

BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Publicación anual

Nº 38-PRIMAVERA-VERANO 2018

Director:

Andrés Di Leo Razuk

Consejo de Redacción:

Margarita Costa (UBA-CIF)

Jorge Dotti † (UBA-CONICET)

María Liliana Lukac (UCA-CONICET)

Martín D'Ascenzo (UBA-UNLaM)

Andrés Jiménez Colodrero (UBA-CIF)

Damián Rosanovich (UNSAM-UNLaM-UniPe)

Diego de Zavalía (UBA-UNAJ)

Comité Científico Internacional:

Timo Airaksinen (Finlandia)- Jorge Alfonso Vargas (Chile)-

Omar Astorga (Venezuela)-Luc Foisneau (Francia)-

Renato Janine Ribeiro (Brasil)-Pino Sorigi (Italia)



Imagen de tapa: Wenceslaus Hollar *The true maner of the execution of Thomas Earle of Strafford*, aguafuerte (16.8 x 26.3 cm.), Museo Británico de Londres, 1641.

Autor: Wenzel (al.) o Václav (che.) Hollar —Praga, 1607; Londres, 1677— fue un dibujante, grabador e ilustrador cartográfico de origen bohemio que gozó de una gran popularidad en Inglaterra. Vinculado al patronazgo nobiliario y reputado legitimista, en 1641 ingresa a servicio cortesano de los Estuardo (fue profesor de dibujo del Príncipe de Gales), donde conoce a Hobbes. A partir de esta coincidencia y de su reputación como artista se lo ha considerado tradicionalmente como el autor del frontispicio del *Leviathan*, versión que recientemente se ha desestimado en favor del grabador francés Abraham Bosse (1603-1676). Cfr. H. Bredekamp, *Thomas Hobbes Der Leviathan : das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651-2001*, Berlin: Akademie Verlag, 2012, pp. 31 y ss.

Tema: Se representa la ejecución de Thomas Wentworth, 1^{er} Conde de Strafford (1593-1641), principal consejero y ministro de Carlos I durante los once años de la deriva protoabsolutista del régimen Estuardo o “gobierno personal” del rey (1629-1640). Strafford fue también gobernador de Irlanda hasta 1639 (*Lord Deputy of Ireland*, técnicamente un virrey o gobernador general) cuya administración eficiente pero autoritaria le granjeó innumerables enemigos políticos, especialmente en el Parlamento. Desde allí surgió un fallido intento de juicio político (*impeachment*) por alta traición, que culminó en una declaración penal del Parlamento (*bill of attainder*) y su posterior ajusticiamiento el 12 de mayo de 1641. La escena muestra el carácter multitudinario del evento y la especial habilidad de Hollar para representar los cuerpos de la muchedumbre, lo que recuerda poderosamente la imagen del *Leviathan* en el frontispicio.

Adenda: La traducción en la parte inferior de las referencias en inglés (ángulo superior derecho), indica con toda probabilidad una fuente alemana para esta reproducción en particular del grabado. El subtítulo latino HYBERNIAE PROREGIS SUPPLICIVM tampoco es original y traduce de forma más literal el título de la obra: “Ejecución del virrey de Irlanda”. Por último, el subtítulo en inglés —*Lord Lieutenant of Ireland upon Tower Hill, the 12th of May, 1641*— sí es original pero denota cierto anacronismo ya que designa el cargo de Strafford (*Lord Deputy*) por como se lo conocería a partir de 1688.

Andrés Jiménez Colodrero

Publicación realizada en el marco del Proyecto de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica PICT 2014-2575

Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina

Carabobo 550, 6o A, C1406DGS, CABA, Argentina.

E-mail: boletinhobbes@gmail.com

www.hobbesiana.com.ar

Índice:

In memoriam Jorge Dotti 5

Artículos

Historia de la salvación.
Su uso político en la temprana modernidad 7
MARÍA L. LUKAC DE STIER

De la Θεοσεβεία a la Θεολογία
Aristóteles, Hobbes y Empusa 21
ANDRÉS DI LEO RAZUK

Notas críticas

Abdo Ferez, C., Fernández Psychaux, D.
y Rodríguez Rial, G. (comps.),
Hobbes, el hereje: teología, política y materialismo,
Buenos Aires: Eudeba, 2018, 240 pp. 39
ANDRÉS JIMÉNEZ COLODRERO

Reseñas

Isler Soto, Carlos,
El iusnaturalismo egoísta de Thomas Hobbes,
Madrid: Marcial Pons, 2017, 246 pp. 49
MARÍA L. LUKAC DE STIER

In memoriam Jorge Dotti

El 21 de marzo de 2018 falleció Jorge Eugenio Dotti, Profesor Titular Plenario de Filosofía Política desde 1986, año en que se creó esta materia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Se había doctorado en la Universidad de Roma en 1975, dirigido por Lucio Coletti, con una tesis sobre Hegel. El interés de Jorge por la obra de Hobbes comenzó a ser público en 1989 a partir de la aparición de un trabajo muy influyente en nuestra comunidad filosófica, “El Hobbes de Schmitt”. Este texto -publicado en número especial de la revista *Cuadernos de Filosofía* (XX 32, mayo/1989) que recopiló las intervenciones del congreso en conmemoración de los 400 años del natalicio de Thomas Hobbes- ofrece el marco interpretativo dentro del cual se movió su comprensión de los problemas medulares de la filosofía política. A partir de allí Hobbes y Schmitt fueron los nombres que enmarcaron su reflexión sobre la época de la estatalidad moderna.

Fue miembro fundador de la Asociación de Estudios Hobbesianos y hasta su muerte formó parte de la Comisión Directiva. Participó en todas las reuniones académicas que hemos llevado a cabo. Jorge contribuyó de modo decisivo a que la Asociación se conformara como un verdadero espacio de formación para estudiantes de grado y posgrado. Siempre mostró una gran generosidad en la escucha de todo aquel que se acercara seriamente al estudio de la filosofía política pero muy especialmente a la filosofía de Hobbes. Dirigió a muchos de los miembros de la Hobbesiana en sus tesis de grado y de posgrado. Animó incesantemente a los miembros de la Asociación, prestando desinteresadamente su apoyo para todas las iniciativas que llevamos adelante. Como participación suya en las publicaciones de la Hobbesiana nos queda su reseña del libro de Renato Janine Ribeiro publicada en el año 2000 y su colaboración en el volumen *Perspectivas latinoamericanas*

sobre Hobbes en el que se recogen los trabajos discutidos en las Jornadas Hobbesianas de 2006.

En los últimos años participó en proyectos de investigación financiados por el Ministerio de Ciencia y Tecnología junto a María Lukac, entonces Presidenta de la Hobbesiana. Los restantes miembros activos de la Asociación formaron parte del grupo colaborador. Esos proyectos permitieron fortalecer los vínculos de la Asociación con otros investigadores del CONICET, como Francisco Bertelloni, Andrés Rosler y Laura Corso de Estrada. Esta nueva etapa de la Asociación que se abre con la publicación digital del Boletín no hubiera sido posible sin la ayuda que nos brindara en el marco de esas investigaciones.

Con setenta años, Jorge mantenía una vitalidad envidiable, nunca dejó de interesarse por todo aquello que conmoviera su sensibilidad intelectual o emocional: los libros, el cine, la música, el fútbol, o claro está, la política. En un país signado por el debate político supo construir individual y colectivamente una carrera caracterizada por el profesionalismo y la rigurosidad de sus contribuciones. Los miembros de la Asociación tuvimos el privilegio de asistir a sus clases, participar en reuniones de investigación y discutir con él los problemas filosófico-políticos que nos interesan. Pudimos experimentar qué es interrogar acerca de los que nos importa de un modo existencialmente comprometido. Porque lejos de ser una tarea desafectivizada, reflexionar rigurosamente sobre la política era, para Jorge, hacer política. Las charlas con él siempre eran memorables. Para los integrantes de la hobbesiana fue un querido amigo y siempre lo consideraremos un gran maestro en el sentido más amplio y profundo de la palabra. La muerte lo encontró activo y lleno de proyectos. Así lo recordaremos.

Martín D'Ascenzo - UNLaM
martindascenzo@gmail.com

Historia de la salvación. Su uso político en la temprana modernidad

María L. Lukac de Stier

UCA-CONICET

majalukac@uca.edu.ar

Resumen

La intención del presente trabajo es realizar una reflexión sobre el uso teológico-político que Thomas Hobbes ha dado a las nociones de Historia de la Salvación y Escatología, resemantizando con finalidad utilitaria los mismos conceptos de la cosmovisión teocéntrica medieval, en particular, la sostenida por Tomás de Aquino.

Palabras clave

Salvación, Escatología, Teología política, Hobbes, Tomás de Aquino.

Abstract

This paper intends to be a reflection about the theological- political use that Thomas Hobbes has given to the notions such as History of Salvation and Eschatology with an utilitarian purpose, changing the concepts such as they were used in the Medieval theocentric worldview, in particular, in Aquinas doctrine.

Keywords

Salvation, Eschatology, Political Theology, Hobbes, Aquinas.

*Todos los conceptos sobresalientes
de la moderna teoría del Estado
son conceptos teológicos secularizados.*

Schmitt, *Teología política*.¹

En el marco de uno de los proyectos de investigación que se lleva a cabo en la Asociación de Estudios Hobbesianos, a saber “Conceptos teológicos en la teoría política: de Tomás de Aquino a Thomas Hobbes”, me interesó analizar las nociones de Historia de la Salvación y Escatología. Dicho análisis me obligó a reflexionar sobre el uso teológico-político de estos dos conceptos, especialmente notable en la temprana modernidad. Y es esta idea de una cierta continuidad que el Medioevo encuentra en la Modernidad que, si bien quiere mostrar su ruptura con la cosmovisión teocéntrica medieval, no puede desprenderse de nociones clásicas, aunque las resemantice con una finalidad utilitaria.

El caso más evidente es el de Thomas Hobbes. El primer punto a cuestionarnos es si cabe hablar de Historia de la Salvación o de Escatología en la doctrina hobbesiana. Quien lo niegue es porque no ha leído completa su obra cumbre, *Leviathan o Materia y Forma del gobierno Eclesiástico y Civil*. Lamentablemente, la mayor parte de los lectores de esta obra analizan solo las dos primeras partes y desdeñan la tercera y la cuarta insistiendo que, para Hobbes, no tenían mayor importancia, o eventualmente, las escribió para desmentir las críticas de ateísmo y herejía que pesaban sobre su cabeza.² La realidad es que el filósofo de Malmesbury dedica la segunda mitad de su principal tratado al Estado Cristiano, examinando primero el Antiguo Testamento para mostrar que el Pacto al que él hizo referencia en la primera mitad de la obra,

1 Schmitt, C, *Teología política. Cuatro ensayos sobre soberanía*, Buenos Aires: Struhart & Cía, 1998, p. 54.

2 El primer autor que llamó la atención sobre el problema escatológico en Hobbes fue J.G.A.Pocock en su agudo ensayo “Time, History and Eschatology”, en *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought*, Londres: Atheneum, 1972. . Sobre el mismo tema ver Nauta, Lodi, “Hobbes on Religion and the Church between ‘The Elements of Law’ and ‘Leviathan’: A Dramatic Change of Direction?”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, No. 4 (Oct., 2002), 577-598. También Schwarz, Joel, “Hobbes & the Two Kingdoms of God”, *Polity*, Vol. 18, No. 1 (Autumn, 1985), 7-24.

está inspirado en el Pacto de Yahvé con Abraham y que es renovado con Moisés, siendo ambos representantes de Dios ante el pueblo de Israel. Podríamos también decir que las dos primeras partes del *Leviathan* son ahistóricas, porque Hobbes pretendió que su obra trascendiese su tiempo y, en cambio, la tercera y cuarta parte de la misma, adrede Hobbes las hace históricas, partiendo la historia en tres momentos teológico-históricos y, a la vez, políticos, diferentes: la historia antes de la venida de Cristo, que denomina el Reinado profético de Dios; el período histórico después de la venida de Cristo, reinado natural de Dios, que denomina Reino de la Gracia (*Kingdom of Grace*); y el período histórico que se inaugurará con la segunda venida de Cristo, cuando venga con toda su majestad para juzgar al mundo e instaurar su reino, que constituye el Reino de la Gloria (*Kingdom of Glory*).³ El propósito de este artículo es mostrar cómo el filósofo inglés hace un uso político, tanto de la Historia de la Salvación como de la Escatología. Pero antes debemos concentrarnos en el centro de la doctrina política hobbesiana.

El problema fundamental de Hobbes es el problema de la unidad del poder, porque considera que la división de los poderes en el seno del Estado y la separación entre el poder espiritual y el poder temporal, son las principales causas de disolución de la unidad estatal, con el consecuente retorno a la guerra de todos contra todos.

Con referencia a la división de poderes sostenida por los que apoyaban la clásica teoría del gobierno mixto, según la cual la mejor forma de gobierno resulta de una composición y equilibrio entre las tres formas clásicas: monarquía, aristocracia y democracia, Hobbes ya en los *Elements of Law* se pronuncia en contra. Allí hace referencia a aquellos que intentan evitar una sumisión absoluta, por considerarla una condición muy dura a la que incluso llegan a llamar esclavitud. Estos idearon, según Hobbes, “un gobierno mixto con los tres tipos de soberanía. Así adjudicaron el poder de hacer leyes a una gran asamblea democrática, el poder de juzgar a otra asamblea, y la administración de las leyes a una tercera, o a un hombre; y llamaron a esta forma política monarquía mixta, o aristocracia mixta o democracia mixta, de acuerdo como alguna de estas tres formas predominara.”⁴ Luego de describir

3 Cfr. *Leviathan* XXXV, E.W.III, 403; *Leviathan* XLI, E.W.III, 479-481. Las citas del *Leviathan* y *De Cive* están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes* (E.W.) y *Opera Philosophica Latina* (O.L.), Scientia Verlag, Londres, 1839-1845, 2° ed., 1966. Las traducciones en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, son de mi autoría.

4 *Elements of Law* II,1,15, ed. F.Tönnies, Barnes & Noble, 2° ed, New York, 1969., p.115: “Others to avoid the hard condition, as they take it, of absolute subjection have devised a government as they think mixed of the three sorts of sovereignty. As for example: they suppose the power of making laws given to some great assembly democratical; the power of ju-

estas formas mixtas, Hobbes las rechaza en su totalidad argumentando que de ningún modo los hombres en ese tipo de estados gozarían de mayor libertad, pues si los tres organismos funcionaran de acuerdo entre sí, su poder sería tan absoluto como el de una sola persona; y si hubiera desacuerdo entre los organismos se entraría en anarquía, es decir, reaparecería la guerra. La conclusión de Hobbes es que la división de la soberanía o bien no es efectiva en cuanto a la liberación de la sujeción, o bien reintroduce la guerra. En este punto aprovecha la oportunidad para afirmar: “la soberanía es indivisible, y esa aparente mixtura de diversas formas de gobierno, no es mixtura de las cosas mismas, sino confusión en nuestros entendimientos, que no pueden encontrar fácilmente a quien estamos sujetos.”⁵

En el *De Cive* se encuentra un texto muy similar contra las pretendidas formas mixtas de gobierno. Lo único que cambia es, en la ejemplificación, el modo de dividir la soberanía, es decir, atribuyendo al rey el poder de nombrar magistrados y el arbitrar la guerra y la paz, el poder de juzgar a los Lores, la contribución de dinero en impuestos al Pueblo, y el poder de hacer leyes a todos ellos juntos, llamando a esta forma una monarquía mixta.⁶

En el *Leviathan*, la diferencia es más significativa, pues pasa de la impugnación teórica a la ejemplificación histórica que deja entrever la polémica contra la que Hobbes dirige sus dardos, afirmando que “si no hubiera existido primero una opinión, admitida por la mayor parte de Inglaterra, de que estos poderes estaban divididos entre el Rey, los Lores y la Cámara de los Comunes, el pueblo nunca hubiera estado dividido, ni hubiera sobrevenido esta guerra civil”⁷. Gran parte de todo el cap. XVIII del *Leviathan* está dedicado a detallar los derechos del soberano, a los que si bien nos hemos de referir en otro trabajo, deseo destacar que son caracterizados por Hobbes como indivisibles, usando

dicature to some other assembly; and the administration of the law to a third, or to some one man; and this policy they call mixed monarchy, or mixed aristocracy, or mixed democracy, according as any of these three sorts do most visibly predominate”.

5 *Elements of Law* II, 1, 1116, ed. citada: “the sovereignty is indivisible; and that seeming mixture of several kinds of government, not mixture of the things themselves, but confusion in our understandings, that cannot find out readily to whom we have subject ourselves”.

6 Cfr. *De Cive* VII,4, E.W.II, p. 96: “For example, if the naming of magistrates and the arbitration of war and peace should belong to the King, judicature to the Lords, and contribution of monies to the People, and the power of making laws to all together, this kind of state would they call a mixed monarchy forsooth”.

7 E.W.III, p.168: “If there had no first been an opinion received of the greatest part of England, that these powers were divided between the King, and the Lords, and the House of Commons, the people had never been divided and fallen into this civil war”.

como adjetivos los términos “incomunicables”⁸ e “inseparables”.⁹ Por lo tanto, no puede sostenerse que Hobbes simplemente se limita a criticar la teoría contraria, sino que examinados los poderes y derechos del soberano, al que a veces llama “espada de la justicia” [*the sword of justice*] y otras “espada de la guerra” [*the sword of war*] se esfuerza en remarcar que estas dos espadas, para ser efectivas en su uso deben pertenecer a la misma persona.¹⁰ La lógica que fundamenta la unión de las dos espadas en la misma persona surge del hecho de que nadie puede obligar, legítimamente, a los ciudadanos a combatir y a subvencionar los gastos de la guerra si no tiene el derecho de castigar a quien no le obedece.¹¹ De este modo, para Hobbes, quedan reunidas en la misma persona los tres poderes tradicionales del Estado: el poder ejecutivo, el poder judicial y el poder legislativo. Como magistralmente lo expresa Bobbio, refiriéndose a la interrelación de los poderes: “el poder ejecutivo, es decir, el poder de obligar o de hacer uso legítimamente de la fuerza física bien contra los enemigos externos o bien contra los enemigos internos, que es el distintivo mismo de la soberanía, presupone el poder de juzgar la sinrazón y la razón (poder judicial), el poder judicial presupone que se hayan preestablecido los criterios generales sobre cuya base puede emitirse el juicio, las leyes civiles. A su vez, el poder legislativo presupone el poder ejecutivo, si es que las leyes han de ser verdadera y precisamente normas para la conducta humana, y no *flatus vocis*. Y así se cierra el círculo.”¹²

Si Hobbes manifiesta preocupación por la división de los poderes en el seno del Estado por ser causa de disgregación del mismo, mucho más aún le preocupa que pueda haber fuera del Estado otro poder tan grande, que pretenda obediencia a sus propias leyes, o que incluso considere que sus leyes son superiores a las leyes civiles, pues el premio y el castigo eternos son más temibles que el premio y el castigo terrenos. Indudablemente estamos haciendo referencia a un poder espiritual y

8 Aquí “incommunicable” debe ser entendido como “no participable” o que no puede ser participado.

9 E.W.III, p.167: “*These are the rights, which make the essence of sovereignty; and which are the marks, whereby a man may discern in what man, or assembly of men, the sovereign power is placed, and resideth. For these are incommunicable, and inseparable*”.

10 Cfr. *De Cive* VI,7, E.W.II, p.76: “*We must understand, therefore, that particular citizens have conveyed their whole right of war and peace unto some one man or council; and that this right which we may call **the sword of war**, belongs to the same man or council, to whom **the sword of justice** belongs*”.

11 Ibid.: “*For no man can by right compel citizens to take up arms and be at the expenses of war, but he who by right can punish him who doth not obey*”.

12 Cfr. Bobbio, op. cit., p.62.

religioso que en nombre de la obediencia debida a la voluntad de Dios, y de la observancia de los preceptos de autoridades religiosas hostiles a la autoridad terrena, había sido causa de división del poder supremo. Hobbes, en el *De Cive*, sostiene como opinión fatal la de aquellos hombres que otorgan supremacía al poder civil en las cuestiones que hacen a la paz y a la seguridad de la vida, pero que en lo concerniente a la salvación del alma transfieren esa supremacía a otro poder: el religioso.¹³ Es aún más tremendista en el *Leviathan* cuando en el inicio del cap. XLIII sostiene que “el más frecuente pretexto de sedición y guerra civil en los Estados Cristianos ha derivado durante mucho tiempo de una dificultad que todavía no está suficientemente resuelta: la de obedecer, a la vez, a Dios y al hombre, allí donde los mandatos son contrarios unos a otros.”¹⁴ Esto era una gran preocupación para el objetivo político de Hobbes, porque pese a la ruptura del universalismo religioso que durante siglos tuvo en Roma su sede, ninguna iglesia reformada había dejado de lado la pretensión de ser la única intérprete autorizada de las leyes de Dios, convirtiéndose de ese modo en superior al Estado. Hobbes emprende una lucha encarnizada tanto contra el Papado, como contra las iglesias nacionales, la iglesia anglicana, los presbiterianos, el puritanismo y las sectas inconformistas varias porque consideraba a todas estas manifestaciones, fundamentalmente, como incitadoras a la desobediencia civil.

Por cierto, Hobbes reconoce “el derecho natural de Dios de reinar sobre los hombres”, pero según él, este no se deriva de su atributo de Creador sino de su “irresistible poder.”¹⁵ Como a lo largo de toda la primera y segunda parte del *Leviathan*, Hobbes sostuvo que la autoridad y el derecho del soberano provienen del pacto, convenio o autorización, en el último capítulo de la segunda parte, como introducción a los principios que rigen el Estado Cristiano, quiere mostrar que esa autoridad y derecho soberano también pueden surgir por naturaleza, siempre y

13 Cfr. *De Cive* XII,5, E.W.II,155: “That the supreme authority may be divided is a most fatal opinion to all commonwealths. But diverse men divide it diverse ways. For some divide it so as to grant supremacy to the civil power in matters pertaining to peace and the benefits of this life; but in things concerning the salvation of the soul they transfer it on others”.

14 *Leviathan* XLIII, E.W.III, 584: “The most frequent pretext of sedition and civil war, in Christian commonwealths, hath a long time proceeded from a difficulty, not yet sufficiently resolved, of obeying at once both God and man, then when their commandments are one contrary to the other”.

15 Cfr. *Leviathan* XXXI, E.W.III, 345: “The right of nature, where by God reigneth over men, and punished those that break his laws, is to be derived, not from his creating them, as if he required obedience as of gratitude for his benefits; but from his irresistible power”. Cfr. Lukac de Stier, M.L., “Potentia Dei: De Tomás de Aquino a Hobbes”, *Intus-Legere*, Vol.7, N°1, 2013, 43-57.

cuando no puedan ser arrebatados. Tal es el caso de la autoridad y soberanía de Dios, como lo muestra el siguiente texto: “Por lo tanto, para aquellos cuyo poder es irresistible, el dominio de todos los hombres se une naturalmente por la excelencia del poder y, consecuentemente, es a partir de ese poder que el reino sobre los hombres y el derecho de afligirlos como le plazca, pertenece naturalmente a Dios Todopoderoso, no en tanto Creador y lleno de gracia, sino en cuanto omnipotente.”¹⁶ En el cap. XXXIII de la tercera parte del *Leviathan*, Hobbes reitera la autoridad y soberanía de Dios sobre todo otro poder terreno: “Es verdad que Dios es el soberano de todos los soberanos, y por tanto cuando le habla a cualquier súbdito, Él debe ser obedecido, cualquiera sea el posible mandato terreno en sentido contrario.”¹⁷

No obstante, este reconocimiento tiene un valor puramente retórico ya que, inmediatamente después del texto citado, Hobbes sostiene que el tema clave reside en conocer *qué es lo mandado por Dios*, cuáles son sus mandamientos. Vale decir, no se cuestiona la obediencia a Dios sino en qué consiste expresamente esa obediencia. Esto nos hace volver al capítulo anterior en el que Hobbes analiza las vías por las que Dios nos hace conocer sus leyes o mandatos, a saber: 1- los dictados de la razón natural; 2- la revelación; 3- la profecía basada en milagros. Hobbes deja a un lado la revelación porque sostiene que ninguna ley universal puede haber sido dada por esta vía, ya que la revelación es dada a una persona particular. De las otras dos vías, el filósofo inglés deduce dos tipos de reino de Dios: el natural y el profético. El primero denominado Reino de Dios por Naturaleza (*Kingdom of God by Nature*) es universal y se extiende a todos aquellos que reconocen su poder por medio de la razón que especifica la naturaleza humana. Las leyes con las que se gobierna este reino son las leyes naturales (*laws of nature*). El segundo, denominado Reino Profético de Dios, se extiende sobre el pueblo elegido, el judío, y lo gobierna a través de las leyes divinas positivas, o mandamientos, dadas a conocer por boca de sus profetas.¹⁸ En el cap. XXXV del *Leviathan*, Hobbes se refiere a este tipo de reino como “*Kingdom properly so named*”, en la medida en que Dios establece un verdadero pacto con Abraham y toda su descendencia, el pueblo

16 E.W.III, p.346: “To those therefore whose power is irresistible, the dominion of all men adhereth naturally by their excellence of power; and consequently it is from that power, that the kingdom over men, and the right of afflicting men at his pleasure, belongeth naturally to God Almighty; not as Creator, and gracious; but as omnipotent”.

17 E.W.III, p.366: “It is true, that God is the sovereign of all sovereigns; and therefore when he speaks to any subject, he ought to be obeyed, whatsoever any earthly potentable command to the contrary”.

18 Cfr. *Leviathan* XXXI, E.W.III, p.345.

de Israel (*Gen.* 17,7-8). Cito del *Leviathan*: “Esta es la llamada Antigua Alianza o Testamento, y contiene un contrato entre Dios y Abraham, por el cual Abraham se obliga a sí mismo y a su posteridad a someterse de un modo peculiar a la ley divina positiva.”¹⁹ Este convenio fue renovado al pie del Monte Sinaí con Moisés y es lo que Hobbes denomina “*God’s civil sovereignty*”: “Por Reino de Dios, propiamente se significa un Estado instituido por el consentimiento de aquellos que se le someten, por su gobierno civil y la regularidad de sus comportamientos no sólo con referencia a Dios su Rey, sino también por la relación de unos a otros en cuanto a la justicia. Y también por la relación con otras naciones tanto en la paz como en la guerra, lo cual propiamente era un reino en el que Dios era el Rey, y el sumo sacerdote sería después de la muerte de Moisés, su virrey o lugarteniente.”²⁰

Este reino civil de Dios que se extendió hasta la elección de Saúl, será restaurado, según los profetas, por Cristo, no por Jesús de Nazareth, el Cristo hecho hombre, porque él mismo dijo que su Reino no era de este mundo. Jesús ordenó obedecer la ley mosaica y pagar tributo al César. El reino de Cristo recién empieza después de la resurrección, cuando venga lleno de poder y de gloria a reinar en virtud del pacto del bautismo. Abrazar el Evangelio, prometiendo obediencia a Dios hasta la segunda venida de Cristo, constituye el Reino de la Gracia (*Kingdom of Grace*).

Esta lectura escatológica del Reino de Dios le permite a Hobbes establecer la plena autoridad del soberano terreno, el dios mortal, en cuestiones civiles y eclesiásticas, sin contradecir la autoridad divina que se presentará con todo su poder en la Parusía. Así también se explica cómo Hobbes reduce lo necesario para la salvación a esta sencilla sentencia: “Todo está contenido en dos virtudes, la fe en Cristo y la obediencia a las leyes.”²¹ Por “la fe en Cristo” Hobbes entiende que el creyente está convencido que Cristo es el Salvador que habrá de volver para establecer su verdadero Reino. Esta creencia le asegura a cada uno su participación en ese Reino y en eso consistirá su Salvación. Al

19 E.W.III, p.398: “*This is it which is called the old covenant or testament, and containeth a contract between God and Abraham; by which Abraham obligeth himself, and his posterity, in a peculiar manner to be subject to God’s positive law*”.

20 E.W.III, p. 400: “*By the kingdom of God, is properly meant a commonwealth instituted, by the consent of those which to be subject thereto, for their civil government, and the regularity of their behaviour, not only towards God their King, but also towards one another in point of justice. And towards other nations both in peace and war; which properly was a kingdom wherein God was King, and the high-priest was to be, after the death of Moses, his sole viceroy or lieutenant*”.

21 *Leviathan* XLIII, E.W.III, 585. Cfr. Lukac de Stier, M.L., “¿Qué se necesita para la salvación? Hobbes vs. Tomás”, *Sapientia* LXIX, Fasc.233-234, Buenos Aires, 2013, pp. 175-186.

referirse a la “obediencia a las leyes” Hobbes pretende que el cristiano pruebe su creencia en Cristo obedeciendo las leyes de Dios, que es lo mismo que obedecer las leyes de naturaleza, u obedecer al soberano civil que hemos constituido por un pacto mutuo. Porque esta obediencia es un “esfuerzo serio” que prueba la caridad y el amor hacia Dios y hacia el prójimo, lo que es el cumplimiento perfecto de la ley según Mateo 22: 37-40, ya que obedeciendo al Leviathan y profesando públicamente esa fe, tenemos garantizada la salvación en el fin de los tiempos.

Hobbes con esta tercera parte del *Leviathan* quiere demostrar que la autoridad hasta la segunda vuelta de Cristo reside en el soberano civil, único capaz de reforzar las Leyes de Naturaleza, mediante leyes civiles que produzcan las condiciones de la paz. Así se expresa en el capítulo XL del *Leviathan*: “A aquellos a los que Dios no les habló inmediatamente, habrán de recibir los mandamientos positivos de Dios de sus soberanos; así como la familia y simiente de Abraham los recibió de Abraham su padre y señor, y soberano civil. Y, consecuentemente, en cada Estado, aquellos que no tienen ninguna revelación sobrenatural en contra, deben obedecer las leyes de sus propios soberanos, en los actos externos y en la profesión de su religión.”²²

Hobbes está particularmente interesado en demostrar que ni los apóstoles, ni sus sucesores, sean ellos clérigos, obispos, o el mismo Papa, tienen un poder o autoridad superior a la de Jesús en su paso por la historia terrena. Ninguno de ellos tiene un poder autorizado por Dios para legislar, ordenar y gobernar a los súbditos. Este poder está restringido únicamente al soberano civil. Examinemos las palabras textuales de Hobbes: “En primer lugar, el poder de los apóstoles no fue otro que el de nuestro Salvador, invitar a los hombres a abrazar el Reino de Dios, al cual ellos mismos reconocen como un Reino no actual, sino que ha de venir; y aquellos que no poseen un reino actual no pueden dictar leyes.”²³

Así como, expresamente, niega legitimidad a la autoridad eclesiástica, también, expresamente, señala cuáles son las leyes a las que debemos someternos, según las enseñanzas de Cristo: “Viendo que Nuestro Salvador negó que su Reino fuera de este mundo, viendo que Él dijo que no vino a juzgar sino a salvar al mundo, Él no nos ha sometido a otras leyes que no sean las del Estado, esto es, a los judíos a la ley de Moisés, respecto de la cual Él dijo que no vino a destruirla sino a per-

22 E.W.III, p.462: “*They to whom God hath not spoken immediately, are to receive the positive commandments of God from their sovereign; as the family and seed of Abraham did from Abraham their father, and Lord, and civil sovereign. And consequently in every commonwealth, they who have no supernatural revelation to the contrary, ought to obey the laws of their own sovereign, in the external acts and profession of religion.*”

23 *Leviathan* XLII, E.W.III, p.521.

feccionarla; y a las otras naciones a la leyes de sus diversos soberanos, y a todos los hombres a las leyes de naturaleza.”²⁴

Al sostener la indivisibilidad de la autoridad soberana, frente al problema de una posible división entre el poder político y el poder religioso, Hobbes pretende ser coherente con un lema que, como latiguillo, se repite a lo largo de toda su obra: “Nadie puede servir a dos Señores”. Para el filósofo inglés la solución reside en el soberano cristiano que reúne en sí ambos poderes. Cito del *Leviathan*: “De esta consolidación del derecho político y eclesiástico en los soberanos cristianos, es evidente, que ellos tienen todos los tipos de poder sobre sus súbditos que pueden ser dados a un hombre para el gobierno de las acciones externas de los hombres, tanto en lo político como en lo religioso, y pueden hacer todo tipo de leyes que consideren adecuadas para el gobierno de sus propios súbditos, tanto porque ellos son el Estado como porque ellos son la Iglesia, puesto que los mismos hombres constituyen el Estado y la Iglesia.”²⁵

Si pretendemos comparar exhaustivamente la visión protomoderna de Hobbes con la cosmovisión clásica medieval, cuyo representante más eminente es Tomás de Aquino, a quien Hobbes abiertamente rechaza, tendríamos que profundizar este análisis más allá de lo que un breve artículo supone. Pero podemos examinar algunos puntos por la centralidad que tienen dentro de la teología tomista. En primer lugar, de Tomás no podemos decir que es un teólogo de la historia, como así se lo denomina a San Agustín. Tampoco Hobbes es un teólogo de la historia, pero hace un uso político de la teología de la historia para justificar el poder absoluto del soberano cristiano tanto en cuestiones civiles como religiosas. Aquí encontramos la finalidad utilitaria de la resemantización de la que hablamos en el inicio de este artículo. En Tomás, por el contrario, la única intención al referirse a la historia salvífica es la de mostrar el acto supremo del amor divino manifestado en el libérrimo acto de la Creación, en la entrega del propio Hijo para nuestra redención y la beatitud perfecta que hemos de alcanzar en la Jerusalén Celestial.

Mientras en Hobbes predomina una noción rectilínea de la historia más propia de la visión judaica, que todavía espera al Mesías, en Tomás hay una visión más circular. Así como en el hombre, por ser un microcosmos se da cierto movimiento circular al unirse al Principio primero de todas las cosas, también en la historia, Tomás apela a la analogía del círculo para explicar el “*exitus-reditus*”, como puede leerse en el *Comentario a las Sentencias*: “En la salida de las creaturas desde un primer principio, se considera cierto circuito (o giro de retorno) puesto

²⁴ *Leviathan* XLII, E.W., p.519.

²⁵ *Leviathan* XLII, E.W. III, p. 546.

que todas las cosas vuelven como a su fin, hacia eso de lo cual, como de un principio, nacieron. Y por esto conviene que por las mismas cosas, para las que hay una salida desde un principio, se considere también una vuelta (un retorno) al fin.”²⁶

La imagen del círculo del texto citado aparece de modo reiterado en las obras del Aquinate²⁷, confirmando que su visión de la historia, que supone la doctrina aristotélica de tiempo, no puede ser incluida entre las interpretaciones rectilíneas de la historia, atribuidas a la visión judeo-cristiana fundada en la lectura bíblica. Sin embargo, tampoco puede ser asimilada a la interpretación cíclica pagana de la historia, propia del pensamiento antiguo clásico, para el cual todos los fenómenos naturales y humanos eran explicados mediante ciclos derivados de una concepción del mundo como eterno, pues no poseía la noción de creación, absolutamente novedosa, conocida sólo por la fe y la Revelación.²⁸

La noción circular del Aquinate debe ser interpretada a la luz de una metafísica de la participación, de raigambre neo-platónica, y de una teología sobrenatural que afirma el regreso a la Causa Primera por vía de la Encarnación y la Gracia. En palabras de San Juan: “Salí del Padre y vine al mundo; otra vez dejo el mundo y regreso al Padre.”²⁹ En palabras del mismo Tomás: “El tiempo de la Encarnación se llama tiempo de la plenitud por muchas causas. En primer lugar por la perfección del universo, porque entonces el universo llegó a su realización (*completio*) máxima, cuando asumida la naturaleza humana por Dios, todas las creaturas en el hombre volvieron a su Principio.”³⁰ Aquí podemos marcar otra distinción con la visión protomoderna de

26 *In I Sent.*, d.14, q.2, a.2, c. “*Respondeo dicendum, quod in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt, et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reductus in finem attendatur*” Todas las citas de Tomás de Aquino corresponden a *Opera Omnia cum hypertextibus*, en CD-ROM Roberto Busa (ed.), Milán, Elettronica Editel, 1992.

27 Según el *Index Thomisticus* tiene 160 ocurrencias. Cfr. *In IV Sent.*, d.49, q.1, a.3,c: “*ideo omnia creata secundum impressionem a creatore receptam inclinatur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt*”

28 Cfr. *S.Th.* I, q.46,a.2, c: “*quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur; et demonstrative probari non potest*”.

29 *Evangelio de San Juan* 16,28.

30 *In III Sent.*, d.1, q.2, a.5, ex. Cfr. *Compendium Theologiae*, lb 1, cp.201: “*Perficitur etiam per hoc (scil. per incarnationem) quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus*”.

Hobbes. El filósofo inglés no entiende la Encarnación como el momento de la Plenitud, ya que para él la plenitud sólo podrá darse al final de los tiempos cuando Cristo regrese en la gloria de su Padre, a juzgar a vivos y muertos, para instaurar en la tierra su reinado definitivo.³¹ Expresamente afirma que “la misión de nuestro Salvador, durante su permanencia en la tierra, consistió en dos cosas: una en proclamarse a sí mismo Cristo, y otra en persuadir y preparar a los hombres, mediante la enseñanza y la realización de milagros, a vivir en forma tal que fuesen dignos de la inmortalidad que habrían de gozar, en el tiempo en que Él, Cristo, viniera en majestad para tomar posesión del reino de su padre.”³²

A diferencia de Hobbes, para el cristianismo tomasiano hay un acontecimiento único, universal e irrepetible que da sentido a toda la historia: la Encarnación, Muerte y Resurrección de Cristo. En la Encarnación se da la consumación de la gracia. Este momento central del devenir histórico parte la historia en dos: el *antes* y el *después* de Cristo. A partir de la Encarnación la historia no puede comprenderse sin Él. Los tiempos anteriores a Cristo eran de preparación y tensión hacia Él. Los tiempos después de Cristo son a la vez retrospectivos y prospectivos. En el primer sentido se sustentan en el Cristo que ya vino, son la incoación de su Reino, y en el segundo sentido tienden hacia el Cristo que ha de venir para la consumación de la gloria en el fin de los tiempos³³, hacia la plena implantación de ese Reino, para que Dios sea todo en todos.

A modo de breve conclusión, debemos considerar la diferencia del discurso de ambos autores y el contexto en que se mueven. Desde luego, Hobbes no es un teólogo como sí lo es Tomás. Hobbes es básicamente un filósofo político y su discurso es acorde a su intención de ser el padre de la *civil philosophy* o *philosophia civilis*.³⁴ El Aquinate es eminentemente un teólogo, y cuando usa argumentaciones filosóficas, el núcleo de su filosofía es la metafísica y no la política. En el catálogo de sus obras, que en total llegan a cuarenta y dos, solamente hay dos obras en las que trata temas políticos: uno es el *Comentario a la Política de Aristóteles (In libros Politicorum Expositio)*.³⁵ Y el otro,

31 *Leviathan* XLI, E.W. III, 478-479.

32 *Leviathan*, XLI, E. W.III, 479.

33 *S.Th.* I, q.73, a.1, ad 1.

34 *De Corpore*, Ep.Dedicatory, ix: “Natural Philosophy is therefore but young; but Civil Philosophy yet much younger, as being no older (I say it provoked, and that my detractors may know how little they have wrought upon me) than my own book *De Cive*”.

35 Hasta el libro III, lección 6 inclusive le pertenece al Aquinate; lo restante es de Pedro de Auvergne (1272).

como obra propia es el Opúsculo de moral: *De Regimine Principum*, dedicada al Rey de Chipre. Es muy importante destacar que Tomás solo es autor del I libro y de la mitad del II, hasta el cap. 4 inclusive, porque lo restante del libro II se atribuye a Tolomeo de Luca, discípulo de Tomás, quien terminó el libro utilizando las notas de su maestro. Los otros dos libros 3º y 4º también le son atribuidos a este discípulo, pero debido a errores de precisión histórica y doctrinal, pertenecen probablemente a otro autor de la misma época. Hecha esta salvedad, nos resta afirmar que la totalidad de los estudiosos tomistas consideran que la doctrina social y política de Tomás está lejos de haber alcanzado la perfección de su sistema filosófico y teológico. El opúsculo, también conocido como *De Regno*, apenas introduce en la política aristotélica los elementos indispensables para hacerla compatible con la doctrina cristiana, pero quedan puntos oscuros y no suficientemente desarrollados. Por este motivo no podemos atribuir al Aquinate un uso teológico- político ni de la Historia de la Salvación ni de la Escatología.

Referencias bibliográficas

- Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae*, en *Opera Omnia cum hypertextibus*, en CD-ROM (Roberto Busa, ed.), Elettronica Editel: Milán, 1992.
- Aquino, Tomás de, *Scriptum super quatuor libris Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, en *Opera Omnia cum hypertextibus*, en CD-ROM (Roberto Busa, ed.), Elettronica Editel: Milán, 1992.
- Aquino, Tomás de, *In libros Politicorum Expositio*, en *Opera Omnia cum hypertextibus*, en CD-ROM (Roberto Busa, ed.), Elettronica Editel: Milán, 1992.
- Aquino, Tomás de, *De Regimine Principum*, en *Opera Omnia cum hypertextibus*, en CD-ROM (Roberto Busa, ed.), Elettronica Editel: Milán, 1992.
- Bobbio, N., *Thomas Hobbes*, México: F.C.E., 1995.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, en *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, edición Molesworth, Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966.
- Hobbes, Thomas, *De Cive*, en *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, edición Molesworth, Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966.

Hobbes, Thomas, *The Elements of Law*, ed. F.Tönnies, New York: Barnes & Noble, 2º ed, 1969.

Hobbes, Thomas, *De Corpore*, en *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, edición Molesworth, Londres: Scientia Verlag, 1839-1845, 2º ed., 1966.

Nauta, Lodi, "Hobbes on Religion and the Church between 'The Elements of Law' and 'Leviathan': A Dramatic Change of Direction?", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 63, No. 4, 2002.

Pocock, J. G. A, "Time, History and Eschatology", en *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought*, Londres: Atheneum, 1972.

Schmitt, C, *Teología política. Cuatro ensayos sobre soberanía*, Buenos Aires: Struhart & Cía, 1998.

Schwarz, Joel, "Hobbes & the Two Kingdoms of God", *Polity*, Vol. 18, No. 1 Autumn, 1985.

Stier, M.L. Lukac de, "Potentia Dei: De Tomás de Aquino a Hobbes", *Intus-Legere*, Vol.7, N°1, 2013.

Stier, M.L. Lukac de, "¿Qué se necesita para la salvación? Hobbes vs. Tomás", *Sapientia* LXIX, Fasc.233-234, Buenos Aires, 2013.

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 republicanismo, 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.

Nota crítica:

Abdo Ferez, C., Fernández Peychaux, D.
y Rodríguez Rial, G. (comps.),
Hobbes, el hereje: teología, política y materialismo,
Buenos Aires: Eudeba, 2018, 240 pp.

Este texto comprende nueve aportes (en la forma de capítulos independientes) articulados en torno al eje de la “religión en los textos de Thomas Hobbes” y con especial énfasis en la relación entre “religión, teología y materialismo”, tal como se explicita en el “Prólogo” (10). Se trata de colaboraciones de autores y autoras tanto locales como del exterior (tres), que no pueden más que ser bienvenidas como un robusto aporte a la investigación de ese aspecto no tan conocido que representan las partes III y IV del *Leviathan*, amén de la constelación de textos —sobre todo posteriores, algunos sistemáticos, otros polémicos— que el de Malmesbury dedicó a la temática teológica. Para los lectores no especializados y ciertamente para quienes se inician en el estudio del filósofo, esas voluminosas secciones del *Leviathan* configuran un verdadero “lado oscuro de la Luna”, tanto por su extensión como por su densidad conceptual. En este sentido, cabe señalar la importancia de una obra que ciertamente *también* pretende avanzar, creemos, en la dirección de una exposición razonada del tema así como en la de generar *insights* pasibles de ser retomados en investigaciones posteriores.

El prólogo de la obra (“Soledad de Thomas Hobbes”) es gráfico con respecto al enfoque general que anima a los compiladores: ofrece aquí la única presentación en el texto de los propósitos y puntos de partida científicos del equipo liderado por ellos, además de resúmenes

de las contribuciones (20-27) y una bibliografía muy selectiva en su parte final (33-35). Con respecto a ésta, hay que decir que los textos citados son en general pertinentes¹ aunque se observa la dificultad de lograr un equilibrio entre las dos tendencias que desde hace ya mucho tiempo hegemonizan polémicamente la discusión: las interpretaciones tanto “teístas” como “secularistas” que establecen posiciones² muy especializadas con respecto al debate entre teología y política en Hobbes. Lo mismo puede decirse de la remisión al trabajo de Paul D. Cooke para sustentar la periodización en las etapas de recepción de la teología hobbesiana desde el siglo XVI a la actualidad (10), ya que se trata de un texto que ha sido juzgado como polémico y que va más allá incluso de la *secularist interpretation*.³ Aquí podría haber sido interesante recurrir también a fuentes locales,⁴ dada la larga tradición y producción de los estudios hobbesianos en nuestro país. La cuestión hermenéutica es relevante, creemos, porque permite iluminar mejor los conceptos que

1 Con ausencias notables: por ejemplo, se cita a Luc Foisneau en un artículo de 2007 (“Omnipotence, Necessity and Sovereignty: Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King”) que ubica —muy útilmente— la teoría de la omnipotencia divina en el contexto de la polémica Hobbes-Bramhall pero no se hace referencia al tratamiento propiamente sistemático de la doctrina de la *potentia Dei absoluta y ordinata* realizado en su tesis doctoral publicada en 2000 (*Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, París: Presses Universitaires de France). Nos hemos ocupado del tema en nuestra «Reseña Crítica a Hobbes et la tout - puissance de Dieu» en *SAPIENTIA*, vol. LVIII, fascículos 213/14, 2004, pp. 331-346.

2 En algunos casos estas “posiciones” teóricas son verdaderas “trincheras” físicas, pero puede decirse que el debate contemporáneo siempre se ha conducido con verdadera corrección, fuerte argumentación y erudición. Para un *racconto* abarcativo y razonado de la polémica ver Di Leo Razuk, Andrés, *La noción de Dios en Hobbes: una aproximación teológico-política*, Buenos Aires: Teseo Press, 2018, pp. 23-38.

3 Paul D. Cooke, *Hobbes and Christianity: Reassessing the Bible in Leviathan*, Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield, 1996. En primer lugar, su propósito declarado es mostrar a Hobbes como el autor de “...una suerte de conspiración contra el auténtico cristianismo...y que aquellos que aceptan como ingenioso el tratamiento hobbesiano de la religión han sido captados por sus argucias” (pág. xiv), como un “maestro de la falsificación” (pág. 21) que utilizaba una “tramposa ambigüedad” (pág. 63); el problema aquí no sería tanto el evidente partisanismo de los ecos straussianos de estas formulaciones sino más bien la altamente problemática idea de una *conspiracy*. En segundo lugar, la “periodización” (pp. 22-36) no establece etapas razonadas sino una presentación cronológica de autores (el más discutido: Howard Warrender) que excluye no menos de veinte años de la última (y copiosa) producción científica sobre el particular. En tercer lugar, el innegable trabajo de análisis escritural y del *corpus* hobbesiano que realiza Cooke queda en alguna medida desvirtuado por su *parti pris* extremo y así lo ha notado la crítica (cfr. la reseña de Kerry Whiteside en *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 3, 1997, pág. 717 ss.).

4 Por ejemplo, para la recepción contemporánea a Hobbes el breve pero documentado artículo de Maja Lukac “Leviathan : herencia maldita, influencia oculta” en *Apuntes Filosóficos*, n° 19, 2001, p. 31-41; para la problemática desde el siglo XX Di Leo Razuk *La noción...*, *op. cit.*, pp. 23-38.

sostienen este prólogo, donde se habla de la “soledad” y la “subversión” de Hobbes (9-10, 19).

Una dosis razonable de contextualismo skinneriano ayuda a matizarlas ya que las líneas más recientes de investigación muestran que esa “soledad” no fue tal...no al menos en términos convencionales. Un erudito trabajo de Jon Parkin precisa la forma en que un giro en la investigación reciente —Skinner, Tuck, Malcom, Marshall, Goldie— ha mostrado como Hobbes “...poseía estrechos vínculos intelectuales con el *mainstream* ilustrado del siglo diecisiete, mucho más de lo que sus críticos permitirían inferir...su exclusión pública con respecto a sus contemporáneos acaso tuviera que ver más con circunstancias contingentes que con alguna vasta inconmensurabilidad intelectual entre su visión y la de sus oponentes”. De hecho, lo contrario fue el caso: en algunos temas, se estaba *demasiado* cerca de las posturas hobbesianas como para aceptarlo y arriesgar por ello reputación científica, religiosa o social.⁵ La acción de los críticos fue así idiosincrática toda vez que escenifican un combate intelectual contra el “villano” Hobbes a la vez que se vinculan más y más con los postulados hobbesianos: o la imposibilidad de rescatar “lo valioso en Hobbes” (y descartar lo que resta) o la paradoja de polemizar y justificarse pero en el propio registro *racionalista* introducido por el de Malmesbury.⁶ Percibir este sutil pliegue en el debate contemporáneo a Hobbes no ha sido solo patrimonio del enfoque contextualista, ya que en un reciente trabajo de Phillippe Crignon dedicado a la teoría de la representación hobbesiana se advierte un mecanismo similar: rastreando minuciosamente “el impacto de Hobbes sobre la controversia trinitaria” que se desató en Inglaterra entre 1680 y 1690, Crignon comprueba cómo se introduce el concepto de “persona” en el campo teológico y filosófico siguiendo exactamente la formulación ciceroniana que utiliza Hobbes en el capítulo XVI del *Leviathan*, todo ello por los propios *críticos* de Hobbes y sin citarlo en ningún lugar.⁷ Es científicamente reconfor-

5 Jon Parkin, *Taming the Leviathan: the reception of the political and religious ideas of Thomas Hobbes in England, 1640–1700*, Cambridge: CUP, 2009, pp. 2, 7-8.

6 *Ibid.*, pp. 411 ss.

7 Phillippe Crignon, *De l’incarnation à la représentation. L’ontologie politique de Thomas Hobbes*, Paris: Garnier, 2012, pp. 376 ss. Es especialmente impactante el seguimiento de los escritos de John Wallis (un veterano adversario de Hobbes) con su subtítulo: “Wallis promotor de Hobbes” (pág. 385), donde se muestra que Wallis toma la fórmula ciceroniana directamente de Hobbes y no de Cicerón —insistimos: sin citar al primero nunca— y cree autorizarse en la tradición para en realidad terminar mimetizándose con el de Malmesbury. Se trata precisamente del mismo efecto paradójico que describe Parkin: polemizar con las armas intelectuales del enemigo incorporando no sólo su literalidad sino sobre todo su esquema conceptual, con consecuencias desastrosas para el polemista. Con razón

tante observar cómo dos investigadores con metodologías diferentes llegan, sin embargo, a resultados similares que matizan y amplían considerablemente la citada “soledad” hobbesiana.

Con respecto a la “subversión”, el prólogo expresa que “cuesta leer a Hobbes como un subversivo” (9) y vincula esa cualidad precisamente con el materialismo: ateísmo, antiespiritualismo y corporalismo serían las marcas distintivas del pensamiento heterodoxo en la época de Hobbes. Enfocar en su pensamiento sobre la “religiosidad” permitiría corregir la percepción de un pensador “...que ha quedado ubicado —quizás demasiado pronto— como un conservador en el catálogo de los manuales publicados en nuestra lengua” (12). La estrategia es clara, entonces: contraponer al Hobbes “conservador” político de la manualística el Hobbes “progresista” erastiano-sociniano (el “hereje”). Confiando en que no queda ni un átomo de prejuicio “conservador” en el enfoque de los autores (y a pesar de que “cuesta leer a Hobbes como un subversivo”) de todos modos hay que insistir en lo que un autor del *mainstream* de la *Hobbes-Forschung* como Quentin Skinner señalara: al destacar la naturaleza artificial de la persona representativa y la necesidad del consenso para instituir la, Hobbes dañaría de manera irreparable la teoría natural del “derecho divino” que era el sostén indiscutido de los legitimistas.⁸ Más allá de sus escarceos políticos con los bandos en pugna, esta piedra basal de la teoría política hobbesiana lo aleja definitivamente de cualquier traza de “conservadurismo” o tradicionalismo. Por otra parte, el profesor de Cambridge también ha enfatizado el carácter “revolucionario” —una *conceptual revolution*— de la teoría de la estatalidad hobbesiana dentro del contexto europeo de la época.⁹

Resultaría demasiado extenso reseñar la totalidad de los artículos, lo cual obliga a cierta (siempre penosa) selectividad en términos de su relación específica con la temática. En lo que sigue y en el orden de la obra, se intentará abordar sinópticamente algunos de los trabajos tanto en su aspecto formal como en el material, dando unas pocas pinceladas sobre su contenido.

En el artículo de Diego Fernández Peycheaux (“Un campanario para apuntalar el cielo”) se realiza una reconstrucción de la polémica hobbesiana con Bramhall, en una exposición que aporta una lectura minuciosa del propio debate (a propósito también de la reciente tra-

habla Crignon de una suerte de “caballo de Troya” (pág. 389) que, entendemos, daría cuenta de la pregnancia rupturista del pensamiento hobbesiano, *malgré* sus oponentes.

8 Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pág. 204.

9 Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pág. 410.

ducción local del texto) complementada con el aporte y discusión de las obras más especializadas en la temática. Al final de su artículo (55 ss.) apunta al sugestivo recurso *in extremis* de Hobbes —para salvar la polémica— de la distinción foro interno-externo, señalando sus posibles articulaciones, de forma polémica: a) como posible respuesta histórico-contextual europea al problema de la autoridad religiosa frente al Estado privatizando —por así decir— el típico corporativismo de la concepción medieval eclesiástica;¹⁰ y b) como inconsistencia intra-teórica, a la luz del anticartesianismo y de la unicidad del corporalismo hobbesiano.¹¹

En el trabajo de Rodrigo Ottonello (“El *homoousianismo* político-religioso de Thomas Hobbes) se parte de la discusión especializada sobre el “teísmo” versus “secularismo” en la obra hobbesiana, con mención del debate más caracterizado (Curley-Martinich), para pasar a analizar el más que interesante tema de la posición teológica de Hobbes con respecto a la ortodoxia del Concilio de Nicea y las corrientes anti-trinitarias: sin espacio aquí para extendernos,¹² señalamos simplemente que el uno de los objetivos —logrados— del trabajo es mostrar cómo ese concepto unitario de la “misma sustancia” (*homoousios*) entre el Padre y el Hijo es reformulado en vena materialista por Hobbes, poniéndose simultáneamente por dentro y por fuera de la ortodoxia. Sobre este punto específico, el texto se resiente por la ausencia de algún trabajo especializado que promueve conclusiones similares.¹³ Desde un punto

10 La referencia es a Jeffrey Collins, quien ve lo esencial de la Revolución Inglesa en “la lucha por definir la naturaleza de la autoridad religiosa en un Estado que estaba en la cúspide de su rápida modernización” (*The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford: OUP, 2005, pág. 278). Aparece en escena también mencionada por Fernández Peycheaux la tesis schmittiana sobre el proceso de “neutralización” propio de la Modernidad: “El mundo europeo del siglo XVI buscó un ámbito neutral en el que superar la controversia y donde pudiera entenderse, acordar y persuadirse mutuamente, luego de las irremediables querellas y conflictos del siglo XVI”, cfr. Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen*, München: Duncker & Humblot, 1932, pág. 75.

11 En la vena de la influyente —para toda la compilación— Samantha Frost “Fear and the Illusion of Autonomy” en S. Frost y D. Coole (eds.) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham: Duke University Press, 2010, pp. 158-177.

12 Remitimos a nuestros trabajos “Hobbes y los usos políticos de la Trinidad” en M. Gross Villanova y D. Ferreira Barros (orgs.), *Hobbes: Natureza, história e política*, São Paulo: Discurso Editorial, 2009, pp. 63-82 y “Theology and Politics in Thomas Hobbes’s Trinitarian Theory” en *Hobbes Studies*, Volume 24, Leiden: Brill, 2011, pp. 62-77.

13 En especial, D. Warner “Hobbes’s Interpretation of the Doctrine of the Trinity” en P. King (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, London: Routledge, 1993, vol. 4, pp. 83-98 (publicado originalmente en el *Journal of Religious History*, 1969) y George Wright *Religion, Politics...*, op. cit., especialmente el capítulo titulado “Hobbes and the economic Trinity”, pp. 175-210. El libro de Wright es mencionado en la compilación por otro autor (pág. 38) pero lamentablemente no se lo trabaja en el texto de los artículos.

de vista tanto técnico como expositivo, creemos también que hubiera sido necesario un glosario sobre las diferentes herejías antitrinitarias (en la vena de Franck Lessay)¹⁴ o, al menos, cuando se glosan las sinopsis sobre las mismas que presenta Hobbes en diferentes partes de su obra (65-66)¹⁵ se deberían haber indicado los términos técnicos, a saber: modalismo o subordinacionismo, sabelianismo, antropomorfismo, marcionismo (Marcion-Valentino), arrianismo, diteísmo (Nestorio) y monofisismo (Eutiques: “eutiquianismo”), etc.¹⁶ La ausencia de lo anterior provoca que el texto se resienta de la falta de precisión, por ejemplo, cuando se problematiza el supuesto “arrianismo” de Hobbes¹⁷ o, incluso, cuando se introduce la mención hobbesiana a Tertuliano como apoyo de su “corporalismo”: no solo porque éste no fue exactamente un Padre de la Iglesia,¹⁸ sino porque su combate contra “el Jesús fantasmático de gnósticos y marcionitas” (74) también implicó una

14 Franck Lessay “Glossaire des Notions” en Th. Hobbes *Textes sur l’heresie et sur l’histoire*, Paris: Vrin, 1993, pp. 207-213.

15 El texto sobre la hereja, el *Behemoth* y el “Apéndice” al *Leviathan* de 1668.

16 El orden que damos es el propio de Hobbes en “An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof” en *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, vol. 4, pág. 390.

17 Cuando el autor se pregunta “¿cabría pensar en un Hobbes arriano?” (77) y enumera, correctamente, los intentos de defensa de Hobbes en la forma de las rectificaciones a la versión latina del *Leviathan* en 1668 —eliminación de la fórmula “arriana” de Cristo como representante de Dios (junto a las otras personas representativas: Moisés y el Espíritu Santo)— no es al “arrianismo” sin más al que se está conjurando sino a la sospecha de un modalismo o subordinacionismo. Cfr. Karl Rahner *et. al. Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Herder, 1962, artículos: “Monarchianismus” vol. VII, col. 533-34 y “Sabellianismus” vol. IX, col. 193; *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris: Letouzey, 1928, “Monarchianisme”, vol. 10, col. 2193- 2209 (G. Bardy). Para la polémica “monarquiana” preñecena ver los magníficos trabajos de Gabino Uríbarri *La emergencia de la Trinidad immanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1999, pp. 15-16; cfr. ídem *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia monarquiana*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996, *passim*; ídem “Monarquía: Apuntes sobre el estado de la cuestión” en *Estudios Eclesiásticos* N° 69, 1994, pp. 343-366.

18 Como Hobbes pretende (cfr. *English Works...*, *op. cit.*, pág. 307). Aquí la argumentación de Hobbes es sinuosa ya que Tertuliano fue técnicamente un escritor eclesiástico, un apologeta y polemista en teología dogmática de gran popularidad en el cristianismo occidental antiguo (cfr. *New Catholic Encyclopedia*, Washington: Catholic University of America Press/Gale, 2002, vol. 13, pág. 837). Pero desde un punto de vista doctrinal debe ser tomado con precaución, no sólo por su adopción del montanismo en su última etapa (el texto que cita Hobbes es de ese período), sino sobre todo por la pervivencia de la metafísica estoica en su pensamiento como base de su materialismo; cfr. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Herder, 3ª. ed. 2000, vol. 9, col. 1346-1347, así como el minucioso estudio de Marian Hillar *From logos to trinity : the evolution of religious beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge: CUP, 2012, pp. 210-220.

posición trinitaria polémica y, para algunos, claramente heterodoxa.¹⁹ Asimismo, el autor desarrolla importantes referencias patológicas (68-72) sobre la controversia nicea, que son hechas de manera directa y sin aclaratorias a los textos, lo cual no es el procedimiento habitual en el tratamiento de estos temas.²⁰

En el texto de Gabriela Rodríguez Rial (“La teología política en el *Leviatán*”) se realiza un extenso recorrido por las partes III y IV de la obra mayor hobbesiana bajo la consigna de hallar allí su “teología política”, con tratamientos específicos del “reino de Dios profético” y de la cualidad espiritual y la Trinidad en sus versiones hobbesianas. En el cierre se retoma (como en otros artículos) la controversia entre Erik Peterson y Carl Schmitt para declarar su centralidad afirmando que sus teologías políticas “tienen al *Leviatán* como campo de batalla”²¹ y para alejar a Hobbes de cualquier filiación petersoniana (no “inspira su concepción teológica-política en el modelo del reino y el gobierno judío”)²² dada su reformulación heterodoxa de la doctrina trinitaria.

En la contribución de Cecilia Abdo Ferez (“El orden de los signos. Nueva escatología y pluralidad en Hobbes”), se procede a una recapitulación del desarrollo histórico con base escritural que

19 Cfr. Uríbarri, “Monarquía...”, *op. cit.*, pp. 355-362, sobre las posiciones contrapuestas de H. Hagemann y W. Markus sobre Tertuliano en la controversia monarquiana. Más que la distinción entre “substancia” y “personas” la clave aquí es entre el sentido “económico” vs. el “inmanente” de la Trinidad y el tránsito polémico —pero *malgré tout* hobbesiano— entre las esferas metafísica-ontológica y cosmológica-política en el teólogo africano.

20 Hay varias referencias pero también alguna cita (Atanasio, Ireneo, Teodoreto, por ejemplo) y dado que la patología es un campo altamente sistematizado y muchas de las fuentes no están traducidas a lenguas modernas, no queda muy claro el procedimiento de referencias: si se tradujo del original —aparte de aclararlo— hay que mencionar los repertorios clásicos (por ejemplo, la patología de Jacques Paul Migne: *Patrologia Latina* y *Graeca*, hoy accesible digitalmente) o, si se trata de una traducción moderna, la edición utilizada.

21 En términos estrictos, es Schmitt quien introduce explícitamente a Hobbes en su respuesta a Peterson *circa* 1969; cfr. Carl Schmitt “Teología Política II: La leyenda de la liquidación de toda teología política” en Héctor Orestes Aguilar (ed.) *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, México: FCE, 2001, pp. 442 ss.

22 No queda demasiado claro el porqué, sobre todo basándose como hace la autora en las diferentes versiones de la “teocracia judía” (la de Filón según Peterson o la de Moisés vía pacto de la Alianza vs. la de los reyes según Hobbes), porque en definitiva lo que está en juego allí es la relación problemática entre las diferentes legalidades tanto del Reino de Dios por naturaleza como del profético: la incapacidad de *universalización* del segundo sobre el primero ha sido señalada a partir de la *particularidad* de la Revelación, tal como cuando traduce Hobbes el pasaje de *Éxodo* 19, 5: “If you will obey my voice indeed, and keep my covenant, then ye shall be a *peculiar people* to me, for all the earth is mine...” en directa polémica con la *Authorized King James Version*, que habla de una “propiedad personal” (cfr. *English Works...*, *op. cit.*, III, pág. 398, resaltado AJC.). En esto ver Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance...*, *ob. cit.*, pág. 314 ss.

hace Hobbes del judaísmo-cristianismo (“capítulos 35, 38 y 40 de la parte III del Leviatán”), para visualizar allí una operación sobre la factibilidad de una “teología política”: se trata de “postular” y en simultáneo “aplazar” dicha posibilidad (150-151). Lo anterior por medio de la estrategia del desplazamiento escatológico —y por lo tanto indeterminable— del Reino de Dios en la Tierra, a la vez que se impugna la pretensa universalidad actual de dicho Reino propugnando el remedio de las iglesias nacionales con sus correspondientes soberanías. Al marcar, correctamente, la “peculiaridad” del pueblo judío (160) la autora lo vincula ahora con una dinámica no solo democrática (por el “consentimiento” del pueblo) sino también con una de los signos y del carisma del líder-mediador, configurando así una cierta inestabilidad constitutiva del régimen mosaico.²³ Antes del cierre y casi como un excursus, se recurre nuevamente a uno de los contendientes de la polémica teológica-política, Erik Peterson, para sintetizar y glosar algunas de las tesis principales de su texto sobre el monoteísmo.

Una aclaración final, ante la recurrencia tanto de la figura de Schmitt como de la de Peterson en torno a la problemática de la “teología política” (expresamente en Ottonello, Rodríguez Rial y Abdo Ferrer), que abordamos con dos indicaciones: 1ª) Se extraña la presencia de un despliegue conceptual de la “teología política”, no solo por su antiguo linaje (correctamente señalado por Schmitt)²⁴ sino porque la expresión deriva *también* hacia desarrollos contemporáneos con un sentido muy diferente al planteado tanto por Schmitt como por Peterson (aunque quizás más cercanos a la intención antiautoritaria de este último). “Teología política” se dice de diversas maneras y circunscribirse *solo* al binomio Schmitt-Peterson invisibiliza en alguna forma la amplitud del campo de discusión,²⁵ que ya se ha hecho evidente

23 Se trata ciertamente de una interpretación deflacionaria de la figura de Moisés que va *à contre-courant* de la visión general sobre el personaje. A modo de muestra: “Moisés es el ejemplo típico de un soberano en el sentido característico de la teoría de la estatalidad de Hobbes...la solución...que Hobbes reivindica para su propio tiempo. El soberano civil al igual que Moisés rige sobre la religión y la política” (cfr. Wolfgang Palaver *Politik und Religion bei Thomas Hobbes*, Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1991, pp. 142-143, 147).

24 En su réplica a Peterson; cfr. Schmitt “Teología Política II...”, *op. cit.*, pp. 417 ss.

25 Para un excelente planteo general en nuestro idioma: Bernd Wacker “Teología Política” en Peter Eicher (dir) *Diccionario de Conceptos Teológicos*, Barcelona: Herder, 1990, pp. 520-529; asimismo para una exposición razonada que integra a Peterson en el contexto de una tipología junto a J. Moltmann, K. Barth y J. B. Metz, ver Peter Koslowski “Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre?” en Jacob Taubes (ed.) *Religionstheorie und Politische Theologie Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München: Wilhelm Fink, 1985, pp. 26-44.

también en textos ampliamente difundidos.²⁶ 2ª) Se debería evitar sobrevalorar el peso *teórico* de la oposición que en su momento presentó Peterson a la *Reichstheologie* o a los *Deutschen Christen*, para prestar mayor atención a los argumentos teológicos, eclesiológicos y soteriológicos de Schmitt en su réplica a Peterson: éstos tienen su mérito, pero hay que decir que la refutación histórico-crítica a Peterson ya ha sido hecha, con impecable filología, en revisión de las fuentes patrísticas que utilizara el teólogo católico.²⁷

Andrés Jiménez Colodrero - UBA-CIF
anjimcol@gmail.com

26 Por caso, el completo estudio de Merio Scattola, *Teología Política*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.

27 En la obra colectiva dirigida por Alfred Schindler, donde por ejemplo se afirma de Peterson que "...la fascinación por la conclusión de su tesis lo ha llevado a encasillar al monoteísmo dentro de un enfoque limitado y a embutir en este lecho de Procusto todos los motivos centrales de la teología política veteroecclesial" así como a no exponer más que algunos "tópicos aislados con sus tradiciones, pero en todo caso un recorte muy limitado al cuadro general de la teología imperial del antiguo cristianismo" (cfr. Alfred Schindler (ed.) *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1978, pág. 65.

Reseña:

Isler Soto, Carlos,

El iusnaturalismo egoísta
de Thomas Hobbes,

Madrid: Marcial Pons, 2017, 246 pp.

El jurista y filósofo chileno sostiene, a lo largo de diez medulosos capítulos, que la doctrina jurídica hobbessiana no es positivista sino iusnaturalista, pues el autor inglés pone como condición necesaria de juridicidad de una norma el cumplimiento de un nivel mínimo de moralidad que corresponde a los intereses más básicos del sujeto individual. El énfasis en el sujeto individual que pone Hobbes, específicamente, la autoconservación del mismo, lleva al autor chileno a afirmar que se trata de un iusnaturalismo egoísta.

El tema del *iuspositivismo* o el *iusnaturalismo* en la doctrina de Hobbes ha dividido a sus intérpretes desde el primer momento hasta nuestros días. Las dos interpretaciones tienen asidero en los mismos textos del filósofo. ¿Qué es lo que da fundamento a esta aparente “paradoja”? El hecho de que el inglés funda todo su sistema jurídico positivo sobre la base del reconocimiento de la ley natural. Ciertamente, Hobbes define la ley natural, del mismo modo que lo hicieron los medievales, tal como lo afirma Bobbio, pero el filósofo de Malmesbury resemantiza los términos medievales, de tal modo que ni *ius*, ni *lex*, ni

natura, ni *ratio*, significan lo que entendían los clásicos.

En la conclusión Isler Soto compara metodológicamente a Hobbes con el filósofo contemporáneo australiano John Finnis, en cuanto a poner un fundamento moral para la obligatoriedad de la ley positiva pero, desde luego, los diferencia en la naturaleza de la moral a la que uno y otro filósofo adscriben. La moral hobbesiana es deontológica y ordenada al “sujeto empírico particular” (p.228) mientras que la de Finnis es teleológica y está ordenada al Bien Común. Es destacable el análisis del cap.II “Hart, Raz, Finnis y Waldron sobre el concepto de derecho”, porque luego se entiende mejor que en la conclusión compare a Hobbes con Finnis. Finalmente, desde el análisis del derecho Isler Soto redime al filósofo inglés en las últimas tres líneas de su libro: “Así, pese a las imágenes recibidas y a las caricaturas, el Leviathan de Hobbes no es un monstruo: es aquel a quien, bajo el Dios inmortal, debemos que nuestra vida no sea solitaria, pobre, repugnante, brutal y corta” (p.231). Indudablemente, una tesis tan original como discutible.

María L. Lukac de Stier - UCA-CONICET
majalukac@uca.edu.ar