pesar de eso, la religión en Hobbes tendría su origen en este miedo al futuro y en el desconocimiento de las causas

<sup>3</sup> HOBBS, THOMAS, Ed. William Molesworth. *English Works* III. Second Reprint. Germany: SCIENTIA VERLAG AALEN, 1966, 1:12, 94.

<sup>4</sup> J. RATZINGER en su *Jesús de Nazaret* (Bogotá, Planeta, 2007) señala que el temor ante el futuro es una de las causas de la religión, aunque advierte que los profetas cristianos no son como los adivinos paganos, sino que más bien son maestros o guías de su pueblo; de ahí la necesidad de denunciar a los falsos profetas como enemigos de la sana doctrina, esto es, por un motivo puramente religioso. Sin embargo, Hobbes suele asimilar los profetas a los adivinos y combatirlos, además, como enemigos del Estado.

de los eventos naturales y por lo mismo el filósofo sostiene que: «Este perpetuo temor, que siempre acompaña a la humanidad ante la ignorancia de las causas, como si estuviera en la oscuridad, debiera necesariamente tener por objeto alguna cosa»<sup>5</sup>. Por eso la determinación del objeto, o más bien del sujeto detrás de los efectos es necesario no sólo para satisfacer nuestro intelecto, que quiere naturalmente saber siempre más, sino, además, porque la existencia de este ser supremo podría ser además la causa de la mala fortuna de algunos hombres. Y como nadie quiere admitir muchas veces su propia culpa ante los fracasos en sus propias vidas, sucede que, a veces, prefieren achacárselos a la Fortuna, una diosa, y así los hombres encuentran en este ser, o en estos seres superiores, alguien a quien culpar de su mala suerte, ya que como él mismo sostiene: «(...) cuando no se puede ver nada, no hay nada a que acusar, ya sea de la buena o mala fortuna, que no sea un *poder*, o agente invisible: en tal sentido quizá fue en el que los antiguos poetas dijeron que al principio los dioses fueron creados por el temor de los hombres. Lo que refiriéndose a los dioses, esto es, a los muchos dioses de los gentiles, es muy cierto»<sup>6</sup>. Ésta sería una explicación puramente humana del origen de la religión, explicación que aparece como muy actual y podría ser sostenida por todos aquellos que piensan que el hombre creó a Dios para calmar sus temores sobre el futuro, y hacen así, de la religión, un puro apoyo psicológico, los materialistas justamente. Uno podría esperar que Hobbes se limite sólo a eso, dada la mala fama que tiene; sin embargo, nuestro autor nos sorprende, primero, con atribuir esta idea del origen psicológico de la religión a los gentiles, es decir a los paganos, no a los cristianos, lo que destaca más adelante con un aclaración de lo más ortodoxa: «Pero el reconocimiento de un Dios, eterno, infinito, y omnipotente, puede ser derivado fácilmente, del deseo que los hombres tienen de conocer las causas de los cuerpos naturales, y sus variadas virtudes y operaciones, más que del miedo a lo que pudiera sucederles en los tiempos por venir»<sup>7</sup>. Éste sería el origen de una religión racional, si se puede decir, no de una pura respuesta emocional o anímica. A los mismos filósofos griegos esta búsqueda de las primeras causas, advierte Hobbes, los llevó de las causas más próximas hasta una primera causa, hasta «el Dios de los filósofos».

Se desvía, Hobbes, de la ortodoxia en la medida en que reflexiona acerca de la naturaleza de esos agentes invisibles que causan todo lo que sucede. Si no los podemos ver y conocer, suponemos su naturaleza, suponemos que son *substancias*. Pero al imaginarlos a estos seres de esta manera hacemos que se asemejen demasiado a los seres de este mundo, señala el pensador inglés, haciendo que esta representación de Dios, o de los dioses, aparezca muy antropomórfica, y quizá una falsa extensión de características de los seres visibles a los invisibles. Así, si pensamos en la *materia* de estos seres invisibles, nos engañamos pensando que son *substancias*, es decir, en términos hobbesianos que son *cuerpos*. Este tema se

<sup>5</sup> HOBBS, *ibidem*, 1:12, 94.

<sup>6</sup> HOBBS, *ibidem*, 1:12, 95.

<sup>7</sup> HOBBS, *ibidem*, I 1:12, 95.

relaciona con una de las críticas más famosas de Hobbes a la terminología religiosa, el caso de la expresión *substantia incorporal* como definición de *espíritu*. De acuerdo con el nominalismo que Hobbes profesa, *substantia incorporal* es una contradicción en los términos, ya que según su interpretación del concepto aristotélico de *substantia* como igual a *cuerpo*, interpretación dudosa, pero que hay que aceptar para entender por qué *substantia* incorporal, según Hobbes, está mal dicho, la expresión *substantia incorporal* resulta ser una contradicción porque es lo mismo que decir *cuerpo incorpóreo*. Esto, que *substantia incorporal* sea, como decían los medievales, un *absurdo*, algo disonante, es algo tan evidente para Hobbes que le extraña que los hombres no reparan en tal disonancia. Quizá porque los hombres, que en su mayoría no son nominalistas, perciben un sentido donde Hobbes no ve ninguno. Ciertamente una *substantia* incorporal, un *espíritu*, es una idea imaginaria, *facticia* diría Descartes, ya que no hay nada en la naturaleza que corresponda a nuestras ideas fantásticas. Hobbes tiene razón en esto.

Pero los hombres no sólo piensan ideas ficticias, sino incluso contradictorias. A Hobbes, sin embargo, como buen empirista no le cabe en la cabeza que los hombres puedan creer en ideas resultantes de errores lógicos, de uniones no deseadas (un sujeto universal con un predicado singular, *la humanidad está cansada*, por ejemplo) o términos contradictorios (una *compra gratis*, como a veces se ve en la publicidad). Sin embargo, usamos muchas expresiones aparentemente contradictorias y sabemos a qué nos referimos, y no nos importa si en la realidad existen o no esos seres. No obstante, esta conclusión de Hobbes no sería más que un caso de corrección idiomática, o de propiedad de la expresión, o simplemente de coherencia lógica, si no fuera que en ella se encierra una fuerte crítica al lenguaje teológico, y una crítica lindante en la herejía con respecto a la idea de Dios, ya que se puede percibir aquí un velado ataque al sacramento de la *eucaristía*, central para los anglicanos —y Hobbes se dice anglicano—<sup>8</sup> cuando recordando el uso de los augurios en los antiguos, nuestro autor establece una analogía entre magia y religión que solapadamente contiene una crítica a la *transubstanciación*. Atiéndase con cuidado a lo que afirma cuando señala que de igual manera que los antiguos romanos y griegos atribuyen su fortuna a encantos o conjuros mágicos: «De igual manera ellos atribuyen su fortuna a una persona (que trae mala suerte) que estaba al lado, a un lugar afortunado o no afortunado, a palabras dichas, especialmente si el nombre de Dios está entre ellas; tanto como a encantamientos y conjuros, la liturgia de brujas; tanto así como llegar a creer, que tienen poder para transformar una piedra en pan, *pan en el cuerpo de un hombre*, o cualquier cosa en cualquier cosa» (las cursivas son nuestras)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Los anglicanos son católicos en cuanto se fundan en las Escrituras, admiten la Sucesión Apostólica, los Credos de los primeros Concilios Ecuménicos (el Apostólico, el Niceno y el Atanasio), los Sacramentos del Bautismo y la Eucaristía: éstas son las cuatro *marcas* de su catolicidad. Lo único diferente con el catolicismo tradicional es su rechazo a la centralización del poder en un solo obispo, el de Roma, vale decir el Papa. Es necesario tener en cuenta esta breve descripción del anglicanismo cuando se hable de la religión de Hobbes.

<sup>9</sup> HOBBS, EW, III, 1:12, 97.

La creencia en seres invisibles y poderosos que pueden cambiar la suerte de las personas es claramente superstición, pero la transubstanciación no puede ser comparada, en un contexto cristiano, a un acto de magia. Tómese en cuenta que ésta es también una velada crítica a la religión anglicana en una de sus creencias más fundamentales<sup>10</sup>. Por ahora interesa comprender cómo la religión no se debe confundir con la superstición. Y en ese respecto Hobbes tiene razón: si creemos en seres superiores que se encargan de dirigir o extraviar el destino de los hombres resulta lógico para él que a estos seres haya que aplacarlos, honrarlos y hacerles ofrendas y sacrificios, porque esto es lo que los hombres hacen para obtener el favor de los poderosos, «porque la veneración que los hombres rinden a los poderes invisibles no puede ser otra que las expresiones de pleitesía que usan con los hombres; regalos, peticiones, acciones de gracias, reverencias, saludos especiales, conductas discretas, palabras bien pensadas, juramentos, esto es, asegurarse unos a otros de su promesa por medio de invocarlas»<sup>11</sup>. De esta forma el pensador inglés marca una diferencia clara entre lo que no es religión propiamente tal, o al menos lo que no es la religión cristiana, estableciendo cuál es el origen, naturaleza, y fin, de una religión que es pura superstición o magia.

Sin embargo hay otro origen, más importante y decisivo, el sobrenatural, la religión como una revelación y un mandato divino; aquí nos acercamos a un punto bien importante, ya que la intervención de Dios es la señal (*mark*) para Hobbes de una religión verdadera; y eventualmente, el origen de una posible relación entre religión y política, es decir, de una posible *teología política*. Para entender mejor lo que aquí se sostiene, hay que prestar atención, eso sí, al sutil desplazamiento que hace Hobbes desde el problema del origen de la religión hacia la relación entre religión y política. Este desplazamiento se nota en el afán de Hobbes por ligar la conducta humana, ya no tanto a agradar a los dioses con sacrificios y presentes, sino al problema político de asegurar una conducta correcta, funcional a la buena marcha de una sociedad organizada. Y esta distinción se basa, primero que todo, en diferencias culturales: hay culturas que han preferido aplacar a los dioses con sacrificios, y otras que han preferido obedecer a Dios y cumplir sus mandamientos, mandamientos que resultan, además, útiles para la sociedad. Esta distinción, como decimos, se basa en diferentes tipos de cultura y también de hombres, lo señala Hobbes: «Una clase ha sido la de aquellos que la cultivaron y articularon, de acuerdo a su propia invención. La otra lo ha hecho por mandato de Dios, y su dirección, ambas clases lo han hecho, *con el propósito de hacer que aquellos que confían en ellos sean más aptos para la obe-*

<sup>10</sup> En su crítica a la Iglesia católica (EW, III, 4: 44, *Of the Kingdom of Darkness*), *Del Reino de las Tinieblas*, Hobbes compara la eucaristía a un acto de magia debido a una confusión entre una *consagración* —una separación de algo común como el pan y el vino para darle un carácter *sacro*— con un *conjuro*: una palabra mágica que transforma un ser en otro —como en el caso de los sacerdotes egipcios que hacen creer que un bastón se transforma en una serpiente, o el agua en sangre—. Lo que seguramente fue visto y es visto por muchos cristianos como una completa incomprensión del sacramento.

<sup>11</sup> HOBBS, EW, III, 1:12, 98.

*diencia, las leyes, la paz, la caridad, y la sociedad civil*» (las cursivas son nuestras)<sup>12</sup>. Ambas religiones, la natural y la sobrenatural, tienen el mismo y, al parecer, único fin: el hacer a los hombres aptos para obedecer las leyes de su país. La primera religión, aquella en que los hombres inventan su religión, es una parte de la política humana, y tiene como objetivo enseñar los deberes que los súbditos tienen para con sus reyes terrenales, sus *earthly kings*. La segunda, aquella en que Dios interviene, es parte de una política divina ya que «contiene preceptos para aquellos que se han entregado a sí mismos como súbditos al reino de Dios»<sup>13</sup>.

## 2. Religión y política

Esta distinción entre una política puramente humana y otra divina es central para comprender por qué se puede decir que la religión ocupa ciertamente un lugar en la filosofía política de Hobbes, aunque tengamos dudas sobre si se trata propiamente de una política divinizada como la de los gentiles, o una política divina que pueda dar origen a una teología política como la de los cristianos. La distinción entre la religión de los gentiles y la de los judíos, y posteriormente de los cristianos, es muy importante para establecer qué entiende Hobbes por una *religión verdadera*; y sorprende que la distinción más importante sea una cuestión de fe, de fe en el Dios de Israel y en la superioridad teológica del cristianismo sobre otras religiones que aparecen bárbaras, ingenuas o ignorantes, sometidas a un control político que disfraza sus intenciones, atribuyendo sus leyes a dioses o demonios, cuando en verdad son inventos de los hombres para dominar a sus semejantes.

Resulta muy interesante el intento de Hobbes de demostrar la inferioridad de las religiones de los gentiles en términos de su politeísmo y su idolatría, pero por ser una exposición muy extensa nos vemos obligados a reducirla y llegar hasta aquí para no perder nuestro rumbo. La absurda opinión de los gentiles respecto a que cualquier cosa que sucede se debe a algún poder invisible ha llevado a que, como plantea el filósofo, «no hay casi nada que tenga un nombre que no haya sido estimado por los gentiles, en un lugar u otro, un dios, o un demonio; o por sus poetas pretendido que sea animado, habitado, o poseído por algún espíritu u otro»<sup>14</sup>. Ésta es la causa de que todo esté lleno de dioses. El pensador inglés piensa justamente que el panteísmo no es sino el poner nombres a fenómenos naturales cuyas causas desconocemos. Este tipo de creencia le parece a Hobbes absurda, y es lógico que, desde la perspectiva cristiana, la religión de Moisés aparezca racional, incluso a pesar de los elementos de fe o los misterios que hay en ella, después de su conciliación con el helenismo. Nuestro pensador, a pesar de su materialismo, aparece aquí de lo más ortodoxo.

Respecto a los fundadores de la religión entre los gentiles, Hobbes deja claro que su fin era hacer de las leyes terrenales leyes divinas para ocultar sus pro-

<sup>12</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 99.

<sup>13</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 99.

<sup>14</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 99.

pósitos políticos «los primeros fundadores y legisladores de repúblicas entre los gentiles, cuyos fines eran sólo establecer en la obediencia y la paz a los pueblos, se ocuparon en todos los lugares de, primero, imprimir en sus mentes, una creencia, que esos preceptos que ellos daban concerniente a la religión no pensarán que procedían de su propio ingenio, sino de los dictados de algún dios o espíritu; o todavía más que ellos mismos eran de una naturaleza más alta que los meros mortales, para que sus leyes fueran recibidas más fácilmente»<sup>15</sup>. Claramente Hobbes quiere destacar que, a excepción de la fe cristiana, las religiones paganas tienen un origen oscuro: irracional, mítico o fantástico. Más aún, los fundadores de religión se han encargado de que las personas crean que lo que desagrada a los dioses, es lo mismo que lo que está prohibido por las leyes. Con el mismo propósito determinan las ceremonias y el culto divino que se debe cumplir a cabalidad para apaciguar a los dioses y de esta manera mantener a los súbditos en permanente temor de ofenderlos, lo que, a su vez, hace a éstos menos proclives a motines y revueltas en contra del poder establecido. Por ejemplo, tanto era el afán por obtener la obediencia del pueblo que los romanos toleraban cualquier religión mientras no amenazaran el poder de Roma, cosa que no sucedió con el cristianismo que fue visto como un peligro para el poder establecido, ya que «tampoco leemos que alguna religión fuera entonces prohibida, salvo la de los judíos, quienes, siendo el reino peculiar de Dios; pensaban que era ilegítimo reconocerse como súbditos de ningún rey mortal o estado, cualquiera que sea. Y así uno ve cómo *la religión de los gentiles era parte de su política*» (las cursivas son nuestras)<sup>16</sup>. La religión de los gentiles era entonces parte de su política: Pero ¿es esto lo que queremos decir por una teología política, o más bien se trata de una política teologizada? ¿Qué fundamenta a qué, la teología a la política, o la política a la teología? Ese es el problema que tratamos de dilucidar en el caso de Hobbes, y tenemos aquí una pista: cuando los hombres intencionadamente les dan sus leyes el carácter de mandatos divinos, aún sin fundamentos reales, sean racionales o sobrenaturales, la política hace uso de la religión para sus propios fines, y nos encontramos así con un caso de uso político de la religión: de una política teologizada, no de una verdadera teología política<sup>17</sup>.

La diferencia entre una política divina falsa que hace de la religión una parte de la política, y el cristianismo que hace de la política una parte de la religión,

<sup>15</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 103.

<sup>16</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 104-105.

<sup>17</sup> El punto ha adquirido importancia en la política contemporánea. J. MOLTMANN en *Teología Política*, Ediciones Sígueme, 1987, piensa que toda teología es política, ya que si no lo fuera ¿cómo podría referirse entonces a este mundo? Sin embargo, no olvida que el cristianismo es a la vez esperanza en un reino que no es de este mundo. E. PETERSON, en *El Monoteísmo como Problema Político*, Madrid: Editorial Trotta, 1999, en cambio, piensa que es el mismo monoteísmo el que ha alentado la existencia de monarcas absolutos que imitan al poder de Dios en sus reinos terrenales, sin reflexionar en lo poco católico (universal) que resulta imponer un solo poder a todas las naciones, olvidando el significado profundo del misterio trinitario, que bien entendido permite la existencia de distintas naciones cristianas.

se destaca claramente cuando Hobbes diferencia las religiones paganas y la religión de los judíos. El contraste es muy marcado entre una religión inventada por los hombres y el cristianismo revelado por Dios, por eso «donde Dios mismo, por revelación natural, plantó la religión, ahí mismo se hizo para sí un reino peculiar: y dio leyes, no sólo de conducta hacia él mismo, sino también de unos con otros; y así en el reino de Dios, la política, y las leyes civiles, son una parte de la religión; y, por tanto, la distinción de dominio temporal y espiritual no tienen ahí ningún lugar»<sup>18</sup>. Éste es un texto muy conciso pero revelador: Dios implantó la religión en los judíos y les dio leyes con respecto a sí mismo como también respecto a los hombres entre sí para regular su conducta. De esta forma nuestro autor concilia la existencia de una religión revelada y, por ende, verdadera, con una exigencia política, la de que los hombres deben obedecer la ley. Lo que puede satisfacer, en parte, a los partidarios de la existencia de una teología política en Hobbes; pensamos en F. H. Hood (1964), A. P. Martinich (2002), L. Foisneau (2000), y en relación con el sentido contemporáneo de la expresión a J. Moltmann (1987), pero no estamos tan ciertos de que la existencia de una teología política implique sólo la exigencia de obedecer al soberano como se obedece a Dios. Los protestantes, y los católicos actuales sobre todo, insisten en que la política es más bien el lugar para la realización de los ideales cristianos, una exigencia ética pero no política, al menos no política en el sentido que le interesa a Hobbes, es decir, como el ámbito donde al cristiano sólo le cabe obedecer.

Pero no sólo Hobbes, mediante esta referencia al pueblo judío como modelo, ha establecido la verdad de la religión judía sobre la base de la revelación, sino que lleva la analogía todavía más lejos, al establecer una comparación entre el reino de Dios y los reinos de los hombres. El reino de Dios, que no es de este mundo pero lo incluye como esperanza escatológica, es el fundamento de los reinos terrenales. Más aún, el reino de Dios incluye lo espiritual y lo temporal, y tanto lo hace, que dichas distinciones según Hobbes no existen en el Reino de Dios. Es verdad que el cristianismo en su doctrina hace esta distinción entre el reino de Dios y el de los hombres, doctrina formulada por San Agustín en *La Ciudad de Dios*, y conocida a partir de Gelasio por el nombre de «doctrina de las dos espadas». Pero es posible también que lo que los hombres distinguen como el plano espiritual y el plano temporal, sea, en el reino de Dios, una sola cosa. Sin embargo, es sospechoso el giro que Hobbes le va ir dando a esta idea, porque una cosa es que para Dios el poder espiritual y el temporal sean una misma cosa, y otra que un soberano temporal, el rey de Inglaterra, por ejemplo, asuma los dos poderes.

Es de suma importancia en la doctrina política de Hobbes atender a lo que expresa éste respecto el poder de Dios y su relación con toda la Creación y su peculiar relación con el pueblo de Israel. Al respecto señala: «Es verdad que Dios es rey de toda la tierra, sin embargo puede ser rey de una nación peculiar y esco-

<sup>18</sup> HOBBS, EW, III, 1:12, 105.

gida. Porque no hay ninguna incongruencia en eso, más que aquella de un general comandante de todo un ejército que tuviera al interior un regimiento especial, o compañía de su propiedad. *Dios es rey de toda la tierra por su poder: Pero de su pueblo escogido, él es rey por pacto*» (las cursivas son nuestras)<sup>19</sup>. Nótese que Dios es rey de toda la tierra por su poder irresistible, y en particular, del pueblo judío, por un pacto entre Dios y este *pueblo peculiar* —que Hobbes recuerda más adelante es lo que *pueblo santo* significa—. Nótese la aplicación de categorías de la política hobbesiana al fenómeno religioso; casi se podría decir, aun a riesgo de decir una herejía, que Dios es entonces rey por adquisición, por la fuerza, de todo el universo, y por institución sólo de su pueblo preferido, usando las categorías hobbesianas.

Lo que resulta justamente peculiar desde una perspectiva política, hobbesiana justamente, es que Dios se revele a los judíos y luego pacte con ellos, y ellos sean súbditos por haber aceptado ese pacto, por haberle dado su consentimiento. ¿Por qué Dios necesitó pactar con los judíos si bien pudo imponérselos sólo por la fuerza? La pregunta tiene connotaciones más bien teológicas que políticas, pero el interés de Hobbes en la Santa Alianza parece residir en que en ella el consentimiento es el principio del gobierno establecido por Dios, y que los judíos obedecen porque han dado su consentimiento: ¿Qué ganan los judíos con esta alianza y qué gana Dios ya que se trata de un contrato, y un contrato es siempre de mutuo beneficio para los contratantes? ¿No será llevar la analogía muy lejos? ¿Qué necesidad tiene Dios de pactar? ¿Qué necesita Dios? Dios todopoderoso *no necesita nada*, la necesidad ciertamente es un signo de debilidad: ¿Qué obtienen los judíos? Ellos *obtienen todo*: El favor de Dios, su protección. Quizá estemos exagerando, pero esa es la idea central de la política de Hobbes: en todo contrato, primero se acepta el compromiso, y luego se obedece a cambio de protección. Asimila así, el filósofo inglés, su doctrina política del contrato al mensaje bíblico, a la historia de Israel como pueblo señalado: ¿Por qué lo hace? ¿Porque cree sinceramente en una *teología política*, o simplemente porque la analogía con el pueblo de Israel y su historia le es conveniente para someter a las gentes?<sup>20</sup>. Ciertamente si lo que el contrato social entrega a sus contratantes es protección y seguridad, estaríamos frente a una explicación psicológica. Pero el punto es discutible. Si se basa en una reducción del problema a sus aspectos externos, *elementales*, en la terminología de Vöegelin (*i. e.*, las *instituciones políticas* que forman parte de la representación popular de ciertas verdades) y no en sus aspectos internos, *existenciales* para Vöegelin (el sentido profundo e

<sup>19</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 105.

<sup>20</sup> Parte del problema proviene de nuestro uso del término *contrato* para designar algo que más bien es una alianza y un compromiso solemne de carácter moral. La culpa al parecer la tiene *El Contrato Social* de Rousseau que nos ha acostumbrado a usar este término para designar el modelo político moderno, con todas sus connotaciones mercantilistas. Pero el tema no está cerrado en parte por las inconsecuencias en el uso por parte de los mismos filósofos, y en parte porque la visión mercantilista del tema se desprende a veces de los mismo textos, como sucede muchas veces en Hobbes. Véase, por ejemplo, el ya clásico texto de MACPHERSON, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962).

íntimo que tiene el haberse articulado de esa manera las gentes para actuar en la historia), la asimilación de la teoría del contrato social de Hobbes al contractualismo o mejor al *federalismo* judío es una simplificación, no sabemos si justificada por la claridad que según Vöegelin se podría alcanzar, pero que omite aspectos esenciales de la cuestión, y que hace que el intento de Hobbes por justificar su esquema tomando como paradigma el tipo de representación y articulación del pueblo judío para actuar en la historia algo muy discutible<sup>21</sup>. Por ahora debemos seguir el análisis de su idea de una verdadera religión y su relación con la política y en especial con la obediencia que los súbditos deben a sus monarcas o reyes.

### 3. *La verdadera religión: las marcas de su verdad*

Por todo lo expuesto, es necesario advertir cuáles son las señales de una verdadera religión, y en caso de dudas, combatir las falsas religiones con una política de Estado, ya que las falsas creencias no sólo son un engaño para los hombres, sino un peligro para la paz social. ¿Cuáles pueden ser las formas en que se manifiesta la falsedad de una religión? Puede ser, entre otras cosas, lo ilógico de sus aseveraciones ya que nadie puede sostener verdades contradictorias o imposibles: la verdadera religión no puede hacer que una contradicción sea verdadera. El sostener algo imposible es más bien una señal de ignorancia que de sabiduría. Se puede mantener entonces cualquier creencia, pero no se puede ir contra la razón natural: esto es lo que separa al cristianismo de las religiones paganas o de las herejías que contradicen el dogma. La defensa de la razón natural, que Hobbes hace, no es hasta aquí nada novedoso ni opuesto al cristianismo, al contrario, como sabemos, toda la Edad Media se esforzó por conciliar fe y razón.

También aparece como muy cristiano y ortodoxo el rechazo que Hobbes demuestra ante otras señales de una falsa religión que éste señala, especialmente su llamado a la sinceridad de aquellos que dicen profesar una fe, puesto que: «Aquello que quita la reputación de sinceridad es el hacer o decir tales cosas que parecen ser signos, que lo que quieren que otros hombres creen no lo creen ellos mismos; todos esos actos y dichos son por lo tanto llamados escandalosos, porque son piedras que hacen tropezar a los hombres en su camino a la religión; como la injusticia, la crueldad, profanidades, avaricia, y lujo»<sup>22</sup>. Lo que así proceden no pueden convencer, ni persuadir, ni siquiera hacer temer el poder

<sup>21</sup> Lo menos que podemos decir al respecto es que el Antiguo y Nuevo Testamento, o Alianza, no es sólo un contrato de yo te doy y tú me das (*do ut des*), *yo te doy seguridad y tú me das obediencia*, hay aspectos como la convicción y persuasión amorosa, el cumplimiento de una misión y el establecimiento de deberes; y sobre todo el amor, la *cáritas*, aspectos todos esenciales al judaísmo y al cristianismo que estarían ausentes de esta visión puramente psicologista. Confróntese con ELAZAR, D. J., «Covenant and community», en *Judaism*, New York: Fall 2000, Vol. 49, Iss. 4).

<sup>22</sup> HOBBS, EW, III, 1:12, 106.

de Dios, ya que es una inconsecuencia que quienes castigan fuertemente a otros por faltas menores, ellos mismos cometan pecados graves sin manifestar temor a Dios: ¿Quién podría creerles? También es una grave inconsecuencia faltar al mandamiento de amar al prójimo reflejado en la adquisición de bienes privados, ya que: «Aquello que quita la reputación de amor es el ser detectado siguiendo fines privados: como cuando la creencia que necesitamos de otros, conduce o parece conducir a la adquisición de dominio, riquezas, dignidad, o placeres seguros, sólo para ellos mismos, o especialmente para sí. Ya que quienes obtienen beneficios para ellos mismos, se piensa que lo hacen por su propio provecho, y no por amor a otros». La crítica de Hobbes es clara y sostenible en cualquier tiempo, pero seguramente en su época, en la época de las luchas religiosas, en las cuales la crítica a la conducta impropia del alto clero católico era parte importante del éxito de la Reforma, las palabras de Hobbes no hacen sino darle forma a una literatura de controversia religiosa, en la cual él se ha ganado su lugar por lo penetrante de sus comentarios y por su poderosa retórica<sup>23</sup>.

Por último, nuestro autor se refiere a un punto muy importante de su crítica, y un punto, eso sí, que lo distingue, el tema de la creencia en *milagros* como prueba de una religión verdadera, o del carisma de un líder. La necesidad de verdaderos milagros, no actos de superchería o magia, es prueba suficiente del carácter sobrenatural del llamado de una persona, de su vocación, y quien da prueba de ellos obtiene la obediencia debida, y quien fracasa, tendrá que convencer por medios naturales, tales como su ejemplo o su sabiduría, medios no tan efectivos como una verdadera prueba sobrenatural puesto que, como afirma nuestro pensador, «el testimonio que los hombres pueden dar de un llamado divino no puede ser otro que la realización de milagros, o profecías verdaderas, lo que también es un milagro, o felicidad extraordinaria»<sup>24</sup>. Si no hay milagros, los profetas o líderes religiosos tendrán que esperar convencer de acuerdo con lo que sus capacidades y el nivel de cultura de su pueblo se lo permita, haciéndose así más difícil la conversión de las personas: «Porque al igual que en las cosas naturales los hombres de juicio requieren signos naturales y argumentos, lo mismo en cosas sobrenaturales ellos requieren signos sobrenaturales, los cuales son los milagros, antes que consientan interiormente, y desde sus corazones»<sup>25</sup>. Resulta interesante percibir que Hobbes se refiere a una obediencia debida *in foro interno* como la única auténtica, anticipando a Kant y su ética<sup>26</sup>, en la cual también se considera moral solo a la conducta realizada por la norma misma y no por temor al

<sup>23</sup> George Sampson destaca que: «Su prosa que nunca buscó la riqueza de expresión tiene la virtud de las virtudes en un filósofo, la perspicacia. Su escritura fuerte, clara, útil a sus propósitos hace difícil a un lector creer que él nació en el año de la Armada, veinte años antes de Milton, cuya prosa parece en comparación arcaica». *The Concise Cambridge History of English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, 327,

<sup>24</sup> HOBBS, EW, III, 1:12, 107.

<sup>25</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 107.

<sup>26</sup> Sería conveniente volver a leer de TAYLOR, A. E., «The Ethical Doctrine of Hobbes», en *Hobbes Studies*, Oxford: Blackwell, 1965, 37-38, donde el carácter deontológico de la ética de Hobbes con su obediencia debida a Dios y al soberano, en el foro interno y externo, anticipa a

castigo, contradiciendo así a quienes ven en él sólo un defensor de los actos externos que tienen como máximas a juicios hipotéticos, no a juicios categóricos, los únicos propiamente morales para Kant. Quizá Hobbes no llegue a tanto, considerando el lugar que el temor ocupa en su doctrina política, pero es interesante hacer notar que esta distinción generalmente no reconocida como parte de sus ideas políticas, le permitirá discutir con mayor precisión qué entiende él por una obediencia debida a las leyes, una obediencia *in foro externo* (que le interesa tanto a los gobernantes), pero que puede ser sólo una apariencia de obediencia; y otra obediencia *in foro interno*, obediencia que corresponde al deber que una persona considera le debe a Dios ya su gobernante.

Una vez probada la realización de milagros como prueba de un verdadero profeta, como fue el caso de Moisés, Hobbes aplica lo expuesto a una crítica directa a la Iglesia de Roma destacando su decadencia y la corrupción de los sacerdotes y de la curia romana que explica el eventual rechazo generalizado por parte de los fieles, y la aparición de la Iglesia Reformada. Para hacer esta crítica el pensador se vale de una comparación con el cristianismo primitivo y su éxito en medio del Imperio Romano. En su exposición se demuestra como las pruebas o señales de una verdadera religión se dieron a favor del cristianismo, en contraste con otras sectas orientales que se sabe se podían encontrar en Roma, y que también querían convencer a los romanos de la verdad de sus credos. En particular llama la atención que Hobbes comience por advertir un hecho extraordinario que sucedió en la religión romana cuando el cristianismo comenzó a imponerse en el Imperio: «en la siembra de la religión cristiana, los oráculos cesaron en todas las partes del imperio romano, y el número de cristianos se incrementó maravillosamente cada día, en cada lugar, por la prédica de los apóstoles y evangelistas; una gran parte de ese triunfo, puede razonablemente ser atribuido al desprecio en que los sacerdotes de los gentiles de ese tiempo habían caído, por su impureza, avaricia, y su falta de definición ante los príncipes»<sup>27</sup>. El éxito del cristianismo en el Imperio se debería entonces, en parte, al fracaso de los oráculos, un fenómeno sobrenatural si se quiere —o señal de una crisis religiosa— y otros eventos como la prédica de los apóstoles y a la labor de los evangelistas que convencieron a los romanos con medios humanos y naturales, vale decir con su ejemplo y con su sabiduría. Mas no es poca cosa la crítica a este *juggling between princes*, estos juegos de malabares con los príncipes, que hemos traducido libremente como *falta de definición ante los príncipes*, expresión que se refiere más bien a la actitud de querer estar a bien con Dios y con el Diabolo al querer temporalizar con el poder político. Pero el tiempo pasa y en la Europa de Hobbes hay una nueva crisis, la de la Iglesia; no una crisis del *cris-*

---

Kant. Ciertamente que la tesis de Taylor se basa en los textos más calmos de Hobbes, el *De Cive* y *The Elements of Law*, y no en el *Leviathan* con su afán por subrayar la total obediencia al soberano para impedir así la disolución del Estado. Aun así la tesis del 1938 debiera ser revisitada en esta época en la cual el problema ahora no es tanto si Hobbes es ateo o no, sino qué tipo de cristiano es el filósofo inglés.

<sup>27</sup> HOBBS, EW, III, 3:1, 108.

*tianismo* como Ideal, sino de la institución: Iglesia Católica, Apostólica y Romana. Y Hobbes es muy hábil y persuasivo al asimilar la caída de la Iglesia Católica a la caída del Imperio Romano.

Refiriéndose nuestro autor, por ejemplo, a la corrupción de las costumbres durante la decadencia romana, y particularmente a la de los sacerdotes, señala: «También la religión de la iglesia de Roma, en parte, por la misma causa fue abolida de Inglaterra, y muchas partes de la Cristiandad, en tanto que la falta de virtud en los pastores hace tambalear la fe en el pueblo»<sup>28</sup>. Además de la conducta impropia de los sacerdotes, su filosofía, la teología cristiana, llegó a ser según Hobbes una jerga sin sentido y, más bien, una marca de ignorancia que de verdadera sabiduría: «en parte por traer de la filosofía, y doctrina de Aristóteles a la religión, por parte de los escolastas; de lo que surgieron tantas contradicciones y absurdos que dio a los clérigos una reputación de ignorancia tanto como de intenciones fraudulentas, e inclinó al pueblo a la revuelta, ya sea contra la voluntad de su propio príncipe, como en Francia y Holanda, o con su voluntad, como en Inglaterra»<sup>29</sup>. Pero no sólo es posible hacer esta analogía con la decadencia del imperio romano, la crítica a la Iglesia Católica y al Papa del filósofo inglés es una crítica rotunda, clara y además exhaustiva de la política cristiana oficial durante la Edad Media, crítica que es sostenible hoy en día por cualquier historiador de la política medieval, ya que es evidente que la Iglesia no pudo mantener la doctrina de las dos espadas durante la Edad Media y las intromisiones entre el poder religioso y el político fueron parte de un concordato entre la Iglesia y los poderes seculares. En consecuencia, las intromisiones de la religión en la política, como así también de la política en la religión, fueron tan comunes, que la historia de estas contiendas de poder o de jurisdicción constituyen el tema central de toda la historia de la filosofía política medieval, un ejemplo más cercano a nuestra Hispanoamérica está en el *regalismo* bajomedieval de los Austrias, y en el posterior *galicalismo* de los Borbones en España.

Hobbes critica a la Iglesia y al papado, muy justamente, que hayan intentado tener además del poder espiritual el poder político. Pero Hobbes piensa que en realidad esto sucede porque en verdad hay sólo un poder, el político, y los que creen que hay dos, el moral y el político, sufren de una especie de estrabismo que los hace ver doble, ya que el poder es uno solo<sup>30</sup>. Se puede discutir teó-

<sup>28</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 108.

<sup>29</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 108.

<sup>30</sup> «Gobierno *temporal* y *espiritual*, no son sino dos palabras traídas al mundo, para hacer a los hombres ver doble, y errar sobre quién es su *soberano legítimo*. Es verdad, que los cuerpos de los fieles, después de la resurrección, serán no sólo espirituales, sino eternos; pero en esta vida son materiales y corruptibles. No hay entonces ningún otro gobierno en esta vida, ni de estado, ni de religión, sino que el temporal; ni la enseñanza de alguna doctrina, legítima para cualquier súbdito, que el gobernador de ambos, el estado y la religión, pudiera prohibir que se enseñe. Y el gobernador debe ser uno; o se seguirá necesariamente las facciones y la guerra civil en la república, entre la *Iglesia* y el *Estado*; entre *espiritualistas* y *temporalistas*; entre la *espada de la justicia* y el *escudo de la fe*, y lo que es más (importante) en el pecho de cada cristiano, entre el *cristiano*, y el *hombre*» (HOBBS, EW, III, 1:12, 460-461).

ricamente si Hobbes tiene razón o no, pero no se puede negar que históricamente la intromisión del poder religioso en los reinos fue tal como nuestro filósofo lo expone, y al criticar así a la curia romana, Hobbes parece un pensador ortodoxo que defiende la doctrina de las dos espadas. Lo que es discutible, eso sí, es si lo hace para demostrar qué buen cristiano es, o si lo hace para proponer una nueva versión de una política cristiana, lo que, al parecer, es su verdadera intención, a juzgar por lo que dirá más adelante cuando exponga su propia doctrina.

Pero vamos ahora a la crítica histórica. Por ejemplo, parte Hobbes criticando el poder del Papa como siendo un poder privado y no al servicio de la comunidad: «Entre los puntos que la iglesia de Roma declaró necesarios para la salvación; hay tantos manifiestamente para ventaja del Papa y de sus súbditos espirituales, que residen en los territorios de otro príncipe cristiano, que si no fuera por la mutua emulación de esos príncipes, ellos podrían sin guerra, o problema, excluir toda autoridad extranjera tan fácilmente como ha sido excluida de Inglaterra»<sup>31</sup>. Ciertamente que el cristianismo en la medida que se fue institucionalizando como *Iglesia Católica Apostólica y Romana* fue requiriendo del poder temporal de los príncipes para obtener protección y seguridad, en primer lugar, y poder así, posteriormente, enseñar su credo con el apoyo de los gobernantes. Además los gobernantes ciertamente necesitaron del apoyo de la Iglesia para obtener una legitimación de su poder que no fuera la pura fuerza y por eso hubo esta confusión de los dos poderes, ambos se necesitaban pero como el poder político corrompe, corrompió finalmente al espiritual. No obstante, lo que a Hobbes finalmente le interesa subrayar es que el poder del Papa es indigno y resultado de los privilegios que la Iglesia les arrancó a los príncipes y soberanos, mediante el uso político de su poder espiritual: se trataría, entonces, en este caso, en verdad, de una política teologizada. Aun así hay que reconocer que hacía falta valor para decirlo, y Hobbes lo tuvo, quizá porque el poder político de la Iglesia estaba ya debilitado, o porque los ingleses ya se habían acostumbrado a discutir asuntos religiosos libremente, y por eso mismo se atreven a hacer notar las inconsecuencias de la Iglesia: «¿Porque quién está allí que no ve a beneficio de quién conduce el creer que un rey no tiene su autoridad de Cristo, a menos que un obispo lo corone? ¿Que un rey, si es un sacerdote, no se puede casar? ¿Qué si un príncipe sea casado legalmente o no, sea juzgado por la autoridad de Roma?»<sup>32</sup>. Está claro que aquí hay un uso político del poder moral del Papa y de la Iglesia: ¿política divina como la de los gentiles o teología política como la de los cristianos? Difícil saberlo, es difícil juzgar lo que sucede *in foro interno* como el mismo Hobbes lo admite; es difícil saber si las intenciones del clero son puramente espirituales, o si son tan políticas como la de los mismos príncipes; también es difícil saber si los reyes actúan movidos por sincera devoción o pura ambición política: en la historia se han dado todos estos

<sup>31</sup> HOBBS, EW, III, 1:12, 108-109.

<sup>32</sup> HOBBS, *ibidem*, 1:12, 109.

casos, y hasta los Reyes Católicos fueron para Maquiavelo modelos de falsedad y ambición.

Mas no sólo preocupa a Hobbes que el poder religioso se haga cargo de los temas morales, sino que se inmiscuya en los políticos, y principalmente en el tema que más le interesa, la obediencia debida a los monarcas mediante el recurso a la *excomuni3n*, lo que lo hace preguntarse extrañado: «¿Que los súbditos pueden ser liberados de su alianza, si por la corte de Roma el rey es juzgado hereje?»<sup>33</sup>. Y hay muchos casos en que así sucedió, lo que deja el problema de la sucesión de los gobernantes, «el problema de las investiduras», en manos de Roma. Más aún, el clero reclama el derecho a un genuino privilegio, es decir una legislación privada, el derecho canónico con el cual el clero queda fuera de la jurisdicción de lo monarcas, privilegio que se suma a un pago en dinero o especie obligatorio, el diezmo y los nombramientos y prebendas por nombrar los privilegios más conocidos exigidos a los monarcas civiles por los jerarcas eclesiales, lo que unido a la simonía, la venta de indulgencias, contribuyó al descrédito del clero católico a pesar de que fuera presentado como un asunto moral querido por Dios. Hobbes lo expresa muy bien cuando se lamenta: «¿Que el clero y los regulares, en cualquier país que sea, deban ser eximidos de la jurisdicción de su rey en casos criminales? ¿O quién no ve a quién aprovecha el lucro que significa los costos de las misas privadas, y la excepción del purgatorio; con otras señales de intereses privados, suficiente para mortificar la fe más viva, si, como dije, el magistrado civil, y la costumbre, no lo sostiene, que cualquiera opinión que tengan de la santidad, sabiduría, o probidad de sus maestros?»<sup>34</sup>. La crítica de Hobbes a la conducta de los sacerdotes es justa y está de acuerdo con los tiempos que vive, y no podría ser acusado tan fácilmente de hereje, ni siquiera de heterodoxo, hasta aquí, ya que la crítica podría decirse se basa en los hechos, y en su no estar de acuerdo además con la conducta de la jerarquía eclesiástica que está en contra de la doctrina oficial de la Iglesia respecto a que: 1.º el cristianismo debe mantener los dos poderes, el espiritual y el temporal, separados, y 2.º que debe convencer de su verdad sólo con el ejemplo y la sabiduría. La culpa de todo la tienen los sacerdotes y su mala conducta, y Hobbes lo dice con toda claridad: «yo puedo atribuir todos los cambios de la religión en el mundo a una sola causa, y esa es, sacerdotes desagradables (*unpleasing priests*), y eso no sólo entre los católicos, sino también en la iglesia que más ha presumido de reformista»<sup>35</sup>.

Así termina Hobbes su capítulo sobre la religión dejando en claro que el cristianismo es una religión verdadera por ser una religión revelada y acorde a la razón natural; con lo cual Hobbes está de acuerdo. Sin embargo, esta religión tiene una *teología política*, la doctrina de las dos espadas o poderes, es decir una doctrina en la cual la política está integrada a la religión y que sigue el principio de de mantener el poder moral o espiritual separado del político, y el polí-

<sup>33</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 109.

<sup>34</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 109.

<sup>35</sup> HOBBS, *ibídem*, 1:12, 109.

tico subordinado al moral, con lo cual Hobbes no puede estar de acuerdo, ya que para éste no existe dos poderes sino uno solo, el político; religión que ha impulsado a los creyentes a tratar de realizar sus ideales, cosa muy loable, pero que ha terminado por sufrir una corrupción y decadencia debido justamente, entre otras cosas, a la conducta impropia de los sacerdotes y el haber transformado, en el plano filosófico, la doctrina cristiana en una pura «aristotelía», es decir, una jerga vacía y desprovista de sentido, que es más bien una señal de ignorancia que de sabiduría, y en esto tiene razón Hobbes.

#### 4. Conclusión

Al iniciar nuestro estudio sobre la idea de *religión* de Hobbes, queríamos empezar por entender su posición sobre este tema, y creemos que ha quedado claro el origen de la religión, y la diferencia entre la religión de los gentiles y la verdadera religión revelada de los cristianos. Sin embargo, para quienes examinan este tema como una parte del *Leviatán* (I:12), es decir como una parte de su filosofía política, la interpretación del capítulo es al menos sospechosa o discutible, ya que no se tiene claridad respecto a si se trata de una fundamentación religiosa de la política, de un complemento que faltaba para que la visión del tema fuera completa, o simplemente de una lectura política del fenómeno religioso. Por eso vamos a analizar algunas críticas con el ánimo de evaluarlas ahora sobre la base de lo que los textos dicen.

F. C. Hood reconoce que en I:12 Hobbes expone con claridad el hecho de que la religión es un fenómeno solamente humano y que tiene su origen en la curiosidad sobre el origen de los fenómenos naturales. Además, el temor ante un futuro incierto genera ansiedad y el deseo de saber o conocer los designios divinos es natural. Posteriormente la reflexión sobre las causas por parte de los antiguos filósofos llevaría hacia una idea de un Dios causa prima de todas las cosas. Hablábamos de un amor puramente intelectual a Dios. Sin embargo, F. C. Hood parece titubear sobre este origen puramente intelectual, científico, de la religión, aduciendo que el mismo Hobbes reconoce que la ciencia la poseen sólo unos pocos hombres, lo que a su vez lo lleva a afirmar: «La religión no es ni fantasía superticiosa, ni especulación filosófica sobre la naturaleza de Dios, sino *ley*»<sup>36</sup>. En cuyo caso la religión es parte de la política humana.

Hay que recordar que según Hobbes hay dos tipos de gobernantes, unos han sido los que han dictado normas a partir de su propia inventiva y otros lo han hecho por mandato y dirección divina. Pero ambos lo han hecho para que aquellos que confiaran en ellos fueran los más aptos para la obediencia a las leyes y los más dispuestos a la paz y la concordia para el bien de su sociedad. Éste sería el fin de la religión, y si así es, lo que tenemos aquí se parece más bien a una política divinizada que a una teología, ya que la religión es vista como parte de la política, y no la política como parte de la religión, puesto que en ambos casos,

<sup>36</sup> HOOD, F. C., *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1964, 68-73.

los gentiles y los cristianos, tienen, podríamos decir, una religión cuya función es hacerlos más obedientes a las leyes y mejores súbditos, es decir, un fin puramente político.

F. C. Hood parece querer morigerar esta afirmación del fin político que tendría el invento de la religión haciendo ver que Hobbes sugiere que las religiones y las repúblicas nacieron juntas trayendo a colación conceptos de otros capítulos (O. L. III, 549), pero el tema no queda muy claro. Sí se refiere F. C. Hood a la superioridad del cristianismo como religión revelada y al Dios cristiano como dictando normas con respecto a los hombres entre sí y para con Dios; está de acuerdo con lo que Hobbes dice al respecto, pero no puede dejar de hacer ver que, aún en este caso, la función política de la religión para Hobbes parece ser la de hacer a los hombres más obedientes a sus gobernantes, ya que según su interpretación Religión es igual a Ley.

En consecuencia: ¿Qué queda del escándalo de los judíos? ¿Qué queda de la doctrina de las dos espadas? ¿La caridad ocupa un lugar en Hobbes? El judaísmo siempre consideró la Biblia un texto religioso y político, a la vez; fue un escándalo que Jesús no pareciera querer establecer una relación estrecha entre religión y política, y menos con una política particular, la judía o la romana, pero la ampliación del propósito de su mensaje a toda la humanidad lo hacía innecesario. Pero querer reducir el mensaje cristiano a la sola obediencia al poder político es minimizar la idea del pacto original o alianza, como también lo es querer reducir la doctrina de las dos espadas a una sola, la de la ley; y así reducir todo poder al político y toda virtud a la obediencia<sup>37</sup>.

Universidad de Tarapacá. Arica (Chile)  
jalfonso@uta.cl

JORGE ALFONSO

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

---

<sup>37</sup> Cf. ELAZAR, D. L., «Hobbes Confronts Scripture», en *Jewish Political Studies Review*, vol. 4, n.º 2, Fall 1992. 3-2 & J. Ratzinger; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Bogotá: Planeta, 2007.

