

La teología de Hobbes: sinceridad y pecado¹

Miguel Saralegui*

1. La sinceridad de la teología de Hobbes

La interpretación actual de la teología de Hobbes se encuentra radicalmente dividida en dos opiniones.² Esta división entre los estudiosos de Hobbes se ha cimentado sobre el eje de la supuesta sinceridad o insinceridad de las numerosas exposiciones teológicas y desarrollos religiosos diseminados a lo largo de las principales obras de Hobbes.³ Esta cuestión de la sinceridad o falsedad no constituye un debate marginal acerca del pensamiento de Hobbes, sino que resulta crucial para su interpretación global. Parece razonable aceptar, como Forster ha señalado,⁴ que toda la interpretación posterior de Hobbes deberá modificarse si se acepta como sin-

* El autor es becario del Departamento de Educación, Investigación y Universidades del gobierno vasco.

1. Agradezco los comentarios que a versiones anteriores de este trabajo han realizado D. Felipe Schwember, D. Agustín Echavarría, D^o. Catalina Cubillos y D. Jorge Dotti.

2. George Wright, «Review: *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*», en *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 39, 2001, N. 4, pp. 589-590; cf. p. 589; *idem*, «Curley and Martinich in Dubious Battle», en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 40, 2002, N. 4, pp. 461-476; cf. p. 461.

3. Para una interpretación completamente opuesta: Franck Lessay, «Hobbes's Protestantism», en Luc Foisneau y Tom Sorell (eds.), *Leviathan after 350 years*, Clarendon Press, Oxford, 2004, pp. 265-294; cf. p. 265: «Most commentators have wisely given up pronouncing on the sincerity of the philosopher's statements». Lessay sorprende cuando afirma esto, pues cita a Martinich, uno de los más acérrimos intérpretes sinceros de la teología de Hobbes.

4. Greg Forster, «Divine Law and Human Law in Hobbes's *Leviathan*», en *History of Political Thought*, Vol. xxiv, 2003, N. 2, pp. 189-217; cf. p. 190.

cera su teología o si se la considera como una argucia interesada. Este artículo se propone presentar las posturas más representativas del debate sobre la *sinceridad*, así como ofrecer una conclusión metódica que guíe la aproximación a la teología de Hobbes. En la segunda parte del artículo, se estudiará una de las instituciones fundamentales de la teología y de la moral de Hobbes: el *pecado*.

1.1. Los insinceros

Los partidarios de la insinceridad de la teología hobbesiana poseen un peso notable en la interpretación de Hobbes desde que este autor publicara *Leviatán*. Desde entonces, han constituido la parte más numerosa y autorizada de los intérpretes de la obra hobbesiana. Esto no quiere decir que estos intérpretes hayan utilizado el término «insincero» para referirse a Hobbes. Todos aquellos que, aun fuera del debate actual de la sinceridad-insinceridad de la teología, han defendido que Hobbes es ateo o que Dios no representa ningún papel relevante en su filosofía, se muestran proclives a la interpretación *insincera* de Hobbes. Basta recordar que la parte III de *De Cive* y libros III y IV de *Leviatán*, así como el apéndice para la versión latina de esta obra,⁵ están íntegramente dedicados a cuestiones religiosas y teológicas. También se puede señalar que en ninguna parte de su obra Hobbes dude de la existencia de Dios, mientras que declara en *De Cive* que el ateísmo es un pecado de imprudencia tan grave que quien lo comete vuelve al estado de naturaleza y el soberano tiene derecho a acabar con su vida.⁶ Así que todo aquel que juzgue que Dios y las cuestiones teológicas carecen de relevancia para la filosofía política de Hobbes deberá sostener que el autor es insincero y que las numerosas manifestaciones donde se declara cristiano, creyente, incluso perseguidor político de ateos,⁷ no son veraces.

En los últimos sesenta años, la bibliografía ha dado cuatro argumentos para defender la insinceridad de la teología de Hobbes. Éstos han sido: relativistas, sistemáticos, históricos y retóricos. Mientras que los argumentos relativistas y sis-

5. Para la importancia simbólica de este apéndice, cf. Ross Harrison, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 47. Para un estudio sistemático del apéndice latino, cf. George Wright, *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Springer, Dordrecht, 2006.

6. Thomas Hobbes, *De Cive*, en *English Works 2*, ed. W. Mollesworth, Londres, 1841, p. 199: «For the atheist is punished either immediately by God himself, or by kings constituted under God; not as a subject is punished by a king, because he keeps not the laws; but as one enemy by another, because he would not accept of the laws; that is to say, by the right of war, as the giants warring against God». En adelante, EW2.

7. EW2, p. 198 (nota): «Lastly, I affirm that they [los ateos] may under that notion be justly punished both by God, and supreme magistrates».

temáticos existen desde hace muchos años en los estudios hobbesianos, los históricos y los retóricos pertenecen al debate académico más reciente. A continuación, se examinarán cada una de estas críticas.

En primer lugar, hay que señalar los intérpretes de Hobbes que consideran insincera su teología por motivos *relativistas*. En este grupo, se encuentran dos intérpretes clásicos como Polin y Gauthier. Polin sostiene que la altura filosófica de Hobbes no se debe a sus soluciones teológicas,⁸ y sorprendentemente afirma que los argumentos teológicos no interesan a Hobbes.⁹ Gauthier, aunque menos radical que Polin, ya que no considera obligatorio considerar a Hobbes un ateo,¹⁰ considera que Dios ocupa un lugar menor en el sistema de Hobbes.¹¹ Estos autores quieren relativizar la importancia de la teología en pensamiento de Hobbes. Debido a la minusvaloración de la teología, se muestran partidarios de una interpretación insincera, pues consideran que las preocupaciones teóricas de Hobbes se alejan de aquellos temas a los que dedica la mitad de *Leviatán*. Se puede señalar que este modo de argumentar ha desaparecido de la bibliografía especializada, pues resulta demasiado contra-intuitivo decir que Hobbes no tiene interés teórico en un problema al que tantas páginas dedica.

Los *sistemáticos* ocupan el segundo lugar de los intérpretes insinceros de la teología de Hobbes. Quizá el mayor intérprete del siglo XX de toda esta corriente interpretativa insincera sea Leo Strauss. A pesar de que este autor concede importancia y atención a la evolución del pensamiento teológico de Hobbes,¹² Strauss es radical en la cuestión de la sinceridad de Hobbes. Considera que Hobbes no es creyente¹³ y que ocultó y elaboró una teología para evitar problemas políticos.¹⁴ Para

8. Raymond Polin, *Hobbes, Dieu et les hommes*, PUF, París, 1981, p. 8: «La grandeur et les vrais problèmes de Hobbes étaient, et sont, ailleurs».

9. *Idem*, p. 17: «La démonstration de l'existence de Dieu ne l'intéresse guère».

10. David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1969, p. 179: «It is no part of our position that the traditional interpretation of Hobbes as an atheist should be reinstated against Hobbes's own theistic avowals».

11. *Idem*, p. 178: «We treat God last, partly because Hobbes does so, partly because he plays only a secondary part in the system».

12. Leo Strauss, *La filosofía política de Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 107-115 estudia cómo evoluciona el uso de la Biblia de una manera más sincera a otra más estratégica. También muestra la manera como cambia la noción del martirio (p. 109), así como de la organización episcopal (p. 110), desde *Elementos a Leviatán*.

13. *Idem*, p. 111: «Pero era tan poco un cristiano creyente como lo sería más tarde».

14. *Idem*, p. 112: «El hecho de que Hobbes acomodaba no su falta de creencia, sino sus expresiones de la misma, a lo que era permisible en un súbdito bueno y además prudente justifica la suposición de que, en las décadas previas a la Guerra Civil, y particularmente en su periodo humanista, Hobbes haya ocultado por razones políticas sus verdaderas opiniones y haya estado atento al mantenimiento de la convención teológica, más aún que en *Elements*».

la interpretación straussiana, la insinceridad y la ocultación de Hobbes es máxima, ya que, cuanto más cita la Biblia, menos validez concede tanto a la teología natural,¹⁵ como a las propias Escrituras.¹⁶ Dentro de esta interpretación sistemática, Hobbes resultaría paradigmáticamente encubridor, pues emplea una estrategia esencialmente engañadora: cita como autoridad lo mismo que desprecia.

Este argumento, al contrario de lo ocurrido con la crítica relativista, no ha desaparecido del debate actual. En opinión de sus críticos, es Forster quien mejor ha defendido la interpretación insincera de modo sistemático.¹⁷ Forster se separa de los argumentos que los defensores actuales de la insinceridad han propugnado. Ni Curley ni Skinner le parecen convincentes.¹⁸ Para Forster, la Biblia no puede servir de fundamento a los contenidos de la ley natural, pues, si así lo hiciera, existiría un contrapoder tan grande al soberano que resultaría imposible que el soberano pudiera asegurar la vida política y la paz.¹⁹ De este modo, Hobbes, sólo con el riesgo de ser inconsistente con el principal objetivo de su teoría política, podría conceder a la Biblia la capacidad de informar el contenido de la ley natural.

La tercera razón por la que Hobbes pasa por insincero se construye sobre razones *históricas*. Esta crítica defiende que si los contemporáneos de Hobbes, que tenían un acceso más directo a este pensador del que se puede conseguir hoy tras más de tres siglos, lo consideraban ateo, cómo nosotros no lo vamos a considerar ateo y, en consecuencia, insincero.

Ciertamente el estudio de Mintz comprueba cómo las declaraciones teológicas de Hobbes fueron consideradas en los años inmediatamente posteriores a su publicación no sólo como insinceras, sino, sobre todo, como falsas, impías y heréticas. Así Mintz examina cómo el siglo XVII trató a Hobbes, debido a su materialismo²⁰

15. *Idem*, p. 113: «Después –para decirlo suavemente– consideró como completamente imposible todo conocimiento natural de Dios que consistiera en más que el conocimiento de la existencia de una causa primera. Por esa razón excluyó sistemáticamente de la filosofía no solo la teología revelada, sino también la teología natural». Strauss parece considerar que la renuncia a la teología natural es un segundo paso, que se da sólo cuando se cumple el primero de renunciar a la teología positiva o revelada. Se puede argumentar que la negación de la teología natural no implica la renuncia a la teología positiva o revelada, sino que, más bien, el rechazo de la natural puede llevar a la defensa y protección de la revelada.

16. *Idem*, p. 113: «Para ocultar la peligrosa naturaleza de su escepticismo, para mantener la apariencia de que atacaba solamente la teología escolástica y no la religión de las Escrituras mismas, Hobbes llevó adelante su combate contra la Teología natural en nombre de la estricta creencia en las Escrituras y, al mismo tiempo, socavó esa creencia con su crítica histórica y filosófica a la autoridad de las Escrituras».

17. Martinich A. P., *et al.* «Hobbes Religion and Political Philosophy», en *History of Political Thought*, vol. XXIX, 2008, n. 1, pp. 49-64; cf p. 50.

18. Forster, «Divine Law...», *op. cit.*, p. 190.

19. *Idem*, p. 215.

20. Samuel Mintz, *The Hunting of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1962, pp. 63-109.

y su determinismo²¹ filosófico, de ateo.²² De este modo, uno de los primeros críticos de Hobbes, Alexander Ross, escribía en 1653 que su obra caía en las siguientes herejías: antropomorfasta, sabeliano, nestoriano, saduceo, arabiano, taciano, mohamediano, cerintiniano, tertulianista, audeano, montanista, aetiano, prisciliano, origenista, sociniano y judío.²³

Aparte de las cuestiones directamente ligadas a cuestiones teológicas, como el determinismo y el materialismo, Hobbes tuvo que defenderse también de la acusación, mucho más sesgada y filosóficamente poco interesante, de libertino.²⁴ Existe una anécdota, mitad histórica mitad inventada, que revela la fama inmoral y perturbadora que la filosofía de Hobbes había alcanzado en la Inglaterra de fines del XVII. Un poeta cortesano, Rochester, se debatía entre el bien y el mal. Finalmente se decidió por el lado oscuro y acabó viviendo como un libertino, muriendo de una enfermedad venérea a los 33 años. En el lecho de muerte y como justificación de su conducta, Rochester exclamaba: «Hobbes y los filósofos han sido mi ruina».²⁵

No todos los problemas a los que se enfrentó la filosofía de Hobbes tienen este carácter anecdótico. Aún en vida (murió en 1679), sus ideas teológicas le valieron condenas por dudosas o insinceras. La polémica intelectual que mantuvo con Bramhall, uno de los grandes duelos filosóficos de la historia,²⁶ le valió para que el obispo anglicano reprochara a su doctrina ser peor que atea, ya que hacía directamente responsable a Dios del mal que hay en el mundo.²⁷ Tras esta polémica, Bramhall publicó una obra, *The Catching of Leviathan*, en la que defendía que no se podía ser al mismo tiempo un buen cristiano y un *hobbist*.²⁸ Ciertamente, Bramhall no examinó la teología de Hobbes como «insincera», sino principalmente como dañina y falsa. Más que insincero, se le considera herético. Pero no sólo fue Hobbes quien tuvo que enfrentarse a las condenas. Sus propios discípulos se vieron en vida de Hobbes sometidos a una gran persecución. En 1668, Daniel Scargill tuvo que retractarse en público por haber reconocido que era un *hobbist*.²⁹ La radicalización de la persecución de los *hobbist* fue responsable de que sus obras ardieran en 1683 en la misma universidad en la que había estudiado.³⁰

21. *Idem*, pp. 109-133.

22. *Idem*, pp. 39-62.

23. *Idem*, p. 55.

24. *Idem*, pp. 134-146.

25. *Idem*, pp. 140-141.

26. *Idem*, p. 110.

27. *Idem*, p. 117.

28. *Idem*, p. 55.

29. *Idem*, pp. 50-51.

30. *Idem*, p. 50.

La obra de Parkin ha analizado recientemente la recepción de la obra de Hobbes desde 1640 a 1700. Aunque el autor se confiese deudor de Mintz,³¹ Parkin profundiza en cómo los contemporáneos de Hobbes, además de haber desacreditado sus obras, también se vieron influidos por alguno de sus principios.³² Incluso aquellos que lo vilipendiaban, asumían argumentos y principios suyos para explicar cuestiones políticas y filosóficas. Por esto, Parkin quiere demostrar también cómo la recepción del pensamiento general así como de la teología de la obra de Hobbes varió sustancialmente entre 1650 y 1700.³³ De este modo, en la década de 1640, aunque ya había críticos como Bramhall³⁴ y Thorndike³⁵ que desconfiaban de la teología de Hobbes, algunos amigos y pensadores que habían estudiado *De Cive*, como Hammond y Robert Payne, defendieron que el episcopalismo anglicano resultaba conciliable con la eclesiología de Hobbes.³⁶

De todas maneras, entre los años 1648 y 1651, cuando se publica *Leviatán*, se produce el alejamiento definitivo con los anglicanos realistas.³⁷ La publicación supone una gran polémica, porque se expresa sobre temas teológicos que hasta entonces nunca había tratado. Hay que recordar que ni en *De Cive* ni sobre todo en *Elementos* se profesa el exotismo teológico de *Leviatán*. Las doctrinas teológicas vertidas en la versión inglesa de *Leviatán*, que Moisés es una persona de la Trinidad o que la Biblia debe ser interpretada materialistamente, alejaban a Hobbes de cualquier posibilidad de avenencia con los anglicanos.³⁸ De todos modos, no se siguieron acusaciones de ateísmo tras la publicación de *Leviatán*.³⁹ Hasta 1654, cuando Seth Ward lo acusa de ateo,⁴⁰ nadie había escrito que Hobbes fuese ateo, ya que había demasiados lugares donde Hobbes afirma lo contrario.⁴¹ Desde 1654 a 1700, la interpretación se va decantando hacia la consideración de Hobbes

31. John Parkin, *Taming the Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 5 y p. 14.

32. *Idem*, p. 6.

33. *Idem*, p. 2 y p. 11: «It is not the case that the typical image of Hobbes at the end of the century reflected the full range of Hobbes interpretation in the early days of his reception. Whereas it was perfectly possible to read Hobbes as a sincere if eccentric Protestant in the early 1650s, by the 1690s such a reading would be regarded as intellectually perverse».

34. *Idem*, pp. 42-48.

35. *Idem*, pp. 65-70.

36. *Idem*, p. 65.

37. *Idem*, p. 75.

38. *Idem*, p. 92.

39. *Idem*, p. 133.

40. Seth Ward, *Vindiciae Academiarum containing Some briefe Animadversions upon Mr Websters Book, stiled, the Examination of Academies Together with an Appendix concerning what Mr. Hobs, and M. Dell have published on this Argument*, Oxford: Printed by Leonard Lichfield, Printer to the University, for Thomas Robinson, 1654.

41. *Idem*, p. 133.

y el hobbismo como ateo. Por tanto, a pesar de que los argumentos de Hobbes pudieron penetrar en muchos de sus oponentes y aunque algunas de sus posturas teológicas y políticas parecían razonables, en 1700 su nombre se asociaba al ateísmo, la inmoralidad, el comportamiento egoísta, una visión muy pobre de la naturaleza humana y puntos de vista políticos inaceptables.⁴² De esta manera, sobre todo por esta consideración de Hobbes como ateo, a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII se lo juzgó como un teólogo insincero.

Por último, la *retórica* representa el último argumento por el que se considera insincera la teología de Hobbes. Esta explicación de la retórica de Hobbes se encuentra muy ligada al contextualismo de la escuela de Cambridge y muestra cómo Hobbes utiliza estrategias retóricas no para esconder sus argumentos anti-teológicos, sino para atacar la validez de la teología y de la Biblia a través de algunas figuras retóricas particulares, especialmente la ironía. Quentin Skinner es el defensor más conocido y exitoso de esta aproximación, a la que muchos se han adherido, pero sólo él ha argumentado metódicamente con el examen de las técnicas retóricas de su época. Skinner estudia los instrumentos retóricos que Hobbes emplea para comprobar que las referencias a los misterios del cristianismo y a la veracidad de la Biblia poseen un carácter de crítica y de mofa oculto para nosotros, pero presentes para los lectores del siglo XVII inglés.⁴³ Skinner critica a aquellos autores, como Martinich y Hood, que consideran a Hobbes un autor sincero. De este modo, por haberse asegurado de que no hay códigos en Hobbes que los quieran engañar, han sido engañados tal como Hobbes había previsto.⁴⁴ Hobbes utiliza la ironía para referirse a los textos bíblicos. Skinner pone ejemplo de este tratamiento irónico de la Biblia el texto de *Leviatán* en que reconoce que los ángeles deben existir porque así lo declara el Evangelio de San Mateo.⁴⁵ Hobbes habría utilizado la ironía y el sarcasmo para debilitar la autoridad de la Biblia en otros pasajes;⁴⁶ y que en muchas más ocasiones, lo hace para ridiculizar a los entusiastas que creen hablar con Dios y a los escolásticos.⁴⁷ Se puede señalar que este acercamiento retórico a la teología hobbiesiana no la considera insincera:

42. *Idem*, p. 410.

43. Quentin Skinner, *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 14.

44. *Idem*, p. 14: «While assuring themselves that there are no hidden codes to ensnare them, they have, I think, become ensnared in exactly the way that Hobbes intended».

45. *Idem*, p. 405 (nota 111).

46. Para una crítica de la interpretación *irónica* de Skinner del texto en que Hobbes acepta la existencia de los ángeles desde punto de vista partidario de la interpretación insincera de la teología de Hobbes, cf. Forster, «Divine Law...», *op. cit.*, p. 198: «Hence there is no obvious reason this statement should be taken as an ironic attempt to ridicule the Bible as irrational».

47. Skinner, *Reason...*, *op. cit.*, pp. 406-426.

Hobbes es un sincero crítico de la teología y de la autoridad de la Biblia, sólo que esconde sus argumentos en figuras retóricas que en su propia época resultarían fácilmente perceptibles y que en nuestro tiempo sólo un especialista en retórica del siglo XVII inglés podría desvelar. Esta interpretación, entonces, no considera tanto la teología de Hobbes como insincera, sino como irónica o polémica.

1.2. *Los sinceros*

Se puede decir que los sinceros representan un grupo menor en los estudios hobbesianos, como Pacchi señalaba en 1988.⁴⁸ Sin embargo, este grupo ha aumentado considerablemente desde entonces. Entre los partidarios de la sinceridad, se pueden encontrar a Warrender, Hood⁴⁹ y Mintz como intérpretes clásicos, y entre los más recientes a Martinich, Wright y Foisneau. Los razonamientos para defender la sinceridad de la obra de Hobbes son de dos tipos: históricos y sistemáticos. En este segundo campo de argumentos, los sinceros han centrado sus defensas. Además, se puede defender que la interpretación sincera de la teología de Hobbes ha vencido, por lo menos, en una de las claves del debate: ya nadie puede considerar la teología de Hobbes irrelevante. La propia existencia de la polémica demuestra que ni los mismos insinceros la consideran carente de relevancia.

Si los argumentos históricos eran una de las claves para demostrar la insinceridad de las manifestaciones teológicas de Hobbes, la historia también representa un gran papel a la hora de defender que no hay motivos para dudar de la sinceridad de la teología de este autor. El propio Mintz, en cuya obra se estudia pioneramente cómo las ideas teológicas de Hobbes se consideraron polémicas en su propia época, afirma que no hay motivos para dudar de la sinceridad del teísmo de Hobbes.⁵⁰ Además, Mintz ofrece un argumento interesante para poner fuera de juego la interpretación insincera de Hobbes. Si Hobbes era insincero con su teología para evitar problemas, por qué escribió una teología que tantos conflictos le provocó. Si con su insinceridad lo que deseaba era una seguridad que su teología sincera no le habría dado, más le hubiera valido callarse o escribir una teología ortodoxa que no molestara a las iglesias cristianas más eminentes.⁵¹

48. Arrigo Pacchi, "Hobbes and the Problem of God", en Rogers G. A. J and Ryan A., *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 171-187.

49. F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1964, p. vii: «I was increasingly impressed by his apparent sincerity and by his boldness as a writer».

50. Mintz, *The Hunting of Leviathan*, op. cit., p. 44.

51. *Ibid.* Sobre la paradoja de la cobardía de Hobbes, cf. Martinich, A. P., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 31.

George Wright saca todas las conclusiones de este mismo argumento. No sólo es poco plausible que Hobbes fuera insincero, ya que desarrolló una teología de algún modo más agresiva para los creyentes que el ateísmo (Bramhall), sino que, además, siguió repitiendo en el apéndice latino de 1668 de *Leviatán* todas las doctrinas teológicas polémicas, menos la de la Trinidad. Wright señala que la repetición de las doctrinas teológicas escandalosas ofrece un problema para los partidarios de considerar a Hobbes insincero.⁵² Si Hobbes lo era para evitar problemas teológicos,⁵³ ¿qué sentido tendría que en 1688 repitiera las mismas doctrinas que venían provocando escándalo desde que *Leviatán* fue publicado en 1651?

Existe un argumento histórico que la crítica no ha señalado y que podría reforzar la interpretación sincera de la teología de Hobbes. En su época, Hobbes, además de ser considerado ateo y, por tanto, insincero, también fue considerado, sobre todo, *impío* y *herético*. Un hereje, para serlo, debe ser sincero. La cuestión por la que se persigue y se denigra al hereje se refiere la contaminación que produce, por su mala doctrina, en la canónica. El problema del hereje no es que no crea y haga como que cree (ése es el falso prosélito, el marrano o el quintacolumnista). Así que si Hobbes resultaba herético a muchos de sus contemporáneos, también les debería resultar sincero. Los contemporáneos de Hobbes también considerarían heréticos a los teólogos católicos y, no por ello, se les tildaba entonces de falsos teólogos ni ahora se los considera así.

En segundo lugar, existen numerosos argumentos sistemáticos partidarios de la sinceridad de Hobbes. El debate sobre la importancia y sinceridad de la teología de Hobbes se forjó sobre este tipo de argumentaciones. Los primeros autores que fueron partidarios de argumentar sistemáticamente la sinceridad de Hobbes como autor fueron Warrender y Hood. El estudio de Warrender se centra en la cuestión de por qué los individuos deben cumplir la ley. Por esta cuestión, se llega a reconocer la importancia de Dios en la moral de Hobbes. Si el individuo hobbesiano está obligado a obedecer las leyes civiles, entonces el individuo en estado de naturaleza tendrá también obligaciones morales.⁵⁴ Esas obligaciones morales del individuo, tanto si se dan en estado de naturaleza como si dan en sociedad civil, obligan al individuo, porque son mandadas por Dios.⁵⁵ Existe un mismo garante de las obligaciones, Dios, y dos campos de aplicación, natural y civil.

52. Wright, "Curley and Martinich...", *op. cit.*, p. 469.

53. Entre otros, Polin en *Hobbes, Dieu et les hommes, op. cit.*, p. 8: «Faire publiquement profession d'atheisme, ç'aurait été accepter de s'exclure de la communauté et même, pratiquement, de la vie».

54. Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford University Press, Oxford, 1957, p. 7.

55. *Idem*, p. 281.

Hood, por otra parte, señala que una de las características más importantes de Hobbes como escritor es su sinceridad.⁵⁶ Para Hood, el pensamiento filosófico hobbesiano posee una raíz esencialmente teológico-religiosa, ya que sus convicciones religiosas son anteriores al desarrollo filosófico. En primer lugar, las Escrituras representan la única autoridad a la que Hobbes profesa verdadero respeto;⁵⁷ por este motivo, Hobbes no puede estar seguro de los principios científicos, mientras que albergaba la certeza absoluta en la autoridad de la Biblia.⁵⁸ En segundo lugar, tanto la moral como las leyes resultan compatibles con el cristianismo. La moral de Hobbes es perfectamente cristiana y convencional.⁵⁹ Las únicas leyes verdaderas para Hobbes son las de Dios. Sólo las pasiones del hombre, que impiden que el cumplimiento directo de las leyes de Dios, provocan la necesidad de las leyes civiles y coactivas.⁶⁰ Hood señala, además, que *Leviatán* quiere adoctrinar al hombre cristiano y evitar que, por falsas razones cristianas, haya persecuciones y guerras civiles.⁶¹ Si la autoridad máxima la ejerce la Biblia, si la moral posee un contenido cristiano y su propósito consiste en enseñar el verdadero cristianismo, entonces no cabe dudar de la sinceridad de las afirmaciones teológicas de Hobbes.

En la polémica reciente, el autor que más esfuerzos ha hecho por señalar la importancia de la sinceridad de Hobbes cuando se refiere a cuestiones teológicas ha sido A. P. Martinich. Para Martinich, el proyecto filosófico de Hobbes tiene tres misiones fundamentales: acabar con todos los elementos griegos que se habían introducido en la teología cristiana, hacer compatible la religión con la nueva ciencia moderna,⁶² y neutralizar políticamente el cristianismo para que no provoque guerras, sino paz.⁶³ No sólo sostiene que su teología es sincera, sino que la principal misión de Hobbes resulta fundamentalmente religiosa: quiere pulir la teología cristiana y conseguir que la ciencia moderna no se enfrente al cristianismo.⁶⁴

56. F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1964, p. vii: 'I was increasingly impressed by his apparent sincerity and by his boldness as a writer'

57. *Idem*, p. 1.

58. *Idem*, p. 37.

59. *Idem*, p. 13. Según Hood, el contenido de la moral es tradicional. Es en el método donde Hobbes resulta innovador.

60. *Idem*, pp. 10-11.

61. *Idem*, p. 24.

62. A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, p. 7.

63. *Idem*, p. 15.

64. Dentro de una interpretación moderada de la teología de Hobbes, Luc Foisneau, en su *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, PUF, París, 2000, refiriéndose a Martinich, ha señalado la exageración que supone hacer de Hobbes el Santo Tomás del mundo moderno (cf. p. 17).

Martinich considera que este proyecto resulta en parte fallido, porque ninguna secta cristiana adoptó el pensamiento de Hobbes como teología básica.⁶⁵ Este fracaso debe considerarse como un fallo glorioso.⁶⁶ La teología de Hobbes, en suma, alcanza el rango no sólo de sincera, sino también de profética; *Leviatán* es la Biblia del hombre moderno.⁶⁷

Las razones por las que Martinich atribuye a Hobbes este proyecto religioso resultan variadas. En primer lugar, señala un problema metódico de la bibliografía sobre Hobbes que se limita a estudiar las cuestiones en las que el pensamiento hobbesiano se muestra secular-moderno, pero en virtud de este sesgo, lo interpretan de un modo interesado y anacrónico (hacen historia *whig*).⁶⁸ Martinich también ofrece algunos argumentos históricos para explicar la agitación que provocaron sus fórmulas teológicas. Por ejemplo, Hobbes era un calvinista, mientras que algunos de sus rivales más prominentes, como Bramhall y Clarendon, eran arminianos. Dentro de las explicaciones históricas, también señala que el término *ateo*, como el de *papista*, *herético* o *anticristo* se usaban en la religiosamente convulsa Inglaterra del siglo XVII de un modo bastante generoso, así que en aquella época se los podía emplear sin querer significar lo que estos términos implican.⁶⁹ Martinich señala las similitudes de la teología de Hobbes con la de Calvino en varios puntos fundamentales: critica agresivamente muchas prácticas católicas,⁷⁰ dedica más tiempo a cómo evitar la falsa práctica religiosa que a desarrollar una liturgia apropiada,⁷¹ y no considera fundamental que los cristianos mantengan una liturgia idéntica para todos los tiempos.⁷²

Por último, Martinich analiza filosóficamente la sinceridad de la teología de Hobbes e insiste, en diversas ocasiones, en que hay que leer de modo más literal las obras de Hobbes,⁷³ cuya teología debe ser sincera porque si no su construcción filosófica se viene abajo. Sin Dios sería imposible salir del estado de naturaleza, pues sólo Dios es capaz de asegurar los contratos en estado de naturaleza, que darán paso a la sociedad civil.⁷⁴ Para sostener esta posición, Martinich establece la distinción entre dos tipos de estado de naturaleza: el primario, que carece de

65. Martinich, *The Two Gods...*, *op. cit.*, p. 35.

66. *Idem*, p. 8.

67. *Idem*, p. 45.

68. *Idem*, p. 9.

69. *Idem*, pp. 19-21.

70. *Idem*, p. 63.

71. *Idem*, p. 66.

72. *Idem*, p. 66.

73. *Idem*, p. 16 y p. 43.

74. *Idem*, pp. 80-81.

Dios, más radical y del que resulta imposible salir; y el secundario, que cuenta con la presencia de Dios, quien vela por los contratos naturales y permite la entrada en el estado civil.⁷⁵ Sin Dios, las leyes naturales tampoco poseen efectividad y no se las podría considerar leyes, de modo que resultaría imposible la constitución de la sociedad civil.⁷⁶ De este modo, Martinich muestra cómo sin Dios y, por tanto, sin una teología sincera, el inicio de la sociedad civil así como de toda la filosofía política de Hobbes se derrumba.

Uno de los distinciones de Martinich que más polémica ha suscitado para juzgar la teología de Hobbes es la de estándar-ortodoxa. Martinich señala que Hobbes es un teólogo ortodoxo, pero no estándar.⁷⁷ Para sostener esta posición, señala que el mismo Hobbes deseaba mantenerse en la ortodoxia, y hacerlo respecto de la ortodoxia de aquella época significaba mantenerse fiel a las proposiciones expresadas en los primeros cuatro Concilios de la Iglesia.⁷⁸ Martinich destaca que el pensamiento hobbesiano acepta ortodoxamente todo los dogmas decretados por esos primeros cuatro concilios,⁷⁹ y establece que lo estándar en el mismo tiene que ver con lo sociológico, mientras que lo ortodoxo depende de lo normativo. Hay concepciones, como que Dios existe, que han sido ortodoxas y estándar para los cristianos siempre. Pero lo que caracteriza a una noción como estándar, su carácter sociológico, resulta mucho más móvil que el componente ortodoxo. Martinich ofrece varios ejemplos, entre ellos, el de la *transubstanciación*, que no era estándar en Inglaterra en el siglo VIII, lo era en el XIII y de nuevo dejó de serlo en el siglo XVII. Tras esta distinción, Martinich concluye que Hobbes se enfrentó a la teología estándar de su época sin abandonar nunca la ortodoxia.⁸⁰

1.3. *La vía media*

La interpretación de la teología hobbesiana se ha centrado en la cuestión de la sinceridad. Independientemente de la sofisticación de las posturas de las dos interpretaciones, esta cuestión no deja de ocuparse de una cuestión difícilmente dilu-

75. *Idem*, p. 76.

76. *Idem*, p. 88.

77. *Idem*, p. 3.

78. *Idem*, p. 2.

79. Para ver cómo un concepto de ortodoxia tan matizado pierde relevancia, cf. Forster, «Divine Law...», *op. cit.*, pp. 195-196.

80. Martinich, *The Two Gods...*, *op. cit.* p. 3. Para una visión que incide en la complejidad de la noción de ortodoxia en el siglo XVII inglés, cf. Anthony Milton (1995). *Catholic and Reformed*. Cambridge University Press, Cambridge, p. 11-27.

cidable. Al fin y al cabo, estos intérpretes quieren descubrir la interioridad de un alma ajena y en un tiempo relativamente distante y extraño. Para salir de este atolladero creado por el deseo de *insinceros* y *sinceros* de indagar en una cuestión privada, la bibliografía ha ofrecido una opción intermedia, aun sin lograr una gran atención. Esta postura intermedia la han defendido muchos estudiosos que, sin centrarse metódicamente en la teología de Hobbes, han analizado alguna institución o aspecto relativo a su teología. De los ajenos y anteriores al debate de la cuestión sinceridad-insinceridad de la teología de Hobbes, en la corriente intermedia, se puede situar a Arrigo Pacchi, y más recientemente a Jürgen Overhoff, Luc Foisneau y Dominique Weber.

Pacchi posee un deseo manifiesto de situarse en una interpretación intermedia de Hobbes, entre el *insincero* Skinner y el *sincero* Hood. Pacchi señala que ninguna de estas dos interpretaciones hace plena justicia a Hobbes, ya que la interpretación insincera no tiene en cuenta las implicaciones teológicas de Hobbes y la sincera le obliga a decir afirmaciones que nunca pronunció.⁸¹ Pacchi dice que Hobbes fue también teólogo y un exégeta lo suficientemente hábil como para ser uno de los primeros no judíos en formular la hipótesis de que Moisés no era el autor del *Pentateuco*.⁸² Además, es claro que no fue tan contrario a la tradición judeocristiana, como Spinoza.⁸³ Aun estableciendo una distinción sistemática y profunda entre la filosofía y la teología del pensador inglés,⁸⁴ Pacchi concluye que Hobbes da un tratamiento más ambivalente y multifacético a las cuestiones religiosas y teológicas de lo que normalmente había asumido la bibliografía canónica.⁸⁵

Dentro de esta misma corriente general, Overhoff se cuestiona la asumida insinceridad de la teología de Hobbes, ya que Lutero representa una de las pocas autoridades a las que Hobbes se refiere repetidamente de manera laudatoria.⁸⁶ Esta interpretación parte de la intuición de lo sorprendente que resulta, si Hobbes es un secularista, que uno de los pocos autores que cita sea un teólogo como Lutero.⁸⁷

81. Pacchi, «Hobbes and the Problem of God», *op. cit.*, p. 172.

82. *Idem*, p. 186.

83. *Idem*, p. 187.

84. *Idem*, pp. 180-185.

85. *Idem*, p. 186.

86. Jürgen Overhoff, «The Lutheranism of Thomas Hobbes», en *History of Political Thought*, Vol. xvii, 1997, N° 4, p. 606: «The startlingly ambivalent phenomenon then, that Hobbes repeatedly professed his passionate adherence to the doctrines of Luther –notwithstanding his usual contempt for authorities, and in spite of his controversial status as a bewilderingly heterodox, if not hypocritical, theologian— stands in need of some detailed clarification».

87. Para una visión que refuerza el carácter protestante de Hobbes, cf. Lessay, «Hobbes's Protestantism», *op. cit.* Otra visión que niega la ortodoxia protestante de Hobbes, sobre todo en lo que a interpretación bíblica se refiere, es la de Noel Malcolm, «*Leviathan*, the Pentateuch, and the Origins of

Tras comprobar que Hobbes conoce más precisamente la doctrina luterana que el propio Bramhall,⁸⁸ Overhoff señala que en aquel tiempo hubo algunos autores protestantes, como el platónico de Cambridge Ralph Cudworth o el calvinista William Barlee, que le reprocharon su materialismo;⁸⁹ mientras otros, como Edward Bagshaw, consideraban que la predestinación protestante era compatible con un determinismo materialista.⁹⁰ Tras realizar esta aproximación histórica, Overhoff no se decanta ni por la interpretación sincera ni por la insincera, sino que afirma simplemente que Hobbes esboza una defensa teológica creíble y aceptable de su determinismo científico.⁹¹

Uno de los más conocidos intérpretes de la teología hobbesiana, Luc Foisneau, se sitúa también en un punto medio muy similar al de Pacchi y Overhoff. Se separa de Martinich y del papel profético que éste asigna a la filosofía de Hobbes, al mismo tiempo que señala que gran parte de los estudios han marginado sin más una de las partes más interesantes de la obra de Hobbes.⁹² Foisneau, para construir su interpretación de la filosofía de Hobbes centrada en la noción de omnipotencia divina, se basará en las numerosas citas teológicas de Hobbes presentes en *Leviatán* o *De Cive*, pero también en otras menos conocidas y más olvidadas.⁹³ En esta misma línea se sitúa Dominique Weber, quien en su estudio sobre la salvación,⁹⁴ señala que el estudio de la teología es necesario para la comprensión de la filosofía de Hobbes,⁹⁵ y observa que a través de los textos no filosóficos se podrá llegar al pleno conocimiento de los filosóficos.⁹⁶ De todos modos, no hay que olvidar

Modern Biblical Criticism», en Foisneau y Sorell (eds.), *Leviathan after 350 years*, op. cit., pp. 241-264; cf. p. 256: «Hobbes thus adopted a position precisely opposite to the old Protestant theory about the self-evidencing, self-authenticating nature of Scripture as divine revelation».

88. Overhoff, «The Lutheranism...», op. cit., p. 620.

89. *Idem*, pp. 621-622.

90. *Idem*, pp. 620-621.

91. *Idem*, p. 623: «This move leaves some room for doubts about the sincerity of the motives of his adherence to Lutheran doctrines. But—in spite of all legitimate doubts—judged by the above epistemic standards of his contemporaries, Hobbes's Lutheranism was at any rate exactly what the philosopher wanted to make his audience believe: a recognizable and, above all, credible seventeenth century theological defence of his scientific determinism». Para una opinión que también defiende que la idea de Dios contribuye al materialismo determinista, véase Pacchi, «Hobbes and the Problem of God», op. cit., p. 183: «So, paradoxically, Hobbes's God appears lastly to be the highest warrant of two of the main principles of *Hobbism*, so execrated by theologians of every time and faith: the materialistic view of reality and the denial of human free will».

92. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, op. cit., p. 17.

93. *Idem*, pp. 17-19.

94. Dominique Weber, *Hobbes et l'histoire du salut*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, París, 2008, p. 17.

95. *Ibid.*

96. *Idem*, p. 18.

que Hobbes es un revolucionario en cuestiones religiosas,⁹⁷ que se expresa en su interpretación materialista de la Biblia y en su rechazo de los entusiastas que creen tener contacto directo con Dios.⁹⁸

Entre los partidarios de la vía media de la interpretación de Hobbes, la aportación de Wright resulta la más interesante y metódicamente reflexiva. Wright analiza el debate entre Martinich y Curley sobre la sinceridad de la teología de Hobbes. Señala, como primer punto, que no hay que conceder tanta importancia a la cuestión privada de si Hobbes creía o no en la teología que defendía en sus obras.⁹⁹ Wright, atrevidamente, compara el pensamiento religioso de Hobbes con una cantata religiosa de Bach o Beethoven. Señala que no importa mucho que estos dos autores sean personalmente religiosos para evaluar el contenido y valor religioso de las composiciones musicales.¹⁰⁰ Del mismo modo, no es necesario que Hobbes sea un sincero creyente para que sus doctrinas teológicas representen un papel relevante en la elaboración de su filosofía política.¹⁰¹ Por eso, Wright dice que el debate entre Curley y Martinich resulta estéril debido a que no se sacaría ningún provecho de que se pudiera tener la certeza sobre la sinceridad o insinceridad de Hobbes.¹⁰² La relevancia y centralidad de su pensamiento teológico no se deroga por haber descubierto ese estado mental.

La vía media señala que la filosofía política de Hobbes resulta incomprensible si no se analizan las ideas teóricas de Hobbes sobre la religión y la teología. Por otra parte, afirma que, independientemente de que Hobbes privadamente creyera en las doctrinas teológicas y religiosas que elabora, éstas son necesarias para la comprensión adecuada de su filosofía política. La tesis media lo es respecto de la disputa sobre la sinceridad de la teología de Hobbes, pero no es intermedia respecto de la importancia que la teología representa para la filosofía política de Hobbes: la afirma claramente. La tesis media defiende que, incluso si se pudiera descubrir y certificar que privadamente Hobbes se mofaba de una religión y una teología parecidas a las defendidas en sus obras, habría que seguir estudiándola, pues sería la única manera de comprender y acercarse a la barroca, movediza y enorme creación que es el pensamiento político de Thomas Hobbes.

97. *Idem*, p. 19.

98. *Idem*, p. 17.

99. Wright, «Curley and Martinich...», *op. cit.*, p. 462.

100. *Idem*, pp. 469, 470, 472 y 476.

101. *Idem*, p. 470.

102. *Idem*, p. 476.

2. La definición del pecado

Tras establecer la importancia y necesidad del estudio de la teología de Hobbes para captar el significado de su filosofía, se estudiará una de las instituciones teológicas más fundamentales: el pecado. La noción de pecado tiene una gran influencia para la filosofía política general de Hobbes. Esta aportación viene a llenar un vacío bibliográfico, pues no hay ningún artículo ni capítulo de libro en el que se estudie monográficamente esta cuestión.

2.1. La definición en *De Cive*

En *De Cive*, Hobbes comienza por establecer una distinción entre dos tipos de pecados: los pecados en sentido amplio y en sentido estricto. ¿Qué caracteriza entonces a cada uno de ellos? Los pecados en sentido amplio se definen por ser palabras, hechos o pensamientos cometidos contra la recta razón.¹⁰³ Por este carácter de desvío de lo racional que caracteriza al pecado, Hobbes lo considera principalmente como un error del entendimiento y no como un fallo o debilidad de la voluntad.¹⁰⁴ En sentido amplio, no sólo los pecados son errores del entendimiento sino que cualquier error (cualquier hecho, palabra o pensamiento erróneos) resulta en cierto grado pecaminoso.

En el carácter legal se encuentra la distinción de los pecados en sentido estricto y en sentido amplio.¹⁰⁵ El pecado en sentido estricto mantiene su condición de ir contra la razón, pero añade la cualidad de ir contra la razón *censurablemente*.¹⁰⁶ Así que el pecado en sentido estricto se entiende como lo censurable con razón. ¿Qué razón, entonces, convierte a algo en pecado, dado que hay tal cantidad de razones, tantas maneras de llamar bueno y malo como cantidad de individuos y situaciones?¹⁰⁷

103. EW2, p. 195: «Sin, in its largest signification, comprehends every *deed, word, and thought* against right reason»; EW2, p. 196: «the word *sin* is taken in a more strict sense, and signifies not every thing done against right reason».

104. EW2, p. 195: «For *sin* follows *error*, just as the *will* doth the *understanding*».

105. EW2 195-196: «But when we speak of *the laws*, the word *sin* is taken in a more strict sense».

106. EW2, p. 196: «But yet if anything be culpable, it is not presently to be termed a *sin* or a *fault*; but only if blameable with reason. We must therefore enquire what it is to be *blameable with reason*, what *against reason*».

107. EW2, p. 196: «Such is the nature of man, that everyone calls that *good* which he desires, and *evil* which he eschews. And therefore through the diversity of our affections it happens, that one counts that *good*, which another counts *evil*; and the same man what now he esteemed for *good*, he immediately after looks on as *evil*: and the same thing which he calls *good* in himself, he terms *evil* in another».

Hobbes dice que esa razón que convierte a esa palabra, hecho o pensamiento en pecado no se podrá descubrir a través del consenso de los individuos particulares.¹⁰⁸ Ni siquiera un consenso general sobre la maldad de ciertas prácticas, como el adulterio o el robo, será suficiente para descubrir esta razón particular del pecado.¹⁰⁹ El problema principal para encontrar esta razón pecaminosa se refiere a una decisión, a un modo de saber qué es exactamente adulterio o robo.¹¹⁰ La clave no reside en estar de acuerdo sobre la maldad de estas acciones, sino en saber cómo debe ser una acción para ser considerada adulterio o robo, cómo descubrir que estamos ante una acción de estas características.

Para Hobbes, la única manera de solucionar el problema de la diversidad de las razones se da a través de la razón única y común de la ciudad.¹¹¹ Así, el modo de descubrir la razón objetivamente pecaminosa (pecado es lo censurable con razón) pasa a ser el problema de quién decide qué es pecado o, más exactamente, quién define en este momento el contenido material de prácticas consideradas pecaminosas. Se concluye, de este modo, la definición estricta de *De Cive* de pecado: lo que un hombre haga, diga, omita o quiera contra la razón de la ciudad.¹¹² De este modo, cualquier deseo, además de cualquier hecho o palabra, contra la razón de la ciudad (lo que alguien *quiera* contra la razón de la ciudad) será pecado. En cambio, cualquier acción no se podrá considerar buena o no pecaminosa sólo por albergar un deseo favorable a la razón de la ciudad. Según la teoría de Hobbes del pecado, si deseamos lo apropiado, pero no cumplimos la ley por debilidad o incapacidad, estaremos pecando.¹¹³

En esta teoría del pecado hay una cierta asimetría. Para pecar basta con desear mal, es decir, algo contrario a la razón de la ciudad. Sin embargo, para hacer el bien, para no actuar pecaminosamente, no basta con desear bien, hay que *comportarse* adecuadamente. La buena acción tiene más condiciones de necesidad (el buen deseo y también el buen comportamiento) que el pecado, al cual le basta con que sólo una se dé (el mal deseo o el mal comportamiento), para ser tal, para que haya pecado. Por este motivo, la argumentación de *De Cive* permite la para-

108. EW2, p. 196: «it is impossible to be determined by the consent of single men, whom the same things do not please and displeased, what actions are, and what not to be blamed».

109. EW2, p. 196: «They may agree indeed in some certain general things, as that *theft, adultery*, and the like are *sins*; as if they should say that all men account those things *evil*, to which they have given names which are usually taken in an *evil* sense».

110. EW2, p. 196: «But we demand not whether theft be a sin, but what is to be termed theft».

111. EW2, p. 197: «it follows, that the *city* is to determine what *with reason is culpable*».

112. EW2, p. 197: «So as a *fault*, that is to say, a *sin*, is that which a man does, omits, says or wills, against the reason of the *city*, that is, contrary to the laws».

113. EW2, p. 197: «But a man may do somewhat against the laws through human infirmity, although he desire to fulfil them; and yet his action, as being against the laws, is rightly blamed, and called a sin».

dójica situación de que un hombre bueno (de buena voluntad o buenos sentimientos) peque.¹¹⁴

De esta aclaración de la definición del pecado se pueden sacar varias conclusiones. En primer lugar, resulta interesante señalar que, aunque los ejemplos que Hobbes ofrece para acercarnos a la noción estricta de pecado en *De Cive* sean dos acciones (robo y adulterio), la definición estricta admite un campo de significados verdaderamente omniabarcante: todo lo que haga, diga, omita o quiera contra la razón de la ciudad. Este punto de vista se refinará en *Leviatán*.

Como segunda conclusión, derivada de la amplitud del concepto del pecado en *De Cive*, tenemos que se da una perfecta identificación entre pecado y delito en esta obra. Tan pecados son los deseos y omisiones internos como las acciones externas contrarias a la ley de la ciudad, que técnicamente podrían considerarse como delitos. También este aspecto se refinará en *Leviatán*.

En tercer lugar, se puede concluir que en Hobbes existe la figura de la buena persona que, intentando lo bueno y queriendo cumplir la ley y la razón, no alcanza a lograrlo, pese a que no haya mala voluntad de su parte.¹¹⁵ En *De Cive*, esa persona aparece en la paradójica situación de ser pecador, por incumplir la ley de la ciudad, pero como buena persona o de buenos sentimientos por desear cumplirla. Aunque en *Leviatán* desarrolla este tema, la teoría del pecado de Hobbes no renunciará a esta paradójica situación. Así que si las dos primeras conclusiones se modifican, la tercera sólo se amplía sin contradecirse.

2.2. La definición en *Leviatán*

En *Leviatán* se mantienen muchas de las ideas principales acerca del pecado. Al seguir identificándolo con una cuestión de falta de racionalidad, entonces el delito, uno de los principales tipos de pecado, se considera un problema de la razón del sujeto.¹¹⁶ También se describe el pecado como una cuestión principalmente ilegal.¹¹⁷ Hood y Martinich, a pesar de las diferentes interpretaciones que llevan sobre muchos

114. «They who sin only through infirmity, are *good men* even when they sin' (*ibid.*).

115. Por este motivo, Hood señala que los hombres malos y pecadores poseen en el argumento de *De Cive* una disposición infantil. Cf. *The Divine Politics...*, *op. cit.*, p. 78: «In *De Cive*, Hobbes sought to assimilate the wicked man to the man of childish disposition, and malice to the defect of reason».

116. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge University Press, Cambridge *et al.*, 1991, cap. XXVII, p. 202: «The source of every Crime, is some defect of the Understanding; or some error in Reasoning; or some sudden force of the Passions. Defect in the Understanding is Ignorance; in Reasoning, Erroneous Opinion». En adelante *Leviatán*.

117. *Leviatán*, XIII, p. 89; XXVII, p. 201; XXVII, p. 202; XLII, p. 361

puntos, señalan que el pecado en sentido estricto se refiere directamente a la conculcación de un mandato de Dios.¹¹⁸ Sin embargo, tanto en *Leviatán* como en *De Cive*, el pecado en sentido estricto se define primariamente con la transgresión de la ley de la ciudad.¹¹⁹ Pese a esto, ciertamente hay dos momentos en la obra de 1651 donde Hobbes desarrolla y, hasta cierto punto, modifica sus posiciones respecto de *De Cive*. Estos dos cambios se refieren a la relación del pecado con el mundo interno. En segundo lugar, en *Leviatán* establece una distinción entre pecado y delito que no existía en *De Cive*. En cualquier caso, Hobbes no elimina la paradoja del hombre bueno pecador, aunque muestra cómo esta figura sólo puede darse en una época del mundo en que se han desarrollado sociedades civiles.

2.2.1. Mundo interno y pecado

En primer lugar, en el capítulo XXVII de *Leviatán*, que se titula *De los delitos, excusas y atenuantes*, Hobbes establece qué tipo de acciones internas son susceptibles de considerarse pecados y cuáles no. Repite que el pecado no se circunscribe a la transgresión de la ley (hechos externos), sino a cualquier desprecio que vaya contra el legislador, que puede darse como intención, como omisión y como comisión de algo que vaya contra la ley.¹²⁰ Pareciera que el campo se mantiene idéntico a *De Cive*: cualquier hecho, palabra o deseo —es decir, cualquier ocurrencia del mundo interno— contrario a la ley es pecado. Añade, eso sí, una característica común a todos los pecados, sean de comisión, omisión o intención, que es el desprecio al legislador.

El paradigma, sin embargo, comienza a cambiar. En *De Cive* se podría suponer que cualquier deseo, así como, en general, cualquier ocurrencia contra la ley de la ciudad era pecado. Como Hood ya señaló, Hobbes desarrolla un punto de vista más liberal en *Leviatán*.¹²¹ En esta obra, acepta que no todo deseo interno ni cual-

118. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, op. cit., p. 11: «The transgression of civil law is sin only because it is also a transgression of the Moral Law. God is the only judge of sin and men are not judged by God in this world». Martinich, *The Two Gods...*, op. cit., p. 75: «Sin can be taken in a broad or a narrow sense. In the narrow sense, to sin is to disobey a command of God. This is the traditional Judeo-Christian understanding of sin».

119. *Leviatán*, XIII, p. 89; XXVII, p. 201; XXVII, p. 202.

120. *Leviatán*, XXVII, p. 201: «A sinne is not onely a Transgression of a Law, but also any Contempt of the Legislator. For such Contempt, is a breach of all his Lawes at once. And therefore may consist not onely in the Commission of a Fact, or in the Speaking o Words by the Lawes forbidden, or in the Omission of what the Law commandeth, but also in the Intention, or purpose to transgresse. For the purpose to breake the Law, is some degree of Contempt of him, to whom it belongeth to see it executed».

121. Hood, *The Divine Politics of Thomas*, op. cit., p. 7: «Hobbes was disposed to relax what he held to be an oversevere view. He distinguished the purpose to transgress the Law from imaginary delight in the enjoyment of forbidden fruit, as he was reluctant to count such day-dreaming as sin». Hood no aprecia el cambio de una postura severa en *De Cive* a otra más liberal en *Leviatán*, sino que señala que Hobbes se desvincula de una teoría severa del pecado que otros contemporáneos habrían defendido.

quier acto de la imaginación contra la ley (como el deleitarse en la *ficción* de la posesión de las mujeres, de las propiedades ajenas o de la muerte de un enemigo) pueda considerarse pecaminoso. Si estas ocurrencias del mundo interno se consideraran pecado, la condición humana sin más se igualaría a la pecaminosa.¹²² Coherentemente con lo señalado en este capítulo XXVII, Hobbes repite en otros lugares de *Leviatán* que no toda pasión puede considerarse pecado.¹²³ Este punto de vista más liberal sobre el pecado ha llevado a decir a Warrender que el soberano que pretenda legislar el mundo interior estará contraviniendo la ley natural.¹²⁴

El mundo interno adquiere por primera vez una cierta complejidad en su relación con el pecado. De este modo, habrá diversos planos en ese mundo interior y no toda ocurrencia del mundo interior podrá considerarse pecado. La precisión de la complejidad del mundo interior se expresa en la distinción de dos planos. Por un lado, el de los deseos primarios de la voluntad y, por otro lado, el de la intención o la resolución de ejecutar alguno de esos deseos. Mientras que los deseos primarios de la voluntad sólo pueden ser considerados pecados si se los juzga con excesiva severidad;¹²⁵ otros actos internos, en cambio, como la intención o la resolución, sí que constituirían pecados, sin dudas al respecto.¹²⁶ De todas maneras, y a pesar de que esta teoría del pecado tiende a ser más liberal, Hobbes mantiene una actitud precavida que se traduce en el consejo de pensar qué otras cosas, además de las que realmente lo son, resultan pecaminosas.¹²⁷

Con esta distinción entre tipos de actos internos (deseos primarios de la voluntad o pasiones, por un lado, y ejecuciones o intenciones, por otro), se alcanza en *Leviatán* una precisión del significado de pecado. Si en *De Cive* se señalaba que éste consistía en cualquier cosa que el hombre hace, omite, dice o quiere contra la razón de la ciudad (con lo que podría suponerse que cualquier deseo contrario

122. *Leviatán*, XXVII, p. 201: «For to be pleased in the fiction of that, which would please a man if it were real, is a passion so adherent to the nature both of man, and every other living creature, as to make it a sin, were to make sin of being a man».

123. *Leviatán*, XIII, p. 89: «The desires, and other passions of man, are in themselves no sin. No more are the actions, that proceed from those passions, till they know that a law forbids them».

124. Howard Warrender, *The Political Philosophy...*, *op. cit.*, p. 151: «Although Hobbes takes the view that is impossible to extend the civil law in order to control effectively the inner thoughts and the intentions of men, he is aware that rulers have from time to time attempted to use the civil law for this purpose. But all such attempts are illegitimate and are regarded by Hobbes as being contrary to natural law». Cf. *Leviatán*, EW3, pp. 278-279.

125. *Leviatán*, XXVII, p. 201: «The consideration of this, as made me think them too severe, both to themselves, and others, that maintain, that the first motions of the mind, though checked with the fear of God, be sins».

126. *Ibid.*: «without any intention to take them from him by force, or fraud, is no breach of the Law»; *ibid.*: «but the resolving to put some act in execution, that tendeth thereto».

127. *Ibid.*: «But I confesse it is safer to erre on that hand, than on the other».

a la ley civil constituía pecado); en *Leviatán* se precisa que algunas ocurrencias internas, en este caso: cosas que casi obligatoriamente se quieren por ser hombre, los deseos primarios de la voluntad, no lo son.

1.2.2. Pecado y delito

Además de la complejidad de planos internos de la voluntad, en *Leviatán* se señala una distinción que no aparece en *De Cive*. Aquí, insistimos, toda palabra, todo hecho o deseo contrarios a la ley de la ciudad constituían pecado. No se establecía una distinción entre los deseos o actos interiores, y los actos exteriores que se *realizan* contra la ley de la ciudad. Aunque en *De Cive* Hobbes no identificaba explícitamente pecado y delito, los igualaba en la medida en que no establecía ninguna distinción clara entre ellos. Recién en *Leviatán* los distingue. Cabe observar, por cierto, que al definir el delito como un tipo de pecado que consiste en hacer o decir lo contrario de lo que la ley prohíbe o en omitir lo que la ley manda,¹²⁸ el delito resultaría casi idéntico a la descripción del pecado que se establecía en *De Cive*. Sin embargo, Hobbes apunta una diferencia: el delito se diferencia del pecado en que las consecuencias del primero son visibles por los demás y, por tanto, puede ser juzgado por otro ser humano; mientras que el pecado que no es delito sólo Dios puede castigarlo,¹²⁹ porque sólo Él puede ver las intenciones del hombre, aunque éstas nunca se expresen en el mundo.¹³⁰

De esta manera, queda definido el campo propio del pecado y el del delito. En primer lugar, el delito será, entonces, un pecado, pero un tipo especial, que consiste en poseer algún tipo de reflejo exterior, tanto palabras como hechos, y que, por tanto, lo puede juzgar un magistrado humano Hobbes dedicará la mayor parte del capítulo XXVII al delito, a sus atenuantes y casos, y no al pecado. Pero ¿qué es entonces el pecado? En primer lugar, está claro que todos los delitos constituyen pecado. El delincuente sigue siendo para Hobbes primariamente un pecador. En segundo lugar, se sabe que los primeros actos de la voluntad o las pasiones resul-

128. *Leviatán*, XXVII, p. 201: «A crime, is a sin, consisting in the committing, by deed or word, of that which the law forbiddeth, or the omission of what it hath commanded. So that every crime is a sin; but not every sin is a crime».

129. Una interpretación similar en Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, *op. cit.*, p. 75: «In the broad sense, sin is not restricted to disobedience to God. To sin is to act, or even intend to act, against a law. God can punish people for sins in this sense. But civil sovereigns should punish only those sins that are also crimes, where a crime is understood to be the actual commission of an act that violates a law».

130. *Leviatán*, XXVII, p. 202: «To intend to steal, or kill, is a sin, though it never appear in word, or fact: for God that seeth the thoughts of man, can lay it to his charge: but till it appear by something done, or said, by which the intention may be argued by a human judge, it hath not the name of crime». La posibilidad de exhibición pública es la principal diferencia entre pecado y crimen: «they mean onely such sinnes, as may be made appear before a judge; and therefore are not mere Intentions».

tan tan inherentes al hombre que no pueden considerarse pecados. Sin embargo, además de los delitos, existe un campo intermedio de actos, que no son los primarios de la voluntad o pasiones y que no poseen las expresiones exteriores de los delitos, pero que también pueden considerarse pecados.

Hobbes no precisa en qué consistirían estas acciones intermedias, aunque lógicamente quede espacio para ellas. Por ejemplo, si alguien se decide a asesinar a otra persona, compra de manera legal la pistola y las balas, pero luego falla, sin que nadie más perciba el disparo que iba a acabar con la vida del odiado. Tras este fallo, el asesino se arrepiente, guarda la pistola y las balas de sobra y vuelve a desear la muerte de su enemigo, tal como suelen hacerlo la mayoría de los hombres que odian a los enemigos que no asesinan. ¿Qué acción ha cometido este autor? ¿El intento de asesinato, aunque fallido y desconocido por todos, constituye un pecado o nos encontramos también ante un delito? Ese acto, como nadie más lo ha visto, no podrá juzgarse por un tribunal humano. Sólo Dios podrá juzgar esa acción, que no se puede considerar una pasión ni un primer movimiento de la voluntad por lo que tiene de premeditada. En *Leviatán*, parece que, aunque lógicamente no contradictorio, la posibilidad real de pecados que no sean delitos queda muy reducida a casos más restringidos.

2.2.3. *El pecador de buenas intenciones*

Se han comprobado dos diferencias entre las doctrinas del pecado presentes en *Leviatán* y en *De Cive*. Teológicamente más liberal, el primero defiende que hay primeros actos de la voluntad contrarios a la ley de la ciudad que no son pecaminosos porque resultan reflejos de la condición humana, así como admite la distinción entre delito y pecado que no son delitos. Mientras que éstos sólo pueden juzgarse por Dios; aquéllos, por sus consecuencias y visibilidad externa, pueden ser evaluados por un tribunal humano.

Existen algunos puntos principales en los que, siguiendo esta línea de relajación de la definición del pecado, podría pensarse que algunas doctrinas de *De Cive* serían reformadas en *Leviatán*. Una de estas afirmaciones, de las que podría pensarse que serían corregidas es la posibilidad del buen hombre que peca. Desde un punto de vista liberal, un hombre de buenas intenciones, un buen hombre no puede pecar. Puede que cometa delito, pero, al tener buenas intenciones, estará libre de pecado. De esta manera, al referirse al estado de naturaleza en 1651, Hobbes parece cambiar su posición al afirmar que cuando la intención del hombre es recta, no habrá pecado; si su intención no es recta, no habrá crimen, sino pecado.¹³¹ Hay que

131. *Leviatán*, XXVII, 202: «When therefore his Intention is Right, his fact is no Sinne: if otherwise, his fact is Sinne; but not Crime».

recordar que, en este punto, Hobbes no se está refiriendo a lo que ocurre en la sociedad civil, que representa el marco de referencia de la noción de pecado en *De Cive*, sino a la situación del hombre en su condición natural. Sólo en estado de naturaleza, la rectitud de la intención determina lo que es pecado y lo que no lo es, ya que en tal situación el hombre es su propio juez.¹³² En el estado civil, en cambio, además de la rectitud de voluntad y deseo, la conformidad con la ley resulta necesaria para no incurrir en pecado. Hobbes quiere señalar, sin modificar las enseñanzas de *De Cive*, que, aunque no se pueda cometer delito en estado de naturaleza, se puede pecar.¹³³

Sin embargo, en este punto, Hobbes no corrige lo que había dicho en *De Cive* ni relaja en este punto su doctrina del pecado. Simplemente habla de algo a lo que no había prestado atención en *De Cive*: si existe pecado o no en estado de naturaleza. En *Leviatán* no se discurre acerca de la posibilidad de que un ciudadano que, con buenas intenciones, falla al cumplir las leyes y peca, por muy buenas que sean sus intenciones, al no haberlo conseguido. En principio, la teoría de *Leviatán* no dice nada nuevo, ya que todo crimen es pecado y, debido a su definición de delito, incumplir una ley del soberano, por muy buenas que sean las intenciones, siempre resultará un pecado. La novedad que aporta *Leviatán* consiste en la explicación de cómo se peca en estado de naturaleza. En estado de naturaleza, pero no en sociedad civil, basta la recta intención para que una acción no sea pecaminosa. No dice nada, en cambio, acerca de cómo la corrección de la intención no basta en el mundo político para que alguien no peque. De este modo, a pesar de cierta relajación en la definición del pecado, en este punto esta doctrina de *De Cive* está vigente en *Leviatán*, ya que admite la posibilidad de que un hombre de buena voluntad y buenas intenciones peque.

3. La estructura del pecado

Entre *De Cive* y *Leviatán*, Hobbes ha definido en qué consiste pecado, cuál es la diferencia entre delitos y pecados, así como ha determinado la posibilidad de pecar en estado de naturaleza por la eternidad de la ley natural. El pecado consiste esencialmente en incumplir, omitir o desear cualquier cosa contraria a la ley de la

132. *Ibid.*: «every man being his own judge, and accused only by his own Conscience, and cleared by the Uprightnesse of his own Intention».

133. *Ibid.*: «From this relation of Sinne to the Law, and of Crime to Civill Law, may be inferred, First, that were Law ceaseth, Sinne ceaseth. But because the Law of Nature is eternall, Violation of Covenants, Ingratitude, Arrogance, and all Facts contrary to any Morall vertue, can never ceased to be Sinne».

ciudad. Por este motivo, no sorprende que Hobbes, en primer lugar, dé un carácter civil a la determinación del pecado. La ciudad determina qué es pecado. Sin embargo, Hobbes no da una visión completamente secularista de la noción de pecado. Aunque la ciudad defina qué es pecado y qué no, Hobbes señala que la gente, al actuar bien y no pecar, además de vivir armónicamente con la sociedad civil, ambiciona la salvación eterna. Por eso, y por los conflictos religiosos de toda índole en su época, Hobbes se da cuenta de que puede haber conflictos y contradicciones entre las prescripciones de la ciudad y las de la religión. Uno de los propósitos fundamentales de Hobbes será disolver este problema y enseñar cómo lo que la ciudad manda no puede ser contradictorio con lo que la religión enseña. Sólo en un caso, la contradicción entre lo que la religión manda y lo que la ciudad obliga podrá ser irreversible y máxima: cuando la ciudad nos obligue a confesar que Jesucristo no es el Salvador. Si las contradicciones entre las fuentes del conflicto desaparecieran, entonces aquellos que no reconocen ninguna autoridad a la religión, los ateos, no pecarían.

3.1. ¿Quién define el pecado?

El pecado es lo que va contra la ley de la ciudad. Si la ciudad manda lo mismo que la religión, entonces no habrá ningún problema. Ciudad y religión proscriben y obligan las mismas conductas. Pero, sin embargo, pueden ocurrir situaciones problemáticas en las que lo que manda la Iglesia es diferente de lo que manda el Estado. ¿A quién debe obedecer el súbdito entonces: a la Iglesia o a la ciudad? ¿Peca si no sigue lo que dice la Iglesia o peca si acepta lo que no dice la ciudad?

Hobbes se propone disolver este problema. Niega que realmente puede haber una contradicción legítima entre lo que manda la Iglesia y lo que establece la ciudad. Si esa situación se diera, se debería a que alguna de las partes habría traspasado el campo de sus competencias propias. Si pudiera haber disputas legítimas entre la Iglesia y el Estado, entonces para Hobbes no sería posible ni la comunidad política ni la paz,¹³⁴ ya que fácilmente la situación se decantaría hacia la guerra civil.¹³⁵ Si la religión y el Estado reclamaran legítimamente la obediencia de los súbditos con mandatos opuestos, entonces el súbdito no sabría a qué ate-

134. Thomas Hobbes, *De Corpore Politico, or the Elements of Law*, en *English Works 4*, ed. W. Mollesworth, Londres, 1840, p. 199 «it would be impossible that peace and religion should stand together». En adelante, EW4.

135. *Leviatán*, XXIX, p. 227: «When therefore these two powers oppose one another, the Commonwealth cannot but be in great danger of Civill warre, and Dissolution».

nerse. Unos se decantarían por seguir a la Iglesia y otros al Estado; de este modo, se daría una situación cercana al desorden político y más gravemente a la guerra civil. Por estos peligros que provienen de dos instancias de obediencia legítima, Hobbes insiste en el principio de la imposibilidad radical de seguir a dos maestros o autoridades. Un súbdito no puede tener dos amos.¹³⁶

Para no caer en contradicciones entre dos amos, Hobbes redefinirá las atribuciones de la Iglesia; de este modo, sus dictados no entrarán en contradicción con los mandatos del Estado. Por este motivo, la eclesiología de Hobbes no le reconoce a la Iglesia la potestad de definir qué es pecado, porque equivaldría a darle la atribución legislativa máxima, ya que ley y pecado se identifican.¹³⁷ Pero la reducción de atribuciones no se limita a la capacidad de definir los pecados, sino también a la potestad de perdonar y retener los pecados.¹³⁸ Para perdonar los pecados hay dos pasos, que en principio parecen simétricos. Por un lado, está la autoridad eclesiástica, que se identifica con la ciudad y que decide si hay pecado o no.¹³⁹ Por otro, los pastores que deben perdonar esos pecados establecidos. De todas maneras, esta simetría es falsa, pues los pastores no pueden dejar de perdonar lo que la Iglesia dice que debe ser perdonado ni perdonar los pecados de aquellos que la Iglesia considere impenitentes.¹⁴⁰ Este modo de institucionalizar el perdón de los pecados busca neutralizar, a costa de una gran reducción eclesiológica, los conflictos entre religión y política. Hobbes considera que cualquier poder en manos del clero supone una amenaza efectiva al orden civil. Si los pastores tuvieran la autoridad de perdonar y retener los

136. *Ibid.*: «every subject must obey two Masters, who both will have their commands be observed as Law; which is impossible»; *Leviatán*, XIX, p. 130: «For that were to erect two Sovereigns; and every man to have his person represented by two Actors, that by opposing one another, must needs divide that Power, which (if men will live in Peace) is indivisible; and thereby reduce the Multitude into the condiction of Warre, contrary to the end for which all Sovereignty is instituted».

137. *Leviatán*, XXIX, p. 227: «For seeing the *Ghostly* power challengeth the Right to declare what is Sin, it challengeth by consequence to declare what is Law, (Sin being nothing but the transgression of the Law;) [...], every subject must obey two Masters, who both will have their Commands be observed as Law; which is impossible».

138. EW2, XVII, p. 286: «the first of these, that is to say, the judging whether it be a sin or not, belongs to the interpreter of the law that is, the *sovereign judge*; the second, namely, remission or retention of the sin, to the pastor; and it is that, concerning which the power of *binding* and *loosing* is conversant». Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, *op. cit.*, pp. 304-305, ofrece una interpretación similar de la limitada capacidad de la Iglesia. Insiste más en la idea de que, para Hobbes, los apóstoles no tienen la potestad absoluta de perdonar los pecados.

139. EW2, XVII.21 p. 278: «It follows what hath been already said by necessary connexion, that a *city of Christian men* and a *Church* is altogether the same thing».

140. EW2, XVII.25, p. 288: «And even as the pastors cannot refuse to baptize him whom the Church judges worthy, so neither can they retain his sins whom the Church holds fitting to be absolved, nor yet remit his sins whom the Church pronounceth disobedient».

pecados según su propio criterio, entonces los príncipes y magistrados quedarían completamente destruidos.¹⁴¹

Debido a esta reducción de las atribuciones de la religión, que ni puede definir qué es pecado ni mantener legítimamente la atribución de perdonar y retener los pecados, se podría pensar que Hobbes está totalmente despreocupado de las cuestiones religiosas y que su única misión como teórico de la política consiste en proveer las condiciones para una existencia civil pacífica. Sin embargo, esto no es así del todo. Hobbes es civilista, pero no secularista, ya que está preocupado de cómo este cumplimiento de las leyes civiles procura la salvación del alma. Hobbes considera que con esta reducción eclesiológica no se pervierte ni se contradice la religión, pues resultaría absurdo cumplir las leyes humanas si, por hacerlo, no obtuviéramos la salvación. Hobbes se refiere siempre al mismo pasaje del Evangelio de Mateo (10.28) para mostrar que si el cumplimiento de las leyes civiles impidiera la salvación y llevara a la muerte eterna, resultaría imposible que los ciudadanos creyentes las obedecieran.¹⁴² El creyente no contradirá nunca a aquel que puede perdonarle y retenerle los pecados.¹⁴³ Hobbes se da cuenta de que resultaría absurdo para un creyente ganar la aprobación de la ciudad si, por conseguirlo, perdiera la salvación.

3.2. *Los problemas de conciencia*

Respecto del pecado, Hobbes mantiene, entonces, una actitud inequívocamente civilista. De todos modos, esta postura no implica una desatención de la salvación como principal meta práctica de los ciudadanos que son creyentes, los cuales –según sus exposiciones– constituyen la mayoría de la sociedad. Se ha señalado la solución que Hobbes ofrece para neutralizar las reclamaciones de dos potestades sobre un mismo asunto y que pasa porque el Estado tenga la capacidad de decidir qué es pecado, a quién se le perdona y a quién se le retiene. Esta propuesta soluciona, ante todo, la parte objetiva del problema: quién decide qué es pecado y quién perdona. Sin embargo, queda por resolver la parte subjetiva

141. EW2, XVII.25, p. 284: «Furthermore, if each pastor had an authority granted him to *remit* and *retain* sins in this manner, all awe of princes and civil magistrates will be utterly destroyed».

142. *Leviatán*, XLIII, p. 403: 'But if the commands be such, as cannot be obeyed, without being damned to Eternall Death, then it were madness to obey it, and the Counsell of our Saviour takes place, (Mat. 10.28) *Fear those that kill the body, but cannot kill the soule*. All men therefore that would avoid, both the punishments that are to be in this word inflicted, for disobedience to this earthly Sovereign, and those that shall be inflicted in the world to come for disobedience to God».

143. EW2, XVII.25, p. 284: «Neither is any man so mad, as not to choose to yield obedience rather to them who can retain and remit their sins, than to the powerfulest kings».

del problema: qué hay que hacer cuando, subjetivamente y en conciencia, se considera que lo que el Estado manda es incorrecto o impropio para la salvación. Hobbes da dos pasos para resolver este problema. El primero disuelve los problemas de conciencia a través de la distinción entre conciencia privada y conciencia pública. El segundo consiste en examinar los elementos necesarios para la salvación y mostrar cómo realmente nunca puede existir un verdadero problema de conciencia.

3.2.1. *Los problemas de conciencia*

La conciencia, si se la entiende mal, aparece en el pensamiento de Hobbes como uno de los grandes disolventes de la comunidad política. Si dos autoridades compartiesen un campo de atribuciones, como la religión y el Estado, se impediría la verdadera política; el derecho absoluto de conciencia implicaría tal multiplicación de instancias de decisión que la política, la decisión común, quedaría para Hobbes completamente borrada. Por eso, la conciencia se presenta en los capítulos de las principales obras de filosofía política que se dedican a las causas que disuelven o debilitan el Estado.¹⁴⁴ La aceptación de que la conciencia individual actúa como último criterio de actuación aparece como uno de los grandes disolventes de la política.

Hobbes comienza por mantener que el hombre no puede actuar contra conciencia. El que actúa contra conciencia peca,¹⁴⁵ ya que desprecia la ley.¹⁴⁶ En principio, lo que un hombre hace contra la ley es pecado, pues la conciencia es reflejo de la ley y no hacerle caso supone despreciar la ley y, en consecuencia, pecar. Así que en Hobbes está claro que no se puede actuar contra la conciencia sin pecar. Se puede de este modo comprobar cómo la conciencia cobra valor en Hobbes como reflejo de la ley y no como mandato individual propio.

Hobbes señala que la conciencia posee un valor absoluto en estado de naturaleza. En estado de naturaleza, la única guía de actuación la representa la conciencia, ya que no hay ninguna ley civil que indique cómo comportarse.¹⁴⁷ En estado de naturaleza, la conciencia se presenta con una capacidad de guía moral absoluta. Sin embargo, las atribuciones de la conciencia individual cambian cuando se adquiere el compromiso de formar una sociedad civil. La conciencia privada deja de decidir qué es bueno y qué malo. En sociedad civil, el hombre actúa de acuerdo

144. *Leviatán* XXIX (“Those things that Weaken a Common-wealth”), *De Cive*, XII.2 (“Of the internal causes tending to the dissolution of any government”) y *Elementos*, VI.12.

145. EW4, p. 186: «And though it be true, whatsoever a man doth against his conscience, is sin».

146. EW2, p. 152: «Whatsoever any man doth against his conscience, is a sin; for he who doth so, contemns the law».

147. *Leviatán*, XXIX, p. 223: «Therefore, though he that is subject to no Civill Law sinneth in all he does against his Conscience, because he has no other rule to follow but his own reason».

a su conciencia, pero no a su conciencia privada.¹⁴⁸ El hombre seguirá, entonces, la conciencia pública, a la que se había comprometido a obedecer al entrar en la sociedad política,¹⁴⁹ y que se identifica con la ley. Del mismo modo que el ciudadano se identifica con su representante, también se vincula a la conciencia pública. Actuar con la guía de la conciencia pública implica rigurosamente actuar en conciencia.¹⁵⁰ De este modo, al entrar en sociedad, se renuncia a que la conciencia privada se convierta en la única guía de actuación y se acepta la dirección de la guía pública. Sin embargo, eso no significa que la conciencia privada carezca de cualquier función. La conciencia privada seguirá siendo la guía en aquellas zonas de la realidad social sobre las que no haya o no quepa legislación. Por lo tanto, pecará quien no siga en esos casos su conciencia privada.¹⁵¹

Pero donde haya ley civil, el sometimiento a la conciencia pública, elaborada por el soberano, resulta total. Como Warrender¹⁵² y Hood¹⁵³ señalan, incluso si el soberano estuviera yendo contra la ley natural o desobedeciendo a Dios al hacer la ley civil, a los súbditos les tocaría obedecerle, si no quieren pecar, aunque él mismo esté pecando. Si el soberano hace leyes pecaminosas, nuestro deber es cumplirlas. Es el soberano quien peca por nosotros.¹⁵⁴ Si el soberano impone como ley civil incumplir la ley de naturaleza, lo que la ley de naturaleza exige a los ciudadanos consiste precisamente en ese incumplimiento de la ley de naturaleza, ya que se encuentra en otro nivel lógico de aplicación de las leyes de naturaleza.¹⁵⁵

Se crea una situación muy paradójica en la teoría de la conciencia de Hobbes. Al ser el soberano el único intérprete autorizado de la ley natural y creador de la

148. EW4, p. 187: «So that in obedience to the laws, a man doth still according to his own conscience, but not his private conscience».

149. *Leviatán*, XXIX, p. 223: «yet it is not so with him that lives in a Common-wealth; because the Law is the publique Conscience, by which he hath already undertaken to be guided».

150. EW4, p. 187: «according to his own conscience».

151. *Ibid.*: «And whatsoever is done contrary to private conscience, is then a sin, when the laws have left him to his own liberty, and never else».

152. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, p. 161: «Whether or not this version of natural law is a justifiable one, is a matter for the conscience of the sovereign, not of the subject».

153. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 11-12: «A civil law may be immoral but is still law for subjects. The sovereign has sinned in making such a law but he can never commit crime, and he is accountable to none in this world but only to God in the world to come. The subject neglects a law of God, and so acts immorally, if he refuses to obey a civil law which he judges immoral».

154. EW2, p. 152: «That is my sin indeed, which committing I do believe to be my sin; but what I believe to be another man's sin, I may sometimes do that without any sin of mine. For if I be commanded to do that which is a sin in him who commands me, if I do it, and he that commands me be by right lord over me, I sin not».

155. *Leviatán*, XVI, p. 113: «When the Actor doth any thing against the Law of Nature by command of the Author, if he obliged by former Covenant to obey him, but the Author breaketh the Law of

conciencia pública, a los ciudadanos les toca obedecerle, pues a ellos sólo les compete, según ley natural, la obediencia al soberano. El problema de conciencia se soluciona a través del sujeto que tiene autoridad para mandar y no a través del contenido de lo mandado. Por este motivo, se crea coherentemente en el pensamiento de Hobbes la gran paradoja de que si el soberano manda a los ciudadanos algo que objetivamente es pecado, los ciudadanos pecarían si no cometieran el pecado que su soberano les reclama. Pero hay que recordar, en este caso, que es el soberano quién peca y nos los ciudadanos. Si la identificación resulta tan absoluta, como Skinner defiende,¹⁵⁶ al ser los ciudadanos idénticos con el soberano, los ciudadanos también pecarían. Sin embargo, Hobbes sostiene claramente que sólo es el soberano quien peca en esta situación y no los súbditos.

Esta teoría de la traslación de la voluntad pecaminosa (sólo peca el soberano cuando obliga a los ciudadanos a obedecer leyes pecaminosas) ocurre en formas políticas diferentes a la monarquía, aunque con ciertas diferencias. La traslación del pecado se cumple en la monarquía cuando los ciudadanos parecerían pecar al cumplir la voluntad pecaminosa del soberano, que consiste en la interpretación desviada de la ley natural. El único que peca en ese caso es el soberano.¹⁵⁷ Esto mismo ocurre, aunque de modo inverso, en los regímenes asamblearios, sean democracias¹⁵⁸ o aristocracias. En ellas no pecan todos los miembros cuando la asamblea aprueba una ley injusta, que va contra Dios o la ley natural, si no solo aquellos que han votado a favor de la medida injusta.¹⁵⁹ El motivo por los que no peca toda la asamblea consiste en que Hobbes defiende que, para que haya pecado, debe haber voluntad natural¹⁶⁰ y no sólo voluntad ficticia, que es lo que ocurre en una asamblea cuyos miembros individualmente poseen diferentes pareceres.¹⁶¹ Con esta distinción entre voluntad natural y voluntad ficticia, Hobbes evita la para-

Nature: for though the Action be against the Law of Nature; yet it is not his: but contrarily, to refuse to do it, is against the Law of Nature, that forbiddeth breach of Covenant'.

156. Q. Skinner (2008). *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 187.

157. EW2, p. 152; EW2, p. 102.

158. Hobbes en algunos casos parece considerar a la democracia un tipo de aristocracia: «Insomuch, that a democracy, in effect, is no more than a aristocracy of orators, interrupted sometimes with the temporary monarchy of one orator» (EW4, p. 141).

159. EW2, p. 102: «And in a *democracy* or *aristocracy*, if anything be decreed against any *law of nature*, the city itself, that is, the civil person sins not, but those subjects only by whose votes it was decreed»; EW4, pp. 140-141: «And when it happeneth, that the people by the plurality of voices, decree or command anything contrary to the law of God or nature, though the decree and command may be the act of every man, not only present in the assembly, but also absent from it; yet is not the injustice of the decree, the injustice of every particular man, but only of those men, by whose express suffrages, the decree or command was passed».

160. EW2, p. 102: «for sin is a consequence of the natural express will, not of political which is artificial».

doja de que aquellos miembros de la asamblea a los que repele la medida pequen por la promulgación de una medida que habrían querido evitar.¹⁶² Sólo hay identidad entre voluntad natural y voluntad ficticia política en una de las formas políticas: la monarquía, y en la figura del soberano.¹⁶³

Esto plantea un problema. Podría interpretarse que, en una democracia, aquellos que no siguen lo que dice la ley no pecan. Sin embargo, el principio de Hobbes se refiere sólo a los miembros que aprueban la ley. Una vez la ley aprobada, todos, incluidos los miembros de la cámara que la han rechazado, están obligados a seguirla y, por tanto, solo pecarían los parlamentarios por cuyo voto se habría obligado a cumplir una ley pecaminosa. Sin embargo, como en las monarquías, todos los ciudadanos están obligados a cumplir la ley si no quieren pecar.

3.2.2. *Lo necesario para la salvación: cumplimiento de las leyes y Cristo salvador*

La conciencia privada mantiene, incluso en edad civil, un campo de atribuciones. Decide las cuestiones sobre las que no hay ley. Para el resto de asuntos, la conciencia pública o ley mandan qué debe hacer el súbdito. En caso de que se desobedezca dentro de sus campos a cualquiera de las dos conciencias, se peca. Es decir no puede haber conflicto, pues cada uno tiene su campo de actuación. Por la idea de la traslación de la voluntad al soberano, sea rey o asamblea, si los ciudadanos deben obedecer una ley cuyo cumplimiento obligue a algo pecaminoso, los ciudadanos no pecarán sino sólo quien lo haya ordenado. De este modo, parecería que no hay conflicto.

Existe, no obstante, un punto que la conciencia privada nunca podría delegar en la conciencia pública. Hobbes reconoce que, a pesar de que la conciencia pública domina a la privada sobre todo aquello que la pública legisle, queda un margen mínimo donde la conciencia privada siempre será imperativa, diga lo que dijera la conciencia pública. Nunca se podrá aceptar ningún mandato de la conciencia pública que lleve a los cristianos a la condena y les impida la salvación.¹⁶⁴

Por este motivo, Hobbes examina qué resulta necesario para la salvación y elabora una escatología de mínimos, que sirve de base no solo a su teología, sino también a su teoría de la obediencia. Hay dos requisitos fundamentales: cumplir las

161. EW4, pp. 140-141: «For a body politic, as it is a fictitious body, so are the faculties and will thereof fictitious also. But to make a particular man unjust, which consisteth of a body and a soul natural, there is required a natural and very will».

162. EW2, p. 102: «For if it were otherwise, they would be guilty by whom the decree was absolutely disliked».

163. EW2, p. 102: «But in a *monarchy*, if the *monarch* make any decree against the *laws of nature*, he sins himself; because in him the civil will and the natural are all one».

164. *Leviatán*, XXXI, p. 247: «That Subjects owe to Sovereigns, simple Obedience, in all things, wherein their their Obedience is not repugnant of the Lawes of God».

leyes y creer en unos determinados artículos de la fe cristiana.¹⁶⁵ Si uno no cumple estas dos condiciones, se pertenecerá al grupo de los pecadores, quienes son los únicos que no pueden entrar en el reino de Dios.¹⁶⁶ Del primer requisito, ya se ha hablado y se ha visto hasta dónde llegaba la necesidad de obediencia a la ley civil. Queda el segundo requisito: los artículos de fe necesarios para la salvación.

En una época de profundas disputas teológicas y entrenados escrúpulos para distinguir doctrinas religiosas, Hobbes afirma que, de toda la maraña teológica, sólo hay un artículo de fe necesario para la salvación. Solamente habrá que reconocer que Jesús es el Salvador.¹⁶⁷ De esta manera no se podrá desobedecer sino a quien impida creer en esto. Repitiendo un principio muy presente en el pensamiento de Hobbes, sería ridículo perder la salvación eterna por un castigo puramente temporal.¹⁶⁸

De nuevo, la conflictividad religiosa y teológica queda disuelta por la argumentación hobbesiana. Por muy diferentes que sean los credos cristianos, que son los responsables de los problemas políticos y teológicos que Hobbes quiere resolver, todos aceptan que Jesucristo es el Salvador. Por este motivo, como todos los reinos cristianos aceptan el artículo necesario, no existirá posibilidad de pecar porque el soberano, quien él mismo es cristiano, no puede impedir reconocer que Cristo es el salvador. No hay ninguna dificultad en obedecer a Dios y al soberano en una comunidad política cristiana.¹⁶⁹

Se puede hacer la pregunta de qué ocurrirá, entonces, en una comunidad política no cristiana que, debido a su legislación, impida a los ciudadanos sostener que Cristo es el Salvador o los obligue a decir lo contrario. ¿Qué ocurrirá entonces? ¿Pecarán aquellos cristianos que no reconozcan a Cristo como Salvador por vivir en un régimen político no cristiano? ¿Pecarán por desobedecer la ley civil, como

165. *Leviatán*, XLIII, p. 403: «All that is necessary to Salvation, is contained in two Vertues, Faith in Christ, and Obedience to Laws».

166. EW2, p. 300: «For the kingdom of heaven is shut to none but sinners, that is to say, those who have not performed due *obedience* to the laws; and not those neither, if they believe the necessary articles of the Christian faith»; *Leviatán*, XLIII, p. 404: «that the Kingdome of Heaven is shut to none but to Sinners; that is to say, to the disobedient, or transgressors of the Law; nor to them, in case they Repent, and Beleeve all the Articles of Christian Faith, Necessary to Salvation».

167. EW4, p. 174: «And without all controversy, there is not any more necessary point to be believed for man's salvation than this, that *Jesus is the Messiah*, that is, *the Christ*»; *Leviatán*, XLIII, p. 407: «The (*Unum Necessarium*) Onely Article of Faith, which the Scripture maketh simply Necessary to Salvation, is this, *Jesus is the Christ*».

168. EW4, p. 174: «for otherwise there can be no pretence of disobedience; for why should a man incur the danger of a temporal death, by displeasing of his superior, if it were not for fear of eternal death hereafter?».

169. EW4, p. 188: «The difficulty therefore of obeying both God and man in a Christian commonwealth is none».

ocurría en el caso de que el soberano mandara algo contrario a la ley natural? En *Elementos*, Hobbes es mucho más claro en el sumario de II. 6, que en el desarrollo del punto en el cuerpo del texto. En el sumario dice que los cristianos no pecan, no cometen injusticia, cuando desobedecen al soberano en algo que atañe a la salvación.¹⁷⁰

Hay un problema. Por un lado, parece que desobedecer a la autoridad es pecado. Por otro, parece claro el principio de que resultaría absurdo hacer algo que fuera contra la salvación. La escatología de mínimos de Hobbes servía para neutralizar los problemas de conciencia de cualquier reino cristiano. En un reino cristiano, por básicamente cristiano que sea, no habrá nunca problemas irreconciliables de conciencia. ¿Qué ocurre con la conciencia privada en el caso de que un cristiano viva en tierra gentil? Habría dos opciones. En *Elementos* dice, por un lado, que no hay problemas en desobedecer al soberano infiel siempre que no lo resistamos; por otro, parecería que el cristiano en tierra infiel ocuparía el mismo incierto lugar que el ateo en los reinos cristianos.

3.3. *El pecado de los ateos*

Se ha visto cómo Hobbes quiere reducir y neutralizar los problemas que para la sociedad civil crean los diferentes credos religiosos. Este deseo de neutralización le lleva a Hobbes a rediseñar la noción de pecado, así como a elaborar una ecle-siología en que la autoridad civil ostenta la voz principal. En este mismo proyecto se encuentra la distinción entre conciencia pública y conciencia privada. Así como, al entrar el individuo en sociedad, la religión carece de la autoridad última sobre la definición de pecado, así también pierde ese individuo el derecho a decidir en conciencia sobre todos los asuntos en los que haya legislación civil. Se puede ver cómo el problema en Hobbes proviene de la contraposición entre dos autoridades: ¿qué debe hacer el individuo cuando dos instancias morales, Estado y religión, le demandan cosas opuestas? Hobbes se encarga de disolver el problema al señalar los estrechos límites por donde discurren las reclamaciones legítimas de la religión en una sociedad civil principalmente cristiana. Parecería entonces que los ateos no tendrían ningún problema de obediencia al Estado ya que no creen ni en dioses providentes ni en religiones con implicaciones morales. El ateo en Hobbes no debería ser una figura reprensible. Sin embargo, Hobbes dedica atención al ateísmo como pecado. Ciertamente los ateos no poseen el problema de la

170. EW4, p. 170: «That Christians under an infidel are discharged of the injustice of disobeying him, in that which concerneth the faith necessary to salvation, by not resisting».

doble autoridad que los cristianos, por incomprensión teológica, pueden pensar que tienen. Sólo que Hobbes se preocupa de señalar los problemas que los ateos tienen con los pecados, dando respuestas a dos temas sobre los ateos: si pecan y si pecan especialmente por no creer en dios.

El concepto de pecado posee habitualmente un uso teológico. Sólo pecan aquellos que creen en Dios o son religiosos. El no creyente, en su propia autocomprensión, no peca, sino que tan solo se comporta mal o delinque. De esta manera, podría pensarse que los ateos no pecan para Hobbes. Sin embargo, el modo eminentemente civil de definir pecado permite que en la obra de Hobbes sea perfectamente coherente que un ateo peque. Los ateos pecan tanto en estado de naturaleza como en estado civil.¹⁷¹ Esta doctrina de la posibilidad de pecado del que no cree, aunque circunscrita al caso del que no cree en Cristo, se mantiene en *Leviatán*.¹⁷²

Los ateos pueden pecar igual que cualquier otro individuo o ciudadano creyente. Sin embargo, Hobbes da un paso más. Los ateos pecan por no creer en Dios. Hobbes es tajante en *De Cive*, donde afirma que hay cuatro modos de pecar. El primero consiste en romper las leyes morales y el segundo en desobedecer las leyes de la ciudad. En tercer lugar, los hombres pecan si no adoran a Dios.¹⁷³ Por último, los hombres pecan si no reconocen tanto en sus palabras como en sus hechos que Dios es supremamente bueno, grande y santo; supremo rey de todo el mundo y de todos los reyes humanos.¹⁷⁴ Este pecado es, además, un pecado de traición a la divina majestad de Dios.¹⁷⁵

El ateo responderá que se peca solo cuando se desobedece la voluntad de un soberano al que se ha sometido. Dado que no creen en Dios y, por tanto no se han sometido a su voluntad, los ateos no pecan.¹⁷⁶ En consecuencia, dirán los ateos, en caso de que Dios exista y ellos estén equivocados, no habrán cometido un pecado de injusticia sino tan sólo uno de imprudencia. Los ateos terminan su defensa afirmando que los pecados de imprudencia no pueden castigarse legítimamente.¹⁷⁷ Hobbes acepta que el ateísmo es un pecado de imprudencia, pero no está en absoluto de acuerdo con el principio de que los pecados de imprudencia

171. EW2, p. 225: «From what hath been said may be gathered, that God reigning by the way of natural reason only, subjects do sin, first if they break the moral laws; which are unfolded in chapters II and III. Secondly, if they break the laws and commands of the city; in those things which pertain to justice».

172. *Leviatán*, XLII, p. 361.

173. EW2, p. 225: «Thirdly, if they worship not God».

174. *Ibid.*: «Fourthly, if they confess not before men, both in words and in deeds, that there is one God most good, most great, the Supreme King of the world and of all wordly kings».

175. *Ibid.*: «This fourth sin in the natural kingdom of God (...) is the *sin of treason against the Divine Majesty*'.

176. EW2, p. 198: «that he never submitted his Will to God's Will, not conceiving him so much as to have any being».

no pueden ser legítimamente castigados.¹⁷⁸ Este pecado lo castiga Dios y también los reyes.¹⁷⁹ Además, los reyes castigan el ateísmo de un modo especialmente severo. Los ateos deben perseguirse no como súbditos que incumplen las leyes, sino como enemigos del Estado. Los ateos permanecen en estado de naturaleza y hay derecho a batirse contra ellos utilizando las mismas armas del estado de naturaleza.¹⁸⁰ De alguna manera, esta persecución al ateo implica que el ateo nunca ha salido del estado de naturaleza y que posee una incapacidad radical de organizarse civilmente.

Esta doctrina de que el ateísmo es pecado aparece en el capítulo de *De Cive* “Del reino de Dios por naturaleza”. En el capítulo del *Leviatán* con el mismo título, la doctrina cambia sustancialmente y la cuestión de que el ateísmo es un pecado desaparece completamente. Este cambio no ha sido suficientemente apreciado por Martinich.¹⁸¹ También desaparece la enumeración de los pecados naturales que escribe en *De Cive*.¹⁸² Ya no se defiende la opinión de que los ateos cometen un pecado de imprudencia y que deben ser combatidos como enemigos del Estado, no como meros súbditos.¹⁸³ Se afirma sin más que los que no reconozcan a Dios providente deben considerarse sus enemigos.¹⁸⁴ Se puede suponer que Hobbes deja de considerar un pecado el ateísmo y ni siquiera un delito que se debe perseguir, por la diferencia entre lo dicho en el capítulo exactamente idéntico del *De cive* y lo defendido en *Leviatán*.

Sin embargo, el apéndice latino al *Leviatán* muestra cómo Hobbes no modificó su parecer respecto de los ateos, o sea que no adoptó posturas tan liberales. La bibliografía sobre Hobbes no ha precisado la fecha de composición del *Leviatán*. Wright señala que, a pesar que partes del *Leviatán* latino son anteriores a la versión inglesa, el apéndice latino se redactó tardíamente, en torno a 1688,¹⁸⁵ con lo que tiene mucho de punto final de las reflexiones teológico-políticas de Hobbes.

177. *Ibid.*: «and therefore also a sin, yet were it to be numbered among those of imprudence or ignorance, which by right cannot be punished».

178. *Ibid.*

179. EW2, p. 199.

180. *Ibid.*: «For the atheist is punished either immediately by God himself, or by kings constituted under God; not as a subject is punished by a king, because he keeps not the laws; but as one enemy by another, because he would not accept of the laws; that is to say, by the right of war, as the giants warring against God».

181. Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, op. cit., p. 273.

182. EW2, p. 225.

183. EW2, pp. 198-199.

184. *Leviatán* XXI, p. 246: «They therefore that believe there is a God that governeth the world, and hath given Precepts, and propounded Rewards, and Punishments to Mankind, are Gods Subjects; all the rest, are to be understood as Enemies».

Esta obra considera que los ateos deben ser castigados severamente;¹⁸⁶ pero no porque cometan malas acciones, pues ¿qué cristiano no es capaz de cometer la más vil de las acciones sin por eso perder la condición de cristiano? Un ateo lo es no por lo que hace, sino por lo que dice y escribe.¹⁸⁷ Si alguien dice o escribe algo que directamente niega la existencia de Dios, pero de cuyas consecuencias se desprende que Dios no existe, ese alguien sólo podrá considerarse ateo, si sabía que de sus primeras palabras se concluía el ateísmo.¹⁸⁸ Expuestas las condiciones para que alguien pueda considerarse ateo, Hobbes señala el castigo que implica este pecado. El ateo y aquellos que dudan de la existencia de Dios merecen el exilio, pero no la muerte, ya que Dios puede mandarle la fe antes de que muera.¹⁸⁹ Este exilio del ateo no se hace por justicia civil, sino por justicia natural, por eso el ateo puede ser castigado, aunque la legislación no prevea exactamente la persecución de los ateos.¹⁹⁰ ¿Cuál es el motivo por el que el ateo permanece en estado de naturaleza y se le puede aplicar la justicia natural y no la civil? Hobbes argumenta que la sociedad, para constituirse, necesita esencialmente que sus miembros creen en Dios,¹⁹¹ ya que sin creer en Él no podrán comprometerse a nada ni asegurar acuerdos por medio de juramentos en el nombre de Dios.¹⁹² Al ateo no se le echa por pecador (contumaz), sino por ser nocivo a la cosa pública.¹⁹³ Como Weber ha señalado, el ateo hace peligrar las ficciones mentales sobre las que se construye el Estado.¹⁹⁴

Aunque los castigos al ateísmo presentes en el Apéndice sean duros, Hobbes no se refiere al ateísmo, como tampoco lo hacía en la versión inglesa, como a un pecado. El ateísmo es una grave falta que se debe perseguir porque impide la vida en sociedad. Sin embargo, el ateísmo se deja de clasificar como pecado tanto en

185. Wright, *op. cit.*, p. 5.

186. Thomas Hobbes, *Appendix to Leviathan*, en Wright, *Religion...op. cit.* (en adelante *Apéndice*). Allí leemos: «Punietur profecto, et gravissime» (p. 119).

187. *Apéndice, ibid.*: «Non ergo ex factis judicatur atheus. Dicto igitur aliquo, sive prolato sive scripto, reus fieri, neque ullo alio modo, potest; nempe, si directe negaverit Deum esse».

188. *Apéndice, ibid.*: «Ita sane, si ipse, quando id dixit vel scripsit, consequentiae talis necessitatem vidit».

189. *Apéndice, II*, p. 121: ‘Cur autem, cessante damno publico, occidentus sit non video, cum ab impietate converti possit aliquando. Nam a longanimitate divina quid est quod sperare homo non potest, antequam moriatur?’.

190. *Apéndice, II*, p. 121: ‘Quare qui Deum esse negat, vel apare profitetur dubitare se an sit vel non sit, etsi modus puniendi adscriptus legi non sit, puniri potest, sed exilio, etiam aequitate naturali’.

191. *Apéndice, II*, p. 121: ‘Nam religio et agnitio potentiae divinae in omni civitate lege imperatur’.

192. *Apéndice, II*, p. 121: ‘et est civitati omni essentialia, ut in pactis servetur fides, et praecipue si sit jurejurando confirmata’.

193. *Apéndice, II*, p. 121: ‘Quia ergo atheus jurejurando obligari non potest, a republica ablegari debet, non ut contumax, sed ut nocentum publicum’.

194. Weber, *Hobbes et l’histoire du salut, op. cit.*, p. 269.

la versión inglesa como en la latina de *Leviatán*.¹⁹⁵ Se puede señalar que el pecado desaparece de *Leviatán* por la dificultad teórica para que haya pecados de imprudencia. Hobbes define pecado en *De Cive* y *Leviatán* de tal manera que los únicos pecados posibles son de injusticia, de no cumplir una ley que el propio ciudadano acepta para asegurar la paz civil. Es cierto que en *De Cive*, Hobbes hace una enumeración de cuatro tipos de pecado, de los que dos podrían ser clasificados con amplitud de imprudencia y no de injusticia (el tercero que consistía en no adorar a Dios y el cuarto, en no reconocer su grandeza y su poder). Sin embargo, en las definiciones canónicas de pecado que dan estas dos obras no había espacio para los pecados de prudencia. Es en este sentido que debe interpretarse el castigo del ateo que aparece en el Apéndice: el ateo no peca propiamente en su relación con la sociedad civil, sino que simplemente es ajeno a ella y se encuentra en estado de naturaleza frente a ella. Por eso, la sociedad puede guerrearle o mantenerlo ajeno a ella en la condición de exiliado. El ateo, por supuesto, como cualquier otra persona, puede pecar en estado de naturaleza (si posee mala intención), pero no peca en relación a la sociedad civil, con la que no tiene nada que ver; ella, por su parte, simplemente lo ve como un peligro o amenaza. El ateo tampoco peca por no creer en Dios. Por no creer, el ateo (como Warrender¹⁹⁶ y Foisneau¹⁹⁷ han señalado) no es más que un tonto o un infeliz.

Un tema sobre el que no se hablaba en *De Cive* y que sí aparece en *Leviatán* es el de si es pecado no creer en Cristo. Hobbes afirma repetidamente, en consonancia con la actitud más liberal, que no es pecado no creer en Cristo. Los apóstoles no instituyen leyes, por cuyo incumplimiento se peca, sino meramente invitaciones para creer en él.¹⁹⁸ Si no crees, no pecas, simplemente te quedas con tus anteriores pecados y no recibes la salvación.¹⁹⁹ El que no acepta a Cristo, sea creyente o no, se queda con sus pecados y no es sujeto de redención.²⁰⁰ No peca, sin embargo, de nuevo.²⁰¹

4. Conclusiones

195. *Idem*, p. 251.

196. Warrender, *op. cit.*, p. 286: «We are therefore entitled, perhaps, to consider the atheist as falling outside the system of obligations. He will suffer for his stupidity or negligence no doubt, but can he be blamed for anything more than placing himself unwittingly, on what must from Hobbes's point of view be the losing side?».

197. Foisneau, *op. cit.*, p. 235, señala cómo en el pensamiento de Hobbes no hay posibilidad de que un ateo sea sensato.

198. *Leviatán*, XLII, p. 361: «which are not Commands, but Invitations».

199. *Ibid.*: «But we read not any where, that they who received not the Doctrine of Christ, did therein sin; but that they died in their sins; that is, that their sins against the Laws to which they

Recientemente Skinner ha argumentado que la obra de Hobbes no sólo no es unitaria, sino que resulta directamente contradictoria en muchos de sus supuestos básicos.²⁰² Otros autores, como Hood, señalan que Hobbes nunca cambió del todo su doctrina, sino que hizo modificaciones importantes entre sus obras,²⁰³ sobre todo, modificó su método de *De Cive* a *Leviatán*.²⁰⁴ Ciertamente las obras difieren en cuanto a su exposición de la doctrina del pecado. En primer lugar, *De Cive* no incluye la distinción básica entre pecado y delito que será el eje sobre el que explicará el capítulo XXVII de *Leviatán*. Aquí no se puede detectar una contradicción, sino un añadido que sirve para exponer una doctrina más refinada. En segundo lugar, en *Leviatán* se da una doctrina más liberal del pecado. No todo acto interno contrario a la ley de la ciudad es pecado. Hobbes distingue en *Leviatán* los primeros movimientos de la voluntad de las intenciones y resoluciones. Se trata de una modificación que no es contradictoria, sino simplemente más explicativa y refinada del concepto de pecado. En tercer lugar, en *Leviatán* desaparece, aunque no el castigo a esta falta, la consideración de ateísmo como pecado y, más aún, como pecado de *imprudencia*. Ciertamente se trata de un cambio grande, aunque no contradictorio. El ateísmo sigue siendo políticamente perseguible, aunque no bajo la razón de pecado. Hobbes, según la interpretación aquí sugerida, debe prescindir de la consideración del ateísmo como pecado debido a que, según su propia definición de pecado, sólo puede haber pecados de injusticia y no de imprudencia. Todos estos cambios, además, siguen una cierta línea de liberalización teológica. No toda ocurrencia interna es pecado, no puede haber sanciones públicas de pecados que no tengan testimonio externo. De todos modos,

owed obedience, were not pardoned. And those Laws are the Laws of Nature, and the Civill Laws of the State, whereto every Christian man had by pact submitted himself'

200. *Leviatán*, XXXVIII, pp. 315-320; p. 316: «it followeth, that to be saved from sin, is to be saved from all the evil and calamities that sin hath brought upon us. And therefore in the Holy Scripture, remission of sin and salvation from death and misery, is the same thing, as it appears by the words of our Saviour»; p. 319: «*Salvation* of a sinner, supposeth a precedent Redemption; for he that once is guilty of a sin, is obnoxious to the penalty of the same; and must pay, or some other for him, such ransom as he that is offended, and has him in his power, shall require»; *ibid.*: «To forgive sin is not an act of injustice, though the punishment has been threatened. Even amongst men, though the promise of good bind the promiser; yet threats, that is to say, promises of evil, bind them not; much less shall they bind God, who is infinitely more merciful than men». Sobre la idea de salvación en Hobbes, cf. Weber, *op. cit.*, pp. 130-195.

201. *Leviatán*, XLII, p. 362: «And therefore by the Burthen, which the Apostles might lay on such as they had converted are not to be understood Laws but Conditions proposed to those that sought Salvation; which they may accept or refuse at their own perill, without a new sin, though not without the hazard of being condemned, and excluded out of the Kingdome of God for their sins past».

202. Q. Skinner (2008). *Hobbes and republican liberty*, p. xvi.

203. F. C. Hood (1964). *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, p. 21.

204. *Idem*, p. 53.

sigue habiendo aspectos de la doctrina del pecado de Hobbes que resultan profundamente severos. Hobbes admite la figura del buen hombre, que desea cumplir la ley, pero por incapacidad no lo consigue. Ese tipo de situación, debido al modo puramente objetivo de definir pecado (pecado es el incumplimiento de la ley), siempre estará presente en la obra de Hobbes. Se puede decir, respecto de la continuidad de las obras de Hobbes, que la doctrina del pecado resulta bastante homogénea entre las distintas obras. Hay, sin embargo, diferencias y precisiones conceptuales que contribuyen no a que la obra sea más contradictoria, como Skinner defiende, sino más ajustada y precisa.

Por otro lado, este artículo se sitúa en la interpretación media de la teología de Hobbes. Sigue, sobre todo, la posición establecida por Wright. Para conocer el pensamiento de Hobbes, hay que estudiar y comprender su teología. La teología de Hobbes resulta tan importante para su pensamiento que la cuestión de la sinceridad pasa a un segundo plano. La noción de pecado, en este caso, es tan rica y aporta tantos elementos a cuestiones principales de la filosofía política de Hobbes (como la salida del estado de naturaleza, la voluntad o la ley natural) que sin estudiarla, dejaríamos de comprender los elementos más interesantes y enriquecedores, así como polémicos, de su filosofía.

Universidad de Navarra