

**LA RECEPCIÓN DEL CRISTIANISMO
DE THOMAS HOBBS.
LA CRISTOLOGÍA HOBBSIANA COMO
CAUSA DE SU DESCRÉDITO**

JORGE ALFONSO VARGAS
Universidad de Tarapacá

RESUMEN: El artículo analiza la cristología de Thomas Hobbes con el propósito de entender una de las principales causas de su descrito como un pensador cristiano o, incluso, ateo, lo que afecta eventualmente la validez de su teología política. El autor sostiene que si bien Hobbes hace uso de la Biblia como fundamento de su filosofía política, su recepción del cristianismo en general no es enteramente correcta, debido a que está fuertemente influenciada por su decisión política en favor del absolutismo. Esta posición política lo lleva a escoger textos *ad-hoc* que apoyan su teoría y a rechazar otros que no lo hacen, dejando así fuera importantes aspectos del cristianismo, uno de los cuales, el más central, es la naturaleza de Jesucristo como Dios-hombre y la interpretación contractualista del federalismo judío. El artículo hace uso de estudios de reconocidos investigadores (Elazar, Pangle, Kraynak, Ratzinger entre otros) y el autor concluye que Hobbes exhibe una visión reduccionista del cristianismo que influye en su teología política.

PALABRAS CLAVES: judaísmo; cristianismo; religión; política; Jesús; Trinidad.

*Thomas Hobbes's reception of Christianity.
The Hobbesian Christology as cause of his discredit*

ABSTRACT: The article analyses Thomas Hobbes's Christology as cause of his discredit as a Christian thinker or, even as an atheist, eventually affecting the validity of his political theology. The author believes that notwithstanding that Hobbes makes use of the Bible to support his political theory, his reception of Christianity it is no entirely correct due to the fact that his interpretation is strongly influenced for his political decision in favor of absolutism. This political position leads Hobbes to choose *ad-hoc* texts that give support to his theory and to ignore others that do not do it. Thus leaving out important aspects of Christianity; one, the most central, the figure and significance of Jesus Christ and his Kingdom and the author concludes that Hobbes exhibits a minimalistic view of Christianity that influences his political theology

KEY WORDS: Judaism; Christianity; Religion; Policy; Jesus; Trinity.

INTRODUCCIÓN

La recepción del cristianismo por parte de Thomas Hobbes explica en cierta manera su fama de ateo. La filosofía materialista de Hobbes hace difícil la

recepción del espiritualismo cristiano, aunque no sea imposible alguna forma de religión civil, o moral natural, como de hecho se ha dado en la historia moderna y contemporánea¹. Sin embargo, es la recepción del cristianismo y sus principales creencias, sacramentos y ritos lo que perjudica a Thomas Hobbes y le gana el apelativo de ateo porque pensamos que no se puede atacar las creencias fundamentales de las distintas formas de cristianismo, que la Reforma dio origen, sin hacerse impopular por alguna razón en prácticamente todos los nuevos credos de la «Inglaterra de las cien religiones»². Una época donde la religión no fue tanto una ayuda para soportar los males de esta vida, sino la adscripción a diversas concepciones teológicas, acentuadas por el luteranismo y su libertad de interpretación de la Biblia. Rosa (1996) en relación a las luchas religioso-políticas del siglo XVII señala que:

To simplify a complex process, this lengthy period of controversy and apologetic, to say nothing of warfare and mutual persecution, had generated a discourse which objectified and problematized religion, making it something to think about rather than to think with. In other words, the formal statements of conviction issued in the wake of the Reformation by competing denominations within Christendom, like the Catechism of the Council of Trent, the Augsburg Confession, the Geneva Confession, or the Thirty-Nine articles of the Church of England had encouraged the development of the notion of religion as adherence to a set of propositions. (Rosa, 1996, p. 88)

Por eso, en la Inglaterra de Hobbes, la religión dejó de ser una ayuda espiritual o psicológica y pasó a ser una controversia entre las distintas ideologías en pugna no sólo espirituales sino políticas. Tanto así que Tumbleson sostiene que incluso la iglesia anglicana tuvo que poner fin a las controversias estableciendo su propia jerarquía para evitar las discusiones y sostener una dogmática coherente y unificada:

Anglican ideologists had to resist the tendency of freedom of thought to result in freethinking, to produce an anarchy of opinions inconsistent with the Church's hierarchal structure and purpose. In their attempt to strike a balance between dissenting individuals interpretation and Catholic coerciveness, Anglican theologies relied heavily on the superior rationality of their church. (Tumbleson, 1996, p. 139)

En este contexto histórico no es extraño que nuestro filósofo se gane una fama de ateo aunque él lo niegue³, y nosotros no lo pongamos en la lista de

¹ La función social o política de la religión ha dado lugar a que el tema de una religión civil sea reconsiderado a la luz de la crisis política actual, y esto se nota en artículos como los de: GARCÍA (2007), pp. 203-211; GINER (1961-93), pp. 23-55; GINZO FERNÁNDEZ (1993), pp. 247-282; GARCÍA JURADO (2012), pp. 9-26.

² Un buen resumen del desarrollo que llevó a Inglaterra a ser la tierra de las cien religiones es el artículo de GILLEY (1995), pp. 331-352.

³ Aunque Hobbes niegue la acusación de ateísmo el problema reside en su discutible recepción del cristianismo que ha hecho dudar de su sinceridad, y de una aceptación sólo *in foro externo* de la iglesia anglicana, guardando *in foro interno* sus verdaderas creencias,

los ateos militantes, aquello que se esmeran por demostrar que Dios no existe, puesto que en nuestra opinión se trata más bien de una forma de agnosticismo científicista *avant la lettre* y de deísmo *in nuce*, que en una época como la de Hobbes son posiciones consideradas cercanas al ateísmo.

Volviendo a nuestro tema quisiéramos fundamentar por qué afirmamos que la recepción del cristianismo por parte de Hobbes alienta su fama de ateo. Creemos que no se puede ofender las creencias religiosas de cualquier forma de cristianismo —tomamos aquí el concepto de *cristianismo* en un sentido amplio— y salir indemne, sobre todo, si a esto le agregamos su particular teología política que sin una buena recepción del cristianismo no se sostiene. El tema de la existencia de una teología política en Hobbes es cuestión disputada ya que resulta extraño que un supuesto ateo fundamente su política en el cristianismo. Ahora ya se admite que tal cosa es posible tomando en cuenta el lugar que la religión tiene en su teoría política. Sin embargo, todavía el tema continúa abierto. Es así que hay los contrarios a la existencia de tal teología como Dumouchel (1995), Negro Pavón (1996), Defez i Martin (2002), Janine Ribeiro (2000) y los que están a favor de ella tales como Martinich (1996), Hood (1964), por mencionar algunos. Si Hobbes es un buen cristiano, en un sentido más bien dogmático que moral —no podemos saber realmente qué tipo de persona fue Hobbes— esto es algo discutible de acuerdo a estudios como los de Pangle (1992), Manenaschijn y Vriend (1997), Negro Pavón (1977, 2007). Por eso, en este bien entendido, nos referiremos al credo hobbesiano porque una cosa es que exista una teología política en Hobbes y otra que los fundamentos de esta sean correctos. A veces. Se critica Hobbes como no siendo sincero, pero aun admitiendo que sinceramente crea que lo que afirma es verdadero, esto no puede impedir que pueda ser criticado a la luz de sus textos. Los textos adquieren vida propia que muchas veces va más allá de las intenciones del autor y eso es lo que queremos hacer ahora, no un análisis psicológico del mismo, sino un análisis de sus palabras. Particularmente de la figura de Jesús de Nazaret y la naturaleza de su Reino. El análisis tratará: 1.– La cristología hobbesiana; 2.– El origen de la teología política hobbesiana; 3.– Conclusión.

Mi reino no es de este mundo. Si mi realeza fuera de este mundo, los que están a mi servicio, habrían combatido para que Yo no fuera entregado a los judíos. (Jn 18, 33-37).

1. LA CRISTOLOGÍA HOBBSIANA

El credo hobbesiano es muy simple: creer que Jesús es el Cristo y obedecer la ley. En el *Leviatán* se expresa así: «All that is NECESSARY to *salvation*, is contained in two virtues, *faith in Christ*, and *obedience to laws*» (EW III, 385), que

donde él mismo aconseja que deben estar, porque hasta ahí no llega la ley, y no se corre peligro de ser acusado de herejía o eventualmente hasta de ateísmo. Un muy buen estudio de este tema es el de SPRINGBORG (1996).

reitera lo expresado en *De Cive*: «...all things necessary to salvation are comprehended in two virtues, *faith* and *obedience* (EW II, 300). Este credo que se aleja en gran parte del Niceno para empezar pone a Hobbes en contra del catolicismo, cosa que a él no le molesta nada, toda su artillería apunta al catolicismo, al papismo y a los abusos de clero, cosa entendible y justificable históricamente, y que dio origen a un inevitable cisma al interior de la Iglesia que llevó a la Reforma protestante. En este contexto histórico, en el cual la libre interpretación de las Escrituras dio origen a enconadas disputas teológicas, el cristianismo hobbesiano resulta según Elazar minimalista (Elazar, 1992, pp. 3-24). Thomas Hobbes usa la Biblia para sus propósitos políticos pero lo hace de mal manera, según este autor. Incluso a este pensador judío se le hace difícil aceptar que el cristianismo hobbesiano tenga un tinte judaizante, que es una forma de salvar su concepción del cristianismo, por su aparente vuelta a un cristianismo primitivo, más político y menos trascendental, y su particular cristología que aparece como un cristianismo más veterotestamentario que neotestamentario, cuestión disputada que veremos más adelante. Pangle, en relación a este punto, añade que:

Hobbes's biblical interpretation is, however, sharply provocative and unsettling. Hobbes characteristically makes interpretative claims that drive the serious reader back to the biblical text with bewilderment, astonishment, or even outrage. It is precisely the extent and the tenacity of Hobbes's extraordinary biblical commentary in Leviathan that incites controversy; and it seems clear that Hobbes intends to incite controversy. (Pangle, 1992, p. 31).

Hobbes, el primero de los modernos según Elazar, confrontó la Biblia, pero, según el pensador judío, la obra del inglés muestra la ambigüedad y ambivalencia de su confrontación de las Escrituras, a pesar del reconocimiento de su amplio conocimiento de la misma:

It seems clear that Hobbes wishes to assault orthodox or conventional Christian belief. Given his system, he must. At the same time he is drawn to Scripture not only because it is necessary for him to confront it for the sake of his argument but because of the Bible's own elemental and compelling power, at the very least as a classical text. So he struggles and his struggles foreshadows and is even paradigmatic of that of modern man. (Elazar, 1992, p. 6).

Esta confrontación con la Biblia de un hombre como Hobbes tenido por sus contemporáneos como ateo resulta sorprendente, más aún, porque hasta mediados del siglo recién pasado, se consideraba que la filosofía política de Hobbes podía entenderse y justificarse racionalmente sin tener que recurrir a premisas metafísica: Sobre todo, para el neoliberalismo en búsqueda de una justificación filosófica. Sin embargo, posteriormente se ha reconocido que su filosofía política se basa en la Biblia, más aún, que esta es el último fundamento de su teología política, lo que no quiere decir necesariamente que sea un cristiano ortodoxo desde un punto de vista teológico, que es el que importa en su época. Manenschijn y Vriend realizan un excelente análisis del porqué Hobbes no es un buen cristiano en este sentido ya que:

By paying close attention to the difference between the meaning Hobbes ascribed to the biblical passages and the meaning that the passages have in their scriptural context, I have opened up logical space for disagreeing with Hobbes's vision of the Christian polity without having to discredit his motives or intentions. (Manenshijn y Vriend, 1997, p. 58)

Que es justamente lo que creemos. Debemos remitirnos a los textos de Hobbes que hablan por sí solo, y analizarlos sin necesariamente tener que hacer afirmaciones sobre sus motivos, aunque algunos sospechemos de ellos. Hazony, a propósito de nuestro tema, se pregunta sobre la existencia de un pensamiento político en la Biblia y llega a la conclusión que sí lo hay. En ésta la mejor forma de gobierno es un Estado limitado, a medio camino entre el imperialismo y la anarquía (Hazony, 2006, pp. 137-161). De ninguna manera un gobierno absoluto como quiere Hobbes, que usa la Biblia para una analogía entre el poder de Dios y el poder soberano como un dios mortal⁴.

Elazar, por ejemplo, piensa que para entender a Hobbes hay que considerar tres aspectos de su doctrina: primero a su psicología, y concepción de la naturaleza; segundo, a su comprensión del contrato (*covenant*) y por último, su prescripción de una solución al problema político del mejor gobierno. Aunque algunos sospechen de la sinceridad de sus propósitos, creemos que sus propósitos son primero políticos y que es la política la que guía sus pasos en su exégesis bíblica, lo mismo piensan Davin Stauffer (2010), Hilmar M. Pabel (1993) y Alan Cromartie (2008).

Elazar demuestra estadísticamente la gran cantidad de menciones de temas religiosos y la misma estructura del *Leviatán* habla del interés de Hobbes por el tema. Ciertamente que no hay una sola interpretación correcta de la Biblia y todo depende de los distintos credos, y en ellos, hasta de los distintos intérpretes de la misma. Sin embargo, Elazar critica el uso que Hobbes hace de las Escrituras sobre todo porque su interpretación resulta algo aprovechada y forzada (amen de minimalista) debido a su necesidad de hacer uso solamente de lo que le es útil para sus propósitos, y dejar fuera lo que no le sirve. Recuerda Elazar que el tratamiento más extenso de la religión está en el capítulo 12 del *Leviatán* donde sostiene que el origen de la religión está en la curiosidad por la explicación de los fenómenos naturales y la necesidad de predecir el futuro. Le llama la atención a Elazar que Hobbes primero se refiera solo a la religión de los paganos y que dé un salto hasta el cristianismo como respuesta a las mismas necesidades humanas, sin nombrar, sorprendentemente a la Biblia, dando casi por sentado la superioridad del cristianismo sobre las religiones paganas.

Cuando Hobbes asimila su teoría del contrato social al pacto de los judíos con Dios en el capítulo 14 del *Leviatán*, Elazar llama la atención a lo que él considera el reduccionismo que Hobbes hace del cristianismo ya que sólo lo relaciona con un contrato para mantener la paz y el orden, y deja fuera parte

⁴ Para una comprensión del pensamiento político hebreo expresado sobre todo en la *Torá* se puede consultar a ROELOFS (1988).

importante de la doctrina, especialmente en su aspecto más esencial, el amor de Dios a sus criaturas y el llamado a que éstas se amen como Él las ama, la *caritas*, que Hobbes parece no tener, ni poder explicar. Así también con otros aspectos que trascienden la visión política de la Biblia, su carácter soteriológico, antropológico, moral, su visión del mundo en buenas cuentas, ya que al concentrar su mirada sólo en su visión contractual de la Antigua Alianza, visión —justamente reduccionista de la misma— da pauta a que se defina su versión del cristianismo como judaizante por el carácter mayoritariamente político de su recepción del cristianismo —que según Ratzinger tampoco corresponde a la visión más amplia e integral de las Escrituras, que es una sola historia de salvación para judíos y cristianos. Es conveniente prestar atención a Ratzinger cuando advierte, en su calidad de teólogo que:

La correcta conexión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento ha sido y es un elemento constitutivo para la Iglesia: precisamente las palabras del Resucitado dan importancia al hecho de que Jesús sólo puede ser entendido en el contexto de la «ley y los profetas» y de que su comunidad sólo puede vivir en este contexto que ha de ser comprendido de modo adecuado. Con respecto a esto, dos peligros contrapuestos han amenazado a la Iglesia desde el principio y la amenazarán siempre. Por una parte, un falso legalismo contra el que lucha Pablo y que en toda la historia aparece por desgracia bajo el desafortunado nombre de «judaísmo». Por otro lado, está el rechazo de Moisés y los Profetas del «Antiguo Testamento», formulado por primera vez por Marción en el siglo II... una de las grandes tentaciones de la época moderna... También va en esa dirección la tentación, tan extendida hoy en día, de interpretar el Nuevo Testamento de un modo puramente espiritual, privándolo de toda relevancia social y política. (Ratzinger, 2007, pp. 153-154)

Manenschijn y Vriend piensan, y estamos de acuerdo, con que si bien para Hobbes su interpretación bíblica es correcta, para estos estudiosos no lo es puesto que «...his interpretation of the meaning of the confession Jesus is the Christ was theologically inadequate, with the consequence that he wrongly concluded that there never can be a contradiction between obedience to God and to the civil sovereign». (Manenschijn y Vriend, 1997, p. 58). Recordemos que la relación entre moral y política siempre ha sido difícil de entender en Occidente, sobre todo a partir de Maquiavelo, y Hobbes mismo, sobre todo en el ámbito hispano-americano, que no experimentó el uso político de la Biblia que los protestantes le dieron a comienzos de la modernidad. Lo sorprendente es que según Ratzinger aquí también hay un malentendido. Si la doctrina de las dos espadas separa moral de política es para dejarla en libertad para las decisiones humanas y evitar la divinización del poder, por eso es que Dios debe ocultarse y por lo mismo Ratzinger sostiene que:

...las teologías políticas de todo tipo constituyen la teologización de una única solución posible oponiéndose de este modo a la novedad y a la amplitud del mensaje de Jesús. No obstante, sería erróneo considerar estas tendencias como una «judaización» del cristianismo, pues Israel relaciona su obediencia a las disposiciones concretas del orden social de la *Torá* con la pertenencia a

la comunidad genealógica del «Israel eterno» y no la proclama como receta política universal. (Ratzinger, 2007, p. 154).

En el Sermón de la Montaña Jesús, nos hace ver Ratzinger, se presenta no como un rebelde ni como un liberal, sino como la profecía revelada desde el comienzo de los tiempos hecha carne por quien no viene a poner fin a la *Torá* sino a darle cumplimiento. No es necesario entonces, creemos, tratar de salvar el cristianismo hobbesiano afirmando que es un cristianismo judaizante, una contradicción en los términos. El mayor uso del Antiguo Testamento que el pensador inglés hace, lo hace por razones de conveniencia con su línea de pensamiento que él cree cristiano. El problema es que la cristología hobbesiana es discutible y hasta ofensiva, si no para todos, a lo menos para gran parte de los credos cristianos de su época.

Kraynak realiza un exhaustivo análisis de lo que significa para los judíos la espera del Mesías salvador y por qué Jesús es el Mesías no aceptado por ellos, tema que tiene relevancia para determinar el carácter judaizante del cristianismo hobbesiano. El credo de Hobbes de que Jesús es el Cristo, tal cual, no es en ningún sentido controversial ya que es casi una tautología que Jesús sea el Mesías. *Mesías* significa *ungido* y *Cristo* significa lo mismo. Kraynak señala que:

What he might have said is that in a variety of places in the Old Testament, the Hebrew word mashiah-anointed-is used to describe people who are specially designated by God for important tasks of leadership...When the Old Testament was translated into Greek by Jewish scholars (the Septuagint) and later when the New Testament was written into Greek by the evangelists, the specific Hebrew word mashiah was transliterated phonetically into Greek as messias (and eventually into Latin as messias and into English as messiah). (Kraynak 1992, pp. 116-117).

La etimología ayuda entonces a establecer la homonimia entre *Cristo* y *Mesías* ambos términos significan *ungido* ya que los evangelistas encontraron una palabra griega para *Mesías* y esta fue *christos* que significa *ungido*.

Lo que sucede es que, más allá de las palabras, Hobbes reduce a Jesús a ser un profeta más, y esto, si bien puede ser creído y aceptado por los judíos (y quizá por los islámicos) ofende a todos los cristianos que le asignan justamente el papel de Salvador. El problema comienza, estamos de acuerdo con Kraynak, cuando Hobbes se refiere detenidamente a la misión de Jesucristo. Mezcla el filósofo inglés, de acuerdo a Kraynak, aspectos hebraicos como el del Mesías, Salvador de los judíos en este mundo, que *illo tempore* era liberarlos del Imperio romano, con aspectos neotestamentarios en los cuales Jesús asume la salvación de la humanidad entera. Esta confusión conceptual aparece en varias obras de Hobbes. Por ejemplo en el *Leviatán*, Hobbes a partir de la creencia en Dios uno y trino, y aplicando su idea de *persona*, como función política, afirma:

The true God may be personated. As he was; first by Moses; who governed the Israelites, that were not his, but God's people, not in his own name, with hoc dicit Moses; but in God's name, with hoc dicit Dominus. Secondly, by the Son of man, his own son, our blessed Saviour Jesus Christ, that came to reduce the

Jews, and induce all nations into the kingdom of his father. And thirdly, by the Holy Ghost, or Comforter, speaking, and working in the Apostles: Which Holy Ghost, was a Comforter that came not of himself; but was sent, and proceeded from them both. (EW III, 150-151).

De esta forma, Moisés y Jesús representan a Dios, son sus *representantes* porque son *personas*, recordemos que para Hobbes los representantes son actores, el autor es el representado, en este caso Dios. Dios los autoriza a hablar en su nombre. Ya con esta afirmación Jesucristo no parece ser el mismo Dios, la misma persona, en el sentido de la misma substancia, lo que ciertamente va contra el credo niceno y seguramente contra otros credos cristianos.

Nos recuerda Kraynak que en *The Elements of Law* Hobbes se refiere con abundancia de detalles al que Jesús es el Mesías en una forma que mezcla la idea judía del salvador inmanente con la del salvador trascendente, lo particular (su pueblo escogido) y lo universal (la humanidad). Esto no para enturbiar la diferencia, sino que para dar elementos de juicio sobre ambas posturas. Es relevante prestar atención a cómo Hobbes va estableciendo su posición. Si después de Jesús, los apóstoles son los nuevos representantes de Dios ¿su poder es político y eclesial o dejó de ser ya político y sólo queda su función magisterial? Reconoce nuestro filósofo que el cristianismo no viene a quitarle el poder a los gobernantes, pero desliza algunas opiniones que van sacando consecuencias no habituales de aquello de dar al Cesar lo del Cesar. Por ejemplo, citando a Belarmino (Lib. De Rom. Pont. Cap 29) recuerda sus palabras

Though the law of Christ deprive no prince of his dominion, and Paul did rightly appeal unto Cesar, whilst kings were infidels and out of the church; yet when they became Christians, and of their own accord underwent the laws of the gospels, presently as sheep to a shepherd and as members to the head, they became subjects to the prelate of the ecclesiastical hierarchy. (EW IV, 197).

Lo que implica un poder político aunque sea indirecto de la Iglesia sobre los reyes en cuanto cristianos, lo que no es del agrado de Hobbes ¿y cómo lo combate? Con una reflexión sobre el poder de Jesús sobre sus apóstoles, que se refiere no ciertamente al poder político como tal, sino al poder espiritual, que para Hobbes es uno y el mismo, y es por eso que comenta:

But our Saviour as he imitated the Commonwealth of the Jews in his magistrates, the twelve and the seventy; so did he also in the censure o the church, which was excommunication; but amongst the Jews, the church did put he excommunicated persons from the congregation, which they might do by their power temporal; but our Saviour and his apostles, who took upon them no such power, could not forbid the excommunicated persons to enter into any place and congregation, into which he was permitted to enter, by the prince, or sovereign of the place. For that had been to deprive the sovereign of his authority. (EW IV, 197-198).

Jesucristo, podría haber imitado el gobierno judío y castigado con la excomunión a los herejes, pero habiendo advertido que su reino no era de este mundo y que había que darle al Cesar lo del Cesar, él ya no estaría dotado de

poder político (¿habría renunciado al poder político?) y no podría imponer su opinión ante un soberano, porque en ese caso sería no darle al Cesar lo del Cesar, desautorizarlo. El punto central es qué quiere decir «darle al Cesar lo del Cesar», hoy se suele decir que era pagar sus impuestos (que hasta Jesús seguramente pagaba). ¿Pero esto es renunciar a todo poder político? A Hobbes no parece caberle dudas al respecto, los que hablan en nombre de Dios sus profetas, Jesús, los apóstoles, los sacerdotes, no tienen ningún poder político, ni siquiera indirecto ¿será éste el verdadero sentido de la expresión bíblica? En todo caso, pareciera un deslizamiento desde el sentido espiritual al político desde la idea de que el reino de Dios no es de este mundo, a la negación del poder temporal del cristianismo, lo que ciertamente no concuerda ni con el judaísmo ni con el cristianismo por lo que hemos ya señalado sobre los riesgos de separar lo que no ha estado separado y que sólo se distingue epistemológicamente, pero no ontológicamente⁵: ¿de qué serviría un poder puramente espiritual, *in foro interno*, sin implicancias sociales o políticas? Ésta es, nos parece, otra forma de malentendido hobbesiano, que seguramente fue advertido por sus adversarios y que permite postularlo como un precursor de la secularización moderna. Hay una buena cantidad de artículos sobre el tema que ha recobrado actualidad, textos como los de Wright (2006), Edwards (2009), Slotemaker (2011).

Kraynak da cuentas de un serio problema en este punto, el disminuido papel de Jesús en la Santísima Trinidad se debe al intento de Hobbes de deshelenizar el cristianismo y volver a un cristianismo primitivo, típico del protestantismo según G. Wright, y cercano al judaísmo ya que aceptando el rol que los judíos le otorgan a Cristo:

... Hobbes modifies Trinitarian doctrine-the Christian Doctrine that God is Three in One, three co-equal persons in one being (Father, Son, and Holy Ghost). Hobbes states that though Christ were equal to his Father according to his nature, yet was inferior according to the right of the kingdom. For this office, to speak properly was not that of a king, but of a viceroy; such as Moses's government was; for the kingdom was not his but his Father's. (Kraynak, p. 119)

⁵ El origen de la política, en contra de lo que se pueda pensar, reside históricamente en la religión como muy bien lo destaca Fustel de Coulanges en su obra ya clásica *La Ciudad Antigua.- Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma* y seguramente en Oriente con mayor razón. En la Edad Media se empieza a producir una distinción conceptual que paulatinamente obscurece esta relación. Aventuramos, que a lo mejor ha sido la doctrina de las dos espadas, la que propició, sin querer, una separación substancial entre religión y política que no estaba considerada en la concepción alto-medieval antecedente y parte todavía del contexto histórico de Thomas Hobbes. Al respecto Manuel GARCÍA-PELAYO en *El Reino de Dios, arquetipo político (estudio sobre las formas políticas de la alta edad media)* sostiene que el reino arquetípico de Dios distingue el plano celestial del terrenal, pero esto no implica o no debiera implicar una separación en el plano real ya que «La dualidad entre el modelo y la realidad empírica no significa que se tratara de términos extraños y separados, sino que, por el contrario, se afirmaba la presencia ontológica del modelo en la realidad histórica y no solamente en el sentido en que está presente en la copia la idea del original, sino también en virtud de actos concretos, de decisiones terrenales o ultraterrenales destinadas a acusar dicha presencia». (GARCÍA-PELAYO, 1959, 2)

Thomas Hobbes se refiere a doctrina de la Trinidad en *An Answer to Bishop Bramhall* y, a primera vista, lo que afirma parece completamente ortodoxo. Por ejemplo, comienza advirtiendo que Dios es una substancia perfecta, pura y simple, cuyo nombre es incomunicable y no divisible, en consecuencia Dioses un individuo. Aquí ya se desliza una afirmación que podría poner en duda la Trinidad, a pesar de que Hobbes se refiere en extenso a las herejías contrarias a la unidad divina. (EW, IV, 302). El tema es muy amplio para tratarlo aquí. En el *Leviathan* el Dios personal del cristianismo genera el problema de que *persona* para Hobbes) es alguien que habla en el nombre de otro y es un representante cada vez que habla en nombre de otro. En este caso Dios es uno pero quienes hablan por él son múltiples ¿cómo mantener la idea de que Dios es tres personas y un solo Dios? ¿Si Jesucristo es un representante y el Espíritu Santo otro representante, son tres dioses? Hobbes, en nuestra opinión, parece tener problemas con el significado de persona como substancia y como representante y en su afán de interpretar la naturaleza divina con categorías políticas no puede ver, al parecer, con claridad de que no estamos hablando de lo mismo cuando *persona* significa *substancia* que cuando *persona* significa *representante*. Se nota esto cuando recordando su concepto de persona sostiene que: «... a person, as I have shown before, (chap. XIII) is he that is represented, as often as he is represented... God, who has been represented, that is, personated thrice, may properly enough be said to be three persons». (EW III, 487). Esto aunque señala el filósofo que en la Biblia *persona* y *trinidad* son nombres que no se encuentran aplicados a Dios, por lo tanto se deduce que para Hobbes sólo son inventos de los teólogos.

A pesar de lo cual, nuestro filósofo, se refiere que en la Biblia en una epístola de san Juan señala que «There be three that bear witness in heaven, the Father, the Word, and the Holy Spirit; and these three are One». (EW III, 487). Pero añade Hobbes «*But this disagreeeth not, but accordeth fully with three persons in the proper signification of persons: which is, that which is represented by another*», (EW III, p. 487), con lo que concluye en estricta lógica, la suya por supuesto, que Dios es representado por Moisés es una persona, y cuando es representado por su Hijo otra y por los apóstoles otra y así. Confundiendo los significados de persona como substancia, una indivisible, con el de representante que no es la misma substancia, sino que sólo un medio para que su voz, su Palabra, sea transmitida a los hombres. Desde un punto de vista cristiano general confundir a Jesús con Moisés o con uno de los apóstoles es contrario al credo Niceno y probablemente si no a todas, no lo sabemos, dado el gran número de iglesias protestantes, a la gran mayoría de los credos cristianos. Todavía más, resume Hobbes al final su visión y expresa

To conclude, the doctrine of the Trinity, as far as can be gathered directly from the Scripture, is in substance this, that the God who is always one and the same, was the person represented by Moses; the person by his Son incarnate and the person represented by the apostles. As represented by the apostles, the Holy Spirit, by which, they spake, is God; as represented by his Son, that was God and man; the Son is that God; as represented by Moses and the high —priests,

the Father, that is to say, the Father of our Lord Jesus Christ, is that God. (EW III, p. 489).

Para luego subrayar el punto con toda claridad al afirmar que «...*those names Father, Son, and Holy Spirit, in the signification of the Godhead, are never used in the Old Testament: for they are persons, that is, they have their name from representing; which could not be, till divers men had represented God's person in ruling or in directing under him*». (EW III, 489) Es decir, Dios es la cabeza, y todos los demás hombres que hablan en su nombre son personas, esto es representantes, incluso Jesucristo lo sería. Sólo a partir del Nuevo Testamento, otros hombres tendrían que ser representantes de este Dios absoluto en la tierra. Pero hacer de Jesucristo un mero representante de Dios reduce a Jesús a ser un profeta más, un hombre; no es extraño que se hable de la judeización del cristianismo hobbesiano, o de una vuelta a un cristianismo primitivo. Pero un cristianismo primitivo sin un Dios-hombre contradice totalmente el carácter teándrico del mismo.

En estas palabras de Hobbes ya encontramos afirmaciones dudosas desde un punto de vista cristológico: Jesús no es inferior al Padre, no es un virrey, ni un profeta como Moisés —esto sería judaísmo quizá—; decir esto, es no entender o aceptar el misterio trinitario y es contradictorio con el cristianismo. El tema trinitario juega un papel fundamental en la articulación de la política hobbesiana, que trata de fundar el poder absoluto en las Escrituras y ha dado lugar a una discusión muy interesante sobre el uso político de la Biblia. Al respecto Jonathan J. Edwards en relación al tema trinitario advierte que hay dos posiciones al respecto claramente distinguibles. Una la de los que piensan que Hobbes es un cristiano sincero; Taylor (1938), Warrender (1957), Martinich (1992) y que su intento es sólo tangencialmente político. La otra, los que consideran a Hobbes irónico, falso o burlesco como Strauss (1936). Edwards, por su parte, piensa que el tratamiento de la Santísima Trinidad en Hobbes no es una curiosidad desechable o una serie de textos *ad hoc* para probar algunos argumentos, sino que la Trinidad tiene que ver con importantes aspectos de la política hobbesiana, tales como el de *autorización y autoridad, conciencia y comunidad* con el propósito de unir así de esta manera razón y religión en favor de su propuesta (Edwards, 2009, p. 116). La crítica del cristianismo hobbesiano tienen que ver en gran parte con la analogía del contrato social con la Antigua y Nueva Alianza, analogía llevada muy lejos por parte de Hobbes ya que hemos expuesto antes que el contractualismo moderno no es similar al federalismo judío⁶.

⁶ La idea *grosso modo* del contrato de Hobbes es la de una transferencia de derechos entre dos partes que obtienen un beneficio, por eso se asemeja más bien a un contrato comercial del tipo *do ut des*. El tema es ciertamente más amplio pero siempre implica el mutuo interés por obtener algún bien manifiesto futuro. El federalismo judío, en cambio, en su definición de la Santa Alianza o Testamento con Dios, le da un carácter distinto a la Alianza de los judíos con Dios. Según ELAZAR: «Un pacto es un acuerdo moralmente informado por consentimiento voluntario, establecido por mutuos juramentos o promesas, involucrando o

2. EL ORIGEN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE HOBBS Y SU CRÍTICA

¿De dónde proviene esta interpretación del cristianismo? Creemos que de la aplicación de la idea del *contrato social* a la relación de Dios con los judíos. En esta aplicación del modelo contractual juega un papel importante los conceptos de *persona* y *representación*, lo que a su vez conduce a una interpretación contraria al credo niceno respecto a la Trinidad ya que en definitiva significa negar el carácter unitario y personal de Dios que es Jesucristo y Espíritu Santo, Uno y trino. Es entonces el concepto de *persona* de Hobbes el que permitirá definir a Jesús como un profeta más y no como Dios mismo encarnado. El tema pasa por el sentido que nuestro filósofo le da al concepto de *persona*, un sentido jurídico, funcional si se quiere, no substancial. Esto sucede, nos parece, por el especial uso que Hobbes hace de las etimologías. Las etimologías no siempre pueden ser usadas creyendo que el primer significado de una palabra es necesariamente el verdadero, las palabras cambian de sentido, es su ley de crecimiento, así un *candidato* que hoy es político aspirante a un puesto de poder, en Roma era una persona vestida de blanco, como símbolo de pureza, (de ahí *cándido*), hoy el término está lejos de significar eso. Así como un *evento*, que antiguamente era algo fortuito, impredecible, no premeditado, hoy es un espectáculo donde todo está preparado para que no ocurra ninguna eventualidad que manche la perfección del «evento». Estos ejemplos algo gruesos pero convincentes, nos permitan abordar el origen del cambio de sentido de *persona*, en Hobbes, de algo substancial a una función pública.

El mismo Hobbes puede ayudarnos a entender este cambio de sentido que puede tener importantes consecuencias teológicas y políticas. En *An Answer to Bishop Bramhall* Hobbes sostiene que «A *person* (Latin, *persona*) signifies an intelligent substance, that acteth any thing in his own or another's authority... Cicero, in an epistle to Atticus, said thus: *Unus sustineo tres personas, mei, adversarii, et judicis*... And thus we have the exact meaning of the word *person*». (EW IV, pp. 30-31). Pero el tema no es tan simple, el problema es que no teniendo los griegos el concepto de *persona*, cuando de Dios se trata, substancializan su ser para no confundirlo, creemos con sus funciones, un Dios que no es más que el nombre de sus funciones no es el Dios personal del cristianismo. Pero prestemos atención a Hobbes «How then did the Greek Fathers render the Word *person*, as it is in the blessed trinity? Not well. Instead of the word *person* they put *hypostasis*, which signifies substance; from whence it might be inferred, that the three persons in the Trinity are three Divine substances,

sirviendo de testigo alguna autoridad más alta y trascendente entre pueblos o partidos que tienen un status independiente, igual, en relación con los propósitos del pacto, que da lugar a acciones conjuntas y obligaciones de alcanzar fines definidos (limitados o comprensivos) bajo condiciones de mutuo respeto que protegen la integridad individual de todas las partes». (ELAZAR, 1997, p. 4). En Hobbes no hay la referencia a «una autoridad más alta» (¿Dios?) ni menos a un destino común o propósito que implique un compromiso (no una obligación) y que no siempre signifique un beneficio equivalente para las partes que se comprometen.

that is, three Gods». (EW IV, p. 31). El tema es controversial y es un tema muy amplio que no podríamos tratar aquí. Sin embargo, es claro que para un cristiano medieval e incluso moderno o contemporáneo, el significado de *persona* no es el mero nombre de las funciones públicas de Dios sino que indica un sujeto, un *hypokeimenon* que es tres personas pero un solo Dios. Sin embargo, Hobbes deduce que si bien Dios es una sola persona, una sola substancia, los profetas serían sus emisarios, entre los cuales se encuentra Jesucristo como un profeta más, los reyes, sí serían algo distinto, sus lugartenientes, según Hobbes, los que comparten su poder aquí en la tierra. El resultado cristológico es que Jesucristo no siendo nada más que otro representante, Hobbes le niega el ser el Hijo de Dios y reduce la Trinidad a una representación de forma tal que «... *God the Father, as represented by Moses, is one person; as represented by his son, another person; and as represented by the apostles, and by the doctors that taught by authorities from them derived, is a third person; and yet every person here, is the person of one and the same God*». (EW IV, p. 487)

Hobbes, advierte Kryanak, parece contradecirse al respecto, y en eso estamos de acuerdo. El filósofo inglés en algunos pasajes de su obra trata a Jesús como hijo de Dios y soberano de un reino que no es de este mundo. En otras partes parece volver a la idea de Jesús como un virrey, siendo Dios el soberano, sin dejar de mencionar su comparación con los otros profetas, como siendo uno más de ellos. Hay que tener en cuenta que jamás Jesús se refiere a el mismo como rey y el hecho que Hobbes destaque que en la tablilla clavada en la cruz se lea «aquí yace el rey de los judíos» aparece como un argumento sin base teológica, aunque históricamente se le condena por ser un supuesto soberano ilegítimo de los judíos (Herodes era el rey de los judíos). Para justificar su posición Hobbes acude al evangelio de San Mateo pero a su vez señala que Jesús es del linaje de David y saludado por los judíos como rey, lo que es cierto en alguna manera; un rey muy particular, eso sí, que entra en Jerusalén montado en un asno y saludado con ramas de olivo, lo que no es suficiente para considerarlo un rey terrenal y Jesús mismo lo niega. Pero para los fines de Hobbes es conveniente resaltar que es un virrey que recibe su poder subalterno del Soberano absoluto, Rey de Reyes.

¿De dónde procede, dónde comienza la concepción hobbesiana de Jesús sólo como un profeta más? Creemos que en la aplicación de su idea del contrato a la Alianza de Dios con los judíos y su particular interpretación política de la misma. Para demostrarlo habría que ir a buscar esta clave en el *De Cive*, capítulo XVI *Of the Kingdom of God under the Old Covenant*. Como el tema es muy amplio, y da para un estudio en sí, vamos a resumir y parafrasear el contenido de dicho texto. Hobbes reitera los orígenes de la religión en la curiosidad sobre la causa de los fenómenos naturales y separa la religión de la superstición (miedo sin la razón correcta) y el ateísmo (razón correcta sin miedo). A Dios le place ir más allá de la idolatría superticiosa y revelarse sobrenaturalmente a Abraham quien así podrá enseñar al verdadera religión autorizado por Dios, que sería el origen de los pactos de Dios con los hombres: el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. (EW II, 227). Producto de este pacto y de la autorización

de Abraham para enseñar la verdadera religión es que éste es *persona*, esto es, puede hablar en su propio nombre, pero más importante puede hablar en representación de Dios: *persona* y *representación* y *autorización* son claves política de Hobbes y es aquí donde comienza todo y dónde hay que ir a buscar, creemos, la desdivinización de Jesucristo en la teología política hobbesiana: Dios autoriza a personas a hablar en su nombre, a ser sus representantes.

Ya habría habido un primer contrato, o mejor *convenio*, entre Dios y Adán, que deja claro quien ejerce el poder. De ahí en adelante Dios reina no sólo naturalmente sobre su creación sino que por pacto (*covenant*) con Abraham, habiendo roto el pacto Adán, por orgullo, por querer ser como Dios, el pecado original. Donde sí se advierte una interpretación hobbesiana aparentemente correcta, pero que subrepticamente puede llevar a un mal entendido cuando Hobbes afirma que «*God did require a most simple obedience to his commands, without dispute whether that were good or evil which was commanded*». (EW II, 228). Ya resulta llamativo por decir lo menos que el mandato de Dios no tuviera nada que ver con el bien o el mal ¿Dios está por encima del Bien y del Mal? Ciertamente sí, pero el giro hobbesiano tiene otra explicación, sin un mandato de Dios no hay nada bueno o malo «*For the fruit of the tree, if the command be wanting, hath nothing in its own nature, whereby the eating of it could be morally evil, that is to say, a sin*». (EW II, 228). Lo que hace del comer del árbol de la ciencia del bien y el mal entonces no tiene que ver con la naturaleza del árbol, sino que con la orden del Dios todopoderoso, desobedecerla es lo que constituye el pecado original: de ahí en adelante es el soberano el que determina lo correcto o incorrecto, no habiendo nada en la naturaleza de las cosas, que lo sea, antes de un mandato de quien tenga el poder.

Ahora bien, el pacto de Dios y Abraham es entre Dios y la estirpe de Abraham, quienes deberán obedecer los mandatos divinos, así Abraham representa a Dios en la historia de Israel. Hay en la interpretación de Hobbes un sutil empeño en llevar agua su molino cuando admite al referirse al momento del paso de los jueces a los reyes que el pacto cambia del de una obediencia total a los profetas al consentimiento del pueblo, que quiere un rey como todas las naciones.

In this covenant, among other things, we must consider well the appellation of kingdom, not used before. For although God, both by nature and by covenant made with Abraham, was their king, yet owed they him an obedience and worship only natural, as being his subjects; and religious, such as Abraham, Isaac, and Jacob, their natural princes. For they had received no word of God beside the natural word of right reason; neither had any covenant passed between God and them, otherwise than as their wills were included in the will of Abraham, as their prince. But now by the covenant made at Mount Sinai, the consent of each man being had, there becomes an institutive kingdom of God over them. (EW II, 233).

Este nuevo pacto por institución en que el consentimiento de cada individuo es esencial sería la forma como se entenderían los pactos bíblicos de aquí para adelante. Sería el consentimiento el que autoriza al representante, no sólo la fuerza o el poder de Dios. Lamentablemente no siempre Hobbes es tan

democrático puesto que una vez autorizado, consentido, el gobernante *pone* (positivismo) las leyes que estima necesarias para la paz a partir de su *decisión* (decisionismo) y así hace que lo que desea sea lo bueno y lo que odia lo malo, de acuerdo a la ética hobbesiana, viniendo el consentimiento finalmente a ser el origen del poder absoluto.

Estas vacilaciones, que creemos se deben al afán político que mueve a Hobbes de encontrar en las Escrituras un fundamento para su particular doctrina política, tiene por consecuencia una bipolaridad en el pensamiento hobbesiano que linda con la incoherencia, algo extraño en un pensador tan sistemático. Kraynak llama la atención sobre esta particularidad de la cristología hobbesiana cuando afirma:

In the Leviathan, Hobbes asserts even more boldly the idea that Jesus is the King of the Jews and, correspondingly, further downplays Jesus's divine nature. Thus, in discussing the marks which distinguish a true prophet from a false prophet; Hobbes states that in the New Testament there was but one mark; and that was the preaching of this doctrine, that Jesus is the Christ, that is, the king of the Jews, promised in the Old Testament (Kraynak, p. 119).

Esta y otras afirmaciones sobre el tema hacen afirmar a Kraynak que Hobbes es audaz cuando señala que a Jesús es el rey de los judíos que viene a salvar su nación preferida y a otras que crean en él.

Las enseñanzas de Thomas Hobbes hacen, sin embargo, muy complicado el entender su verdadero propósito. Sobre todo porque el tema del reino de Dios y del carácter de Jesús como Hijo de Dios y soberano de los judíos es vista en una forma peculiar, que en cierta manera enturbia la distinción entre el Dios de los judíos y Jesucristo como salvador de la humanidad porque parece aceptar ambas realidades lo que resulta paradójico y hace del desarrollo del tema del reino de Dios con sus altos y bajos uno de sus temas principales. Así según Kraynak la interpretación hobbesiana es que:

...the first Kingdom of God existed from the time of Abraham to Moses and continued through the Judges. This period, especially the Mosaic rule, was the high- point of the Old Testament. For at that time, God alone was king; that is to say, no man claimed to be a king but only a mediator or viceroy for God and a representative of the people. (Kraynak, p. 120).

De acuerdo a lo cual, en la visión hobbesiana, gobernó Moisés y después los sacerdotes fueron el modelo de un reino sacerdotal (una teocracia). Mas fue en el gobierno de Samuel, el último juez, que los judíos rechazaron a Dios y pidieron un rey como todas las naciones e hicieron de Saúl, un ser humano, demasiado humano, su rey. Nos hemos referido al tema anteriormente (Alfonso, 2013). Sin embargo todos los profetas Samuel, Isaías, Exequiel y otros hablaron contra la monarquía en la esperanza de que Dios gobernara sobre ellos. Para Hobbes se trata de la esperanza de una restitución del reino de Dios y el fin de una monarquía humana al final de los tiempos, una esperanza escatológica, no temporal. Por esta razón en este mundo habrá que soportar, como los judíos, los reyes que las naciones piden porque el bien que esperan los judíos,

la unificación de Israel y la derrota de los filisteos, es mayor que los males que puedan traer los gobiernos absolutos.

La esperanza mesiánica de los judíos tendría unos riesgos, unos costos y esto a pesar de estar advertidos por Samuel de los riesgos de tener «un rey como todas las naciones». Se trataría de volver al reino de Moisés interrumpido por el pecado de Saúl pero mantenida durante el cautiverio de Babilonia hasta Jesucristo. Mientras tanto debemos someternos al *deus mortalis*. En este tema es donde se hace más claro el afán de Hobbes de sólo traer a colación los textos que apoyan su postura a favor de un rey absoluto y no mencionar la otra cara de la medalla que son los riesgos que conlleva tal decisión política. Riesgos de los cuales el relato bíblico —más políticamente realista, de lo que se cree— lo reconoce y lo expresa en sus dos versiones, la positiva y la negativa, que es parte de la lógica hebrea y del pensamiento y lenguaje bíblico al cual nos hemos referido anteriormente (Alfonso, 2010). Quizá sea por esto que aquí comienzan los problemas según Kraynak, y todo por el peculiar uso que Hobbes hace de Jesús en su teología política puesto que, por una parte

Jesus was the Messiah or Christ because he came to restore the original Kingdom of God that existed at the time of Moses, Jesus was thus the earthly King of the Jews promised by the Old Testament prophets. Even though many of the Jews themselves rejected Jesus's claim, the apostles did not; and they began Christianity by worshipping Jesus as the Jewish king, until the resurrection. (Kraynak, p. 121)

Por eso advierte, el autor, que la tesis hobbesiana se fundamenta en el hecho de que Jesús será crucificado como rey de los judíos (un rebelde) y reconocido como el Hijo de Dios solo después de su resurrección, lo que le conviene a Hobbes. La interpretación de Thomas Hobbes es, en consecuencia que el Reino de Dios no es de este mundo y al final de los tiempos Jesús vendrá a restaurar un reino terrenal para los judíos que se podría extender a otras naciones («los elegidos») que vivirían en la tierra como ángeles, con «cuerpos espirituales» sin comer, beber o copular en este Paraíso en la Tierra después de la resurrección. Los condenados («los réprobos») que resucitarán en sus groseros y corruptibles cuerpos y que después de un tiempo de existencia física normal morirán una segunda muerte, el olvido eterno.

Jesucristo sería el rey de este reino mundano que restauraría el reino original en el cual sólo Dios era el Rey, lo que resume la cristología hobbesiana. El autor advierte que en el único capítulo, el 41 del *Leviatán* que lleva por título *Del oficio de nuestro Bendito Salvador*, Hobbes reconoce al Cristo tres oficio, *redentor, maestro y rey* y pasa rápido por el de redentor y maestro y hace de Cristo un imitador de Moisés de forma tal que el:

... will have all the power that was in Moses; Jesus teaches obedience to those who sit in Moses's seat; when Jesus comes again as king, he will be viceregent of God the Father, as Moses was; and even in creating the sacrament of baptism and aucharist our Saviour resembles Moses. (Kraynak, pp. 121-122).

De esta forma Jesús es un nuevo Moisés, un representante de Dios, que sólo será rey en una restauración eterna.

Si nos preguntamos con Kraynac cuál es el propósito de Hobbes de disminuir la naturaleza de Jesucristo y de su misión tendremos que acordar con él que hay tres posibilidades: 1.– Que Hobbes hace uso de un anglicanismo convencional. 2.– Que Hobbes es creyente en el milenialismo, cosa que no sería tan inusual para la época, 3.– Que es una estrategia política de Hobbes. Nos parece que la tercera es la mejor posibilidad, a nuestro entender la política es la clave de la interpretación bíblica de Hobbes. Lo curioso es que Hobbes, en este ir y venir desde un reino trasmundano a otro mundano, lo que parece hacer es, que cuando le conviene usa el reino supra-mundano para atacar a la Iglesia católica, como el reino de Dios en la tierra, como también a otras creencias, que se creen capaces de traer el cielo a la tierra, los sectarismo radicalizados de su época, pero en otros textos, en su teología política, el rey de este mundo es un *deus mortalis* que como tal manda absolutamente en su reino tal como Dios manda en el suyo; en cuyo caso, le conviene insinuar que el reino de Dios es como cualquier reino temporal. Sobre todo porque Hobbes se esfuerza en probar que Dios manda por un tipo de contrato social y tiene como resultado del consentimiento todo el poder para mantener la paz y el orden (¿otro caso de una servidumbre voluntariamente aceptada?). Attie (2008) sostiene que incluso Hobbes seculariza la teología bíblica al recuperar para el Estado la inmortalidad cívica puesta en peligro por la guerra civil. La clave estaría en la unidad en la persona del Estado, el soberano representaría así dicha persona teniendo como ideal la obediencia y uniformidad y podríamos aventurar que el Estado es el verdadero cuerpo místico que reúne las dos espadas, la de la justicia y la de la fe ya que el soberano es el Dios mortal a la espera la segunda venida del Dios inmortal (Attie, 2008).

La crítica de Kraynak es clara y punzante. A lo que se agrega que no hay forma de saber de dónde viene la doctrina hobbesiana, la idea de un origen o principio, que pudiera ayudarnos a comprender mejor su pensamiento. Ya hemos lamentado que en esa época no se tuviera la costumbre o la exigencia académica tan fuerte hoy de citar sus fuentes para así poder rastrear el origen de sus ideas, en particular, sus ideas fundamentales— su materialismo, tan extraño en su época, su teología política, tan discutible, y su contractualismo tan ajenos al federalismo judío puesto que: «*There are no citations to any scholar or theologian indicating the sources of Hobbes's views; there are even disclaimers of dependence on others in statements as, this doctrine... will appear to most men a novelty and this assertion... being somewhat new, it may possible be distasteful to many divines*». (Kraynak, p. 122). En lo cual estamos de acuerdo y lo expusimos anteriormente (Alfonso, 2010)

Lo que nos parece más sustancial aún es que su teología política que se supone se basa en la Biblia no sólo hace una interpretación *ad hoc* de los textos bíblicos para fundamentar sus ideas política, sino además de interpretar mal los textos no tiene, y en esto coincidimos con Kraynak, un uso integral de las Escrituras para probar sus puntos de vista, al punto que, después de advertir

lo difícil que es rastrear los orígenes de su pensamiento añade que «*Nor is there a sustain interpretation of any part of the Bible or a commentary on any biblical chapter as a whole which might allow us to see the rationale behind Hobbes's position*». (Kraynak, p. 122) ¿Que hace Hobbes? Saca citas bíblicas de su contexto y las trae al suyo de una a la vez, para sí darle un apoyo no pequeño a sus preconcebidas posiciones, lo que demuestra que su intención primaria es emplear sus ideas políticas para interpretar la Escrituras a su favor, dejando fuera lo que no le conviene y haciendo uso sólo de aquello que trae agua a su propio molino, sobre todo porque reduciendo todo poder al poder político, hace jugar a sus oponentes religiosos, su propio juego para después descalificarlos por no saber jugarlo. Siendo religión y política uno y el mismo poder para Hobbes, los eclesiásticos nos engañan para que veamos doble y confundamos nuestros deberes para con el soberano, Hobbes invierte el sentido del *dictum* bíblico de que no se puede servir a dos amos, a Dios y al demonio, al plantear que no se puede servir al Papa y al Emperador y que se debe servir primero al emperador, puesto que este es soberano religioso y político. Esto que no se condice con lo expuesto respecto al sentido que esta expresión tiene según Ratzinger e ignora otros hechos, como por ejemplo, el hecho de que a nosotros nos parece conveniente la necesidad de no dejar en plena franquía moral a la política ya que, nos parece que es conveniente, aunque no políticamente incorrecto, como se dice ahora, el que haya esta constante y conveniente tensión entre moral y política.

Elazar hace notar que en la Inglaterra de Hobbes se dio una relación ambigua entre la moral y la política que el cristianismo propone, doctrina que separa la moral de la política y la pone por encima de esta. Puesto que la doctrina de las dos espadas ya había demostrado su carácter utópico en la Edad Media, y se la asume superficialmente en la política inglesa de la modernidad temprana:

In essence, the seventeenth century philosophical revolution, which involved a rejection of the foundations of classical philosophy, had an ambiguous relationship with the Bible, on one hand rejecting the traditional view of its authoritative position as a Divine teaching (while carefully maintaining a surface acknowledgement of its Divine character), and, on the other hand, finding much sympathy with its understanding of human nature and the human condition. (Elazar, 1992, p. 1).

Para más adelante, observar que Thomas Hobbes tiene una peculiar forma de confrontar la Biblia ya que:

One of the major conclusions to drawn from this issue is that while Hobbes read from the perspective of his Christian heritage, he is far more comfortable with what he referred to as the Old Testament, that is to say, the Hebrew Bible, than the New. Regardless of the accuracy of his interpretations, he apparently found more than was in line with his understanding of political life among the patriarchs, prophets, judges, and kings of Israel than in the messianic ideal presented in the New Testament. (Elazar, 1992, p. 2).

Lo que le trae a Hobbes ventajas para su planteamiento tomando en cuenta que la fundamentación de su teoría política es el poder único, religioso y político, y que con este mensaje de raíces judías podía provocar una mayor controversia moral en su época, cosa que Elazar destaca «*Hobbes brings biblical examples for just about everything but he interprets them in his own way, using them a prooftexts bur often incorrectly*» (Elazar, 1992, p. 22). Las razones de Hobbes para el pensador judío son peculiares, se nota su inclinación hacia la Biblia como un texto político clásico, que lo es —y lo hemos señalado— y no tanto hacia los textos clásicos de la antigüedad y esto no sólo por razones táctica. Elazar parece sugerir que habría alguna otra razón que no se alcanza a percibir en su empeño por usar la Biblia mal. Nosotros creemos que Hobbes le conviene demostrar que sus ideas son tan buenas y verdaderas que hasta la Biblia coincide con ellas ¿no es esto una forma de vanagloria o prepotencia? ¿No está Hobbes cayendo en el mismo pecado que critica a otros? Porque a esto se puede agregar su reconocida falta de sensibilidad religiosa y su visión reductora del judaísmo y del cristianismo. Incluso, recuerda Kraynak, por su parte, que el mismo Hobbes advertía sobre el abuso de pulverizar textos bíblicos y arrojarlos a los ojos de los hombres para no dejarlos ver la luz: ¿no hace él lo mismo?

Para apreciar la visión hobbesiana concordamos con Kraynak que el mejor texto de Hobbes es el que citaremos *in extenso* y que es el siguiente:

The greatest and main abuse of Scripture... is the wresting of it to prove that the kingdom of God... is the present Church, or multitude of Christian men now living, or that being dead, are to rise again at the last day: whereas the kingdom of God was first instituted by the ministry of Moses over the Jews only... and ceased afterwards, in the election of Saul... Nevertheless, he (God) promised by his prophets to restore this government to them again... (and) he invited the Gentiles... (and) promised also to send his Son into the world... to prepare them by his doctrine, to receive him at his second coming. Which second coming not yet being, the kingdom of God is not yet come, and we are not now under any other kings by pact, but our only civil sovereigns. (Citado por Kraynak, p. 123, el destacado es del mismo Hobbes).

Está clara la intención de Hobbes. Como la segunda venida no ha llegado y el pacto de Dios con Moisés se terminó con Saúl, ya no hay nadie de naturaleza divina con quien pactar, salvo los soberanos civiles, es entonces a ellos a quien debemos obediencia. Es lógico que posponer la segunda venida y negar representación a la Iglesia católica de Dios en este mundo, es una forma de solucionar el problema político que más preocupa a Hobbes, el de la paz y el orden. Sin embargo, es peculiar que esta postura no se condiga con la supuesta teología política de Hobbes que reduce la religión a un asunto político, una religión civil que desprovista de una justificación metafísica anticipa una secularización del Estado que terminará negando toda relación entre Iglesia y Estado, con el riesgo de dejar la política en franquía total. Para terminar, otro aspecto que Kraynak señala, es que a Hobbes le extraña lo poco que se ha percibido su idea de que mientras el reino de Dios esté por venir, son los soberanos

temporales los que deben asumir las tareas eclesiásticas ¿no es este un hábil argumento que aprovecha la esperanza escatológica para advertir que, mientras Dios no llegue por segunda vez, son los soberanos absolutos los encargados de traer la paz en la tierra: ¿No es este otro de los ensueños gnósticos de la política moderna?

REFERENCIAS

- Alfonso, J. (2010). La Biblia como un texto político: Federalismo no es contractualismo. Una crítica a Hobbes. *Límite*, 5(21), 33-58.
- Alfonso, J. (2013). La lectura política de la Biblia y una aplicación a Thomas Hobbes y su interpretación del Libro de Samuel. *Pensamiento*, 69, 423-439.
- Attie, K. B. (2008). Re-membling the body politic: Hobbes and the construction of civic immortality. *ELH*, 75, 497-530.
- Cromartie, A. (2008). The God of Thomas Hobbes. *The Historical Journal*, 51(4), 857-879.
- De Coulanges, F (2012). *La ciudad Antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*. México: Editorial Porrúa.
- Defez, i Martin (2002). Hobbes y el problema del realismo metafísico. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 35, 273-295.
- Doumochel, P. (1995). Hobbes & Secularization: Christianity and the political problema of religion. *Contagion. Journal of violence, mimesis and culture*, 2, 39-56.
- Elazar, D. J. (1992). Thomas Hobbes confronts the Bible. *Jewish Political Studies Review*, 4, 2 (Nos. 3-4).
- Edwards J. J. (2009). Calvin and Hobbes: Trinity, authority and community. *Philosophy & Rhetoric*, 42(2), 115-133.
- García, J. L. (2007). Declinación de la religión en la modernidad. *RIS, LXV*(47), 203-211.
- García, J. R. (2012). Del profeta armado al vicario saboyano. La religión civil en Maquiavelo y Rousseau. *Política y cultura*, 38, 9-26.
- García-Pelayo, M. (1959). *El reino de Dios, arquetipo político (Estudio sobre las Formas Políticas de la Alta Edad Media)*. Madrid: Revista de Occidente.
- Gilley, S. (1995). The British Isles: Recent development in the writing of Church History. *AHIG*, 4, 331-352.
- Giner, S. (1961/93). Religión civil. *REIS*, 61(93), 23-55.
- Ginzo Fernández, A. (1993). La religión civil y el pensamiento político de Rousseau. *Revista de Estudios Políticos*, (Nueva Época), 79, 247-282.
- Hazon, Y. (2006). Does the Bible have a political teaching? *Hebraic Political Studies*, 1(2), (Winter), 137-161.
- Hobbes, T. (1996). *English Works*. William Molesworth (ed.) Second reprint. Germany: SCIENTIA VERLAG AALEN.
- Hood, F. C. (1964). *The divine politics of Thomas Hobbes. An interpretation of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press.
- Kraynak, R. P. (1992). The idea of the Messiah in the Theology of Thomas Hobbes. *Jewish Political Studies*, 4(2), Fall, 115-137.
- Manenaschijn, G. and J. Vriend. (1997). «Jesus is the Christ»: The political theology of Leviathan. *The Journal of Religious Ethics*, 25(1), (Spring), 35-64.

- Martinich, A. P. (1996). *The two Gods of Leviathan. Hobbes on religion and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Negro Pavón, D. (1977). Thomas Hobbes. De la Razón Estética a la Razón Política. *Revista de Estudios Políticos*, 212, 15-58.
- Negro Pavón, D. (2007). En torno a la teología política. *Colección*. VI. N° 10, 319-360.
- Negro Pavón, D. (1996). La teología política de Thomas Hobbes. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 229-261.
- Pabel, H. (1993). «Give the Caesar that which is Caesars»: Hobbes strategy in the second half of Leviathan. *Journal of Church and State*, 35(2), 335-349.
- Pangle, T. L. (1992). A critique of Hobbes's critique of biblical and natural religion in Leviathan. *Jewish Political Studies Review*, V. 2, 25-57.
- Ribeiro, J. (2000) Thomas Hobbes o la Paz contra el clero. Cap. 1°. *Filosofía Política Moderna*. Buenos Aires: Eudeba.
- Roelof, H. M. (1988). Hebraic- Biblical political thinking. *Polity*, 20(4), 572-597.
- Rosa, S. (1996). Seventeenth-Century catholic polemic and the rise of cultural rationalism: An example from the Empire. *Journal of the History of Ideas*, 87-107.
- Ratzinger, J. Benedicto XVI. (2007). *Jesús de Nazaret*. Colombia: Planeta.
- Springborg, P. (1996). Hobbes on religion. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Tom Sorell (ed.) Cambridge University Press.
- Strauss, L. *The political philosophy of Hobbes*. Chicago; Chicago Press.
- Stauffer, D. (2010). On religion in Hobbes's Leviathan. *The Journal of Politics*, 72(3), 868-879.
- Slotmaker, J. (2011). The Trinitarian House of David: Martin Luther's anti-Jewish Exegesis of 2 Samuel 23: 1-7. *HTR*, 233-254.
- Taylor, A. E. (1965). The ethical doctrine of Hobbes. *Hobbes Studies*.
- Tumbleson, R. D. (1996). «Reason and Religion»: The Science of Anglicanism. *Journal of the History of Ideas*, 31-56.
- Warrander, H. (1957). *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*. Oxford: Oxford University Press.

Universidad de Tarapacá
Arica-Chile
jalfonso@uta.cl

JORGE ALFONSO VARGAS

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]⁷

⁷ Revisado con posterioridad para la edición.