

De la Θεοσεβεία a la Θεολογία. Aristóteles, Hobbes y Empusa

Andrés Di Leo Razuk

UNLaM

dileorazuk@gmail.com

Resumen

La presencia de Aristóteles en la obra de Hobbes es ostensible. A diferencia de Platón, de quién apenas escribe unas tímidas, pero favorables, palabras al final del *Leviathan*, la metafísica y la política del Estagirita se las presentan como responsables de la mayoría de los desórdenes políticos. Pero no sólo eso, en particular, la metafísica aristotélica ha llegado hasta corromper la verdadera esencia del cristianismo. Hobbes incluso la ridiculiza haciendo una ingeniosa, aunque ofensiva, comparación con Empusa, ese espectro terrorífico en el que creían los atenienses. El uso que han hecho los teólogos de los conceptos del filósofo griego para interpretar la Biblia ha erosionado el temor necesario para vincularse con Dios (θεοσεβεία). De allí que esta teología (θεολογία) escolástica no sólo suscitó disputas indefinidas, sino también cruentas guerras. Para restablecer el orden, Hobbes propondrá al Estado como nuevo dispositivo impersonal, que, al ser soberano, definirá novedosamente las relaciones de mando y obediencia. Esta propuesta intentará zanjar la *vexata quaestio* sobre qué es mejor: ¿el gobierno de los hombres o el gobierno de las leyes?

Palabras clave

Aristóteles, Hobbes, Escolástica, Obediencia, Soberanía.

Abstract

The presence of Aristotle in the works of Hobbes is evident. Unlike Plato, who just writes a timid, but favorable, words at the end of the *Leviathan*, the metaphysics and politics of the Estagirite are presented as responsible for most of the political disorders. But not only that, in particular, the Aristotelian metaphysics has come to corrupt the true essence of Christianity. Hobbes even ridicules her by making an ingenious, if offensive, comparison with Empusa, that terrifying specter in which the Athenians believed. The use that theologians have made of the concepts of the Greek philosopher to interpret the Bible has eroded the necessary fear to link with God [θεοσεβεία]. Hence, this scholastic theology [θεολογία] not only provoked indefinite disputes, but also bloody wars. To restore order, Hobbes will propose to the State as a new impersonal device, which, being sovereign, will define, in a new way, the relations of command and obedience. This proposal will try to settle the *vexata quaestio* on what is better: the government of men or the rule of law?

Keywords

Aristotle, Hobbes, Scholastic, Obedience, Sovereignty.

*Los escritos de los teólogos escolásticos
No son más que sartas de extrañas palabras
y barbarismo sin significado, o palabras que
se usan de un modo diferente del que tienen
en el uso común de la lengua latina, y que
confundirían a Cicerón, a Varrón y a todos
los gramáticos de la antigua Roma*

Hobbes, *Leviathan*, XLVI

La presencia de Aristóteles en la obra de Hobbes es ostensible. En *Leviathan*, su obra máxima, el filósofo griego es mencionado ya desde el capítulo I, para ser retomado en varias oportunidades y no sólo hasta el final de este texto originario, sino incluso en los apéndices que Hobbes adicionó en la edición latina de 1668 a propósito de las acaloradas disputas que suscitó su pensamiento teológico-político. En aquel libro, encontramos citados, tanto de modo directo como indirecto, los siguientes trabajos del Estagirita: *Historia de los animales*¹, *Sobre la generación de los animales*², *Sobre el cielo*³, *Sobre la generación y la corrupción*⁴, *Sobre el alma*⁵, *Metafísica*⁶, *Política*⁷ y la *Ética a Nicómaco*⁸. Pero la presencia del filósofo griego no sólo campea en la obra del filósofo británico, sino en aquellas posiciones teóricas que pretende objetar y superar, el republicanism, desde el bando político, y la escolástica, desde el bando religioso. De allí su interés en polemizar directamente con quien favorece y fundamenta, principalmente, la estructura conceptual de sus adversarios. Según el autor del *Leviathan*,

1 Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (Noel Malcolm, ed.), Oxford: Clarendon Press, 2012, XVII, p. 258.

2 Íd., Ap. I, p. 1169.

3 Íd., Ap. I, p. 1147.

4 Íd., Ap. I, p. 1147.

5 Íd., I, p. 24; XLV, p. 1014; Ap. I, p. 1176.

6 Íd., XLVI, p. 1077.

7 Íd., X, p. 142; XV, p.234; XIX, p. 286; XX, pp. 308/313; XXI, p. 334; XLVI, p.1096.

8 Íd., XV, pp. 228/232/242; XLVI, p. 1090/1094.

estas tradiciones son principalmente responsables, nada más y nada menos, de las sangrientas guerras civiles y religiosas que asolan gran parte de Europa.”

En la Epístola Dedicatoria que escribe Hobbes a su protector, el Conde de Devonshire, a uno de sus textos científicos, *De Corpore*, se aprecia, luego de haberse autoproclamado el fundador de la Filosofía civil como lo fue Copérnico en la Astronomía o Galileo en la Física, un ingenioso y ofensivo juicio sobre la escolástica, que resume su posición, ya argumentada y polemizada en sus textos de teoría política, sobre esta tradición.

Los primeros Doctores de la Iglesia, nacidos después de los Apóstoles, a la vez que se empeñaban en defender la fe cristiana ante los gentiles con la razón natural, comenzaron también ellos mismos a practicar la filosofía, mezclando algunos dichos de los escritos de los filósofos paganos con sentencias de la Sagrada Escritura. Y, en primer lugar, admitieron algunos dogmas de Platón, no tan peligrosos. Pero después, aceptando muchas cosas improcedentes y falsas de los libros de Aristóteles, tanto de su *Física* como de su *Metafísica*, entregaron la ciudadela de la fe cristiana introduciendo en ella a los enemigos. A partir de allí, en lugar de la *θεοσεβεία*, lo que tuvimos fue una especie de escolástica llamada *θεολογία*, que caminaba sobre un pie firme, la Sagrada Escritura, y sobre otro corrompido, como aquella filosofía a la que el Apóstol Pablo llamó vana, y pudo llamar perniciosa, pues suscitó en el orbe cristiano innumerables controversias sobre la religión, de las cuales surgieron guerras. Algo semejante a Empusa, la del cómico ateniense, a la que se tenía en Atenas por un demonio de aspecto inestable, con un pie de bronce y otro de asno, enviado, según se creía, por Hécate, como señal de inminentes desgracias para los atenienses. (*De Corpore*, Ep. Ded.)

El comediógrafo griego aludido no es otro sino Aristófanes, quien en dos de sus comedias que nos han llegado, *Ranas* y *Asamblea de Mujeres*, presenta a Empusa como un ser, principalmente, amenazante y de aspecto mudable. Hobbes refiere en este pasaje a la primera obra de teatro mencionada, pues reproduce la descripción que hace el mismo autor teatral y la aclaración, acerca de los objetivos sobre este demonio, que enuncia el escoliasta. En *Ranas*, Empusa se le presentaba inesperadamente a Dioniso y a Jantias en el camino, transformándose primero en vaca, luego en mulo, después en mujer y finalmente en perro, para desaparecer rápida y felizmente junto con el pavor que produjo su aparición en el

dios del Teatro y su esclavo. Pero sus capacidades proteicas y aterradoras se potencian tanto con su pie de bronce, que simbolizaría la perseverancia en la persecución de sus víctimas, como con su pie de asno. Otro retrato de Empusa, que puede favorecer lo que Hobbes nos quiere transmitir con su comparación, la encontramos en Filóstrato. En *Vida de Apolonio de Tiana*, Empusa tiene dos apariciones, una en el Libro II, muy similar a la que describe Aristófanes, un fantasma que se aparece en el camino para asustar a los caminantes pero que es ahuyentado con fuertes gritos, y otra en Libro IV que agrega características temibles. En efecto, cuenta Filóstrato que se encontraba Apolonio en Corinto cuando afortunadamente desenmascaró a Empusa, transformada en bella mujer que seducía a un muchacho con el fin último de “devorar su cuerpo, pues acostumbraba a comer cuerpos hermosos y jóvenes porque la sangre de éstos era pura”.⁹

Terrorífica, proteica, hematófaga y antropófaga son las características de Empusa presentes en estos textos griegos que, según el filósofo británico, la Escolástica también poseería. Ahora bien, por un lado, una tradición caracterizada de esta forma no puede sino producir efectos desfavorables, por otro lado, es necesario explicar cómo ha llegado a poseer este aspecto. Hobbes mismo aclara sintéticamente estos dos puntos en el texto recién transcrito.

Pues entre tantos males que esto suscitó se encuentra uno mayor, a saber, que los hombres hayan perdido el temor a Dios [θεοσεβεία], aquella disposición fundamental, para reconocer a su soberano divino, que debe tener un buen creyente parece haberse desvanecido en la temprana modernidad. Ya no gobierna al hombre lo que proclamaba Job: “El temor del señor es sabiduría, apartarse del mal, inteligencia” [εἶπεν δὲ ἀνθρώπῳ ἰδοὺ ἡ θεοσεβεία ἐστιν σοφία τὸ δὲ ἀπέχεσθαι ἀπὸ κακῶν ἐστιν ἐπιστήμη Job 28:28], sino una cierta soberbia que se ha expandido como nunca en el siglo que habita Hobbes, fagocitada por la teología [θεολογία]. De allí que sólo un Dios de los orgullosos, es decir, un Leviatán le podrá poner coto a tal *hybris* para reencaminarla hacia una vida pacífica y devota. La tan mentada sociabilidad natural aristotélica se muestra inerte para encuadrar conceptualmente las grandes transformaciones sociales y políticas que se han producido ya en los albores de esa nueva era.

Pero tal desfavorable situación contextual no es obra del azar ni de un designio divino, sino de malas decisiones humanas, esto es, resultado de incorporar la filosofía de Aristóteles como marco conceptual para poder interpretar y propagar el mensaje cristiano mediante una

⁹ Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, (Alberto Pajares, trad.), Madrid: Gredos, 1992, p. 253 [25].

errónea lectura de los textos sagrados. Hobbes no escatima en asignarle a aquélla la consideración del apóstol Pablo en la *Epístola a Colosenses* 2:8 de “vana filosofía”. Si bien, como he adelantado, los textos del Estagirita son polemizados a lo largo de *Leviathan*, el poco transitado capítulo XLVI se dedica a demostrar y objetar la presencia de la filosofía aristotélica en la Escolástica. De hecho, tal texto se denomina “Sobre las tinieblas que proceden de la vana filosofía y de las tradiciones fabulosas”.

En el presente trabajo me limito a repasar tal capítulo para focalizarme sólo en el aspecto político de la crítica de Hobbes a Aristóteles. En rigor, restablezco la discusión que allí se propone sobre si es mejor que gobiernen las leyes o que gobiernen los hombres. Para llevar adelante esta tarea, en primer lugar me parece oportuno, aunque no necesario, brindar algunos datos sobre la sólida formación en lenguas clásicas que poseyó Hobbes como sus juicios negativos sobre la antigüedad en general, donde se observa tanto la fascinación que provoca en él el humanismo como su rechazo; en segundo lugar, repasar el mencionado capítulo XLVI; en tercer lugar, reconstruir la polémica sobre las condiciones para el mejor gobierno; y, finalmente, en cuarto lugar, esbozar algunas conclusiones.

1 Educación humanista y juicio sobre la antigüedad

En la extensa e intensa vida que llevó durante 91 años Thomas Hobbes, el estudio de los escritores griegos y romanos no sólo está presente en innumerables consideraciones, aunque sea muchas veces sólo para impugnarlos, sino que enmarca su obra. Peculiarmente, dos textos de historia cierran y abren estos períodos. Una cuidada traducción directamente del griego con un estudio preliminar de los ocho libros de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides culmina su primera época humanista en 1629, la cual se reabre con su propio ensayo histórico sobre la Guerra Civil Inglesa, *Behemoth*, en 1668, hasta su muerte.

Desde los 8 y hasta los 14 años de edad, Hobbes tomó clases de griego y latín con Robert Latimer, “un hombre joven de unos veinte o diecinueve años, recientemente egresado de la universidad, quien en ese entonces daba clases en forma privada en Westport”.¹⁰ Latimer vio en el niño ciertas aptitudes sobresalientes, por las que, junto con otros alumnos, se quedaban perfeccionando las lenguas clásicas, a veces, hasta las ocho o nueve de la noche. Fruto de estos años de aprendizaje es una traducción de *Medea* de Eurípides directamente desde el griego y al latín como regalo para su querido profesor antes de partir a la universidad de Oxford, lugar donde la enseñanza de la física y la lógica aristotélicas

10 Aubrey, John, ‘Brief Lives’, chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between years 1669 to 1696, (C. Andrew, ed.), Oxford: Clarendon Press, 1898, p. 328.

lo aburrirían junto con la mayoría de sus rutinarios maestros. En su autobiografía en verso, recuerda que para transitar esos sombríos días buscaba saberes más placenteros, como el estudio de los mapas tantos celestes como terrestres. Desafortunadamente, no quedan ejemplares de tal traducción, aunque un aspecto del mito de Medea es citado por Hobbes en sus tres obras de teoría política (*Elements of Law*, *De Cive* y *Leviathan*) para alertar a los súbditos de las perniciosas consecuencias cuando, seducido por la elocuencia de algunos, se disponen a trastocar el Estado. No sólo no cumplirán su objetivo, sino que les sucederá lo mismo que a las hijas de Peleo, quienes “deseosas de renovar la juventud de su decrepito padre, y siguiendo el consejo de Medea, lo cortaron en pedazos y lo hirvieron con hierbas extrañas, pero sin hacer de él un hombre nuevo”.¹¹ Obtenido su Bachelor of Arts en 1608 fue recomendado para trabajar al año siguiente en una de las más ricas e influyentes familias aristocráticas de Inglaterra, los Cavendish. Con esta familia, salvo un pequeño período, pasaría sus restantes y fecundos siguientes 70 años hasta encontrar su muerte.

En esos años de formación, nuestro joven filósofo recibió una enseñanza humanista que imperaba en la todavía Inglaterra isabelina. Según nos informa Quentin Skinner los *studia humanitatis*, basados en *Institutio oratoria* de Quintiliano, consistía en el estudio de gramática, poesía, retórica, historia y filosofía civil.¹² El libro que tuvo gran influencia para estructurar esta educación principalmente en Inglaterra fue *The book named the Governor* (1531) de Thomas Elyot. Allí se pondera el aprendizaje del griego y del latín como propedéutica para las ciencias liberales; se elogia fuertemente a Homero, y no tanto a los poetas latinos; se observa que uno joven de catorce años debe ser apto para la retórica; se indica la lectura inicial de Tito Livio para luego transitar las páginas de César, Salustio y Tácito, en relación al estudio histórico; y, por último, la filosofía civil o política se debe aprender mediante los escritos sobre ética del Estagirita, “en donde se hallan las definiciones y el significado adecuado de todas las virtudes; y que deben ser aprendidas en griego, porque las traducciones que tenemos sino son rudas y groseras ensombrecen la elocuencia y sabiduría de Aristóteles”.¹³ Todo ello para seguir con el *De officiis* de Cicerón y, sobre todo, con los textos de Platón.

11 Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XXX, p. 526.

12 Skinner, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: CUP, 2004, p. 21.

13 Elyot, Thomas, *The Book named The Governor*, Oregon: University of Oregon, 1998, I, 11, p. 45.

Lo que demuestra rápidamente que Hobbes incorporó de modo crítico y en parte esta enseñanza fueron sus primeras producciones. En relación al estudio de la gramática como a la historia basta citar aquí su traducción de Tucídides. En 1626, como resultado de una excursión escribe un extenso poema en latín, *De Mirabilibus Pecci Carmen*, donde narra sus impresiones de ese paisaje montañoso, mostrando sus dotes poéticas. Unos años luego de su primera traducción, en 1637, publica en inglés un compendio de la retórica de Aristóteles, fruto de haber traducido, como ejercicio, partes de tal libro al latín anteriormente. Pero sobre el último contenido de la curricula humanista, a saber, la filosofía civil, los textos producidos por Hobbes no formarán parte de estos saberes, sino de una mistura novedosa entre variadas disciplinas que le dará el mote de primer filósofo político moderno.

En relación al segundo y último momento humanista de nuestro filósofo, luego que éste escribiera su ensayo histórico sobre las causas de la guerra que asoló principalmente a Inglaterra y Escocia durante dos décadas, Hobbes se embarca, pasados sus 80 años a traducir con vigor y rigurosidad los dos poemas de Homero, *Ilíada* y *Odisea*, como podemos intuir, directamente del griego. Fiel a su estilo polémico, en su introducción a estos trabajos, aclara tanto la razón que lo impulsó a traducir estos textos como a publicarlos. En cuanto a lo primero afirma sintéticamente: “Porque no tenía nada que hacer”. Y en cuanto a lo segundo, nos deja Hobbes su sello inconfundible: “Porque pensé que esto removería a mis adversarios de su estupidez sobre mis escritos más importantes y los focalizaría en estos sabios versos”.¹⁴ También de este período es su poema autobiográfico escrito en latín, *Vita Carmine Expressa*, donde se encuentra el famoso verso que alude a su repentino nacimiento conjuntamente con su “mellizo”, el miedo, debido al temor de su madre por la amenaza de la invasión a Inglaterra de la Armada Invencible Española.¹⁵

Pese a esta sólida formación que lo acompañara toda su vida, Hobbes pretende disminuir su presencia o influencia en su novedosa posición teórica moderna, como cuando afirma que: “aunque tengo gran respeto por esos hombres de la antigüedad que han escrito verdades profundas o que nos han puesto en el camino para encontrarlas por nosotros mismos, no creo, sin embargo, que a la antigüedad como tal se le deba nada”.¹⁶ Pero no solamente “no se le deba nada” a estos es-

14 Hobbes, Thomas, *Translation of Homer* (Eric Nelson, ed.), Oxford, Clarendon Press, 2008, p. XCIX.

15 Cfr. Hobbes, Thomas, *OL*, I, *Vita Carmine Expressa*, p. LXXXVI.

16 Hobbes, Thomas. *Leviathan*, op. cit., R&C, p. 1140.

critores, sino que su presencia provoca efectos desestabilizadores en el presente. A tal punto que su lectura e imitación llega a ser una de “aquellas cosas que debilitan o tienden a la disolución de una República”. En efecto, en el capítulo XXIX de *Leviathan*, que lleva aquellas palabras como título se afirma que “en cuanto a la rebelión, en particular contra la monarquía, una de sus principales y frecuentes causas consiste en la lectura de los libros de política e historia de los griegos y romanos, desde la cual los jóvenes, y otros desprovistos del antídoto de una sólida razón, reciben una fuerte y placentera impresión de los grandes logros alcanzados en la guerra por quienes conducían a sus ejércitos”.¹⁷ Dada la formación de Hobbes que he señalado, pareciera que nuestro filósofo tuvo tal gran antídoto desde una temprana edad.

2 Las tinieblas que proceden de la vana filosofía

El capítulo XLVI se inicia con la definición de Hobbes sobre qué es la filosofía e inmediatamente comienza una brevísima historia de esta disciplina. En ella, por un lado, Platón es reconocido como el “mejor filósofo de los griegos”¹⁸ por el simple requerimiento necesario de las matemáticas para entrar en su escuela, aunque en otro capítulo aclare que abrumaba improductivamente a los soberanos y ministros con esta ciencia¹⁹, mientras que, por otro lado, “no se ha dicho nada más absurdo en filosofía que lo que hoy se conoce como la Metafísica de Aristóteles; nada más repugnante para el gobierno que lo que él ha dicho en su Política; ni nada más ignorante que una gran parte de su Ética.”²⁰ Y, luego de impugnar las escuelas de la ley de Moisés, su rápido recorrido culmina con la mención del nacimiento de la Universidad, que consiste en “la unión e incorporación de muchas escuelas públicas bajo un gobierno, en la misma villa o ciudad”²¹, donde “desde que la autoridad de Aristóteles es solamente la habitual allí, lo que se estudia no es propiamente filosofía (cuya naturaleza no depende de los autores), sino aristotelismo.”²²

A partir de esta suerte de introducción, se comienza analizar los “principios de la vana filosofía”. La crítica a la posición de Aristóteles se estructura en tres bloques o disciplinas: metafísica, física y política.

¹⁷ Íd., XIX, p. 506.

¹⁸ Íd., XLVI, p. 1058.

¹⁹ Íd., XXI, p. 574.

²⁰ Íd., XLVI, p. 1060.

²¹ Íd., XLVI, p. 1074.

²² Íd., XLVI, p. 1074.

El primer bloque se centra en el libro *Metafísica*, título que, según nos aclara Hobbes, le otorgó la tradición por reunir escritos ubicados a continuación de la filosofía natural aristotélica. Sin embargo, “Las Escuelas” lo entienden bajo la otra denominación que admite esa palabra, a saber, como “libros de filosofía sobrenatural” ya que “la gran parte de lo que está escrito en ellos está tan lejos de la posibilidad de ser entendido y es tan repugnante a la razón natural, que cualquiera que piense que exista algo que pueda ser comprendido allí, necesita considerarlo como sobrenatural.”²³ En este momento se critica las nociones de esencias abstractas o formas substanciales, dando ocasión a postular existencias no corpóreas, lo cual para Hobbes, desde una metafísica materialista, es un oxímoron. Pero además esto provoca efectos negativos en la convivencia política pues se atemoriza a los hombres con que, una vez muertos, su alma vaga por los cementerios; o que la fe y la virtud puedan ser derramadas [*poured*] en el hombre o algunas veces insufladas desde el cielo, todo lo cual debilita la dependencia del soberano. En efecto, se pregunta Hobbes, ¿quién se esforzará en obedecer cuando espera que la obediencia le sea insuflada? O ¿quién dejará de obedecer a un sacerdote si él tiene la potestad de alejar a aquellos fantasmas? A su vez, debido a la incorporeidad de la substancia se utilizan las categorías poco claras de *circumscriptive* y *definitive*. Para concluir esta parte, menciona la noción de eternidad escolástica como *nunc-stans*, como una detención del tiempo presente, en vez de pensarla como una infinita sucesión de tiempo. Y termina criticando la posibilidad de que un cuerpo pueda ocupar muchos lugares a la vez.

Enseguida revisa Hobbes la Física o el conocimiento de las causas secundarias y subordinadas de los eventos naturales, comenzando por el tema que tantas discusiones ha traído a los modernos: la causa del movimiento. Según la posición aristotélica, el movimiento se explica por los lugares naturales de los cuerpos, por ejemplo, que las cosas pesadas “tienden a ir” al centro de la tierra, asignándole de modo inaceptable deseo a estas entidades naturales. También analiza las explicaciones que otorgan Las Escuelas a la sensación, la voluntad y ya para concluir señala que en no pocas ocasiones utilizan como causa de los eventos naturales su propia ignorancia.

Finalmente se centra en la Filosofía moral y política. En este bloque de críticas, Hobbes distingue entre ciertas posiciones de la Escolástica que no tendrían fundamento en la filosofía de Aristóteles, aunque seguirían siendo “vana filosofía”, como por ejemplo la exigencia de castidad al clero o la intromisión del poder de la ley en la conciencia de los hombres para ser examinados, de aquellos aspectos que sí los tendrían.

23 Íd. XLVI, p. 1076.

Entre éstos, se hallan el de considerar que los apetitos de los hombres, que definen lo bueno y lo malo, sean la regla de lo público; el de llamar al rey tirano cuando al pueblo no le gusta el gobierno que imparte; o el de creer que no son los hombres y las armas lo que le da poder a la ley, sino las meras palabras o promesas. Dejaremos el primero y pasaremos a analizar los últimos dos aspectos, pero para detenernos en el tercero.

Antes de proseguir, es oportuno mencionar el modo que propone Hobbes para acercarse a los textos sagrados cristianos una vez impugnada la filosofía pagana y, sobre todo, aristotélica para hacerlo. Si bien no podríamos decir que con el autor de *Leviathan* comienzan los estudios críticos sobre la Biblia, Martinich²⁴ afirma que la lectura que realiza nuestro filósofo forma parte de una tradición iniciada en el renacimiento cristiano con pensadores tales como Erasmo y John Colet. Este análisis de Hobbes sobre la Escritura queda testimoniado, por ejemplo, en todo un capítulo. Nos referimos al XXXIII de *Leviathan*: “Sobre la cantidad, la antigüedad, el objetivo, la autoridad y los intérpretes de los libros de la Sagrada Escritura”, donde se afirma para escándalo de muchos religiosos del siglo XVII que “los cinco Libros de Moisés fueron escritos luego de su vida”.²⁵ En la actualidad, es muy difícil encontrar alguien que sostenga que esto no es así. Pues, ante una lectura no demasiado atenta, es posible leer, por ejemplo, que en *Deuteronomio* XXXIV:5-6 se refiere a la sepultura de Moisés. De esta forma, es imposible que este patriarca haya escrito eso. En rigor, Hobbes no hace sino leer la Escritura escrutando el texto hasta su versión griega, con las mismas armas filológicas con que aprendió a desentrañar el sentido de los escritores paganos, para poder detener la carga teórica que él considera que le asignan los teólogos con la filosofía aristotélica y con el dualismo ontológico cartesiano.

3 Gobierno de los hombres o gobierno de la ley

Según Hobbes, la distinción aristotélica de las formas de los regímenes políticos (realeza, aristocracia, república o timocracia) y sus desviaciones (tiranía, oligarquía, democracia), que podemos encontrar por ejemplo en *Ética* a Nicómaco²⁶ o *Política*²⁷, no sólo estriba en una mala comprensión del poder político, sino que ésta precipita los cambios de gobierno y la inestabilidad política acorde a los caprichos del egoísmo y orgullo humanos. Esta habilitación a derrocar, impugnar u ofender a

24 Martinich, Aloysius, *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge: CUP, 1992, p. 317.

25 Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XXXIII, p. 590.

26 *EN*, VIII, 10, 1160a 32.

27 *Pol*, III, 7, 1279a 30.

quienes gobiernan cuando no lo hacen según el criterio de los gobernados es resultado principalmente de no comprender quién es el que posee el poder o cuál es su sede o asiento, por lo cual no es posible prodigar paz y estabilidad.

En rigor, continúa Hobbes, lo que ofende a los ciudadanos es que sean gobernados “como el representante público (ya sea un hombre o una asamblea de hombres) lo crea conveniente (es decir, por un gobierno soberano). Porque aquél que otorga nombres viles a sus superiores, nunca sabrá (quizás hasta que suceda una pequeña guerra civil) que sin tal poder soberano, tal guerra sería perpetua, y que son los hombres y las armas, y no las palabras y las promesas, lo que constituye la fuerza y el poder de las leyes”.²⁸ Inmediatamente, se interpela al lector con las siguientes preguntas: “¿Qué hombre que posea solo su sentido común, pese a no poder escribir ni leer, no se reconoce gobernado por aquellos que teme y que cree que lo pueden matar o herir cuando no los obedece? ¿O acaso creerá que la ley puede herirlo, esto es, palabras y papeles sin las manos y las espadas de los hombres?”²⁹ La polémica que se pretende actualizar, si bien ya había sido presentada por Platón en grandes textos como *República*, *Político* y *Leyes*, la encontramos también en Aristóteles en su *Política*,³⁰ versa sobre “si conviene más ser gobernado por el mejor hombre o por las mejores leyes”.

El Estagirita sostiene que es mejor lo segundo por las siguientes razones. Por ejemplo, el sistema cretense “tiene algo de constitución, pero en rigor no es una constitución, sino más bien un gobierno dinástico.”³¹ Pues los poderosos violentan la ley conforme a su voluntad al no querer someterse a los procesos judiciales. Así, ser regido por la voluntad humana “no es seguro”. En el libro III de *Política* se afirma que es mejor ser regido por la ley porque “en términos generales, lo que no está vinculado a lo afectivo es superior a lo que por naturaleza se halla afectado por las pasiones; y mientras que la afección no se da en la ley, toda alma la padece necesariamente.”³² Además, “quienes son semejantes por naturaleza deben tener por naturaleza el mismo derecho y la misma dignidad [...] para los iguales no es en absoluto más justo gobernar que ser gobernados, sino todo lo contrario: es justo que lo hagan por turnos en igual medida. Pero esto ya implica una ley, puesto

28 Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XLVI, p. 1094.

29 Íd., XLVI, p. 1096.

30 *Pol*, II.10, 1272b 5; III, 14-18, 1284b 35- 1288b 5; IV.4, 1292a 5-35.

31 *Pol*, II, 10, 1272b 5.

32 *Pol*, III, 15, 1286a 15.

que el orden es ley.”³³ Por último, en el libro IV, Aristóteles ingresa esta problemática en un contexto de discusión sobre la democracia. Puesto que “en aquellas democracias que se rigen conforme a la ley no surge el demagogo, sino que son los mejores ciudadanos los que ocupan los cargos más importantes. Pero allí donde las leyes no son supremas surgen los jefes del pueblo.”³⁴ Sintetizando, ser gobernado por la ley frena las arbitrariedades de los gobernantes y genera un equilibrio alejado de los vaivenes de las pasiones.

Si bien Hobbes exagerará su distanciamiento de la posición aristotélica, que prefiere el gobierno de las leyes a ser regido por la arbitraria voluntad de los hombres, lo crucial para entender la polémica es la ambición del filósofo británico por argumentar a favor de un nuevo dispositivo político donde resida el poder, a saber, el Estado, y del cual los hombres no olviden que es, en rigor, la fuente de la legalidad y donde deben rendir obediencia.

De esta forma, si bien en *Leviathan* se brega por una institucionalidad transparente estableciendo criterios modernos del Estado como el *nulla poena, nullum crimen, sine lege* [no hay pena, ni delito sin ley previa], la soberanía debe residir claramente en un punto de esa construcción y en unas “manos” y “armas” para que tal legalidad ordene la vida cotidiana de los ciudadanos. Una mirada superficial a la vida social y política que se desenvuelve normalmente no permite observar que es lo que funda ese orden legal. De allí que los hombres se vean impulsados a cambiarlo según sus humores y de modo irresponsable.

Por ello para Hobbes, “ley” no es otra cosa sino mandato, no consejo. Y este mandato no está dirigido de cualquier hombre hacia cualquier otro. Un enunciado emitido por alguien será ley para otro, únicamente cuando éste haya reconocido previamente a aquél como la persona a quien obedece. De esta forma, la ley civil, por la cual los ciudadanos distinguen lo correcto de lo incorrecto, es aquella orden emitida oral, escrita o por algún signo suficiente que exprese la voluntad de la República, la cual ha sido previamente reconocida como cuerpo político al cual se debe obedecer.

Este vínculo entre poder soberano y ley civil tiene su correlato (y fundamento) entre el poder soberano divino y la ley divina. Un breve análisis de este aspecto permite aclarar la obediencia y ley políticas. Para Hobbes la ley natural es ley moral y ley divina, es eterna y universal. Por ley natural se entiende: “un precepto o regla general encontrado por razón por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que es

³³ *Pol*, III, 16, 1287a 10.

³⁴ *Pol*, IV, 4, 1292a 5.

destrutivo para su vida, quitar los medios para preservarla u omitir aquello por lo cual considere que será mejor preservada”.³⁵ Esta formulación favorece que múltiples comentadores consideren que, en rigor, las leyes naturales enunciadas por Hobbes no son leyes, sino son sólo reglas prudenciales que el hombre consulta para poder sortear los escollos de una vida en estado natural. Pero si observamos la aclaración que se enuncia al final del capítulo que concluye el tema de la normatividad natural, se aprecia que sí son leyes. “Porque si consideramos los mismos teoremas emanados por la palabra de Dios, que por derecho ordena todas las cosas, entonces son propiamente llamadas leyes”.³⁶

Ahora bien, ¿por qué los hombres reconocen a Dios naturalmente? Lo hacen por su irresistible poder. Aquéllos que no reconocen que el mundo está gobernado por Dios son considerados por Hobbes sin ambages como enemigos, y por ello están fuera del reino de Dios. En efecto, “aquellos que creen que existe un Dios que gobierna el mundo, que ha dado preceptos y que propone recompensas y castigos a la humanidad son súbditos de Dios; todo el resto debe ser entendido como enemigo.”³⁷ Así, los preceptos o reglas de razón que el hombre encuentra en su mente son rápidamente reconocidas como leyes si se admite la existencia de Dios, sino son meras reglas prudenciales, sin carácter obligatorio.

Entonces, reconocer la ley es también reconocer a quien la promulga, en rigor, el verdadero soberano, el Estado, (representado en un hombre o asamblea de hombres, legitimados por el consenso de los gobernados) que posee “armas” para hacerla cumplir. Atribuir tal autoridad a la ley y desacoplarla de un soporte real de poder, según Hobbes, desorienta a los hombres sobre el vínculo de la obediencia y los incita a trastocarla, pues la ley por sí sola, es decir, palabras y promesas, no se puede defender, en cambio, sí lo puede hacer un representante soberano, quien custodia la ley.

De esta forma, ante la célebre pregunta aristotélica sobre: “si conviene más ser gobernado por el mejor hombre o por las mejores leyes”, la respuesta de Hobbes consiste, en primer lugar, en considerarla como un falso dilema. Pues una ley es un enunciado emitido por alguien que ha sido reconocido como una autoridad y que tiene la potestad de hacerla cumplir. No es una realidad autónoma que vaga por el mundo y que los hombres la captan y se sienten obligados, auto-obligados u obligados por conciencia. La obligación debe ser ejercida por otro quien tiene los

35 Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XIV, p. 198.

36 Id., XV, p. 242.

37 Id., XXXI, pp. 554 y 556.

medios necesarios para recompensar o castigar a la persona según el comportamiento que presente frente a la ley.

Este vínculo entre ley y obediencia se presenta tanto en el plano natural, donde Dios es legislador de la ley natural, y en el plano político, donde el Estado es el legislador de las leyes civiles. El modelo de la soberanía divina ejerce un rol fundamental para comprender la posición filosófico-política de Hobbes. Por ello no es casual, ni meramente retórico, que el Estado sea caracterizado como un *deus mortalis*.

4 Conclusiones

La sólida formación clásica que recibió Hobbes en la Inglaterra isabelina y post-isabelina le sirvió no, como a muchos de sus contemporáneos, para intentar actualizar las posiciones de los escritores griegos y romanos, sino para objetarlas desde otra constelación de conceptos inédita: el paradigma de la estatalidad.

Las transformaciones sociales, políticas y religiosas que hacen eclosión en el siglo XVII demandan una nueva manera de comprenderlas para ordenarlas y generar una vida pacífica. Hobbes fue el pensador que pudo articular sólidamente la noción de Estado con la de soberanía y de esta forma postular este nuevo dispositivo político que aún, si bien de manera bastante defectuosa, configura nuestra actual realidad pública.

Entre varios conceptos clave que nuestro filósofo debió redefinir para estructurar esta nueva filosofía política se presenta, sin duda, las nociones de obediencia y de ley. La posición antropológica fuertemente realista de Hobbes no le permite asignarle al hombre una sociabilidad natural, un cumplimiento de las normas sin amenazas y castigos ejercidos por otros o una auto-obediencia. De allí que tanto en el plano religioso como en el político se deba montar otra interpretación del vínculo obediencia-ley. En cuanto a lo primero, al enfatizar la omnipotencia de Dios como nota constitutiva esencial de la divinidad, el creyente cumple las leyes naturales por temor a quien las sanciona. En cuanto al plano político, el poder reside en un ente impersonal, una máquina, no en una casa o una persona. El nuevo súbdito moderno, que devendrá ciudadano, debe obediencia a este ente, el Estado, ya no a una casa o persona particular, y lo hace principalmente por temor al castigo real que imagina sucederá si violenta la ley. “De esta forma, el Leviathan deviene en una gran máquina, en un mecanismo de seguridad inmenso al servicio de la vida física terrena de los hombres que son dominados como protegidos por aquél.”³⁸

38 Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlageinespolitischen Symbols*, Köln-Löwenich: Hohenheim, 1982, p. 54.

Con estas consideraciones metafísicas, políticas y religiosas, Hobbes quiso para sí las palabras que Jantias expresa en *Ranas* luego de la fugaz aparición del fantasma terrorífico: “¡Ánimo! Está todo bien. Nos es posible y podemos decir como Hegéloco ‘Despues de la tempestad, de nuevo veo la comadreja’.Empusa se fue”.³⁹

Referencias bibliográficas

- Aristófanes, *Ranas*, (Patricia Fernández y Silvina Schwartz, trads.), CABA:FFyL, 2011.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, (Julio Pallí Bonet, trad.), Madrid: Gredos, 1993.
- Aristóteles, *Política*, (Gabriel Livov, trad.), CABA/Bernal: Prometeo/UNQUI, 2015.
- Aubrey, John, *Brief Lives’, chiefly of Contemporaries, set down by John Aubrey, between years 1669 to 1696*, (Andrew Clark, ed.), Oxford: Clarendon Press, 1898.
- Elyot, Thomas, *The Book named The Governor*. Oregon: University of Oregon, 1998.
- Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, (Alberto Pajares, trad.), Madrid: Gredos, 1992.
- Hobbes, Thomas, *De Cive*. The Latin Version, (Howard Warrender, ed.), Oxford: OUP, 1983.
- Hobbes, Thomas, *The Collected Works of Thomas Hobbes*, collected and edited (1839-45) by Sir William Molesworth, with a new introduction by Dr. G.A.J. Rogers. London, Routledge/Thoemmes Press, 11 Vol. 1994.
- Hobbes, Thomas, *De Corpore en Opera Philosophica Omnia*, edited (1839-45) by William Molesworth, with a new introduction by Dr. G.A. J. Rogers, London, Thoemmes Press, 5 Vol, 1999.
- Hobbes, Thomas, *Translation of Homer* (Eric Nelson, ed.), Oxford: Clarendon Press, 2008.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (Noel Malcolm, ed.), Oxford: Clarendon Press, 2012.

39 Aristófanes, *Ranas*, (Patricia Fernández y Silvina Schwartz, trads.), CABA: FFyL, 2011, p. 125 [300-305].

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

Martinich, Aloysius, *Hobbes: A Biography*, Cambridge: CUP, 1999.

Skinner, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*,
Cambridge: CUP, 2004.

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