

Hobbes: teología política y religión de los modernos

Eduardo Sabrovsky
Instituto de Filosofía, Universidad Diego Portales
Santiago de Chile, Chile
eduardo.sabrovsky@mail.udp.cl

Resumen

El Leviatán de Hobbes es un “dios mortal”, cuya mortalidad, como espero hacerlo plausible en esta ponencia, puede entenderse en términos de una suerte de enfermedad autoinmune inscrita en su mismo diseño. Por lo tanto, a pesar de sus aspectos contingentes, la crisis contemporánea de la era moderna habría de entenderse en estos términos esenciales: como el resultado final de esta enfermedad inherente la cual, a nuestra generación, y a las que le pudiesen seguirla, el dudoso privilegio de asistir a su fase terminal parece haberles sido concedido.

Palabras clave

Hobbes, inmanencia, religión, auto-inmunidad

Abstract

Hobbes' Leviathan is a "mortal God," whose mortality, as I hope to make plausible in this paper, can be understood in terms of a sort of auto-immune disease inscribed in its very design. Therefore, despite its contingent aspects, the contemporary crisis of the modern era should be understood in these essential terms: as the final outcome of this inherent disease which, to our generation, and those that may follow it, the dubious privilege of witnessing its terminal phase seems to have been granted.

Keywords

Hobbes, immanence, religion, self-immunity

Por sobre aquellos rasgos que responden más bien a las contingencias de su tiempo, Hobbes articula en su obra los fundamentos teológico-políticos del mundo moderno: por una parte, la ontología que le subyace, con sus saberes y prácticas; por ende, su epistemología. En Hobbes, dichos fundamentos están inherentemente ligados a su concepto de lo político y a lo que llamaré “religión de los modernos”. Y, de ahí se desprende la corriente, la temporalidad histórica en la cual estamos inmersos, y que, como el río de Borges en su “Nueva refutación del tiempo”, [nos] arrastra, pero [nosotros] somos el río.

En términos teológico-políticos, el pensamiento de Hobbes se plasma en la figura de Leviatan como “dios mortal”. En lo que sigue examinaré su mortalidad, no como rasgo contingente, sino inscrito en su mismo diseño.

La “Introducción” a *Leviatán* plantea desde ya un par de cuestiones fundamentales para comprender este diseño: 1) la cuestión del arte y la creación de un ser humano artificial; 2) la naturaleza de aquél y la de su artífice, el ser humano. Parto desde la segunda.

Hobbes afirma que esta pregunta ha de responderse en términos del clásico *nosce te ipsum*, “léete a ti mismo”, como en general se traduce. Esta lectura, afirma Hobbes, trascendería los límites del individuo.¹ No obstante, la lectura de *Leviatán* por parte de quien haya de gobernar habrá de aligerar esa “dura tarea”. Y concluye categóricamente Hobbes: “Porque esta clase de doctrina no admite otra demostración.”²

Sin embargo, ¿deberíamos tomar esta afirmación a favor de la universalidad de la introspección al pie de la letra? ¿Cómo encaja con el propósito de su autor de desarrollar una filosofía civil? De hecho, en el capítulo XX del *Leviatán*, un párrafo al que haré también referencia

¹ *Lev*, Intro, §3. Todas las citas de Hobbes en este texto provienen de *Leviatán*. En aras de la brevedad, no las reproduzco, sino sólo las identifico mediante número de capítulo y párrafo. Dicha numeración está tomada de la edición de Curley: Thomas Hobbes, *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, edited by Edwin Curley, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.

² *Lev*, Intro, §4.

más adelante, Hobbes, después de negar valor cognitivo al empirismo, afirma: “La ciencia de crear y mantener comunidades consiste en ciertas reglas, al igual que la aritmética y la geometría.”³

Y, en efecto, los aspectos introspectivos, políticos y geométricos del Leviatán encajan. Pues la ciencia de Hobbes no se presenta como producto de un observador externo. Es producto, en cambio, del mismo mundo moderno, que pretende comprender en términos científicos; en otras palabras, su tratado es, de cierto modo, una introspección. No individual,, sino producto de un autorreflexivo “cribar hasta el fondo” (*sifting to the bottom*),⁴ el espíritu de su época.

Así, la pregunta por la concepción hobbesiana de lo humano conduce a la indagación filosófica en torno a la condición histórica de la humanidad moderna y su desarrollo, desde el estado de naturaleza (EN), su superación bajo la soberanía moderna, hasta el eventual retorno del origen que pareceríamos estar viviendo en las primeras décadas del siglo XXI.

Superar no es borrar sin dejar huella. Por el contrario, el EN se conserva bajo Leviatán, a la manera de una potencia negativa que Giorgio Agamben, por ejemplo, y siguiendo a Carl Schmitt, entiende en términos de una guerra civil que en todo momento estaría a punto de estallar y acabar con la *polis* moderna. No obstante, transcurridos casi seis siglos en los que no han faltado conflictos locales e internacionales, nada de la escala de una guerra civil global ha estallado.

¿Cómo podríamos entender esto? En “Idea para una historia universal con propósito cosmopolita” encontramos la respuesta a esta pregunta. Allí Kant forja el sintagma “insociable insociabilidad”, con el cual designa la “inclinación que los llevará [a los hombres] a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia que amenaza de continuo con romperla”. Sin embargo, las energías sociales que esa “constante resistencia” libera pueden ser capturadas y puestas a trabajar –tal como las fuerzas destructivas de la naturaleza– en pos del progreso moderno: de la liberación, continúa Kant, de los seres humanos de su antigua y “arcádica vida de pastores”, en la cual eran “apenas más valiosos” que las “ovejas [que] cuidaban”; y todo ello en la perspectiva de una nueva disposición para “entregar[se] al trabajo y a los penosos esfuerzos... [y a]... nuevas tensiones de fuerzas, provocando un desarrollo más amplio de [sus] capacidades naturales”.⁵

En otras palabras, Kant nos permite entender la persistencia de la insociabilidad, no como una espada de Damocles que pende

³ Lev, XX, §19.

⁴ Lev. XX, §19.

⁵ Immanuel Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, México DF: UNAM, 2006, §4.

permanentemente sobre la civilidad moderna, sino como su fuente de energía humana, clave de su resiliencia y expansión continua.

La superación del EN podría entonces entenderse en términos de la conversión de la insociabilidad que lo caracterizaría, en (insociable) sociabilidad; como un fenómeno, entonces, similar a la conversión de la naturaleza en fuente de energía, que caracteriza a nuestra civilización industrial y tecnocientífica. Una energía que, como el fuego, ha de ser mantenida bajo control, aunque en último término, como sucede hoy – calentamiento global, gigantescos incendios de bosques– ese mismo control se vea superado por la misma expansión que ha hecho posible.

El EN hobbesiano difícilmente podría entenderse en términos de una naturaleza inmutable de la especie humana, inmune a los profundos quiebres epocales que han marcado la historia de la humanidad. De hecho, en *Leviatán*, capítulo XIII, el EN es caracterizado en términos de una serie de privaciones: desde la industria, la cultura de la tierra y la navegación, hasta las artes, las letras y la sociedad. Es decir, mediante una suerte de *epojé* husserliana *avant la lettre*, eliminando rasgos cardinales de la sociedad moderna, de modo de poner en evidencia la insociable sociabilidad inherente a los seres humanos que la habitan.

En otras palabras, lo que Hobbes ha hecho es “cribar hasta el fondo” la profunda revolución cultural, civilizacional y bioteopolítica que, en la época de su vida y obra, estaba alterando decisivamente el eje de la sociedad, a resultas de fenómenos sociales y espirituales inseparablemente entrelazados. A saber: el paso de la producción de bienes dentro de economías cerradas, a la producción de mercancías para un mercado cada vez más global; de una sociedad agraria a una cada vez más industrial y urbana; desde relaciones sustantivas entre señores y siervos hasta relaciones contractuales abstractas entre trabajadores asalariados y empleadores capitalistas; de la naturaleza como creación de Dios, y sin embargo conmensurable con la razón humana –y por lo tanto susceptible de ser traducida por la institución religiosa medieval en términos de un orden moral y político “verdadero” – a una naturaleza desencantada y mecánica; a la verdad como certeza subjetiva –escepticismo– y su correlato, el individualismo con su radical insociabilidad. En conjunto, estos cambios equivalen a un acontecimiento histórico decisivo: el colapso de los fundamentos trascendentes del orden medieval, bajo la presión de un orden emergente fundado en términos inmanentes.

Ahora bien: comprender el estado de naturaleza de Hobbes en términos históricos fundamentales, como se está proponiendo aquí, no viola en absoluto la enfática interdicción sobre el empirismo que Hobbes articula en el capítulo XX del *Leviatán*, §19. Pues lo que Hobbes contrapone al empirismo es, precisamente, la articulación del acontecimiento histórico decisivo que da origen a la era moderna en

términos de una teología política a la altura de los tiempos. De hecho, ya desde la primeras palabras de la “Introducción” a *Leviatán*, se trata de un arte capaz de imitar la potencia creadora divina y su producto, la naturaleza. Un arte que, como en el “arte del genio” de Kant en su Tercera Crítica, no sigue reglas pre-existentes, sino que las crea.

La teología medieval distinguía la *potestas absoluta* divina de su *potencia ordinata*: en virtud de esta última, Dios, bien puede condescender a restringir la primera, creando un Cosmos de formas inteligibles, susceptibles de ser traducidas por el entendimiento humano asistido por la gracia divina –es decir, por la Iglesia institucionalizada–, en términos de un régimen político y moral que, viniendo de arriba, habría de suscitar absoluta obediencia.⁶

En su momento más radical, sin embargo, la Reforma había rechazado tal condescendencia y autorrestricción. Así, la potencia ordinata quedaba disponible para su apropiación por parte de la humanidad. Y este es, precisamente, el arte al que apela Hobbes. Mediante él, es posible imitar la naturaleza y “hacer un hombre artificial” “ese gran LEVIATAN llamado REPÚBLICA o ESTADO”, como se lee también en la “Introducción” al tratado. Es necesario notar que el carácter mecánico de este artefacto implica que la naturaleza de la cual se trata no es la *natura naturans* spinoziana, sino la desencantada naturaleza moderna, reducida a materia indiferenciada e informe en constante movimiento aleatorio. Y este desencantamiento está en directa relación con lo político, en cuanto condición necesaria para el surgimiento de una sociedad autoconstituida: para ello, la naturaleza, como fundamento externo y trascendente fuente de legitimidad, ha de ser purgada tanto de la filosofía natural como del sentido común.

Así pues, imitación e imitado son producto de un mismo acto creativo. Esta es la raíz teológico-política del dualismo moderno, con su postulación de un mundo humanizado bajo la mirada protectora y temible del Leviatán, confrontando una realidad postulada, a su vez, como desencantada.

Ahora bien: en tanto exterioridad creada por el hombre, la naturaleza informe de Hobbes está a priori dis-puesta para recibir la forma desde el lenguaje (speech): “no hay nada universal en el mundo excepto los nombres.”⁷ El lenguaje permite a Hobbes ir más allá de una comprensión meramente mecanicista del ser humano. También es un elemento crucial en la transición del estado de naturaleza a la sociedad civil. Después de Babel, afirma Hobbes, el nuevo lenguaje humano resulta de la lucha por la sobrevivencia. Y está presente en el estado de

⁶ Luc Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, París: Presses universitaires de France, 2000; Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1986.

⁷ *Lev*, VI, §6.

naturaleza, en las leyes naturales, como una suerte de trampolín que proyecta a la humanidad moderna hacia la paz civil autointituida.

Con su ya mencionado rechazo de la *potencia ordinata* divina, esa autolimitación del poder absoluto de Dios que la tradición escolástica medieval había ideado para explicar la creación de Dios de un universo centrado en el ser humano, la Reforma proporcionó al corte epocal que estoy describiendo una explícita legitimación teológica. En términos teológicos, dicho corte se expresa en la diferencia entre dos estrategias opuestas para abordar el poder explosivo de las pretensiones de lo absoluto. La cristiandad medieval les otorgó un espacio al interior del mundo humano, confinándolas a la vez tras los muros de iglesias, catedrales, conventos; en ellos, lo absoluto era venerado, pero también mantenido a raya, de modo que su flujo hacia el mundo quedase regulado por la institución eclesiástica⁸. Soteriología y escatología son, en términos temporales, expresión de este encierro: así, en tanto la salvación y la vida eterna se ofrecen al individuo que vive según las reglas establecidas por la Iglesia, el advenimiento de lo absoluto, aunque afirmado, se pospone hasta el fin del mundo.

El mundo moderno, en cambio, carece de tal estrategia. Más bien, en su momento más radical, la Reforma hizo del fuero interno de individuo, el único receptor del absoluto de la palabra divina y de su Verdad. Con esto, sin embargo, destruía no solamente el fundamento del cristianismo romano, sino el de toda autoridad que pretendiera alzarse sobre dicho fuero interno. Con esto, sin embargo, la insociabilidad, en cuanto disposición subjetiva básica de la naciente humanidad moderna, resultaba teológicamente legitimada. En consecuencia, lo absoluto podía correr desbocado entre las ruinas del orden medieval. Ante ello, surge la solución radical articulada por Hobbes: la interdicción soberana sobre toda apelación a lo absoluto en el espacio público de la incipiente república moderna.

Ahora bien: si entendemos por religión el conjunto de prácticas para tratar con lo absoluto, éste –la exclusión absoluta y paradójica de lo absoluto– sería el primer y único mandamiento de nuestra religión, la religión de la humanidad moderna. Una religión que, como producto tanto del nuevo mundo emergente como de la Reforma, ha venido a sustituir al cristianismo, presidiendo el secularismo y el desencanto de la naturaleza.

La cuestión de los milagros, tratada en el capítulo XXXVII: “De los milagros y su uso”, es la bisagra entre esta religión y la soberanía hobbesiana; su expresión conceptual es la genuina teología política de la Edad Moderna. Los milagros son intrusiones de lo absoluto dentro del espacio político inmanente regido por el soberano moderno. Ante

⁸ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement Du Monde*, Paris: Gallimard Education, 2005. Para Gauchet, la religión comienza su implacable proceso de secularización con el nacimiento del Estado y la religión institucionalizada.

ellas, aquél constituye una suerte de pararrayos, capturando y neutralizando cualquier eventual intrusión de lo alto y, así, volviendo irrelevante la pregunta sobre la realidad de ello. Al mismo tiempo, en tanto la Reforma ya había hecho de la verdad de la fe cuestión de certeza subjetiva, la soberanía moderna va más allá: la fe sustantiva ha de ser excluida del espacio público, convertida en creencia privatizada. Con ello, la cuestión de los milagros queda confinada a los límites de la conciencia individual.

Esta exclusión hace de la soberanía el garante de esa ley superior, único mandamiento de la invisible religión de la modernidad, la exclusión absoluta, y paradójica, de lo absoluto. Su índole es, primordialmente, ontológica. Es decir, determina la inclusión o exclusión de entes en el mundo que rige; de ella se sigue su carácter epistemológico. Y su puesta en vigencia bien podría constituir la tarea esencial de la soberanía, de la cual el mismo establecimiento y resguardo de la paz mediante la fuerza de la ley sería tributario. En efecto, para Hobbes, entre las tres causas principales del conflicto permanente en el estado de naturaleza –competencia, desconfianza (diffidence) y gloria⁹– la segunda sería el fundamento de las otras dos. De hecho, dos párrafos más arriba¹⁰ el subtítulo de Hobbes reza: “De la desconfianza la guerra”; y el §7 no hace sino desarrollar lo indicado allí. Y la desconfianza también subyace a “las pasiones que inclinan a los hombres a la paz” – con el miedo a la muerte en primer lugar–, es decir, a la constitución de la soberanía y la república.

Así, mediante este criterio, la superación del estado de naturaleza pasaría por la conversión, soberanía mediante, de la insociable humanidad proto-moderna a la nueva religión. Sus fieles –nosotros mismos– somos portadores, en nuestro ADN históricamente constituido, de la insociabilidad y el escepticismo de los orígenes, pero neutralizado en virtud de la impronta –invisible, mas no por ello menos eficaz –que dicha religión, con su ley fundamental, ha impreso a todas y cada una de las esferas de la práctica y el saber en el mundo moderno.

La absoluta exclusión de lo absoluto gatilla, a su vez, el absoluto despliegue de lo relativo característico del mundo moderno, y clave de su poder expansivo y resiliencia. No obstante, con ese mismo despliegue, el dios mortal –al igual que el Dios inmortal que desplazó– inicia su descenso a la muerte. La misma expansión y masificación y complejidad del mundo moderno –índice, por lo demás, de su éxito– propicia ese descenso. Pues no es posible gobernar una sociedad de masas mediante “decisiones soberanas”. Se requiere en cambio la delegación –ya prevista por Hobbes, ver el capítulo XXII– en “sistemas” que administran criterios de validez.

⁹ Lev, XIII, §6.

¹⁰ Lev, XIII, §4.

Esta tendencia podría denominarse “el momento kantiano” en la historia política moderna. Luc Foisneau es preciso al caracterizar este momento con estas palabras:

La razón justa instituida por él [Hobbes] era todavía la razón de un tercero; fue integrada por Kant en el dispositivo mismo del conocimiento. En adelante, la razón es juez, y el único juez, de la legitimidad de nuestro conocimiento...[L]a crítica kantiana [...está...] fundada en los conceptos jurídicos y políticos cuya pertinencia para la cuestión del conocimiento ya había sido subrayada por Hobbes.¹¹

Son vastas las consecuencias de este momento: con él, la cognición, y con ella la moral, la justicia y la política, la estética, la religión reivindican su incondicional autonomía.

Así, la civilización moderna –ciencias naturales y humanas, artes, derecho, tecnología, economía de mercado– puede florecer bajo la benévola protección de Leviatán. Tales “sistemas” no son en absoluto ajenos a lo político, a la soberanía; sin embargo, su politicidad es paradójica, marcada por la ceguera constitutiva resultante de su carencia de recursos conceptuales que les posibiliten remontar la clausura de lo relativo y atisbar el paradójico absoluto del cual, en última instancia, depende la validez de sus saberes y prácticas. Así entonces, enfrentados a desafíos a la credibilidad y a la base de sus conocimientos y prácticas, como aquellos que ahora vemos surgir y volverse virales por doquier, la respuesta de los expertos contemporáneos, si es veraz, aceptará que, en rigor, no hay más fundamento que el consenso de sus pares. En caso contrario, basándose en ideas recibidas o en un vetusto manual de filosofía, sacarán a relucir un fundamento absoluto, que el retador deberá aceptar bajo pena de ser arrojado al infierno de la irracionalidad.

Ambas respuestas profundizar la crisis, transformando la desconfianza en sentido común, para el cual los expertos, independientemente de cualquier otra consideración, son considerados miembros de un grupo social injustamente privilegiado –educados, cosmopolitas, multilingües, prestigiosos, sobrepagados– que usan su poder de veridicción en pos de mundanos intereses de clase. Pero el efecto desestabilizador de estas acusaciones no deriva sólo de su contenido fáctico, sino la actualización del potencial de desconfianza contenido en el ADN del mundo moderno que gatillan. Así, izquierdas y derechas terminan coincidiendo en un punto primordial: no hay fundamentos, sólo creencias, mitos, narrativas, y la voluntad de poder que los ha impuesto. Con ello, la insociabilidad de los orígenes del

¹¹ Luc Foisneau, ‘Introduction’, in *Kant Et Hobbes: de La Violence a la Politique*, ed. Luc Foisneau and Denis Thouard, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, pp. 11-24.

mundo moderno rompe las barreras que la construcción política moderna quiso levantar. Estamos, así, ante un renovado estado de naturaleza, que abarca ya la totalidad planeta, y en el que las certezas individuales, alimentadas por el lema “investiga tú mismo”, y a menudo inflamadas por el resentimiento, circulan, se reproducen y se viralizan a la velocidad de la luz.

Referencias bibliográficas

- Foisneau, Luc, ‘Introduction’, in *Kant Et Hobbes: de La Violence a la Politique*, ed. Luc Foisneau and Denis Thouard, Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 2000, pp. 11- 24.
- Funkenstein, Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1986.
- Gauchet, Marcel, *Le Desenchantement Du Monde*, Paris: Gallimard Education, 2005.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*. Edited by Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.
- Kant, Immanuel, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, México DF: UNAM, 2006.