

La política como teología secularizada. Una interpretación del *Leviatán* de Hobbes

GABRIEL L. NEGRETTO*

Centro de Investigación y Docencia Económicas, México

No one on earth is his equal
a creature without fear. He
looks down on the highest.
He is king over all proud beasts.

Job. 41, 33-34

Introducción

De distintas y complejas maneras, la filosofía y la ciencia del siglo XVII dejaron de interpretar los eventos humanos a partir del reconocimiento de una autoridad divina y aceptaron una concepción naturalista del mundo. Hobbes ha sido considerado como la figura más representativa de ese proceso. En una época en la que las creencias religiosas todavía constituían el motivo principal de la conducta humana, la obra de madurez de Hobbes, el *Leviatán*, describía a los hombres como calculadores egoístas cuya preocupación preponderante se reducía a la búsqueda del beneficio privado. De acuerdo con esa premisa, Hobbes rechazó la idea de que la política debe subordinarse al logro del bien último en la vida espiritual y propuso que la autoridad suprema en este mundo es un Estado secular cuyo único fin es la protección de la vida física.

Desde esta perspectiva de análisis, los interpretes tradicionales han asegurado que aunque la mitad del *Leviatán* retoma algunos argumentos teológicos, la teología en la obra es irrelevante o desempeña un papel secundario en comparación con sus argumentos naturalistas, centrales en el desarrollo de la argumentación. En contraste con dichas interpretaciones, sostengo que los argumentos teológicos son cruciales para entender, desde la perspectiva hobbesiana, los fundamentos de la obediencia política y la autoridad del Estado. Al mismo tiempo que rechazo la idea de ver a Hobbes como un moralista o un pensador profundamente influido por la religión, quiero proponer que Hobbes usaba las escrituras y la religión como parte de una estrategia de persuasión para crear una autoridad política estable en un mundo donde las creencias religiosas seguían constituyendo un componente importante de las acciones humanas. Desde esta óptica, argumentaré que la transformación cultural iniciada por Hobbes no

sólo apuntaba hacia la racionalización de la religión, sino también —y sobre todo— hacia la transformación de la política en una teología secularizada.

El trabajo se divide en tres secciones. Comenzaré exponiendo los límites y las contradicciones que el mismo Hobbes percibía en la tarea de construir un orden político basado exclusivamente en el interés propio, y el lugar central que el problema teológico del orgullo ocupa en su explicación sobre las raíces de la rebelión humana. Después analizo los problemas de un orden político secular, bajo la perspectiva de la historia sagrada y de la interpretación bíblica que Hobbes rastrea en las partes II y III de su obra. Finalmente, concluyo con la propuesta de reformular el proceso de secularización del pensamiento político en la obra de Hobbes.

El orgullo y los orígenes teológicos de la rebelión humana

En el comienzo de la tercera parte del *Leviatán*, Hobbes sostiene que los derechos del soberano y los deberes de los súbditos —tratados en la primera mitad del trabajo— se derivan «de la naturaleza del hombre, que nos es conocida por la experiencia».¹ Esta afirmación ha sido interpretada por algunos autores, entre ellos Gauthier, como la prueba definitiva de la independencia y el papel secundario de las interpretaciones bíblicas en la teoría política de Hobbes.² De manera análoga, la expresión ha sido utilizada por autores como Leo Strauss para apoyar la interpretación convencional según la cual el *Leviatán* es una obra dirigida exclusivamente a ilustrar a hombres racionales y seculares.³ Creo, sin embargo, que dichas interpretaciones descuidan la forma y el contenido de los argumentos teológicos utilizados en la primera mitad de esa obra para explicar la emergencia y el mantenimiento del orden político.

Hobbes describe a los hombres como seres mecánicos y egoístas, impulsados por un «perpetuo e incesante deseo de poder por el poder, que cesa sólo con la muerte».⁴ Llevados por sus pasiones y su codicia de poder, los hombres no encuentran en el estado de naturaleza más que una perpetua guerra de todos contra todos. Junto con el deseo de ganancia hay una disposición de la naturaleza humana que constituye la fuente más importante de conflicto y anarquía: el orgullo. El orgullo, también conocido como vanidad o vanagloria, es esa «excesiva opinión que el hombre tiene de sí mismo», volviéndolo ambicioso y pre-disponiéndolo a competir constantemente con otros hombres por honores, poder y reputación. Del orgullo, pues, se origina el perpetuo peligro para el orden civil: la desobediencia y la rebelión. Es tan grande el obstáculo que el orgullo pone a la asociación humana que, como Hobbes señala, «ninguna sociedad puede ser grande y duradera si comienza con la vanagloria».⁵

El problema del orgullo, tal y como lo presenta Hobbes, acusa un indudable origen teológico que puede rastrearse hasta san Agustín. El orgullo para san

Agustín es la fuente de la rebelión y el mal, fundamentos de la «Ciudad del hombre». Pues el orgullo, dice Agustín, «odia toda asociación igualitaria bajo Dios y busca imponer su propia dominación sobre los demás hombres en el lugar del gobierno de Dios». ⁶ El orgullo o *superbia* lleva al hombre, en su vano intento por imitar a Dios, a su propia caída y, de esa manera, es la causa de la guerra perpetua y el conflicto en toda comunidad humana. ⁷

Lo más interesante del paralelo entre ambos pensadores se encuentra en la solución que cada uno da al problema del orgullo. Según Agustín, sólo la sujeción incondicional al Dios omnipotente puede contener la soberbia de los seres humanos, quienes piensan que sus propios esfuerzos son la fuente de su comodidad y su seguridad. Para Hobbes, en cambio, la solución al problema del orgullo no descansa en la sujeción directa a Dios, sino en el sometimiento a una figura secular de proporciones míticas: «la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa». ⁸

Dado el papel preeminente del orgullo como fuente de la guerra y la rebelión, no es fortuito el hecho de que Hobbes retome de la Biblia la imagen del Estado como Leviatán, el amenazante monstruo de mar que el libro de Job llama el «rey sobre todas las bestias orgullosas». ⁹ Como lo señala Stephen Holmes, Hobbes sabe que «no hay mitología más efectiva para atacar al orgullo que la mitología del pecado y la redención». ¹⁰ Así como el arrepentimiento en la teología cristiana es un paso necesario hacia el perdón y la salvación, así en este mundo la paz es inalcanzable a menos que los hombres se depuren del vicio de sus pecados. ¹¹ Y para Hobbes no puede haber arrepentimiento sin una autoridad omnipotente capaz de hablar al hombre a través del lenguaje del miedo. Creo que ésa es una lección que obtuvo del Libro de Job.

De la misma manera que Job, a pesar de su inocencia, obedeció la voluntad arbitraria de Dios, los hombres deben obedecer al soberano sin poner en tela de juicio la bondad o la justicia de sus mandatos. ¹² La república descrita por Hobbes en la parte II del *Leviatán* establece una analogía perfecta entre el soberano y la imagen de un Dios todopoderoso: tanto Dios como el soberano tienen un poder absoluto, permanecen fuera de la ley y, por lo tanto, jamás actúan de manera injusta. ¹³ Y más todavía, el miedo al Dios omnipotente es semejante al terror que permite gobernar al soberano como el Dios mortal.

El paralelismo entre el Estado y esa figura mítica que evoca al poder de Dios en la Tierra no es una simple metáfora estilística. En su teoría del contrato social, Hobbes refuerza la idea de que la persuasión teológica es indispensable para la existencia del orden político. De acuerdo con ella, en el estado de naturaleza—donde no hay una autoridad civil— los contratos no pueden ser confiables: «Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno». ¹⁴ Si ése es el caso, ¿cómo puede fundarse el contrato social?, ¿cómo se crea ese poder que garantiza el cumpli-

miento de los contratos y los convenios futuros? Hobbes responde que el miedo a Dios, el único medio para respaldar los contratos en el estado de naturaleza:

Así, en el tiempo anterior a la sociedad civil, o en la interrupción que ésta sufre por causa de guerra, nada puede robustecer un convenio de paz, estipulado contra las tentaciones de la avaricia, de la ambición, de las pasiones o de otros poderosos deseos, sino el temor de este poder invisible al que todos veneran como a un dios, y al que todos temen como vengador de su perfidia. Por consiguiente, todo cuanto puede hacerse entre dos hombres que no están sujetos al poder civil, es inducirse uno a otro a jurar por el Dios que temen. Este juramento es una forma de expresión, agregada a una promesa por medio de la cual quien promete significa que, en el caso de no cumplir, renuncia a la gracia de su Dios y pide que sobre él recaiga su venganza.¹⁵

La obligación de llegar a un acuerdo y crear un gobierno civil no puede surgir del cálculo egoísta de cada individuo. Hobbes argumenta que desde cierta perspectiva el miedo a la muerte, el *summum malum*, puede ser el motivo racional que impulse a los hombres a dejar el estado de guerra. Pero también puede convertirse en un potencial y poderoso obstáculo para la asociación humana, puesto que en ausencia de un poder coercitivo lo que impera en el estado de naturaleza es la inseguridad natural. Frente a la temible perspectiva de la muerte, ningún hombre aceptaría limitar sus derechos de naturaleza, salvo si cuenta con las garantías suficientes de que todo acuerdo colectivo se hará cumplir.

En otras palabras, no es un defecto de la razón lo que impide a los hombres actuar racionalmente en el estado de naturaleza, sino un problema de voluntad. Los hombres no renunciarán ni limitarán sus derechos absolutos a la propia preservación y tampoco crearán un gobierno civil a menos que teman las consecuencias de no hacerlo así, que en este caso se reducen al castigo de una entidad aún más poderosa que todos los hombres.¹⁶ Hobbes sugiere que mientras en el estado de naturaleza dicha entidad es Dios, en el estado civil lo es una figura semejante a un Dios: el Leviatán.

El tema subyacente al análisis hobbesiano sobre los orígenes y la preservación del orden civil se resume en una paradoja: los hombres son egoístas, pero a la vez incapaces de satisfacer sus intereses a largo plazo. Según Hobbes, los hombres están dotados de razón, es decir, tienen la capacidad de calcular estratégicamente sus acciones. Esa racionalidad instrumental es, en principio, la base para crear una república y para asegurar, bajo la permanente amenaza de muerte, la obediencia al soberano. La razón, sin embargo, es esclava de las pasiones que dominan la voluntad. El orgullo y el deseo de ganar pueden frustrar en cada momento el surgimiento y el mantenimiento de un orden político pacífico. Así las cosas, el único medio posible para refrenar el orgullo consiste en reproducir en el soberano el irresistible poder de un Dios omnipotente.

El papel del Leviatán en la historia sagrada

En una era dominada aún por una concepción teocéntrica del universo, Hobbes usó imágenes religiosas y conceptos teológicos para resolver el problema de cómo crear un orden político que permita al soberano imponer su autoridad. Pero ése sólo era la mitad de su proyecto.

De acuerdo con Hobbes, la religión tiene un papel ambivalente en la conducta humana. Por un lado, puede fomentar actitudes de reverencia hacia la autoridad política, con lo cual asegura la obediencia de los súbditos, la paz y el mantenimiento de la sociedad civil. Ésta es la razón por la que Hobbes construye al Estado con el molde de una figura todopoderosa y casi divina. Pero, por el otro lado, la religión también puede transformar a los hombres en seres impredecibles y supersticiosos, incapaces de vivir en un estado pacífico. De hecho, Hobbes arguye que tanto la religión como la superstición nacen en la misma fuente: «el miedo a los poderes invisibles».¹⁷ Ese miedo puede ser extremadamente subversivo si es utilizado por quienes se dicen los mediadores o intérpretes de la palabra de Dios en la Tierra: los sacerdotes y la Iglesia. Así pues, el objetivo de la segunda mitad del *Leviatán* es complementar la divinización retórica del Estado con una crítica racional de las doctrinas teológicas que sirven de instrumentos de poder a las autoridades rivales del Estado.

Uno de los temas principales de las partes III y IV del *Leviatán* es el ataque a lo que Hobbes considera como la más común y peligrosa fuente de conflictos en una república: la existencia de dos soberanías, la civil y la eclesiástica. En oposición a ello, Hobbes postula el principio erastiano según el cual la Iglesia no tiene la facultad de hacer las leyes, los sacerdotes son ministros del soberano y cada rey cristiano es la cabeza de la Iglesia.¹⁸ Esa doctrina no era novedosa ni heterodoxa. No hacía más que reproducir una de las doctrinas dominantes de los reformadores ingleses del siglo XVI. Pero la originalidad de la filosofía política de Hobbes consiste en su manera de interpretar el problema del reino de Dios a la luz de la historia sagrada, puesto que provee un fundamento para entender la relación entre los órdenes espiritual y temporal.

De acuerdo con Hobbes, el reino de Dios sobre su pueblo elegido (es decir, el reino «profético») es un reino en el que el propio Dios reina a través de sus vicarios o tenientes.¹⁹ Este reino existió en el pasado, cuando Dios habló a Abraham y a Moisés y cuando Cristo fue enviado para salvar al hombre de sus pecados. Después de la resurrección de Cristo, sin embargo, ese reino dejó de existir, para ser restaurado sólo hasta el regreso del Mesías al final de la historia.

La interpretación del reino de Dios como una auténtica república civil que sólo espera el regreso de Cristo tiene consecuencias políticas importantes. La primera, y más evidente, es que socava el argumento de que puede existir una Iglesia autorizada a representar al reino de Dios en el presente.²⁰ Como el reino de Dios debe estar en la Tierra —pero sólo en el futuro—, la conclusión lógica

es que no «hay, por consiguiente, en esta vida otro gobierno del Estado o de la religión, sino el temporal»,²¹ y sólo puede ser representado por el soberano civil. En otras palabras, para Hobbes no hay separación entre una «ciudad del hombre» temporal y una «ciudad de Dios» espiritual. Ambas son una en la república cristiana.

La reinterpretación hobbesiana de las Escrituras, sin embargo, no sólo busca la subordinación de las autoridades eclesiásticas al soberano. Como apunta Joshua Mitchell, Hobbes también pretende transformar la figura del soberano civil en la del «vicerregente» de Dios.²² Para eso, se remite nuevamente al Antiguo Testamento, a fin de encontrar en la autoridad ostentada por Abraham y Moisés la justificación de su soberano unificado.²³ Son tres, según él, las lecciones más importantes del gobierno que Dios establece a través de su acuerdo con Abraham y Moisés. Primero, ya que Dios sólo habla a Abraham, todos los demás súbditos a los que Dios no se ha dirigido deben recibir sus comandos positivos a través del soberano. Segundo, ningún miembro de este reino puede desobedecer al soberano bajo pretexto de tener una revelación directa de Dios. Tercero, y más importante, sólo el soberano tiene el poder para determinar cuál es y cuál no es la palabra de Dios.²⁴ Son éstas las funciones que corresponden a quienes ocupan en el presente el lugar de Abraham en la República. Al igual que Abraham, el soberano debe ser considerado como el vicerregente y el representante de la persona de Dios en la tierra.²⁵

Hay, sin embargo, una diferencia importante entre el reino establecido por Dios entre los judíos y la República cristiana representada en el *Leviatán*. Mientras que en el pasado Dios habló a su gente en persona, aunque a través de la autoridad de sus vicarios, actualmente vivimos en una época en la que Dios ha desaparecido de la historia y no intervendrá hasta la restauración de su reinado en el fin de la historia.²⁶ Los seres humanos que viven en el período que corre entre la primera aparición de Cristo en la Tierra y su regreso han entrado en el reino de la historia profana. No hay profecía en el presente que pueda hacer visible el mundo de Dios. Han cesado los milagros, dice Hobbes, y «no quedará ningún signo por el cual se reconozca la pretendida revelación o las inspiraciones de un hombre particular; ni existirá obligación de prestar oídos a una doctrina, más allá de lo que está de acuerdo con la Sagrada Escritura».²⁷

En ausencia de profecías, pues, la interpretación de las Escrituras como palabra revelada de Dios sustituirá a la revelación en sí misma. Pero la interpretación es un acto de autoridad, y en el presente la única autoridad que se interpone entre el hombre y el Dios transhistórico es el soberano civil.²⁸ Es el único poder autorizado para interpretar la palabra de Dios y, al mismo tiempo, para representar a su persona hasta el fin de la historia.

Siguiendo esta interpretación, la caracterización del *Leviatán* como un «Dios mortal» y la construcción de la autoridad del soberano sobre el modelo del Dios omnipotente adquiere un claro sentido. Cuando lo explotan autoridades

distintas al soberano, el miedo a los «poderes invisibles» puede ser la fuente de una conducta irracional y supersticiosa y un potencial peligro para la república. Pero puede ser también una fuente de estabilidad política si el miedo a lo invisible se sustituye por el miedo al poder soberano *visible*, el cual actúa como si fuera un poder divino. La idea de que en el presente Dios está ausente de la historia da pie a esta interpretación. El soberano representa la imagen de un Dios que no está presente aquí y ahora y cuyo reinado vendrá en un futuro incierto. Entre el pasado y el futuro, la figura cuasi-divina del soberano es el único rastro de la existencia de Dios. Así, dicha existencia sólo puede temerse si se teme el poder de quien tiene la autoridad para interpretar la palabra de Dios y hablar en su nombre.

En conclusión, Hobbes es consciente de que «suprimir el poder de la religión no está en el poder del hombre».²⁹ Pero si la religión es natural, las Escrituras son un artificio humano y, como tal, requieren de una interpretación. Hobbes tiene en su lectura de las Escrituras un doble objetivo. Por un lado, refutar la afirmación según la cual hay una autoridad alternativa a la del soberano, capaz de determinar cuál es la palabra de Dios y qué es necesario para la salvación en la otra vida. Por el otro, reforzar la obediencia a las leyes, transformando el potencialmente supersticioso miedo a los poderes desconocidos por un miedo racional a los poderes cuasi-divinos del soberano. Hay, sin embargo, un problema mayor que Hobbes debe resolver para complementar su proyecto de un soberano unificado: la posibilidad de conflicto entre las sanciones seculares y las divinas.

Salvación y política de la muerte

En un mundo puramente secular, el miedo a la muerte física puede ser un motivo suficiente para convencer a los hombres de controlar sus pasiones y sujetarse a una autoridad común autorizada para infligir castigos corporales. Pero no es necesariamente así como los hombres se comportarán si creen que la muerte no es el más grande de los castigos. De hecho, los hombres podrían desobedecer al soberano y aceptar la muerte corporal al creer que haciéndolo evitan la condenación eterna. Y entonces, en lugar de sentar la base de la obediencia civil, el miedo al castigo divino se convierte en una fuente de anarquía.

Como el propio Hobbes lo señala en el *Tratado sobre el ciudadano*, «ningún hombre puede servir a dos maestros; y no es menos maestro, sino más, aquel a quien obedecemos por miedo a la condenación que aquel a quien obedecemos por miedo a la muerte temporal».³⁰ O en el *Leviatán*:

El mantenimiento de la sociedad civil depende de la justicia, y la justicia del poder de vida y muerte, y de otras recompensas y castigos menores, que competen a

quienes detentan la soberanía del Estado. Es imposible que un Estado subsista, cuando alguien distinto del soberano tiene un poder de dar recompensas más grandes que la vida, o de imponer castigos mayores que la muerte.³¹

Una de las maneras de resolver este problema era para Hobbes sostener que «todo lo necesario para la salvación se resume en dos virtudes: la fe en Cristo y la obediencia a las leyes».³² Pero eso no basta para asegurar la obediencia en un mundo donde la autoridad del soberano es desafiada por aquellos líderes espirituales que prometen la salvación a cambio de la fe en la doctrina cristiana tal y como ellos la interpretan. Según Hobbes lo apunta en *Behemot*: «Mientras la tortura eterna sea más terrible que la muerte, [el pueblo] temerá más al clero que al Rey».³³ Por lo tanto, es necesario un paso más atrevido para asegurar la obediencia a las órdenes del soberano: demostrar que las Escrituras no dan ninguna evidencia de que el alma humana sea eterna por naturaleza ni de que los premios y castigos eternos —cielo, infierno y purgatorio— previstos en la Biblia deban entenderse literalmente. Éste es uno de los aspectos más importantes de la reinterpretación radical que Hobbes hace de las Escrituras.

Como Johnston lo explica, la novedosa —y potencialmente subversiva— interpretación de las Escrituras que Hobbes introduce para eliminar los posibles conflictos entre las sanciones divinas y las civiles es la doctrina del «mortalismo».³⁴ En contra de la más extendida de las interpretaciones cristianas, Hobbes sostiene que el alma es corpórea y que no tiene una existencia separada del cuerpo. En su opinión, el alma debe perecer con la muerte del cuerpo, para inmortalizarse sólo con la resurrección en el otro mundo.

Esta doctrina complementa, en parte, la discusión previa sobre el reinado de Dios. En vista de que el reino de Dios no es ni temporal ni *espiritual*, sino que existe aquí y ahora, Hobbes arguye que sería un gran error creer que la salvación —o la perdición— eterna se producirá antes de que el *regnum* milenario de Cristo se establezca en el fin de los tiempos:

Ahora bien, Estado espiritual no existe ninguno en este mundo, ya que es lo mismo que el reino de Cristo; reino que, como Cristo mismo dijo, no es de este mundo, sino que se realizará en el mundo venidero, en la resurrección, cuando los que han vivido justamente, y creído que Él era el Cristo, susciten cuerpos espirituales (donde murieron cuerpos naturales); es, entonces, cuando nuestro Salvador juzgará al mundo y conquistará a sus adversarios, realizando un Estado espiritual.³⁵

La primera llegada de Cristo, según Hobbes, no restaura la vida eterna aquí y ahora, sino la esperanza de la resurrección en la vida futura. En otras palabras, la interpretación hobbesiana de las Escrituras posterga la vida eterna a un futuro distante y desconocido, el día del juicio final, en el que «los creyentes resucitarán, con cuerpo glorioso y espiritual».³⁶ Mientras tanto, sin em-

bargo, tenemos que aceptar que nuestra muerte física equivale a un estado de no-existencia.

Ciertamente, esta doctrina es parte de una estrategia política, pues al refutar la doctrina de la inmortalidad del alma, Hobbes quiere transmitir a los hombres la idea de que no hay poder más grande que el del soberano, ni tampoco mayor mal que el de la muerte corporal. En este sentido, el mortalismo de Hobbes representa un ataque frontal a los elementos sobrenaturales de la religión.³⁷ Sin embargo, la reformulación hobbesiana de la doctrina de la salvación y la inmortalidad tiene otra cara: los poderes sobrenaturales del soberano. Dada la correlación que Hobbes establece entre la obediencia civil y la salvación, su crítica a la idea de la inmortalidad en esta vida hace que el poder del soberano se asemeje aún más al poder de un Dios secularizado. Mientras que la salvación en el otro mundo es incierta, la desobediencia a las leyes del soberano en este mundo puede comportar, si no la condenación eterna, al menos sí una muerte física cierta.

Conclusiones: la política como teología secularizada

Hay una tensión permanente en el *Leviatán* entre la política y la religión, la razón y la fe, en la vida política. Pero el énfasis en uno sólo de esos polos (y el olvido del otro) da como resultado una muestra parcial e imprecisa de la filosofía política de Hobbes. La interpretación tradicional sostiene que los argumentos teológicos no cuentan o que sólo desempeñan un papel secundario en una teoría política como la hobbesiana, que construye el orden político a partir de una visión del hombre como un ser egoísta y racional. No obstante, esta perspectiva soslaya el hecho de que sólo en parte el edificio del *Leviatán* está cimentado sobre bases racionales.

De acuerdo con Hobbes, los hombres son seres dotados de razón, pero al mismo tiempo son esclavos de las pasiones que dominan su voluntad. Si bien todos podrían beneficiarse al someter su voluntad al gobierno de un poder coercitivo común, ese paso se frustra con frecuencia porque existe en los hombres una tendencia natural a considerarse cada cual como el más poderoso y, por lo tanto, a embarcarse en una perpetua y fútil lucha por la dominación y la vanagloria.

Aun si se asume la existencia del Estado como algo dado, el interés propio no es, según Hobbes, una base firme para sostener un orden político. Si los súbditos consideran que pueden retar a la autoridad secular del soberano, entonces el miedo racional a la muerte no es necesariamente un freno a la desobediencia. En ese caso, llegada la oportunidad, los súbditos abrigarían la pretensión de convertirse en soberanos. Por eso, para obtener el tipo de obediencia que requiere un orden pacífico es indispensable que se les convenza de que la

autoridad civil es un poder omnipotente e inamovible. Como explica Hobbes, «las acciones de los hombres derivan de las opiniones que tienen del bien o del mal, que para ellos redundan de estas acciones».³⁸ Así pues, el Leviatán se crea como una figura mítica que, al infundir en sus súbditos un miedo semejante al que produce el Dios omnipotente, resuelve el problema humano del orgullo.

Sería equivocado, desde luego, perder de vista que la religión desempeña un papel ambivalente en la filosofía de Hobbes. El miedo a lo desconocido y a los poderes invisibles puede manifestarse, según él, ya sea en la verdadera religión, cuando «el poder imaginado es tan verdadero como lo imaginamos», o bien en la superstición, cuando el poder imaginado es «fingido por la mente».³⁹ En otras palabras, la creencia en la magia y la brujería surge del mismo miedo que hace creer a los hombres en la existencia de Dios o en la divinidad de Cristo.

En este sentido, Hobbes cae en la cuenta de que mientras una reverencia piadosa a la autoridad puede ser una fuente de estabilidad política, la superstición es fuente de conductas irracionales e impredecibles. Los seres supersticiosos son presa fácil de las manipulaciones utilizadas por las autoridades religiosas que aducen tener las llaves del reino de Dios y, por lo tanto, el poder para determinar la salvación o la condenación eterna de los súbditos. El camino que Hobbes traza para combatir la superstición es una interpretación radical de lo que es, en esencia, un artificio humano: las Escrituras y las engañosas doctrinas que las distintas iglesias han derivado de ellas.

La interpretación hobbesiana de las Escrituras es, entonces, parte de una estrategia política de persuasión.⁴⁰ Al sostener que el reino de Dios es un reino terrestre que existió en el pasado y que no será restaurado sino hasta el regreso de Cristo, y que no hay salvación ni inmortalidad hasta el final de la historia, Hobbes socava la autoridad de la Iglesia y refuerza el poder disuasivo de las sanciones civiles. En una época en la que la historia humana aún se interpreta en términos sagrados, Hobbes coloca a Dios al margen de la historia, en un pasado lejano y en un futuro distante. Según esta visión, los hombres viven en un tiempo profano donde la única autoridad visible es la autoridad secular del Estado.

Esta transformación cultural, sin embargo, no sólo consistió en la racionalización de las creencias religiosas. El contrapunto del ataque hobbesiano a los elementos supernaturalistas de la cristiandad fue la mistificación de la autoridad política. Hobbes arguye que Dios está ausente de esta vida, pero sólo para transformar al soberano en «teniente» y representante de un Dios absolutamente trascendental. El miedo a los poderes invisibles se transforma, entonces, en el miedo a una autoridad visible y omnipotente, que se asemeja a la imagen de un Dios omnipotente. Puesto de otra manera, la crítica de Hobbes a las creencias religiosas también se propone transformar la política en una teología secularizada. Éste es el propósito último de llamar a la república «Leviatán», como a aquel monstruo bíblico cuyo terrible poder sólo puede compararse al de Dios.

NOTAS

* Agradezco los comentarios que me hicieron David Johnston y Julian Franklin a una versión anterior de este trabajo.

1. *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson, Londres, Penguin, 1985, cap. 32, p. 409 [*Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México, Fondo de Cultura Económica, p. 305].

2. Véase, David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Nueva York, Oxford University Press, 1969, p. 178.

3. Para Leo Strauss «la totalidad del esquema sugerido por Hobbes [es posible] gracias al desencantamiento del mundo, a la difusión del conocimiento científico o a la ilustración popular» (Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, p. 198). Strauss apunta un argumento similar en *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Chicago, The University of Chicago Press, 1963, p. 131.

4. *Leviathan*, cap. 11, p. 161.

5. *The Citizen*, ed. Bernard Gert, Cambridge, Hackett, 1991, p. 113.

6. *City of God*, Nueva York, Penguin, 1984, Libro XIX, cap. 12, p. 868.

7. Sobre la relación entre la teología agustiniana y el realismo político de su concepción del conflicto, véase Reinhold Niebuhr, «Augustine's Political Realism», en *Christian Realism and Political Problems*, Fairfield, Kelley Publishers, 1977, pp. 119-146.

8. *Leviathan*, cap. 17, p. 227 [*Leviatán*, cap. 17, p. 141].

9. Job, 41, p. 24.

10. Stephen Holmes, «Introducción» al *Behemoth*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990. Aunque señalando una aún mayor influencia de las Escrituras en los argumentos políticos de Hobbes, también F.C. Hood (*The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1964, pp. 175-176) señala el paralelo entre la interpretación cristiana del pecado del orgullo y el análisis hobbesiano de la obediencia civil.

11. Como lo apunta A.P. Martinich (*The Two Gods of Leviathan: Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 33), una de las analogías entre el Leviatán y Dios es que el Estado civil salva a la gente del acecho inminente de la muerte, mientras que Dios supuestamente salva a la gente de la muerte del pecado.

12. Para un interpretación general de la influencia del Libro de Job en las interpretaciones teológicas de Hobbes, véase R.J. Halliday, Timothy Kenyon y Andrew Reeve, «Hobbes' belief in God», *Political Studies* (1983), pp. 418-433.

13. Véase *Leviathan*, cap. 17, p. 223.

14. *Leviathan*, cap. 17, p. 223 [*Leviatán*, p. 137].

15. *Id.*, cap. 14, p. 200 [*Leviatán*, p. 116]. Este pasaje puede relacionarse con la idea de que mientras los pactos de «mutuo acuerdo» están «vacíos», porque «hay miedo al incumplimiento en cada parte», «los pactos arreglados por el miedo, en el estado de naturaleza, son obligatorios». Cap. 14, pp. 199 y 198, respectivamente. El énfasis es añadido.

16. Howard Warrender aporta un argumento distinto sobre el origen de la obediencia. Según él, es una obligación moral creada por una ley natural (entendida ésta como un comando de Dios) la que hace que los hombres pacten. El problema con esta interpretación es que al transformar la salida del estado de naturaleza en un deber moral objetivo, Warrender contradice la concepción nominalista de Hobbes sobre las motivaciones humanas. Véase Howard Warrender, *The Political Philosophy of Thomas Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 1957.

17. *Leviathan*, cap. 6, p. 124. Sobre el conflicto que existe en el análisis hobbesiano entre el modelo del hombre como un ser racional, guiado por un realista miedo a la muerte, y la imagen de un hombre impredecible e irracional poseído por un imaginario miedo a las cosas invisibles, véase David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan*, New Jersey, Princeton University Press, 1986.

18. *Leviathan*, cap. 43, pp. 567-609.
19. *Leviathan*, cap. 35, p. 447.
20. Como Johnston señala, el blanco de esta crítica no era sólo la Iglesia católica, que dice representar la unión *espiritual* de todos los creyentes, sino también los calvinistas, que aducen que el reino terreno de Dios ya existe y que los poderes temporal y espiritual deben estar en manos del presbiterio. Véase David Johnston, *op. cit.*, pp. 170-171.
21. *Leviathan*, cap. 39, p. 499 [*Leviatán*, p. 388].
22. Véase su *Not by Reason Alone*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, p. 46.
23. Hobbes encuentra en la auténtica autoridad religiosa de Abraham, Moisés y Cristo lo que él mismo llama «política divina», distinta de la mera «política humana» que consiste en el simple uso de la religión para apoyar a la autoridad puramente secular. Véase *Leviathan*, cap. 12, p. 173.
24. *Leviathan*, cap. 40, p. 500.
25. *Leviathan*, *íd.*, p. 504.
26. Como lo señala Pocock, el Dios de Hobbes se asemeja a la noción de *Deus Absconditus* escatológico de los teólogos modernos radicales. Dios sólo estuvo en relación directa con nosotros cuando habló directamente con nosotros, y esa relación se habrá restaurado sólo cuando hable nuevamente con nosotros sin mediaciones, en su segundo reinado que está por venir. Véase J.G.A. Pocock, «Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes», en *Politics, Language and Time*, Nueva York, Atheneum, 1971, p. 184.
27. *Leviathan*, cap. 32, p. 414. [*Leviatán*, p. 310].
28. Sobre el problema de la interpretación de los valores trascendentales en los que se funda el Estado en la teoría del *Leviatán*, véase Jorge E. Dotti, «El Hobbes de Schmitt», *Cuadernos de Filosofía*, n.º 32 (1989), pp. 57-71.
29. *Leviathan*, cap. 12, p. 179.
30. *The Citizen*, cap. 6, p. 179.
31. *Leviathan*, cap. 38, p. 485 [*Leviatán*, p. 370].
32. *Leviathan*, cap. 43, p. 610 [*Leviatán*, p. 485]. Véase también, *The Citizen*, cap. 18, p. 370.
33. *Behemot*, *ed. cit.*, Diálogo I, pp. 14-15.
34. Véase David Johnston, «Hobbes' Mortalism», *History of Political Thought*, vol. X, n.º 4 (invierno de 1989), pp. 647-663. Hobbes no había adoptado esta doctrina en trabajos previos y, como lo señala Johnston, ella fue la razón principal del extendido rechazo de la que fue objeto su interpretación de las Escrituras en el *Leviatán*. Por lo general, las revisiones contemporáneas de la teología hobbesiana ponen de lado su doctrina del «mortalismo» y afirman que el presunto ateísmo de Hobbes era una consecuencia de sus ataques a la autoridad eclesiástica. Véase, por ejemplo, E.J. Eisenach, «Hobbes on Church, State and Religion», *History of Political Thought*, 3, n.º 2 (1982), p. 223.
35. *Leviathan*, cap. 42, p. 604 [*Leviatán*, pp. 478-479]. Énfasis añadido.
36. *Leviathan*, cap. 44, p. 646 [*Leviatán*, p. 516].
37. Véase David Johnston, *art. cit.*, p. 663.
38. *Leviathan*, cap. 42, p. 567 [*Leviatán*, p. 447].
39. *Leviathan*, cap. 6, p. 124.
40. La mayoría de las revisiones recientes de la teología de Hobbes oscurecen este punto. Caen en el error opuesto al de las interpretaciones tradicionales. Mientras que estas últimas aducen que el uso de argumentos teológicos es irrelevante en Hobbes, las primeras afirman que la filosofía política hobbesiana está subordinada a las interpretaciones de la historia bíblica que el propio Hobbes considera que son correctas. La más provocadora de estas interpretaciones es la de Joshua Mitchell. Véase *op. cit.*, nota 22.

Gabriel L. Negretto es profesor-investigador en el Centro de Investigación y Docencia Económicas, México. Dirige la revista «Política y Gobierno». Entre sus publicaciones más recientes destacan: «El constitucionalismo puesto a prueba: decretos legislativos y emergencia económica en América Latina», en «Isonomía», 14 (2001), y «Procesos constituyentes y distribución del poder: La reforma del presidencialismo en Argentina», en «Política y Gobierno», vol. VIII, n.º 1 (2001).