

# «A People greedy of Prophets»

José Luis Galimidi

## Hobbes y el profetismo bíblico

Las Sagradas Escrituras ofrecen un repertorio de imágenes, motivos y argumentos que no pueden más que reclamar una viva atención del filósofo que llamó «Leviatán» y «Dios Mortal» al Estado, y «Behemoth» al período de inestabilidad política y de guerra civil. Los «desórdenes del tiempo presente» que habían ocasionado la escritura del gran tratado teórico de 1651 tuvieron, en buena medida, una motivación religiosa. Por esta razón, Hobbes dice que es necesario corroborar la fundamentación racional del orden político en «textos positivos», es decir, bíblicos, para poder así batallar contra los enemigos de la paz y de la obediencia en el mismo terreno discursivo en el que éstos establecieron sus guarniciones.

De un modo amplio, se puede decir, entonces, que la asidua visita hobbesiana a los *Testamenta* tiene, precisamente, el propósito de recabar evidencia en favor de la doctrina básica que establece que todo debate ideológico intenso, incluido especialmente el de carácter teológico, debe poder ser resuelto y clausurado por la persona soberana que tiene la responsabilidad de proveer a la *salus populi*. En este sentido, es razonable que la mirada teórica de Hobbes preste especial atención a la figura del profeta, en tanto persona que tiene la misión de recibir el mensaje de Dios en forma inmediata, y de transmitirlo al resto de sus semejantes.

Ahora bien. El carácter de esta hermenéutica politizante no puede ser exclusivamente analógico. Es verdad, de un lado, que con frecuencia Hobbes presenta el reinado peculiar de Dios sobre el pueblo hebreo como un modelo ideal, al cual deben intentar acercarse los artificios políticos imperfectos de la historia profana. Bien leídos, los derechos exclusivos ejercidos por Moisés constituirían el arquetipo que debe guiar la conducta del soberano cristiano (y, tal vez, de *todo* repre-

sentante soberano). Pero, del otro lado, también es cierto que hay una amplia variedad de situaciones bíblicas en las cuales otros profetas han tenido la misión del mensaje aunque –o, más bien, *porque*– no detentaban la soberanía, ni israelita ni gentil. Tendríamos, así, que, a pesar de que el representante soberano es, según Hobbes, el único lugarteniente legítimo de Dios sobre la Tierra, en el texto bíblico no siempre es ni fáctica ni deontológicamente cierta la ecuación *profeta = autoridad suprema*. En el momento cenital de la acción profética, y de la historia sagrada misma, el Cristo llega a *negar* su potestad terrenal, entregando su cuerpo al brazo secular como manera eminente de dejar a César lo que es de César.

Obviamente, el hecho de que a veces la voluntad divina sea expresada por boca de un hombre que no es el que, por consentimiento de la multitud, protege, manda y juzga, involucra un potencial disruptivo que Hobbes no podría querer importar sin mayor filtrado interpretativo hacia la arquitectónica de su proyecto político. Siendo así que la figura del profeta ejerce sobre la teoría del de Malmesbury una atracción tan justificada como peligrosa, debería ser posible encontrar en su lectura de la Biblia, reconocidamente sagaz, una estrategia diseñada para obtener una tasa de retorno razonable sin correr el riesgo de perder todo el capital de la firma en el emprendimiento. Es decir, el tratamiento filosófico del único relato considerado absolutamente verdadero acerca de la relación inmediata de ciertos hombres con la palabra de Dios (del inmortal) debería poder recuperar para la institución soberana presente un aura de trascendencia aterrorizante, a la vez que ofrecer argumentos que aniquilen toda pretensión de legitimidad en los desafíos que algunos lanzan a la autoridad política basados en la santidad propia, o en la falta de santidad ajena.

Puesto que analogía no es identidad, y que Sinaí y Jerusalén no quedan, para el espíritu occidental, en el *Topos Uranos*, entendemos que en la lectura hobbesiana de las Escrituras es posible también encontrar una dinámica, por así decir, deliberadamente genealógica. No hay dudas de que, para Hobbes, la peculiar soberanía de la historia sagrada prescribe una cierta relación de isomorfía con las soberanías del tiempo profano, pero también es conveniente advertir que, en el mundo cristiano, la legitimidad de éstas últimas es tributaria, en un sentido fuerte, de la creencia en el acaecimiento efectivo de los principales episodios del período político-profético que se inauguró con Abraham y se cerró con los primeros discípulos de Jesús. O, mejor dicho, que la plena *comprensión* del fundamento de la legitimidad de Capeto, de Estuardo, de Cromwell, o de quien fuere, requiere la previa comprensión del fundamento de la legitimidad pasada de Yahvé, y de la legitimidad futura de Cristo. A tal efecto, la filosofía de Hobbes se autoimpone la tarea de explicar no solamente el significado y la necesidad de la manifestación de la voluntad divina, como reinado terrenal efectivo y co-

mo promesa de reinado celestial, sino también la necesidad de la aparición de sí misma, como mediación discursiva imprescindible, conducente a la realización de la única forma de *Commonwealth* capaz de propiciar la redención.

Nuestra exposición se articula en cuatro momentos. En el primero, hacemos un repaso ordenado de las diferentes etapas por las que fue transcurriendo el así llamado por Hobbes «reinado profético» de Dios sobre el pueblo bíblico de Israel. En el segundo momento centraremos el análisis sobre dos modos, opuestos y complementarios, de corroborar lo absoluto de la potestad soberana presente con la conducta modélica pasada de un profeta: la de Moisés, por exceso, y la de Jesús, por defecto. Veremos, de un lado, cómo recurre Hobbes a la gesta mosaica para mostrar que todo derecho de soberanía es análogo al que se generó por consentimiento en el desierto, al pie del monte Sinaí, y cómo extrae de allí, por ejemplo, la exigencia de penar capitalmente a quien desafía el monopolio hermenéutico de la palabra divina. Y veremos, del otro, cómo se recurre a la sumisión de Jesús ante el castigo ordenado por Pilato, pero para mostrar esta vez que, si ni siquiera el Cristo, cuando lo estaban por condenar a la cruz, se permitió desconocer la autoridad del gobernante civil, menos aún lo puede hacer un mortal corriente, alegando inspiración o entusiasmo para impulsar un cambio de gobierno o de formas políticas.

El recorrido bíblico que va de una de estas maneras de ser profeta a su opuesto polar pasa por episodios problemáticos intermedios, que exigen hasta el límite la pericia argumentativa del filósofo de Malmesbury. Uno de ellos, tal vez el de más compleja resolución, es el de la cuestión de la doble soberanía que detentaban los Sumos Sacerdotes y los profetas, que Hobbes comenta en *De Cive*, XVI, par. 14-15, y en el correspondiente capítulo 40 de *Leviatán*. Con posterioridad a Moisés, dice Hobbes, el *derecho* de gobierno supremo lo tenía en Israel el Sumo Sacerdote, pero, *de hecho*, residía en los profetas, que juzgaban al pueblo y que interpretaban la palabra divina. Este dilema que el texto revelado le plantea a la doctrina racional del gobierno civil se profundiza con la abdicación del mismo Yahvé en favor del ungido Saúl, cuando en el Libro de los Libros se inaugura el período de los Reyes. El tercer momento de nuestro escrito, entonces, analiza el modo en que la exégesis de Hobbes intenta sortear los problemas de fundamentación que se derivarían del hecho de que algunos profetas, y aun el mismo pueblo de Israel, hayan desconocido la autoridad del soberano constituido.

En el cuarto momento, finalmente, presentamos una elaboración especulativa en torno de la posibilidad de que Hobbes esté adjudicando a su propio mensaje iusfilosófico una cualidad *quasi* profética, y de que, por tanto, esté anticipando las líneas fundantes de una filosofía de la historia. Por una parte, el discurso de Hobbes es *análogo* al discurso profético, ya que se presenta como el único que

dilucida con certeza la voluntad de Dios, expresada en las leyes de naturaleza. Pero, por la otra, también es su *consecuente*, porque viene a consumir, en la medida de las posibilidades humanas, el ciclo iniciado con la promesa peculiar de Dios a Abraham, y potenciado por la promesa de Jesús a todos los hombres. La política humana profana también es necesaria para los fines de la política divina, porque la república bien construida y bien habitada es el escenario más propicio para que, generación tras generación, los hombres, por virtud de su conducta, se puedan ir haciendo acreedores a la ciudadanía del reino de Cristo. En este sentido, la escritura de textos como *De Cive*, o *Leviatán*, se muestra como un paso indispensable, y como tal, *implicado en la lógica de la redención*. Sin su aparición, sólo cabe esperar el triunfo perenne del Reino de las Tinieblas.

1. Con su omnipotencia, Dios creó y domina el mundo y todo lo que en él existe y sucede, incluyendo, desde luego, lo que concierne a la vida y a la conducta de los hombres. Pero reinar no es tanto actuar por sí mismo, como, más bien, ordenar, amenazar y prometer para que otros actúen. Por tanto, en sentido estricto, Dios sólo reina sobre quienes, además de creer en su existencia y en su poder, están en condiciones de conocer y entender sus leyes, junto con sus premios y sus castigos asociados.<sup>1</sup> La cuestión del reinado de Dios sobre los hombres, entonces, se vincula estrechamente con la cuestión del acceso al conocimiento de su voluntad. Hay tres vías, dice Hobbes, por las que los hombres pueden conocer la voluntad de Dios. Una es la vía racional: todo hombre que atiende a los «dictados tácitos de la recta razón», también llamados leyes de naturaleza, está escuchando, aunque no lo sepa, la voz de Dios. La segunda es la revelación inmediata, o vía sensible, y ocurre cuando Dios hace escuchar físicamente su voz de algún modo sobrenatural, o cuando se presenta en sueños, o en visiones. Y la tercera es la vía profética, que consiste en el mensaje que Dios transmite a la humanidad por intermedio de la voz de un hombre en especial –llamado, justamente, profeta–, señalado para tal misión con indicios sobrenaturales, como la capacidad para obrar milagros o para enunciar anticipaciones certeras de hechos futuros.<sup>2</sup>

De estas tres vías para conocer la voluntad divina resultan solamente *dos* modos de reinar Dios sobre los hombres. El primero, correspondiente a la vía racional, es el «reino natural», y tiene un carácter omnicompreensivo, en el tiempo

---

1. Thomas Hobbes, *Man and Citizen*. (Edited with an Introduction by Bernard Gert), Anchor Books, New York, 1972, xv, 2, p. 291; Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. (Edited with an Introduction by C. B. Macpherson), Pelican Books, Harmondsworth, 1968, II, 31, p. 396. Ambos textos se citan con traducción propia.

2. *De Cive*, xv, 3, p. 291; *Leviatán*, III, 32, p. 411.

y en el espacio, ya que son súbditos de dicho reino todos los seres racionales que aceptan, en el fuero interno de su conciencia, la validez de las leyes de naturaleza. El segundo, el «reino profético» de Israel, ha sido único, de carácter peculiar, y, de acuerdo con (la interpretación hobbesiana de) el texto bíblico, pertenecieron a él todos los miembros del pueblo que, por medio de convenio, se comprometió a obedecer las leyes positivas que Dios dictara de manera inmediata a sus hombres elegidos como lugartenientes. La segunda vía para conocer la voluntad divina, la sensible, en cambio, no puede ser, por sí misma, fundamento del gobierno de Dios sobre los hombres. Por una parte, la única vez que Dios hizo escuchar su voz ante una multitud, al pie del monte Sinaí, los hebreos recién liberados de la esclavitud en Egipto se aterrorizaron por la presencia de Yahvé, y rogaron que fuera Moisés y no Él quien les hablara y ordenara, pues temían morir (*Ex.* 20: 19). Es decir que, en términos de Hobbes, aceptaron ser súbditos de Yahvé porque consintieron en obedecer sus leyes, pero requirieron de la mediación del hombre a quien ellos creían profeta, para que oficiara como ejecutor y juez supremo.<sup>3</sup> Y por la otra, Dios manifestó su voluntad por vía sensible a relativamente pocos hombres, y solamente a ellos, porque lo hizo en privado, ya fuera con su voz en el desierto, o en la Tienda de la Alianza, o bien mediante sueños o visiones, por lo cual las palabras divinas no pudieron, sin comunicación pública, convertirse en leyes para una multitud de terceros.<sup>4</sup>

La cuestión profética, se ve, reviste para Hobbes un carácter claramente político. Pero, como decíamos en nuestra presentación, no todo profeta tuvo funciones de gobierno durante la vigencia del reinado peculiar de Dios sobre la tierra. En consecuencia, para estudiar la argumentación hobbesiana referida al fundamento de la relación del profeta con el soberano, conviene comenzar con un repaso esquemático de las diferentes etapas de la política divina, tal como Hobbes las deriva del relato del texto bíblico.

La primera etapa de la soberanía peculiar de Dios sobre los hebreos comienza, dice Hobbes, con Abraham.<sup>5</sup> Viendo Yahvé que el patriarca de Ur se diferenciaba del resto de las naciones idólatras, ya que cumplía *motu proprio* con sus mandatos racionales, lo eligió entre todos los hombres y lo convocó en forma sobrenatural para conducir a la humanidad, por su intermedio, hacia el verdadero culto divino. Como todo reino en general, éste también se originó en un convenio: Abraham y los suyos recibirían en herencia la tierra de Canaán, en la que eran extranjeros, a cambio de reconocer a Yahvé como su Dios, y de someterse a

3. *Leviatán*, III, 40, p. 502.

4. *De Cive*, XV, 4; *Leviatán*, II, 31, pp. 396-7.

5. *De Cive*, XVI, 1; *Leviatán*, III, 40, p. 499-501.

su voluntad explícita en todo lo que excediera el acatamiento que ya le debían como seres racionales.<sup>6</sup> Luego Isaac y Jacob, sucesivos herederos sanguíneos del derecho de dominio de Abraham, renovaron, cada uno en su momento, el pacto con Dios, manteniendo la práctica de la circuncisión como señal. Pero aclara Hobbes que los miembros primitivos del pueblo de Israel no tuvieron *covenant* inmediato con Yahvé, sino que, más bien, quedaron obligados a Él por virtud de la obediencia natural que debían a los patriarcas –sus «príncipes naturales»–, quienes sí lo tuvieron.<sup>7</sup> Abraham y sus sucesores tenían el derecho exclusivo de interpretar las palabras de Dios, y por tanto, de decidir cuáles de ellas valdrían como leyes para su pueblo.

La situación del reino peculiar de Dios sufre un cambio con la gesta liberadora de Moisés, y puede decirse que allí comienza la segunda etapa de la política divina. Dice Hobbes que, tal como se lee en *Éxodo* 19: 5, los hebreos renovaron su pacto con Yahvé, resultando del consentimiento de cada uno de los miembros del pueblo «un reino instituido de Dios sobre ellos [*an institutive kingdom of God over them*]».<sup>8</sup> Las condiciones convenidas eran servir al Dios de Abraham tal como lo enseñara Moisés, a cambio de recibir, junto con la ya prometida Canaán, un reino sacerdotal, que sería para Él tesoro y nación sagrada, y un gobierno libre, no sujeto a ningún poder humano.<sup>9</sup> Señala Hobbes que las leyes que distinguirían a este reino peculiar de Dios, no serían los Mandamientos grabados en la piedra, ya que éstos, como veremos más adelante, repetían las leyes de naturaleza que obligan a todo hombre racional, sino otras normas específicas, referidas al gobierno de los hombres y al culto divino. Contenidas en el *Deuteronomio*, estas leyes proclamadas por Moisés valieron exclusivamente para los hebreos, y sólo hasta que éstos debieron marchar al cautiverio en Babilonia.<sup>10</sup> Como notas características de la autoridad soberana que residía en Moisés, Hobbes menciona el hecho de que era precisamente aquél quien interpretaba las leyes, y destaca como elemento decisivo que en las dos ocasiones en que otros hebreos cuestionaron su derecho exclusivo a dirigirse a la comunidad como único representante de Dios, el poder de Yahvé estuvo a su disposición para sofocar la rebelión. En un caso, sus hermanos Aarón y Miriam fueron severamente reprendidos, (*Num.*: 12, 2-8), y, en el otro, la tierra se abrió para tragar con lenguas de fuego a Corah, Datan, Abiram y los doscientos cincuenta que se habían plegado al desafío, (*Num.*: 16, 3 y ss). Es evidente, dice Hobbes, que quienes se

6. *De Cive*, xvi, 3, p. 311; *Leviatán*, loc. cit.

7. *De Cive*, xvi, 9, p. 314-5.

8. *De Cive*, p. 315; *Leviatán*, p. 501.

9. *De Cive*, xviii, 7, p. 338.

10. *Idem*, p. 319.

levantaron en contra de Moisés no lo hicieron para salvar sus almas, sino para satisfacer su ambición de dominio sobre el pueblo.<sup>11</sup>

Muerto Moisés a las puertas de la tierra prometida, Hobbes entiende que su derecho de soberanía pasó a Eleazar, hijo de Aarón y sumo sacerdote por derecho hereditario, puesto que Israel era un reino sacerdotal, «*a priestly kingdom*». <sup>12</sup> Josué, que había sido segundo del líder durante gran parte de la travesía por el desierto, sólo fue impuesto con «parte» de la gloria de Moisés, y eso significa, dice el filósofo, que no tenía autoridad absoluta para interpretar la palabra divina y para dar órdenes en Su nombre, sino apenas para comandar los asuntos militares.<sup>13</sup> Después de Josué y de Eleazar se abre el período de los Jueces de Israel, que siguió siendo, formalmente, un tiempo en el que los sumos sacerdotes detentaban el derecho unificado de soberanía, hasta el advenimiento de Samuel. En este momento, el pueblo de Israel pidió a este profeta que Dios les diera un rey como el que tenían todas las demás naciones. Yahvé ordena a Samuel que acceda al pedido de las tribus, y, por indicación divina, resulta ungido Saúl, con lo cual se cierra la etapa del reino sacerdotal y se inaugura el período de la monarquía. Habiendo reyes constituidos, dice Hobbes, no se puede dudar de que a ellos pertenecía la suma del derecho de sacerdocio y de gobierno, fundado en el consentimiento otorgado por el pueblo. La potestad de los monarcas para juzgar sobre todas las cosas y para conducir la guerra en beneficio de todos los súbditos contemplaba la totalidad de los derechos que un hombre puede ceder a otro. Y dado que la potestad de juzgar, agrega Hobbes, implica el derecho a remitir, mediante interpretación, los hechos a las leyes, se deriva que pertenecía a los reyes de Israel determinar qué libros expresaban directamente la palabra de Yahvé y qué personas eran las que estaban autorizadas para interpretarlos. Durante el período de la monarquía bíblica, que parte desde el reinado de Saúl y llega hasta el cautiverio en Babilonia, el sacerdocio, dice el filósofo, «no fue un señorío, sino un ministerio [*priesthood was not a maistry, but a ministry*]». <sup>14</sup>

Durante los años del destierro, dice Hobbes basándose en el texto del Libro Segundo de las Crónicas que siguen a los Libros de los Reyes, los hebreos no tuvieron ningún tipo de república.<sup>15</sup> Para retomar la última etapa del relato esquemático, el filósofo se remite al Segundo Libro de Esdrás, en el que se mencionan los sucesivos intentos de los hebreos retornados desde el exilio por reconstruir

11. *De Cive*, XVI, 13, p. 321.

12. *Leviatán*, III, 40, p. 506.

13. *De Cive*, XVI, 14, 322.

14. *De Cive*, XVII, 16, p. 327; *Leviatán*, p. 509.

15. *Leviatán*, p. 511.

en Jerusalén el templo del rey Salomón, que había sido destruido por el invasor Nabucodonosor. Esta última etapa concluye de manera muy confusa, dice Hobbes, porque, de un lado, los hebreos renovaron su pacto con Dios, pero, del otro, no sólo no prometieron explícitamente obediencia al profeta Esdrás, sino que pronto fueron sojuzgados por los invasores griegos.<sup>16</sup> En todo caso, según se advierte en el resumen que ofrece nuestro autor en el par. 18 del capítulo XVII de *De Cive*, el Antiguo Testamento es una guía muy sencilla para saber cuáles fueron los deberes de los hebreos para con sus príncipes en el período que va de Abraham hasta Cristo (exclusive). Si el criterio general indica que siempre se debe obedecer al magistrado subordinado en todo lo que no implique traición para con el superior, en el caso de la Majestad Divina peculiar, los hebreos tuvieron la obligación de obedecer a los que, en cada etapa, fueron ocupando el lugar del príncipe, a saber: Abraham y los demás patriarcas, Moisés, los sumos sacerdotes, los reyes, y nuevamente los sacerdotes. Dado que el rey, en verdad, era Yahvé, debía considerarse como pecado de traición —es decir, de ruptura del convenio contraído durante la época de Abraham, y luego sucesivamente renovado— el hecho, por un lado, de negar el derecho *natural* de Dios a gobernar con su providencia todo el universo, y, por el otro, de incurrir en idolatría, es decir, de adorar a otros dioses según ritos diferentes a los que hubieren establecido Abraham y Moisés.

2. La estrategia hobbesiana de lectura de los textos bíblicos consta de dos movimientos complementarios, uno crítico y otro edificante. La *pars destruens* se propone desarticular el núcleo de los argumentos especiosos que usualmente esgrimen los que se valen de la Revelación para reclamar, o bien algunos o bien todos los derechos que pertenecen al representante soberano. La *pars construens*, a su vez, se propone corroborar con pasajes de la *Biblia* los contenidos básicos de la relación política de protección y obediencia, derivados por la filosofía a partir de principios de razón y de las características esenciales de la naturaleza humana. En palabras de Hobbes: dado que Dios no solamente ha manifestado su voluntad de manera explícita a determinados —y pocos— hombres en particular, sino que, además, ha ejercido él mismo la soberanía sobre todo un pueblo, el análisis de los fundamentos doctrinarios de la constitución de dicho reino resulta especialmente conducente para responder dos preguntas centrales, referidas al derecho de soberanía en las repúblicas del presente: (i) ¿Es absoluto el poder del soberano civil cristiano en cuanto a la autoridad espiritual sobre sus súbditos, o debe subordinarse al criterio y a las directivas de un líder religioso que se reclama vicario inmedia-

16. *Leviatán*, p. 512.

to y único de Jesucristo?; (ii) ¿Quién tiene autoridad legítima para interpretar con eficacia vinculante el mensaje divino que consta en los *Testamenta*?<sup>17</sup>

El reinado peculiar de Dios sobre una multitud elegida que consiente en ser gobernada por su voluntad explícita tiene dos etapas, y en cada una de ellas hay una figura que oficia como lugarteniente o representante divino. En el pasado, Dios gobernó solamente a los hebreos que consintieron en obedecer las leyes que les impusiera Moisés, y, en el futuro, mandará sobre todos aquellos elegidos –tanto israelitas como gentiles– que se hagan acreedores, por mérito de su fe y de su conducta, al goce de la gloria eterna del reino de Cristo.<sup>18</sup> Veamos, a continuación, un repaso de los principales aportes doctrinarios que extrae Hobbes de la gesta y de los dichos de Moisés y de Jesús, respectivos fundadores de las dos únicas religiones que, cada una en su momento, han sido verdaderas porque formaron parte de la política divina.<sup>19</sup>

2.1. El principal argumento crítico que produce Hobbes a partir de la lectura de la gestión política de Moisés es que su derecho de gobierno sobre los hebreos no pudo haberse apoyado exclusivamente en su capacidad para obrar milagros, ni tampoco, más en general, en su condición de profeta. Explica el filósofo que la continuidad del reinado de Yahvé, acordado mediante alianza con Abraham, había sido interrumpida durante el cautiverio de los hebreos en Egipto, y que sólo podía ser reiniciada con un nuevo compromiso, posterior a la liberación. Pero si Moisés no podía reclamar la soberanía por la vía natural del derecho hereditario,<sup>20</sup> tampoco podía hacerlo por la vía extranatural del favor divino. Es verdad que había realizado milagros,<sup>21</sup> pero también los habían realizado los magos del faraón, aunque, obviamente, no tan magníficos. Y en cuanto a la afirmación escrituraria de que cumplía con la voluntad que Yahvé le comunicaba de manera explícita e inmediata, ésa no es una verdad que los hombres puedan ha-

17. *Leviatán*, III, 33, p. 427.

18. *Leviatán*, III, 35, p. 448.

19. *Leviatán*, I, 12, p. 173.

20. Cf. *Leviatán*, III, 40, p. 502. Hobbes no da mayores precisiones sobre el punto, pero se puede suponer, sin correr mayor riesgo interpretativo, que Moisés no puede reclamar derecho hereditario de soberanía por dos razones: en primer lugar, porque en *Éxodo* se afirma que Moisés pertenece al linaje de Leví (*Éx.* 2: 1), quien es hijo de Jacob y hermano de José (*Gen.* 35: 23 y 24), y, por tanto, que habría quedado subordinado a éste último cuando el soñador devenido ministro recibió y perdonó a sus hermanos en Egipto (*Gen.* 50: 17). Y, en segundo lugar, porque el libro de *Éxodo* no da ninguna precisión sobre la continuidad del linaje de José, lo cual permitiría suponer que el derecho de soberanía por línea directa desde los patriarcas se habría perdido en los «cuatrocientos treinta años» que los hijos de Israel pasaron en Egipto (*Gen.* 12: 40).

21. Hobbes define el milagro como un suceso único, o muy poco habitual, para el que no se puede concebir una causalidad natural, y que, por tanto, se tiene como producido por la mano de Dios, de una manera extranatural. (*Leviatán*, III, 37, p. 470).

ber conocido mediante los sentidos, porque Dios le hablaba a Moisés solamente en privado, y la única vez que Él habló en público, la multitud se paralizó por el terror y rogó para no seguir escuchando el estruendo de la voz celestial. Es decir, entonces, que, para la perspectiva de Hobbes, el título de Moisés a la primera magistratura humana del reino divino instituido por convenio renovado en Sinaí no reposaba sobre sus cualidades especiales, como la santidad, el diálogo directo con Dios, o la capacidad para obrar milagros, sino más bien *en la opinión* favorable que sobre la realidad de tales virtudes y favores tenían los miembros de la multitud liberada de la esclavitud en Egipto.<sup>22</sup>

El aspecto restrictivo de la doctrina hobbesiana respecto de la pretensión de soberanía con base en cualidades proféticas también está apoyado por los dichos de Moisés. El criterio mosaico indica que se debe matar a quien insta a obedecer a dioses ajenos y desconocidos aunque el ocasional profeta haya tenido un sueño o una visión de algo que posteriormente se haya cumplido, porque su acción es un pecado de rebeldía (*Deut.* 13: 1-5). Y Hobbes lo interpreta en favor de su doctrina diciendo que ha de observarse en este punto que Moisés está enseñando, en primer lugar, que ningún milagro, por sí solo, es signo suficiente de que su realizador cuente con la aprobación divina, y, en segundo lugar, que, si un milagro viene acompañado por un discurso rebelde en contra de Dios o de su lugarteniente humano (un rey, por ejemplo), entonces se lo ha de considerar, más bien, como señal de que el Creador ha diseñado todo el incidente para poner a prueba la fidelidad de los que lo han presenciado.<sup>23</sup>

En cuanto al efecto de corroboración, Hobbes dice que los principios que sostienen el carácter absoluto de la soberanía civil también pueden ser extraídos con evidencia a partir de la autoridad de las Sagradas Escrituras, cuando se leen con atención los capítulos relativos a la administración mosaica del reino peculiar de Dios.<sup>24</sup> Dado que, en primer lugar, a los miembros del pueblo hebreo, como vimos, no les constaban de manera sensorial directa ni el favor divino ni la índole de la misión encomendada *viva voce* a Moisés en la soledad del desierto, frente a la zarza que no dejaba de arder (*Ex.* 3: 7-12), y que, además, aquél tampoco podía, por lógica, atestiguar en favor de sí mismo, Hobbes concluye que el fundamento (*ground*) de la obligación de los israelitas para con su líder no podía ser otro que el mismo que justifica la autoridad de todos los demás príncipes, es decir, «el consentimiento del pueblo y las promesas de obedecerle».<sup>25</sup> Así, pues, en

22. *Leviatán*, III, 40, p. 502.

23. *Leviatán*, III, 32, p. 412.

24. *Leviatán*, II, 30, p. 378.

25. *Leviatán*, III, 40, p. 502.

el pasaje en el que los hebreos aterrados por la presencia del Señor dicen: «Háblanos tú y oiremos; no nos hable el Señor, no sea que muramos», (*Ex.* 21: 19) el filósofo “traduce” algo así como: *por este acto nos (re)constituimos como república civil y eclesiástica, y nos comprometemos a obedecer todo lo que tú, Moisés, y tus legítimos sucesores manden, ya que declaramos creer que el Dios nuestro y de nuestros padres te ha investido con su autoridad.*

Ya hemos mencionado que Hobbes consigna como notas características de la autoridad soberana de Moisés el hecho de que éste aparezca en el relato bíblico como único representante de Yahvé ante la multitud israelita, y, por tanto, como último intérprete autorizado de sus leyes (cf. *supra*, par. 1). Agreguemos ahora que, como beneficio exportable hacia la doctrina general de la república civil y eclesiástica, el filósofo concluye que, dado que nadie más que Moisés tenía permiso para acercarse a la montaña donde Yahvé le había hablado, ningún súbdito puede disputar a su soberano cristiano –que, por serlo, ocupa un lugar como el de Moisés– el derecho de decir la última palabra en una disputa que verse sobre el significado de la Escritura. Un súbdito puede, dice Hobbes, mirar y admirar la obra de Dios, para aprender a temerle, pero no debe intentar interpretarla de manera decisiva. Quienes actuaran así estarían transgrediendo los límites que Él impuso, y se estarían erigiendo a sí mismos como jueces de aquél al que Dios señaló por debajo de sí para que los gobernara.<sup>26</sup>

Digamos, por último, que Hobbes presenta la promulgación por Moisés de los Diez Mandamientos como la manera que éste último consideró apropiada para cumplir con las responsabilidades del oficio soberano en general, que consiste, tal como lo establece la teoría leviatánica, en procurar el bienestar de su pueblo, la *salus populi*. La primera Tabla de los Mandamientos, dice el filósofo, está dedicada a establecer el poder absoluto de Dios, no solamente como Dios en general de todo el Universo, sino como rey peculiar de los hebreos, «y puede, por tanto, arrojar luz sobre qué doctrina debería enseñar a sus súbditos quien tenga el poder soberano conferido por el consentimiento de los hombres».<sup>27</sup> La segunda Ta-

26. *Leviatán*, III, 40, 505.

27. El detalle resumido de la equivalencia entre los contenidos de la primera Tabla y los derechos absolutos del soberano ofrecido por Hobbes es éste (cf. *Leviatán*, II, 30, pp. 380-382):

- (i) «No tendrás otros dioses fuera de mí» (*Deut.* 5: 7) es la expresión sinaítica del precepto racional general que prohíbe ambicionar las formas de gobierno de otras naciones vecinas, y, en consecuencia, prohíbe también desobedecer al soberano con la excusa de procurar un cambio de las condiciones políticas.
- (ii) «Yo el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso» (*Deut.* 5: 9) equivale a enseñar a los súbditos que no deben tributar el honor y la obediencia propios de un soberano a alguien que le sea inferior, pues un soberano no sería bueno si no se mostrara absolutamente celoso del amor de su pueblo.

bla, a su vez, que ordena abstenerse de las conductas que lesionan la integridad de un semejante, como defraudar, robar, matar, corromper, o mentir, puede entenderse, según Hobbes, como un mandamiento general de caridad mutua, expresado por la regla que indica que «amarás a tu prójimo como a ti mismo».<sup>28</sup>

A partir de la autoridad legislativa de Moisés, entonces, Hobbes concluye (refuerza, más bien, conclusiones teóricas ya obtenidas por vía racional) que los ciudadanos de toda república civil en general, en todo aquello que no vaya en contra de las leyes de naturaleza, deben obedecer, como si fuesen leyes divinas, las leyes que dicte su soberano.<sup>29</sup> Puede decirse al respecto que, así como el consentimiento de los hebreos «adicionó» el título de soberano peculiar de Israel al dominio que a Yahvé ya le correspondía, en tanto Dios omnipotente, sobre todas las naciones,<sup>30</sup> así también los relatos de la historia sagrada agregan valor al poder absoluto que la pura razón ya había reconocido para los soberanos de la historia profana.

2.2. El Dios de las Sagradas Escrituras, dice Hobbes, comienza a ser llamado Dios Padre recién en el Nuevo Testamento, porque es allí donde se relata cómo Él envió a su Hijo para redimir a la humanidad de sus pecados y para conducirla hacia la salvación en su reino eterno.<sup>31</sup> Agrega a continuación que «encontramos» (es decir, podemos deducir si interpretamos correctamente) que la misión que las Escrituras asignan al Mesías tiene tres partes, a ser cumplimentadas en tres etapas sucesivas, a saber: la de redentor, la de pastor, o consejero, y la de rey eterno.<sup>32</sup> Según el esquema que estamos presentando, veremos que la primera y la última de estas tres partes contribuyen mayormente al resultado crítico que extrae la lectura hobbesiana de la política divina, mientras que la segunda, en cambio, sirve principalmente a su intención constructiva.

*Salvador y Redentor*, dice Hobbes, son dos títulos correlativos. Todos los hombres hemos de ser salvados del castigo divino que merece nuestra iniquidad radical, y entonces el sacrificio de Cristo en la cruz vale como pago, como rescate que nos redime de nuestras culpas. Obviamente, éste no es un pago justo,

(iii) «No tomarás en vano el nombre del Señor, tu Dios» (*Deut.* 5: 11) equivale a decir que no se debe hablar del soberano de manera irreverente, ni tratar de enemistarlo con su pueblo.

(iv) «Cuida de santificar el día de sábado» (*Deut.* 5: 12) es una manera de indicar que se deben prever ciertos días especiales, no laborables, para que los súbditos sean instruidos por funcionarios públicos acerca de las leyes positivas y de la autoridad que las hace eficaces.

28. *Idem*, p. 383.

29. *Leviatán*, II, 26, 333.

30. *Leviatán*, III, 35, p. 445.

31. *Leviatán*, III, 40, *in fine*, p. 512.

32. *Leviatán*, III, 41, p. 512.

porque la vida de un hombre, por inmaculada que haya sido su naturaleza, no alcanza para compensar las ofensas de todos los hombres habidos y por haber, pero la misericordia infinita permite que Dios lo acepte y que se dé por satisfecho con él. Del mismo modo, entonces, que el holocausto del chivo que sacrificaba Aarón en el reino peculiar expiaba los pecados de todo Israel, la muerte de Jesús saldó las deudas de toda la humanidad.<sup>33</sup> Ahora bien. La lógica de todo rescate en general indica que, para ser titular del dominio sobre un bien retenido por otro, primero es indispensable hacer efectivo el pago. En consecuencia, es evidente, dice Hobbes, que Jesús, durante los años de su existencia terrenal, no pudo haber sido *dominus* de los hombres, porque este dominio sólo podía empezar a estar su disposición, en estricta justicia, *después* de su muerte. Éste es el verdadero sentido de la frase que Jesús dirige a Poncio Pilato: «Mi reino no es de este mundo».<sup>34</sup> Y el corolario crítico inmediato es que, al no haber tenido en vida un dominio coercitivo sobre la humanidad redimible, tampoco pudo Cristo haberlo legado a nadie, restricción que le vale al filósofo para discutir, en especial, contra la defensa de la autoridad universal de los Papas de Roma que realiza el cardenal Belarmino.<sup>35</sup>

La segunda misión que Hobbes encuentra en las Escrituras para el Mesías es la de *Rey*. Cristo, por virtud de su naturaleza divina y omnipotente, que comparte con el Padre, ya es monarca de toda la tierra.<sup>36</sup> Pero, además, en su condición *humana resurrecta* será vicerregente del reino peculiar de Dios, subordinado a Él, igual que lo fueron Moisés, los Sumos Sacerdotes y los reyes. Y aunque ya no estará restringido a los descendientes de Abraham, este reino futuro también será peculiar, porque estará integrado por aquellos elegidos que, mediante el compromiso representado por la ceremonia del bautismo, declaren en vida que tomarán a Cristo por rey o que, después de su muerte, obtengan un veredicto favorable el día del juicio final.<sup>37</sup> Podemos observar aquí que en la soberanía peculiar de Jesús la relación de protección y obediencia, que en las soberanías de los mortales se da de manera simultánea, se estaría desdoblando en dos etapas: mediante su crucifixión, Jesús nos protegió, en el pasado,<sup>38</sup> de la condenación eterna que nos correspondería por el simple hecho de ser hombres, y, en su futura segunda venida será juez de vida o muerte eternas, después de lo cual será obedecido como virrey.

33. *Ibid.*, p. 513.

34. *Juan* 18: 36.

35. *Leviatán*, III, 42, p. 524-5.

36. *Leviatán*, III, 41, p. 517.

37. *Ibid.*, p. 519.

38. En rigor, el rescate que paga Cristo alcanza a todos los hombres habidos y por haber, así que debería redimir también a los que vivieron y murieron *antes* de su pasión y muerte.

La tercera misión, la condición de *pastor* de Cristo, podría deducirse por defecto a partir de las otras dos misiones ya mencionadas. En tanto hombre, Jesús no tuvo derecho de gobierno civil antes de su muerte, pero el caso es que dedicó gran parte de su vida pública a predicar, ante multitudes y acerca de temas sumamente relevantes para quienes lo escuchaban. Dado que ni su discurso ni su accionar fueron *rebellious*, la única opción que queda, y que Hobbes destaca con todos los tonos disponibles en su paleta expresiva, es que su misión se limitó a la de *dar consejos*.<sup>39</sup> Los principales elementos del Nuevo Testamento que nuestro filósofo recupera para consolidar el edificio de su doctrina de la obediencia a la autoridad civil son, entonces, los dichos y hechos de Cristo en cumplimiento de su misión pastoral.

Complementando su propósito salvífico, el objetivo de la primera venida de Jesús, dice Hobbes, fue el de renovar el pacto del reino de Dios y persuadir a los elegidos a abrazar dicho reino. La misión pastoral, así, tuvo dos momentos: la proclamación de sí mismo como Mesías, reforzada por múltiples milagros a efectos de lograr mayor credibilidad, y la enseñanza que habría de ayudar a los hombres a que se hagan dignos de la vida eterna. Tal como los entiende Hobbes, los contenidos *políticos* de esta enseñanza son pocos y bien claros: se debe obedecer al hombre que se siente en la cátedra de Moisés, y se debe tributar a César.<sup>40</sup> Eso también es lo que enseñaron los discípulos Pedro y Pablo, quienes, como se desprende de los textos escritos por ellos con la inspiración divina, instaron a obedecer a los príncipes y a los poderes principales. Si estas autoridades hacia las que recomendaban obediencia los discípulos de Cristo, dice Hobbes, eran paganas, más razones para obedecer a su soberano cristiano tendrá un súbdito que quiera seguir los preceptos pastorales de su futuro rey eterno.<sup>41</sup>

Pero, más todavía que los dichos de Jesús, lo que parece contribuir decisivamente a hacer fuerte la posición teórica de Hobbes es la *conducta* del Salvador respecto de las autoridades constituidas. Las pruebas de su actitud civilmente sumisa las encuentra el filósofo en que el Cristo nunca actuó en contra de la leyes, ni de los hebreos ni de los romanos. No transgredió las leyes de los hebreos porque cumplió estrictamente con los textos sagrados, ya que éstos anticipaban que vendría el Mesías a proclamar su condición de salvador. Y no transgredió las leyes de los romanos porque Pilato dijo expresamente que no encontraba culpa en él, y porque, además, se negó a convalidar la acusación de los judíos, ya que, en

---

39. Recordemos que Hobbes asigna suma importancia a las consecuencias doctrinales que surgen de la diferencia que existe entre la acción de aconsejar y la de ordenar, hasta el punto de dedicar al asunto todo un capítulo de *Leviatán*, el 25.

40. *Ibid*, p. 516.

41. *Leviatán*, III, 42, p. 526-7.

vez de ordenar poner un cartel bajo la cruz que dijera que Jesús *pretendía* ser rey de los judíos, ordenó escribir simplemente *Rey de los judíos*.<sup>42</sup>

La equiparación hobbesiana de la condición política de los dos protagonistas humanos eminentes de la *Biblia* concluye con una breve enumeración de equivalencias conceptuales y hasta numéricas. Moisés eligió doce príncipes de tribus, y Cristo designó doce apóstoles, que se sentarán a su lado y juzgarán a las almas el Día del Juicio. Setenta ancianos fueron autorizados a recibir el espíritu de Dios en Sinaí, y comprender así sus leyes, y setenta discípulos fueron autorizados a difundir la buena nueva desde Jerusalén. Finalmente, el bautismo como señal del compromiso de fe en Cristo, y la Cena del Señor, en la que se parte el pan y se bebe el vino para recordar que su sacrificio nos liberó del pecado, renuevan, respectivamente, la ceremonia de la circuncisión, marca del compromiso entre Yahvé y Abraham respecto del pueblo elegido, y la cena de Pascua, que recuerda la milagrosa liberación de la miserable condición de esclavitud en Egipto. Dios revelado, concluye Hobbes, es una misma sustancia que, al autorizar con idéntica delegación de poderes, pero en diferentes períodos, a dos representantes diferentes, constituye dos personas jurídicas, y genera, por tanto, dos repúblicas: la soberanía pasada, terrenal y finita, sobre los descendientes de Abraham, y la soberanía futura, celestial y eterna, sobre los descendientes cristianos de Noé.<sup>43</sup>

3. Hemos visto cómo Hobbes visita el relato sagrado de la gestión política de Moisés y de la gestión pastoral y redentora de Jesús con el propósito de reforzar su doctrina. Sin embargo, y, tal vez, precisamente, por causa de la suprema eminencia de las principales figuras evocadas, en esta región de la argumentación hobbesiana aparecen algunas tensiones que conviene mencionar.

Ya dijimos que Hobbes considera que el fundamento del derecho de gobierno de Moisés sobre el pueblo de Israel no residía en su frecuente capacidad milagrosa, ni en su diálogo directo con Yahvé, sino, igual que en el caso de todo soberano legítimo en general, en el consentimiento de los gobernados. La intención doctrinaria en este punto es evidente, y está expresada con toda claridad hacia el final del capítulo 36 de *Leviatán*: los súbditos de una república cristiana deben tomar a su legítimo soberano como profeta supremo, porque, de lo contrario, corren el riesgo de poner su seguridad y su vida misma bajo la protección de algún príncipe extranjero, o, peor todavía, de un conciudadano aventurero y ambicioso que, para instarlos a la rebelión, tenga la astucia de apelar al prestigio de algún éxito bélico extraordinario, ilegal e impune. En cualquiera de los dos casos,

42. *Leviatán*, III, 41, p. 516-7.

43. *Ibid*, p. 520-1.

lo que seguirá, con toda certeza, es el caos de la violencia y de la guerra civil.<sup>44</sup> El argumento, a grandes rasgos, funciona así: si al mismo Moisés, para validar su derecho de gobierno, no le bastaba con hablar cara a cara con Dios, ni con realizar, por poder y mandato de Su voluntad, los milagros más portentosos que protegieron a su pueblo de la agresión de una potencia extranjera, de una revuelta interna, y del hambre y la sed del desierto, entonces no hay ningún mortal que, sin contar con el consentimiento del pueblo, pueda en justicia reclamar para sí obediencia y lealtad, por más que la fortuna lo haya favorecido con acontecimientos que, por su magnitud, pueden aparecer ante los ojos desprevenidos de la multitud como causados por la ayuda divina extranatural.<sup>45</sup>

Ahora bien. Caben aquí dos observaciones. En primer lugar, es necesario recordar que, a estar con el relato de *Éxodo*, ya mucho antes del compromiso civil asumido por los hebreos en Sinaí, Moisés había incurrido, precisamente, en aquel tipo de conductas que desaconseja Hobbes, puesto que, con la sola constancia subjetiva y privada del favor divino, se atrevió a enfrentar, en un tono inequívocamente rebelde, a quien había sido su soberano legítimo, el faraón. Y, en segundo lugar, también es necesario conceder que, tal como se afirma en diferentes lugares del *Pentateuco*, el pueblo de Israel, esclavizado e ignorante, no habría podido liberarse de la opresión egipcia ni habría observado, mal o bien, los fundamentos de la sana constitución de una república si no hubiese contado con el concurso extraordinario de la sabiduría y del poder terrible de Yahvé, manifestados, respectivamente, en el Decálogo y en las plagas, o en la separación de las aguas del Mar Rojo. En este sentido, el petitorio popular que reza «Háblanos tú y oiremos; no nos hable el Señor, no sea que muramos»,<sup>46</sup> no parece significar, tal como pretende Hobbes, que a los hebreos no les constaba sensorialmente que el poder y la voluntad de Dios respaldaban el proyecto refundacional de Moisés, sino, por el contrario, que no estaban seguros de que serían capaces de entender inmediatamente lo que Él pretendía de ellos, y que, por tanto, preferían que hubiese un intermediario, hombre y hebreo como ellos, encargado de hacerles más comprensibles las condiciones de la obediencia, y menos devastadoras las eventuales acciones punitivas.<sup>47</sup> Es decir, que

44. *Leviatán*, III, 36, in fine, p. 469.

45. Acerca de las diferencias que Hobbes establece entre el éxito bélico y el derecho legítimo de gobierno, con imortantes consecuencias para su análisis de la Revolución Puritana, cf. José Luis Galimidi, "Victoria no es conquista", *Deus Mortalis* No. 1, 2002, pp. 55-92.

46. *Éxodo* 21: 19.

47. Véase, por ejemplo, el episodio en el que Yahvé monta en cólera porque los israelitas, en ausencia temporal de su líder, se han entregado a la idolatría del becerro de oro, después de lo cual Moisés logra interceder ante su señor, obteniendo el perdón. (*Éx.* 32: 7-14).

si, bien Hobbes tiene razones teóricas para afirmar que el poder manifiesto del binomio Yahvé-Moisés, era, por sí solo, insuficiente para fundar soberanía, también debería aceptar que, a la luz de los hechos, dicho poder resultó fácticamente imprescindible.<sup>48</sup> Poder devastador más consentimiento, precisamente, son, como hemos argumentado en otro lado, los elementos constituyentes que hacen de Moisés un soberano por conquista.<sup>49</sup>

El algoritmo que rechaza el favor divino como única base para la legitimidad, al tiempo que permite recuperar el aura de la figura carismática para investir con ella a las instituciones soberanas de la historia profana, se vuelve a aplicar, digamos, con signo invertido, en el caso de Jesús. Si él, que era el Cristo, mandó obedecer, y obedeció a las autoridades establecidas hasta el extremo de la propia y humillante muerte, salvando, así, con su sacrificio a todos los hombres merecedores de la vida eterna, nadie después de la crucifixión puede, lógicamente, rebelarse ni instar a la rebelión con el pretexto de salvar almas propias o ajenas. Pero, si se escucha con atención, se verá que también aquí hay algunos acordes disonantes. Uno, que aparece de pasada, pero que vale para ir resaltando la soberana discrecionalidad con la que Hobbes interpreta los Textos, aparece cuando vemos que el filósofo, para ilustrar la diferencia que existe entre *mandar* y *aconsejar*, toma el ejemplo de dos formas diferentes que tenía Cristo de dirigirse a sus seguidores. Jesús *aconsejaba*, dice Hobbes, cuando decía cosas como «vended todo lo que tenéis, dádselo a los pobres y seguidme», o «Arrepentíos y sed bautizados en el nombre de Jesús», porque con el cumplimiento de tales consejos sólo se buscaba el bien de los que escuchaban y no de quien mandaba. En cambio, cuando mandó a sus discípulos que le trajeran una burra que estaba atada en la aldea para entrar sentada sobre ella en Jerusalén (Mat. 21:2), dice el filósofo que Jesús estaba, propiamente, *ordenando*, porque «la razón de sus acciones (de los discípulos) se derivaba de la voluntad de su Señor».<sup>50</sup> No abundaremos, por ahora, sobre el particular, pero nos interesa dejar asentado que el análisis de los ejemplos traídos por Hobbes en este punto no es del todo com-

48. Más todavía, en *Éxodo* consta en varios lugares que entre Moisés y el pueblo de Israel ya existía una relación de protección y obediencia mucho antes de la celebración del pacto refundacional de Sinaí. Este ejercicio implícito de la soberanía queda evidenciado por las diferentes funciones gubernativas que fue cumpliendo Moisés: ordenó celebrar cada año la pascua (*Éx.* 12: 21-27), conminó al faraón a que dejara salir a «su pueblo» (p. ej.: *Éx.* 10: 3), dirigió acciones hostiles contra poblaciones y contra ejércitos extranjeros (*Éx.* 14: 27; o *Éx.* 17: 9), ofició como juez y recibió asesoramiento para organizar la administración de justicia (*Éx.* 18: 13-14), impartió directivas para que el pueblo se reuniera al pie del monte Sinaí para recibir la ley de Yahvé, etc.

49. José Luis Galimidi, *Leviatán conquistador: reverencia y legitimidad en la filosofía política de Thomas Hobbes*. Rosario, Homo Sapiens, 2004, p. 170 y ss.

50. «[...] *the reason of their fact is drawn from the will of their Master*» (*Leviatán*, II, 25, p. 306).

patible con sus constantes afirmaciones de que Cristo no ordenaba ni tenía derecho de magistratura.<sup>51</sup>

Lo que sí puede merecer un poco más de atención es la manera hobbesiana de argumentar la sumisión absoluta del Cordero a la legalidad positiva vigente en la tierra de Jerusalén. Dejemos de lado el hecho de que Hobbes no repara en el asunto (enrevesado, desde el punto de vista de la ortodoxia leviatánica) de la superposición jurisdiccional, por la cual Jesús, según el relato bíblico, tuvo que comparecer ante *dos* tribunales por el mismo asunto: primero ante un jurado religioso (el de los escribas y fariseos que se sentaban en la cátedra de Moisés), que sustanciaba procesos pero que no tenía poder coercitivo, al menos para la aplicación de ciertas penas capitales, y luego, ante el gobernador político, que tenía poder de policía pero no intervenía en asuntos de doctrina. Hobbes aquí parece tomar con naturalidad el ordenamiento imperial romano asumido por el relato evangélico, que dejaba ciertas esferas de la administración en manos de los poderes locales, y retenía el poder decisivo en casos de mayor intensidad. De todos modos, decimos, subsiste, a nuestro entender, un problema. De un lado, Hobbes, como evidencia de que Jesús no transgredió con su labor pastoral las leyes de Roma, alude al hecho de que Poncio Pilato haya declarado que él no encontraba culpa en el nazareno. Y del otro, como evidencia de que tampoco transgredió las de Moisés, hace constar que la venida del Mesías ya estaba anunciada en las Escrituras. La dificultad tiene varios aspectos. En primer lugar, se podría objetar –desde un hobbesianismo castizo– que, después de todo, y pese a lo que *dijo* el vicedónsul al lavarse las manos, algo en contra de la *pax romana* debe haber encontrado en el fenómeno político provocado por la prédica de Jesús ante las multitudes, porque ordenó su muerte con un tormento público que, a la sazón, fue ejecutado con placer y a conciencia por sus soldados. Y, en segundo lugar, notemos que los coincidentes relatos de los cuatro evangelistas no cuestionan *el derecho en general* a entender en cuestiones que atañen a la ley mosaica que ejerció el consejo de sacerdotes israelitas, sino que se limitan a impugnar ante la posteridad la sustanciación del *proceso singular* en el que se declaró culpable a Jesús, alegando prejuizgamiento, enemistad manifiesta de los jueces, aceptación de testimonios evidentemente falsos, y otras severas irregu-

---

51. La ambivalencia hobbesiana respecto de la posición magisterial o sumisa de Jesús es todavía más fuerte en el pasaje de *De Cive* equivalente al citado, en donde dice: «Cuando quería mostrarse como un rey, requería entera obediencia, *Mateo 22: 2-3: Id (decía) a la aldea que veís allá, y os encontraréis con una burra atada, con la cría a su lado; soltadlos y traédmelos, y si alguien os dice algo, le responderéis que el Señor los necesita.* Esto lo hizo, por tanto, por su derecho de ser señor, o rey de los judíos. Pero tomar los bienes de un súbdito sólo con esta pretensión, a saber, que *el Señor los necesita*, es poder absoluto» (*De Cive*, XI, 6, p. 240-1).

laridades.<sup>52</sup> En consecuencia, un veedor hobbesiano riguroso debería decir que, para bien o para mal, la decisión sobre la culpabilidad o la inocencia del causante era una cuestión que recaía exclusivamente en la autoridad competente, que, en la ocasión, era el Sanedrín. Es decir, que si Caifás y los sacerdotes encontraron culpable a Jesús de reclamar maliciosamente para sí un título que, si bien estaba anunciado y permanecía vacante, ellos (al igual que todos los integrantes del pueblo judío hasta el presente) entendían que no le correspondía, carece de sentido *jurídico* (aunque no, obviamente, de sentido teológico) que Mateo de Cafarnaúm, Lucas de Antioquía o Tomás de Malmesbury opinen que el hijo de María no transgredía las leyes de Moisés. Y, en cualquier caso, es evidente, que, aquí por lo menos, la homogeneidad de criterios de la hermenéutica hobbesiana es incierta, porque al mismo tiempo que nuestro filósofo, para alegar, por una parte, que Jesús no violó la ley de Roma aduce que la autoridad (que, no obstante, lo condenó y mandó ejecutar) lo eximió verbalmente de toda culpa, por la otra, afirma que no transgredió la ley de Moisés, *a pesar* de que el juicio de la autoridad correspondiente es condenatorio. Si ser declarado inocente es prueba de inocencia, ser declarado culpable debería serlo de culpabilidad.

El criterio que estamos utilizando aquí para ponderar el análisis hobbesiano de la conducta de Jesús como súbdito es el que se ofrece, precisamente, en el capítulo 26 de *Leviatán*. Dice allí el filósofo que la naturaleza de la ley no consiste solamente en su «letra», que siempre se presta a confusiones, ambigüedades, malicia, etc., sino que, para ser obligatoria, requiere de una «circunstancia muy material» (*materiall* es el término inglés, que aquí debería tomarse en el sentido aristotélico de causa material, principio de individuación), que es la auténtica interpretación. Y la interpretación, para ser auténtica, sólo puede ser ejercida por un funcionario designado por el soberano, porque es este último quien, en su condición de legislador, conoce el propósito, «la causa final» con la que se promulgó la ley. De manera correspondiente, para afirmar la inocencia de una persona respecto de determinado cargo se requiere de la conjunción de varios elementos. En palabras de Hobbes: «Inocente es quien se declara carente de culpa ante el estrado judicial y que es reconocido como inocente por el juez.»<sup>53</sup> Digamos, entonces, que es verdad, de un lado, que Jesús, en su divina condición de Hijo de Dios, era soberano de todo el universo, y que debía, entonces, ser considerado como intérprete legítimo de las profecías que anunciaban su primera venida, insertas en un texto que tenía valor legal para los hebreos de Jerusalén:

52. Ver, por ejemplo, *Mat.* 26: 57-66.

53. «*Innocent is he that acquiteth himselfe Judicially, and is acknowledged for Innocent by the Judge*», cf. *Leviatán*, II, 26, p. 324.

Él, que compartía con el Padre la autoría de lo que estaba escrito, juzgaba y sentenciaba que era el Mesías (o, al menos, lo daba a entender, o se comportaba como si lo fuera), que era el hombre concreto que venía a ocupar la equis vacía que había anunciado la norma, y, en ese sentido, es indiscutible que, para quien dé por verdadero el Nuevo Testamento, cumplía con la ley de Moisés. Pero, del otro lado, también es verdad que los jueces del Sanedrín, según su leal saber y entender, juzgaron y condenaron a *un hombre*, que, como afirma el mismo Hobbes, no tenía, en tanto pastor, derecho de magistratura. Y el caso es que, a este hombre, al aspecto humano de Jesús, los jueces habilitados lo hallaron culpable de transgredir la ley. La dificultad doctrinal, para cerrar por ahora, el tópico, podría ponerse también de este otro modo: el soberano, para Hobbes, no es juzgable, por tanto, no puede ni cumplir ni incumplir las leyes que él mismo ha dictado. Jesús tenía razón al presentarse como Mesías, pero sólo como soberano divino que cumplía una promesa. Como súbdito humano estaba, precisamente, sujeto a esa «circunstancia muy material» que permite que la ley se realice, que es la interpretación que en su caso concreto suscribieron los jueces, y que luego ratificó el poder soberano.

Hay todavía otras tres o cuatro situaciones complejas y, digámoslo, francamente anómalas en términos de la propia teoría de Hobbes, en las que conviene detenerse, que tienen que ver con la etapa posmosaica del primer reinado peculiar de Dios.

La primera de ellas aparece cuando Hobbes se refiere a la situación política del período del Reino Sacerdotal que va entre la muerte de Josué y la unción de Saúl como monarca. Siguiendo el relato del *Libro de los Jueces*, el filósofo explica que, tras la muerte de Moisés, surgieron generaciones de hombres que no habían sido testigos de los trabajos que Dios había hecho en favor del pueblo de Israel, y que, dado que los hebreos eran un pueblo que requería constantemente de señales, dejaron de respetar sus leyes, y se entregaron al pecado, sirviendo idolátricamente a otros dioses (*Baalim*).<sup>54</sup> Para defender a sus «rebeldes súbditos de las manos de los enemigos», Yahvé eligió a hombres especiales, los Jueces, a quienes obedecían los israelitas. De este modo, cuando la Escritura afirma frecuentemente «*que en aquellos días no había rey en Israel [...], y que cada hombre hacía lo que era correcto a sus propios ojos*», debe entenderse, dice Hobbes, que «*no había poder soberano en Israel*. Y así era, si consideramos el acto y el ejercicio de tal poder».<sup>55</sup> Y contrapone, en clave de evaluación teorizante:

54. *Leviatán*, III, 40, pp. 506-7, donde Hobbes cita *Jueces* 2: 10.

55. *Ibid.*, el énfasis es de Hobbes.

Pero si consideramos no el ejercicio, sino el derecho de gobernar, la soberanía seguía residiendo en el Sumo Sacerdote. Por consiguiente, cualquiera fuera la obediencia que se tributaba a los Jueces [...] no se la puede esgrimir como argumento en contra del derecho que el Sumo Sacerdote tenía al poder soberano, tanto en materia civil como de religión. Y tampoco tenían los Jueces, ni el mismo Samuel, un llamado ordinario, sino extraordinario, al gobierno; y eran obedecidos por los israelitas no por deber sino por reverencia al favor que les dispensaba Dios, evidenciada en su sabiduría, su coraje o su felicidad. De aquí, por tanto, que el derecho de regular tanto la política como la religión eran inseparables.<sup>56</sup>

La lógica hobbesiana, usualmente meridiana, en este párrafo se vuelve trabada, y por momentos, oscura. Es cierto que del hecho histórico de que los israelitas hayan obedecido a los Jueces movidos por una motivación reverencial, que difería esencialmente de la obligación política que debían a los Sumos Sacerdotes, fundada en el consentimiento voluntario, no puede extraerse un argumento que, en general, postule la legítima autonomización de la potestad espiritual respecto del dominio terrenal. Y todavía podría admitirse que se adujera que, dado que los Sumos Sacerdotes, igual que Moisés, no eran más que virreyes, Yahvé, como verdadero y peculiar soberano, tenía pleno derecho para decretar, digamos, un estado de excepción, por el cual suspendía temporariamente la autorización con la que habilitaba a sus lugartenientes normales, e intervenía de modo más directo, extraconstitucional, enviando a los Jueces para, misericordiosamente, salvar a su pueblo del peligro en el que éste se colocaba a sí mismo por causa de su obstinada incredulidad. Pero no es eso lo que hace nuestro filósofo. Hobbes; por el contrario, no sólo se abstiene de postular la excepcionalidad de la etapa de Jueces, sino que, para resguardar su condición de paradigmática normalidad, admite, impertérrito, una distinción que parece ir en contra de uno de los principios más caros a su propia teoría política, cual es el que asocia de manera necesaria la relación que existe entre poder efectivo y derecho de protección, legislación y judicatura, de un lado, y seguridad, consentimiento y obediencia del otro. Según las archiconocidas enseñanzas de *Leviatán*, ser súbdito significa, antes que nada, resignar el derecho natural de decidir, privadamente, sobre lo correcto y lo incorrecto; ser soberano, correlativamente, significa tener derecho de mando, pero también poder efectivo de protección y de castigo. Cuando estos elementos fal-

---

56. En la versión en inglés: «*But if we consider not the Exercise, but the Right of Governing, the Sovereign Power was still in the High Priest. Therefore whatsoever obedience was yielded to any of the Judges (...) it cannot be drawn into argument against the Right the High Priest had to the Sovereign Power, in all matters, both of Policy and Religion. And neither the Judges, nor Samuel himself had an ordinary, but extraordinary calling to the Government; and were obeyed by the Israelites, not out of duty, but out of reverence to their favour with God, appearing in their wisdom, courage, or felicity. Hitherto therefore the Right of Regulating both the Policy, and the Religion, were inseparable.*» (*ibid*).

tan, o se desanudan, lo que hay es la condición de naturaleza, en la cual la vida se hace miserable, brutal y breve, precisamente por ausencia de un poder soberano. ¿Cómo puede decir Hobbes, entonces, que los Sumos Sacerdotes retenían el *derecho soberano* si el *ejercicio* del gobierno, que les faltaba de hecho, residía, a veces, en cada hombre particular, y, a veces, en los Jueces? Más todavía, ¿cómo puede afirmar la continuidad institucional del Reino Sacerdotal, que supone a una multitud que ha unificado las voluntades dispersas y encontradas en la persona de su representante, al mismo tiempo que admite que sus hebreos desconocían el compromiso suscripto en el pacto fundacional? «Súbditos rebeldes [*rebellious subjects*]» es una expresión que, al igual que la que afirma la inocencia del crucificado, puede admitirse sin mayores objeciones en un contexto de especulación sobre los profundos misterios de la teología, pero que, para la perspectiva iusfilosófica, aparece, a primera vista al menos, como una contradicción en los términos.<sup>57</sup>

Si ya algunas notas de la reconstrucción que elabora Hobbes a propósito de la etapa de *Jueces* suenan extrañas en los oídos del lector acostumbrado a las melodías barrocas de las Partes I y II de *Leviatán*, el comentario sobre *Reyes* le dará la impresión de asistir a la ejecución de una composición dodecafónica. Explica

---

57. La tensión es más áspera todavía en el pasaje de *De Cive* correlativo con el que venimos comentando: «los israelitas, un pueblo ávido de profetas, se sometieron a ellos para que los protegieran y juzgaran, en razón de la gran estima en que tenían las profecías. La razón de esto fue que, a pesar de que en la institución del reino sacerdotal de Dios se habían establecido penalidades y se habían designado jueces, sin embargo, el derecho de infligir castigos dependía completamente del juicio privado, y correspondía a una multitud disgregada [*dissolute multitude*] y a cada persona en particular castigar o no castigar, según cómo los estimulara el celo privado. [...] derribaron el gobierno de Dios, es decir, el del *sacerdote*, por intermedio del cual Dios gobernaba, y después, cuando fueron derrotados por sus enemigos y oprimidos con ataduras, buscaron la voluntad de Dios, pero ya no en las manos del sacerdote, sino en la de los profetas. Éstos *en realidad* [*actually*] eran los que juzgaban a Israel, aunque su obediencia, en *cuanto al derecho* [*was rightly due*], correspondía al sacerdote. Por tanto, a pesar de que, después de la muerte de Moisés y de Josué, el reino sacerdotal quedó sin poder, no quedó, sin embargo, sin derecho.» (*De Cive*, XVI, 15, p. 323-4, los énfasis son de Hobbes). La circunstancia de que Hobbes mencione, de un lado, una situación en la que el derecho de soberanía no reside en la misma persona que lo ejerce de hecho, al tiempo que se abstiene, del otro, de caracterizar dicha situación como una implícita condición de guerra civil y, por tanto, de condición de naturaleza, en la que, por definición no existe derecho de soberanía, aparece dos veces en *Behemoth*, con una notable semejanza formal con el episodio que nos ocupa. La primera, cuando Hobbes refiere la situación del rey Carlos I hacia finales del año 1648, mientras permanecía prisionero, y dice que, si bien el monarca mantenía el *derecho* soberano, su *ejercicio* era disputado, sin violencia, como en un juego de naipes, por Cromwell y el Parlamento. La segunda, cuando, en ocasión de comentar la disputa que Oliverio mantenía con el Parlamento afirma que, a pesar de que Cromwell tenía la *fuerza militar suprema*, el derecho residía en los herederos dinásticos de Carlos. Cf. Thomas Hobbes, *Behemoth, or the Long Parliament*, edited by Ferdinand Tönnies. Second edition, with a new Introduction by M. Goldsmith, Londres, 1969, p. 135 y p. 180, respectivamente.

el filósofo, siguiendo el hilo del relato bíblico, que, en algún momento, los hebreos, que venían constituyendo un reino peculiar, cuyo gobierno delegaba Dios en los Sumos Sacerdotes, quisieron tener un rey, como el resto de las naciones. Es así que la soberanía de Yahvé «fue derribada por el pueblo, con el consentimiento del mismo Dios [*was cast off by the People, with the Consent of God himself*]». <sup>58</sup> El profeta Samuel primero ungió como rey a Saúl, y luego, viendo que éste «no observó su consejo, que consistía en destruir a Agag, tal como Dios se lo había ordenado, designó otro rey, a saber, David, para que asumiera la sucesión de sus herederos.» <sup>59</sup> Así, a partir del reinado de David, y hasta el destierro en Babilonia, fueron los reyes quienes detentaron la suprema autoridad política y religiosa en Israel, con lo cual los Sumos Sacerdotes pasaron a cumplir un oficio subordinado, «ministerial». De todas maneras, y con independencia del cambio de régimen, siempre siguieron apareciendo profetas «que controlaban a los reyes por sus transgresiones contra la religión, y, a veces, también por sus errores de Estado (*Errours of State*), *Crónicas 2, 19: 2*». <sup>60</sup>

Y, a continuación, comenta Hobbes, insistiendo con el tópico de la escisión entre el derecho y el ejercicio de la soberanía:

A pesar de que, en lo que concernía al derecho, el gobierno de la política y de la religión residieron unidos, primero en los Sumos Sacerdotes, y luego en los reyes, sin embargo, es evidente, por las Sagradas Escrituras mismas, que el pueblo no lo entendía así. Por el contrario, habiendo entre ellos una gran parte, probablemente la mayoría, que, apenas dejaban de percibir grandes milagros, o (lo que equivale a un milagro) grandes habilidades, o gran felicidad en las empresas de sus gobernantes, dejaban de otorgar crédito suficiente, o bien a la fama de Moisés, o bien a los coloquios que mantenían Dios y los sacerdotes, aprovechaban cada ocasión en la que sus gobiernos les desagradaban para, culpando a veces a su política y a veces a su religión, cambiar el gobierno, o para rebelarse a placer contra su obediencia. Y por esta causa procedían una y otra vez los problemas civiles, las divisiones y las calamidades de la nación. <sup>61</sup>

En el comentario a *Reyes* se repiten como vemos, algunos de los problemas que habíamos detectado en el episodio anterior, y se agregan algunos nuevos. Es verdad que Hobbes había tenido el cuidado de analizar en el capítulo 36 de *Leviatán* la plurivocidad del término «profeta» en la *Biblia*, que, unas veces, como «*prolocutor*» refiere a un hombre que se comunica con Dios, ya recibiendo su mensaje, ya transmitiéndole los ruegos y alabanzas del pueblo, otras veces, como «*praedictor*», menciona al que anticipa sucesos que han de ocurrir, y otras, en fin, se utiliza simplemente para designar a alguien que habla de manera inco-

58. *Leviatán*, III, 40, p. 507-8.

59. *Idem.*, p. 510.

60. *Idem.*, p. 511.

61. *Idem.*, p. 510.

herente.<sup>62</sup> Y es verdad también que, para reforzar su prédica en contra de los rebeldes ambiciosos que simulan inspiración divina, Hobbes advierte que el *Antiguo Testamento* está repleto de alusiones a falsos profetas, y, en particular, que poco tiempo antes del cautiverio (es decir, hacia el final de la etapa de los reyes) «los profetas eran, por lo general, mentirosos».<sup>63</sup> Es decir, que tiene razón el filósofo cuando dice que del hecho de que hubo profetas que censuraron públicamente a los reyes no puede extraerse la enseñanza doctrinaria de que es lícito, en general, autonomizar el poder espiritual respecto del temporal. Pero, aun admitiendo que la intención de Hobbes es la de demostrar que en la *Biblia* no se legitima el derecho de gobierno de un profeta si, al mismo tiempo, éste no es un soberano ungido por el consentimiento de los gobernados, es necesario observar que sus afirmaciones acerca de que los profetas «controlaban» a los reyes implican, en términos de la doctrina, un severo déficit de estatalidad para el antiguo *commonwealth* de Israel. También aquí se hace difícil entender cómo se puede afirmar la continuidad del derecho soberano de los reyes en una etapa que se describe como de desorden civil y de recurrente rebelión. Este tipo de calamidades, resultantes de la falta de compromiso consciente de los súbditos respecto de la relación inviolable que debe existir entre la función gubernativa de protección y la obligación ciudadana de obediencia es incompatible con la mera existencia de una república, tal como la entiende la teoría hobbesiana.

En este punto, entendemos que las dificultades de la legitimidad del período monárquico que Hobbes pretende dar por supuesta provienen de las circunstancias especialísimas en las que se generó el nuevo régimen.<sup>64</sup> Ya resulta bastante problemático tener que admitir que haya sido un profeta (Samuel, a quien Hobbes mismo considera un genuino *prolocutor* y no un charlatán) el que, después de haber designado a un rey, lo destituya por no haber seguido su consejo. Pero, con todo, esta sería una cuestión subsidiaria. El núcleo del problema está, indudablemente, en la abdicación de Yahvé. El Dios de la *Biblia* de Hobbes debe ser el único soberano de la historia que, pese a que disponía del poder suficien-

62. *Leviatán*, III, 36, p. 485-6.

63. *Idem*, p. 466-7.

64. En un artículo en el que propone que Hobbes intenta desarticular las aspiraciones transmundanas del cristianismo porque las considera subversivas del orden político, Ronald Beiner afirma que nuestro filósofo estaría apreciando favorablemente el movimiento popular que instauró la monarquía en Israel. Los israelitas, según el Hobbes de Beiner, estarían así resolviendo el problema que provocaba el régimen teocrático fundado por Moisés, porque propiciaba la aparición de hombres que se decían profetas. De paso, Beiner también califica como «bizarra» la interpretación hobbesiana del *Nuevo Testamento*, especialmente en la parte que se refiere a la negación de Cristo a reinar en vida sobre los judíos. Cf. Ronald Beiner, "Machiavelli, Hobbes, and Rousseau on Civil Religion", *The Review of Politics*, vol. 55, 1993, p. 627.

te como para forzar la obediencia de su pueblo, renuncia *motu proprio* al trono, y todavía dispone las condiciones para la transición pacífica. Es obvio que para Él no valen las generales de la ley (natural) que obligan *in foro interno* a todo soberano meramente humano: no tiene pasiones que dominar, no debe rendir cuentas a nadie por su conducta, y, por mas que el Leviatán que lo representa sea, como todos los Estados que hacen los hombres, un Dios Mortal, su propia persona no corre peligro de muerte en el caso de una rebelión, o de una guerra civil. Pero si éste es el caso, entonces, la peculiaridad única de un ser omnipotente, que además de gobernar todo el universo con sus leyes universales gobernó a un pueblo en particular con los seiscientos trece preceptos de la *Torah*, tiene que representar un límite insuperable para el alcance del movimiento analógico con el que se pretenden extraer, a partir de su gestión histórica, enseñanzas generales para la fundamentación de lo político. Hobbes dice, ya vimos, que *mandar* se diferencia de *aconsejar* porque el que manda indica a otro una acción que procura el beneficio de quien la enuncia, y no de quien la cumple. Pues bien, la voluntad divina es inescrutable y no es posible saber, haciendo uso de la sola razón, para qué da órdenes Dios, que es hacedor y dueño de todo, y no carece de nada. Pero tampoco es necesario saberlo para afirmar que este tipo de cualidades de la persona divina, que la diferencian radicalmente de las personas meramente humanas, tienen, forzosamente, que atenuar el poder argumentativo de cualquier analogía que se pueda establecer entre su derecho positivo de soberanía y el de los simples mortales.<sup>65</sup>

Digamos, entonces, ya para cerrar este párrafo, que las diferentes anomalías que hemos ido detectando en la revisión hobbesiana de los aspectos políticos de la historia sagrada se pueden remitir a esta obviedad: no todos los aspectos de la gestión política de Yahvé por vía de sus sucesivos lugartenientes y enviados pueden revestir un valor arquetípico para la doctrina de la soberanía. Pero tampoco se los puede dejar simplemente de lado, dado que, para el mundo creyente, la historia sagrada aporta novedades, enseñanzas y normas de máxima relevancia. Nuestra opción de lectura, así, con la cual cerraremos el presente trabajo, propone explorar, en el párrafo siguiente, el valor *genético* que aportan algunos de

---

65. También podemos agregar que no es del todo cierto que, como dice Hobbes en el pasaje al que estamos aludiendo, sea indudable que la prédica de Jesús consistía solamente en consejos, porque él no obtenía ni dejaba de obtener beneficio alguno con el cumplimiento, por nuestra parte, de sus sugerencias, ya que, de todos modos, sería virrey en el reino de los cielos. Cabe notar que sería incompatible con la grandeza y con la bondad inconmensurable de Dios que, el día después del Juicio Final el Cielo estuviera prácticamente despoblado. Jesús aconsejó movido por su amor infinito, pero, en buena medida, también lo hizo para asegurar para sí un reino futuro más populoso que el de su Adversario.

los aspectos excepcionales, no analogizables, de la historia política sagrada para la fundamentación filosófica del derecho general de soberanía.

4. Sobre la relación teórica que existe entre la hermenéutica bíblica y el derecho de soberanía Hobbes tiene consideraciones muy interesantes, que nos pueden ayudar a comprender las decisiones que él mismo, como filósofo, ha tomado en su práctica interpretativa de la política divina. En el capítulo xv de *De Cive*, se explica que, una vez que se ha aceptado la argumentación que sostiene que es deber natural del ciudadano cristiano obedecer al soberano en todo lo que no repugne a los mandatos de Dios, resta la tarea de discriminar cuáles son las leyes que expresan Su voluntad. Sólo con esta labor crítica jurisdiccional se podrán evitar, simultáneamente, los errores correlativos que consisten, de un lado, en excederse en la obediencia a la autoridad civil, ofendiendo a la Majestad Divina, o, del otro, en desobedecer al poder civil por nuestro temor a pecar ante Dios.<sup>66</sup> Pero ya hemos visto que, por naturaleza, toda ley, para ser efectiva y obligatoria, requiere de un intérprete que debe ser único, porque las palabras que la componen dan lugar, de buena o de mala fe, a lecturas diversas. Y si esto sucede con las normas de todo cuerpo legal en general, tanto más será éste el caso cuando se trate de contenidos que, por ser inaccesibles a la limitada capacidad de comprensión de la razón humana, debieron ser comunicados por vía extranatural. Las Sagradas Escrituras, como palabras inspiradas por Dios, constituyen, entonces, el canon de la doctrina cristiana, y todos los cristianos coinciden en que, entre otras cosas, en ellas consta la voluntad divina, es decir, el contenido de las leyes que Él quiere que los hombres cumplan, como así también los castigos y premios asociados a dicho sistema normativo. Ahora bien, también tenemos, por razonamientos anteriores, que las leyes civiles expresan el modo particular en que cada autoridad soberana civil interpreta las leyes de naturaleza. Como las leyes de naturaleza y el canon bíblico son dos maneras diferentes de expresar una misma y única voluntad divina,<sup>67</sup> sería absurdo, argumenta Hobbes, que quien está legítimamente autorizado para interpretar las primeras no fuese el único que puede interpretar las segundas. Y sería más absurdo todavía pensar que Dios no autoriza como portavoz suyo a la única persona que tiene derecho a fungir como su intérprete. La alternativa, entonces, es de hierro: o bien las Sagradas Escrituras no son el canon de la doctrina cristiana, porque no hay canon sin intérprete, o bien la voz de su legítimo intérprete debe ser considerada como la voz de Dios. Esto último, evidentemente, es lo

66. *De Cive*, xv, 1, p. 290; *Leviatán*, II, 31, p. 395.

67. *Idem*, xv, 17, p. 303-4.

cierto, concluye Hobbes, y por eso afirma que «la voz del intérprete de las Escrituras es la voz de Dios».<sup>68</sup>

Puede encontrarse otra aproximación al mismo tema en el tratamiento hobbesiano del problema de la competencia jurisdiccional sobre asuntos de orden espiritual y de orden temporal, o carnal. Conceptualmente, la diferencia entre ambos órdenes es clara. De un lado están los asuntos espirituales, cuyo conocimiento cabal escapa a la comprensión de los hombres, y se fundamenta exclusivamente en la autoridad y en la enseñanza de Cristo. Son misterios de la fe que se refieren a los milagros, a las profecías, y, en general, a acontecimientos extra-naturales causados por el Espíritu Santo. Del otro lado están las cosas temporales, como la definición de lo que es justo e injusto, el derecho para intervenir en controversias acerca de los medios más adecuados para conservar la paz interior y la defensa común, el examen de doctrinas que pueden ser expuestas y enseñadas en público, etc. Pero sucede que lo que sea del orden espiritual permanece «dentro de la mente de Cristo», y en la *Biblia* no consta que él haya explicitado algún criterio para establecer el límite. Por tanto, tratándose de asuntos que, dada la naturaleza ambiciosa y poco juiciosa de la mayoría de los hombres, pueden servir de excusa para provocar severos desórdenes en la vida civil, también aquí concluye Hobbes que :

es inquisición de la razón, y pertenece al poder temporal definir qué es espiritual y qué es temporal, ya que nuestro Salvador no hizo tal distinción.<sup>69</sup>

Vemos, entonces, que todos los caminos conducen a César. El soberano tiene derecho para entender en asuntos temporales, pero también para determinar qué es temporal y qué no lo es. Tiene competencia para ser intérprete canónico coactivo, y también para fijar el texto canónico mismo.<sup>70</sup> Y la relación también vale en el sentido inverso: «El que tenga autoridad en controversias escriturarias la tendrá para toda otra clase de asuntos».<sup>71</sup> Correlativamente, del lado de los súbditos, no hay razones válidas de orden espiritual para provocar controversias que puedan poner en peligro la paz civil, porque los requisitos para acceder a la vida eterna se reducen a tener fe en que Jesús es el Cristo, a arrepentirse de los pecados y a abstenerse de desobedecer al soberano terrenal, sea éste cristiano, pagano o ateo, y sea que se acuerde o no con su manera de administrar la voluntad de Dios, conocida por vía natural o extraordinaria. He aquí, podemos decir, una

---

68. *Idem*, XVII, 17, p. 349.

69. *Idem*, XV, 14, p. 346-7.

70. *Idem*, XVII, 18, p. 350.

71. *Idem*, XVIII, 14, p. 385.

expresión eminente del proceso moderno de la secularización. Si, de un lado, Hobbes parece aceptar que la voluntad de Dios es lo primero en sí, y que para llegar a comprenderla en toda la medida de nuestra limitada capacidad, basta con ser cuidadosamente atentos, aplicando nuestra razón a la interpretación no contradictoria de los indicios naturales y extranaturales que Su bondad se ha dignado ofrecernos, del otro lado se ve, en verdad, que el pensamiento filosófico, que es lo primero para nosotros, se las arregla muy bien para decidir soberanamente que la naturaleza de lo político exige que la autoridad civil esté por encima no solamente de toda autoridad eclesiástica sino también de todo contenido revelado positivo. Otorgando al soberano la potestad de fijar y de interpretar un texto que, supuestamente, expresa la voluntad de Dios, lo que hace Hobbes es poner la figura divina y el relato de su manifestación histórica como un universal abstracto, conveniente tal vez para reforzar la solidez argumentativa y persuasiva del sistema, pero carente de todo contenido.<sup>72</sup>

Es cierto que Hobbes dice que, para extraer de la Escritura los principios de una república cristiana no hay que permitir que la mente se aplique a elaborar verdades filosóficas sobre la base de un material que, por su naturaleza, puede caer fuera de las reglas de la ciencia y devenir misterioso e incomprensible, sino que, en estos casos especiales, es necesario «ceñir nuestro entendimiento a las palabras [*wee are bidden to captivate our undestanding to the Words*]». <sup>73</sup> Pero también dice, en el mismo pasaje, que en esta empresa «no hemos de renunciar sin más a nuestros sentidos y experiencia, ni a nuestra razón natural, que es la indudable palabra de Dios». Pues bien, debemos notar que la operación intelectual consistente en elegir determinados episodios de la historia sagrada como casos prestigiosos que corroboran los principios racionales de la dominación política es, también ella, un ejercicio de la facultad judicial. La razón filosofante que, observando las cualidades de la naturaleza humana, ha encontrado y formulado los fundamentos de la relación que existe entre la protección y la obediencia es la misma que interpreta, es decir, que juzga cómo el caso bíblico viene a subsu-

---

72. En esta dirección, entendemos, apunta la interpretación de Leiser Madanes, quien, para sostener que la doctrina hobbesiana de la soberanía absoluta *no* resulta incompatible con una política liberal en el campo ideológico argumenta, entre otras cosas, que, para nuestro filósofo, el único aspecto políticamente relevante de la religión cristiana consiste en asegurar la obediencia al soberano, vaciando así a la religión de todo contenido. En el mismo sentido, Madanes entiende que la filosofía política de Hobbes no requiere a Dios como fundamento (Leiser Madanes, *El árbitro arbitrario: Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. Eudeba, Buenos Aires, 2001, pp. 70-1). Para una postura contraria, que entiende que la apertura a la trascendencia de la subjetividad aterrada es, en Hobbes, clave ineludible de fundamentación de lo político, cf. Jorge Dotti, “El Hobbes de Schmitt”, *Cuadernos de Filosofía*, año XX, No. 32, mayo 1989, pp. 57-68.

73. *Leviatán*, III, 32, p. 409-410.

mirse bajo la norma. Así como corresponde al propio poder temporal determinar cuál es el alcance de su jurisdicción respecto de lo espiritual, así también corresponde al *understanding* decidir cuándo pronunciarse con convicción de certeza sobre los episodios del Reino Profético y cuándo «tragar sin masticar la píldora» de los misterios sagrados.<sup>74</sup> Parafraseando un celeberrimo pasaje kantiano, podemos decir que la razón (hobbesiana), para iniciar de una vez el seguro camino de la ciencia del Estado (la cual, recordemos, no es, según palabras de Hobbes «más antigua que mi *De Cive*») comprendió

que no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza (en nuestro caso, a la Biblia) a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores, pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón busca y necesita.<sup>75</sup>

La lectura analógica del registro bíblico de la política divina no debería, entonces, encontrar ni tematizar más que lo que la razón natural ya sabía *–a priori*, digamos– que iba a encontrar y tematizar. Pero resulta que hemos detectado anomalías que, vistas desde la fundamentación natural del derecho de la soberanía, parecen autocontradicciones, como las de un pacto de sumisión *posterior* a la existencia de un pueblo, un súbdito que manda como señor, y que es hallado culpable por la política, pero absuelto por la filosofía, un príncipe que mantiene su derecho soberano a pesar de que no puede ejercerlo porque la multitud ha renegado del pacto, un rey omnipotente, en fin, que cede sin combatir ante la revuelta popular que exige un cambio de régimen. Creemos que estos aspectos problemáticos que ofrece la perspectiva analógica pueden estudiarse con prove-

---

74. Para un estudio que entiende la visita de Hobbes a los textos bíblicos como una estrategia de corroboración retórica de contenidos ya obtenidos por otra vía, puede verse James Farr, “Atomes of Scripture: Hobbes and the Politics of Biblical interpretation”, en *Thomas Hobbes and Political theory* (ed. Mary Dietz). University Press of Kansas, Lawrence, 1990, pp. 172–196. La tesis de Farr afirma que Hobbes, de un lado, critica a quienes seleccionan partículas del texto bíblico y, separándolas deliberadamente de su contexto, las “arrojan a los ojos de sus lectores” para cegarlos, y así, imponer sus propias y especiosas interpretaciones, pero, del otro, hace exactamente lo mismo, ofreciendo lecturas increíbles, que se caen por sí solas si cualquier lector atento se ocupa de leer todo el texto. Leo Strauss, por su parte, atribuye las interpretaciones «sobresimplificadas, por no llamarlas, directamente, absurdas» que ofrece Hobbes de la *Biblia* al hecho de que su premisa básica, la condición de naturaleza, es incompatible con la existencia de Dios. De ahí que sea ilógico aplicar a un relato que se fundamenta sobre la voluntad de un Dios creador una eidética que, justamente, prescinde de él. (Leo Strauss, “*What is Political Philosophy?*” and other Studies. The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1988 (1959), p. 188.

75. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, Porrúa, México, Sexta edición, 1982, “Prólogo de la Segunda Edición (1787)”, p. 13.

cho si partimos de algunos pasajes en los que Hobbes, precisamente, se refiere a cierto modo de prioridad que tiene la revelación respecto de la razón natural.<sup>76</sup>

En los primeros párrafos del capítulo XVI de *De Cive*, Hobbes comienza el recuento de la historia del reino peculiar de Dios sobre los hebreos con una consideración sumaria acerca de la antropología del fenómeno religioso en general. Dice allí el filósofo que la especie humana es consciente de su propia debilidad, y que se asombra de los eventos naturales que no sabe explicar. Por esta causa, casi todos los hombres creen en creadores invisibles (es decir, sobrenaturales) de todo lo que es visible. Al mismo tiempo, y por causa de su autoconsciente situación de desprotección, les temen. En la época de Abraham, los hombres tenían un uso muy precario de su razón; la violencia de sus pasiones les nublabla el entendimiento y les impedía adorar a Dios «correctamente [*rightly*]». La mayoría de ellos incurría en idolatría, pues, o bien veneraban la imagen de cosas materiales y finitas, o bien tenían por espíritus sagrados lo que, en verdad, no eran más que vanas ilusiones. Dado que el autor también dice en otra parte que una manera eminente de honrar a Dios es cumplir con las virtudes que indican las leyes de naturaleza, no es muy forzado interpretar que, para Hobbes, la época de Abraham era un tiempo de iniquidad generalizada; o bien de guerra de todos contra todos, o bien de repúblicas mal constituidas, y sumamente inestables. Sin la ayuda sobrenatural —«especial»— de Dios, concluye Hobbes, habría sido «casi imposible» evitar dos clases de obstáculos, conceptualmente opuestos, pero de efectos similarmente nefastos: el ateísmo, que es «opinión de recta razón sin temor», y la superstición, que es «temor sin recta razón».<sup>77</sup>

En esta disvaliosa situación de generalizada idolatría

plugo a la Divina Majestad, tal como leemos en la historia sagrada, elegir a Abraham de entre todos los hombres, por cuyo intermedio podría atraerlos hacia el verdadero culto de sí, y revelársele a él

---

76. Para una lectura afin a la que estamos proponiendo puede verse Joshua Mitchell, “Luther and Hobbes on the Question: Who was Moses? Who was Christ?”, *Journal of Politics*, vol. 53, No. 3, agosto 1991, pp. 676-700. Mitchell propone que en *Leviatán* se da una prioridad exclusiva de la Escritura sobre la razón, aunque no tematiza la -imprescindible, para nosotros- mediación del filósofo. De este modo, el comentarista puede postular que, para Hobbes, la renovación de la alianza que anuncia Cristo, en lugar de propiciar una política racional y a la vez respetuosa de la revelación como *medio* para mejor servir a la gloria de Dios, y al advenimiento de su reino futuro, se realiza plenamente, sin residuo, en la Inglaterra del siglo xvii, en la que se verifica la plena autoridad política y religiosa, *aniquilando* así, y no apenas refrenando, los efectos perniciosos del Reino de las Tinieblas (Mitchell, *op. cit.*, p. 692-3). Por otra parte, como referencia ya clásica a la cuestión de una escatología política en Hobbes, puede verse J. Pocock, “Time, History, and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes”, en su *Politics, Language, and Time*. The University of Chicago Press, Chicago, 1989 (1960).

77. *De Cive*, XVI, 1, p. 309-10.

de manera sobrenatural, y realizar con él y con su simiente la celebrísima alianza, también llamada antiguo testamento. Él es, por tanto, el origen de la verdadera religión; él fue el primero que, después del diluvio, enseñó que hay un solo Dios, creador del universo.<sup>78</sup>

En este punto, Hobbes considera que Abraham, aun antes del *covenant*, ya reconocía que Dios era creador y rey del universo, puesto que nunca dudó de que Él existía y de que se interesaba providentemente por la suerte de algunos hombres, y entonces se pregunta: ¿cómo es que no fue superfluo que Dios ofreciera en pacto al patriarca la tierra prometida y la santificación de su descendencia como recompensa por algo que a Él ya le correspondía por naturaleza, y que, al menos por parte de Abraham, ya venía obteniendo? Hobbes formula esta pregunta con intención retórica, y, en lugar de contestarla, toma los elementos que viene desplegando para empezar a confirmar lo que le interesa mostrar, a saber: que al comprometerse con su crédito en una indicación que le fuera revelada de manera sobrenatural, Abraham inauguró un período religioso genuino que, al mismo tiempo, era un reinado peculiar y no sólo natural y universal de Dios. Permítasenos aquí tomar este episodio como primer momento de una cierta célula generadora de temporalidad lineal y progresiva, según la cual en Hobbes podría haber, tal vez implícita y tenue, una respuesta no retórica sino sustantiva a la cuestión que él mismo plantea. Avanzaremos, así, con una elaboración especulativa acerca del modo en que nuestro filósofo podría estar aceptando la necesidad de la manifestación positiva de la voluntad divina, y de las consecuencias que dicha aceptación podrían tener sobre su lectura de la política sagrada, y, por tanto, sobre su fundamentación del derecho soberano en las repúblicas cristianas.<sup>79</sup>

Las consideraciones sumarias de Hobbes sobre la religiosidad natural (desarrolladas con amplitud en el capítulo XII de *Leviatán*) sostienen que, si bien los hombres son potencialmente aptos para cultivar correctamente una actitud reverente para con Dios, en cambio, el tumulto de sus pasiones impide que dicha actitud sea espontánea. Los coetáneos de Abraham no eran la excepción, y, siguiendo el texto bíblico, nuestro autor los describe como idólatras y supersticiosos, es decir, como seres que temían, pero que no pensaban bien. Note-

78. *Ibid.*

79. Ernst Cassirer llama intelectualismo al modo de asentar la validez de las normas sobre la sola autoridad de la razón, y lo asocia, con eminencia, al platonismo. El voluntarismo, en cambio, consiste en remitir el fundamento último a una voluntad, no necesariamente irracional, cuyos contenidos no pueden alcanzarse por el ascenso dialéctico. Esta concepción, representada por la figura legisladora del profeta, coloca en un nivel superior la revelación mosaica respecto de la ley platónica. Según lo que venimos planteando, en Hobbes tendríamos una coexistencia no resuelta entre el intelectualismo y el voluntarismo profético. Cf. Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, FCE, México, 1947, p. 97-8.

mos, al pasar, que esta situación es llamativamente similar a la que resume Hobbes hacia el fin del capítulo XIII de *Leviatán*, en donde explica que la guerra de todos contra todos de la condición de naturaleza es el estado en el que las pasiones colocan indefectiblemente a los hombres cuando no son guiadas adecuadamente por las leyes de naturaleza. En todo caso, creemos que se pueden derivar algunas observaciones a partir del hecho de que Hobbes dice que la elección providencial que recayó sobre Abraham tuvo el propósito de apartar las dos clases de rocas que impedían a los hombres la percepción adecuada de la Divina Majestad.

En primer lugar, podemos decir que Hobbes piensa que Dios *no quiso* que los hombres continuaran confundidos *in aeternum* en la miserable condición de la idolatría. En un capítulo anterior, el autor ya había expresado que, si bien es posible llegar a saber con la sola razón natural que existe un único Dios creador de todo, que se ocupa de dar leyes a los hombres y de premiar y de castigar a cada uno según sus respectivos merecimientos, hay que admitir que ése es un conocimiento poco accesible a la mayoría de los mortales. Los hombres, por lo general, están ocupados en procurarse placeres, honores y riquezas, y no quieren, o no pueden, ocupar sus mentes en problemas tan complicados. La existencia de Dios podría llegar a demostrarse mediante argumentos racionales, tal como se puede demostrar la proporción que existe entre el cuadrado y el círculo, pero los hombres no suelen tener la capacidad y la perseverancia de Arquímedes.<sup>80</sup>

Y, en segundo lugar, también se puede ver que la iniciativa divina de captación de los hombres hacia el correcto culto de sí no fue una estrategia de cumplimiento inmediato, sino que, por el contrario, habría de involucrar un prolongado y trabajoso desarrollo en el tiempo. No era suficiente con que Abraham fuese un súbdito privado, natural y nómada, sino que hacía falta que todo un *pueblo*, establecido en un territorio determinado, diera testimonio de la voluntad divina con su existencia ordenada. Esta república, a su vez, debía fundarse en algo más que el vínculo sanguíneo, ya que los hebreos no habían tenido pacto con Yahvé, sino que, originariamente, «incluían sus voluntades» apenas en las de Abraham, Isaac y Jacob, por ser éstos sus «príncipes naturales».<sup>81</sup> Pero, después de la experiencia de la esclavitud en Egipto, y de la liberación, el pueblo de Israel, «no solamente el más libre, sino también el mayor enemigo de la sujeción humana»,

---

80. *De Cive*, XIV, 19, p. 284. En *Leviatán* la expresión, y, probablemente, la naturaleza de la afirmación, es un poco más moderada. No se postula la demostrabilidad de la existencia de Dios, sino que se dice que «Resulta imposible realizar una investigación profunda sobre causas naturales sin sentirse inclinado a creer que hay un Dios eterno, a pesar de que no se pueda alcanzar ninguna idea que responda a su naturaleza.» (*Leviatán*, I, 11, p. 167).

81. *De Cive*, XVI, 9, p. 315.

renovó su alianza en Sinaí, en donde se agregó el elemento fundante del consentimiento de cada uno, con lo cual advino sobre ellos un «reino de Dios por institución [*there becomes an institutive kingdom of God over them*]». <sup>82</sup> Eventualmente, también hizo falta expandir el alcance del mensaje de que existe un Dios único, creador y misericorde, que ofrece la redención de los pecados y promete a cada hombre un reino glorioso y eterno a cambio de la observancia de sus leyes, y por eso fue necesaria la venida pastoral y el sacrificio del Unigénito. Las vicisitudes del reinado profético posmosaico, si bien propiciadas por la inconducta de los súbditos y de los funcionarios, religiosos y civiles, fueron, en verdad, la preparación del escenario en el que habrían de aparecer los profetas. Estos enviados tendrían dos funciones: la de contribuir con su prédica pública y su magisterio *de facto* a la conservación del pueblo de Israel como –digamos– soporte material de la estrategia divina, y del otro, anunciar las cualidades y la llegada futura del Mesías. <sup>83</sup> Confirmando las profecías sigue, entonces, la venida de Jesús como Cristo, que enseña, promete y redime, pero ya no sólo a los buenos hebreos, sino a todos los hombres que den crédito a la novedad y que quieran actuar de acuerdo con su mensaje. A tal fin, afirma el propio Hobbes, la iniquidad de los jueces en el proceso al nazareno debe considerarse como un recurso de la Divina Providencia para propiciar el sacrificio salvífico. La última etapa de la política providencial, por fin, sería la inspiración de los evangelistas y la acción plural, pero milagrosamente coincidente, de la escritura de los Evangelios. Con este último acto se baja el telón de las intervenciones extranaturales de Dios, y se abre la etapa intermedia de la historia, llamémosla profana, hasta que, con el regreso glorioso de Cristo Rey, comience el fin de los tiempos.

Tendríamos, entonces, que Abraham, Moisés y Jesús, fueron partícipes necesarios en el proyecto político de Dios, cultivando, en su nombre y con su poder, las semillas de religión que son propias de la naturaleza de todos los hombres. <sup>84</sup> También lo fueron los profetas, los Sumos Sacerdotes y los evangelistas. Dado que, «cuando faltan los milagros, falta la fe», <sup>85</sup> es claro que el componente extranatural de sus respectivas intervenciones no fue «superfluo». Cada etapa fue, además, agregando densidad y alcance al mensaje que Dios quería transmitir a los hombres, para brindarles la oportunidad de que, ocasionalmente pensantes pero insanablemente pasionales, no se quedaran atascados en la superstición, o, peor aun, no derivaran hacia la soberbia del ateísmo; para que no fueran, en fin,

82. *Ibid.*

83. *De Cive*, xvii, 1, p. 331.

84. *Leviatán*, I, 12, p. 173.

85. *Idem*, p. 181.

criaturas enemigas de su Creador.<sup>86</sup> En un proceso continuo, lo que empezó como mensaje privado de Dios a Abraham, y por su intermedio, a su progenie, alcanzó la plenitud universal de las palabras y de la acción que Cristo ofreció a todos los pueblos de la tierra.

Si no fue superflua, ¿fue *suficiente* la política divina que nos cuenta la *Biblia*? Por parte de Dios, y en términos de intervención milagrosa, deberíamos decir que sí. El mensaje de Jesús contiene, dice Hobbes, todo lo que un hombre que lo crea verdadero necesita saber para intentar acceder al Reino de los Cielos. El sacrificio de la redención garantiza que los pecados que necesariamente cometemos como resultado de nuestra imperfección humana no serán obstáculo para que, si tenemos la intención sincera de llevar una vida terrenal obediente, podamos abrigar la esperanza de merecer la vida eterna. En este sentido, es lógicamente esperable que, tal como dice Hobbes, haya terminado la época de los milagros y de los verdaderos profetas:

Viendo, entonces, que ahora los milagros han cesado, ya no nos queda ninguna otra señal con la que reconocer las pretendidas revelaciones o inspiraciones de algún hombre privado. Tampoco tenemos obligación de prestar oídos a ninguna doctrina, más allá de la que se conforme con las Sagradas Escrituras, las cuales, desde el tiempo de nuestro Salvador, han venido reemplazando y compensando con suficiencia la ausencia de cualquier otra profecía; y de las cuales, mediante la interpretación inteligente y estudiada, y mediante el razonamiento cuidadoso, se pueden deducir con facilidad todas las reglas y preceptos necesarios para el conocimiento de nuestro deber tanto para con Dios como para los hombres, sin [necesidad de] entusiasmo ni inspiración sobrenatural.<sup>87</sup>

Ahora, claro, que se haya completado el ciclo de la intervención sobrenatural no significa, en modo alguno, que se haya cumplido la totalidad del plan divino. La naturaleza del hombre es siempre la misma y, por, tanto, permanecen latentes los peligros simétricos de la superstición y del ateísmo. Por algo aclara Hobbes una y otra vez que Jesús no vino a asegurar la entrada al reino futuro a todos los hombres, sino sólo a los que hayan de resultar elegidos. Pero la voluntad positiva de Dios, que habría de guiar a los hombres, se expresó en palabras, que, a su vez, fueron recogidas en *libros*, los Testamentos. Y entonces tenemos, por una parte, que la condición de naturaleza es una situación brutal, en la cual, si no se pueden desarrollar las artes, las letras, el comercio, y, en general la comunicación confiable y cooperativa, mal podrá circular *urbi et orbi* un texto fiel que conser-

---

86. Recordemos que para Hobbes, el ateo, además de ser necio, es el que, por no reconocer la existencia providente de Dios, no se admite sujeto a su voluntad, y entonces, no puede ser considerado como un pecador que transgrede leyes a las que se ha comprometido, sino que, más bien, debe ser visto como un enemigo del Creador y de los creyentes. (*De Cive*, XIV, 19, p. 284-5).

87. *Leviatán*, III, 32, p. 414.

ve sin deformaciones el relato inspirado de los dichos y los hechos de los enviados de Dios. Es decir, que las repúblicas cristianas (o, por lo menos, las culturalmente liberales) son, ellas también, como lo fuera el antiguo Israel, soporte material del proyecto divino, en tanto marco institucional protector del acceso de las nuevas generaciones a la lectura de la *Biblia*. Pero, por otra parte, en tanto que libros que incluyen leyes, los Testamentos requieren, como complemento indispensable –como «circunstancia muy material»–, de un intérprete que haga una lectura correcta, homogénea en espíritu con el propósito de su autor soberano. Desde luego, ya hemos visto que Hobbes atribuye esa función de *lawful interpreter* al soberano civil, y sólo a él, pero es necesario advertir que para que dicha función se cumpla hace falta, previamente, que el soberano civil *la entienda* como suya y que la asuma con responsabilidad. Para que se cumpla el plan divino que se propone, a partir de Abraham, atraer hacia el reino futuro a todos los hombres que estén íntimamente dispuestos a evitar el muy humano peligro de ser enemigos de Dios, es indispensable, pues, que existan soberanos *que comprendan* correctamente en qué consiste la autoridad que ellos deben ejercer sobre la esfera de la religión, es decir, sobre la actitud pública y observable de los sacerdotes y de los feligreses respecto de la voluntad revelada. En otras palabras, que para que el soberano de cada república civil y eclesiástica pueda proteger a su pueblo del Reino de las Tinieblas que intentan sediciosamente instaurar los aventureros, o los delirantes que, sin razón posible, se autoproclaman profetas, usurpando una función que, por superflua –además, obviamente, de ilegal– resultaría disruptiva, para ello, entonces, es imprescindible, todavía, la intervención del verdadero filósofo, que, a la sazón, resulta ser el propio Hobbes. Él, como profeta natural, viene a decir algo que, por racional, es homogéneo con el espíritu de la ley divina, y que resulta indispensable para que ésta sea comprendida y obedecida. Al ser el primero que descarga «felizmente» la responsabilidad de los filósofos morales,<sup>88</sup> inaugura la posibilidad de que los soberanos descarguen adecuadamente la suya, empuñando, como deberían, la espada caliente de la justicia de manera firme, sin temor a que el mango les quemé la mano.<sup>89</sup>

La relación que existe entre la filosofía política y los Estados realmente existentes es recíproca: de un lado, si no hay paz interior es imposible dedicarse al estudio reposado y profundo. La tranquilidad, dice Hobbes, es madre de la filosofía, hermana de la paz e hija de la República.<sup>90</sup> Pero, del otro, si el gobernante no se decide a convertir la verdad de especulación sobre la soberanía absoluta en

88. *De Cive*, Epístola dedicatoria, p. 91.

89. *Leviatán*, Resumen y conclusión, p. 721.

90. *Leviatán*, IV, 46, p. 683.

la utilidad de la práctica, «sin la ayuda de un intérprete interesado o envidioso»,<sup>91</sup> los hombres seguirán amontonándose en edificios políticos mal contruidos, estrechos y endeblados, que sólo durarán lo que dura una generación, para derrumbarse sobre las cabezas de la siguiente.<sup>92</sup> Y esta unidad óptima de política y pensamiento también mantiene, a su vez, una relación de influencia recíproca con la Revelación. De un lado, el Estado y la filosofía son indispensables para que la letra del mensaje divino no se pierda ni se deforme, o, lo que es peor, para que no siga siendo tergiversada por los falsos profetas, enemigos de la paz y de la obediencia, es decir, de la ley natural, es decir, de Dios. Del otro, la roca del ateísmo, que consiste en la opinión soberbia del necio que cree que piensa bien y que no teme a quien debería, es de la misma especie que la de la oposición pseudorreligiosa al poder absoluto del Dios Mortal. Si no es posible que la mayoría de los hombres alcance con la sola razón y sin ayuda sobrenatural el conocimiento de la existencia providente de Dios, y de los dictados de Su voluntad, tampoco debería serlo que lleguen por sí solos al de los verdaderos fundamentos de una República estable. Y no vale citar aquí como contraargumento el caso de la geometría de Arquímedes, ya que ésta no involucra, como sí lo hace la filosofía política, consideraciones que pueden molestar a quienes ejercen el poder de gobierno.<sup>93</sup>

El representante soberano de una República en general es, por analogía, absoluto jefe civil y religioso, como lo fue Moisés. Pero el soberano de una República cristiana debe serlo, además, por *consecuencia*. Responde ante Dios en el *foro interno* de su conciencia, y el oficio de proveer a la *salus populi* incluye, de manera eminente, la responsabilidad de propiciar un orden positivo en el que el corazón del súbdito creyente no corra el peligro de convertirse en campo de batalla de una guerra de lealtades, a Dios y a la República.<sup>94</sup> De alguna manera, lo mismo vale para el filósofo. Él es profeta por analogía, porque, como juez que conoce el «evidente» espíritu que inspiró a los escritores de los libros canónicos (a saber: establecer los derechos del Reino de Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo),<sup>95</sup> aporta la única interpretación verdadera de la ley de Dios, y, con sus advertencias, intenta preservar la integridad de su pueblo, para que éste no caiga en manos del enemigo. Pero también es profeta por consecuencia, porque viene a anunciar que ya no queda nada trascendente por anunciar; porque se sabe llamado a declarar la clausura de la serie de discursos sobrenaturales con fines políticos que se inauguró con Abraham.

91. *Leviatán*, II, 31, p. 408.

92. *Leviatán*, II, 29, p. 363.

93. *Leviatán*, I, 11, 166.

94. *Leviatán*, III, 40, *in fine*, p. 499.

95. *Leviatán*, III, 33, p. 424.

Ahora bien. Es obvio que esta última función del filósofo es formalmente afín, pero sustantivamente opuesta a la de los profetas posteriores a Moisés, porque Hobbes no está reclamando obediencia *de facto* hacia su persona inspirada, sino que, justamente, la está negando, para sí y para todo otro que no sea el soberano *de iure*.<sup>96</sup> Y aquí, creemos, podría encontrarse una clave para entender las anomalías que hemos detectado en la lectura hobbesiana de la política sagrada. La razón de que no todo lo que valió allá en el Israel bíblico valga acá en los Levitanes de la era cristiana consiste, precisamente, en que la irrupción –digamos– vertical de Dios en la historia, que es la que legitimaba la intervención política ilegal de los profetas, empezó y terminó para dar lugar a un orden horizontal, inmanente, que es posible –y además, desde la perspectiva del creyente, necesario–, porque, justamente, Dios, como Hijo, nació en la tierra, enseñó, redimió, y volvió a los Cielos. Podría decirse, en este sentido, que nuestra normalidad –y con ella, incluida en su concepto, el poder soberano de determinar la excepción– es tributaria de aquella excepcionalidad.

Esta problemática relación de “analogía invertida” que parece proponer Hobbes entre su propia misión filosófica y la de los profetas bíblicos puede verse con alguna claridad en la cuestión de la iconoclasia, planteada en un artículo de Frank Coleman.<sup>97</sup> El iconoclasta bíblico es un profeta que tiene la función de destruir, con procedimientos catastróficos, los artefactos idolátricos con los que la tozudez de los hombres intenta usurpar la función divina. Así como Jeremías, por ejemplo, censura el orgullo necio de los que «han adorado el producto de sus propias manos»,<sup>98</sup> en *Samuel* se denuncia la deificación del monarca como una forma de idolatría.<sup>99</sup> Propone Coleman, entonces, que Hobbes, en cierto sentido, es un iconoclasta, porque con su discurso aterrador intenta contrarrestar los efectos disolventes del orgullo excesivo, que lleva a los hombres a romper la alianza legítima con el soberano y a adorar a otros dioses, tomando la propia opinión privada como si ésta fuese inspirada comunicación divina.<sup>100</sup> Agreguemos, precisamente,

---

96. Leo Strauss propone el motivo del filósofo-profeta que anuncia un orden político radicalmente nuevo y que rehusa, al mismo tiempo, el manejo del poder, pero no para Hobbes, sino para Maquiavelo. El florentino, según Strauss, a pesar de que admiraba a Moisés como profeta armado, habría imitado la estrategia de Jesús, que difundió victoriosamente su forma de vida por todo el mundo merced a la propaganda (Leo Strauss, “*What is Political Philosophy?*” and other Studies. The University of Chicago Press, Chicago & Londres, 1988 (1959), p. 44-5.

97. Frank Coleman, “Hobbes s Iconoclasm”, *Political Research Quarterly*, vol. 51, No. 4, Diciembre 1998, pp. 987-1010.

98. *Jer.* 1: 16.

99. *Sam.* 10: 17-20.

100. Frank Coleman, *op. cit.*, p. 1003. En una línea similar, Joshua Mitchell también recurre al déficit moral y ontológico que supone el irremediable orgullo de los hombres como aquello que los

que Hobbes define la superstición como el culto de un poder invisible que ha sido prohibido por la autoridad soberana; y también, que, en otro lugar, explica que los que no han indagado racionalmente en las causas naturales de las cosas que tienen el poder de dañarlos o de beneficiarlos (lo cual, notemos, se aplica perfectamente a la política humana) «se inclinan a suponer, y a crearse, diversas clases de poderes invisibles, y a rendirse con un temor reverente ante sus propias fantasías, y, en tiempos de angustia, a invocarlos».<sup>101</sup> Pero, en contraste, particular con Jeremías y con Samuel, y general con la política bíblica, Hobbes se ve obligado a *negar* la factura inmediatamente divina de las soberanías legítimas, para poder postular que el reconocimiento de la artificialidad del Estado es una manera eminente de cumplir con la voluntad de Dios. Es decir, que también aquí, para respetar el espíritu de la ley revelada, el filósofo se ve en la necesidad de contrariar, en apariencia, al menos, su letra, ya que el Leviatán, precisamente, es ese Dios Mortal que los hombres han hecho con sus propias manos y ante el cual deben resignar su orgullo privado, inclinándose con un temor reverente.<sup>102</sup>

Digamos, entonces, ya para terminar, lo siguiente. Hubo profetas en la historia, que vinieron al mundo para indicarle a los hombres qué es lo que Dios quería de ellos. Hobbes, según nuestra lectura, parece decir que, después del sacrificio del Redentor, eso ya no tendría sentido, porque el efecto políticamente benéfico de su obra fue que, para que los hombres se comporten de acuerdo con la voluntad divina, ahora basta con que estén dispuestos a obedecer a un soberano que, a su vez, haya entendido y esté dispuesto a implementar la constitución política que recomienda el *Leviatán*. Pero claro, creerle al filósofo conlleva un riesgo muy al-

---

igualada ante Cristo y ante el Leviatán. Sólo que, igual que en el artículo ya citado, Mitchell no trabaja el problema que supone el hecho de que sean los hombres, como pactantes, como soberanos o como filósofos, los que tienen que darse a sí mismos la construcción artificial que los unificará en el temor reverente (Cf. Joshua Mitchell, "Hobbes and the Equality of All under the One", *Political Theory*, vol. 21, No. 1, Febrero 1993, p. 93.). En una lectura liberalizante, Richard Tuck, por su parte, entiende que la interpretación hobbesiana del tiempo inaugurado por la revelación tiene el objetivo estratégico no de concentrar el terror de los súbditos en la figura del soberano, sino, por el contrario, de *aliviarlos* de *todo* terror, tanto terrenal como eterno. Sólo así podría el soberano asegurar la paz en su reino, al tiempo que desarma los argumentos de sus adversarios papistas y presbiterianos. Cf. Richard Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes", en N. Phillipson y Q. Skinner (Eds.), *Political Discourse in Early Modern Britain*. Cambridge, CUP, 1993, p. 132.

101. *Leviatán*, I, XI, *in fine*, p. 168.

102. Notablemente, la expresión idiomática que Hobbes utiliza para caracterizar a los supersticiosos frente a sus ídolos y a los súbditos frente a su república es la misma: los primeros «... *are inclined ... to stand in awe of their own imaginations ...*» (*Leviatán*, *loc. cit.*); los segundos, para concretar un acuerdo firme y duradero, necesitan, además del contrato, «*a Common Power, to keep them all in awe*» (*Leviatán*, II, 17, p. 226-7).

to. Hobbes podría estar siendo un falso profeta, que está conduciendo al pueblo hacia la idolatría. Y cualquier líder rebelde podría estar siendo, en verdad, un nuevo Moisés, que lo viene a liberar del yugo del faraón, o el mismo Mesías, que apenas está agregando una nueva cláusula como condición para acceder a la vida eterna. La certeza de que esta incertidumbre es insoslayable provoca angustia, y ésta, precisamente, es la materia con la que está hecha la conciencia política moderna. La profecía filosófica de Hobbes, como todas las profecías, no puede asentarse sobre una lógica de lo suficiente, sino, apenas, de lo necesario, porque dirige un mensaje divino a una multitud que, por hipótesis, carece de juicio. Tomás de Malmesbury anunció al mundo la presencia del Dios Mortal, pero no logró apaciguar la angustia de las naciones que, como el antiguo Israel, están, por naturaleza, ávida de profetas.

Universidad de Buenos Aires  
Universidad de San Andrés

## Abstract

*This paper explores the hobbesian attitude towards the political aspects of some biblical prophets. Emphasis is placed in certain anomalous remarks made by Hobbes, which, in turn, could give way to considering that in his biblical hermeneutics there is a kind of philosophy of history.*