

NOTAS Y COMENTARIOS

LUC FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

«Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist»
G. W. F. HEGEL

«La crise du sacré n'est pas en soi l'absentement de Dieu au monde, elle peut au contraire tout à fait apparaître comme une autre modalité du rapport au divin»

FRANCO CRESPI

«It is clear that Hobbes did not see any reason to divorce theology from his general philosophical projects»

ALOYSIUS MARTINICH

Luc Foisneau es miembro del prestigioso *Centre Thomas Hobbes del Centre National de la Recherche Scientifique (C.N.R.S.)* en Francia. Este grupo de investigadores, dirigido por Yves Charles Zarka, es reconocido internacionalmente por la edición crítica en francés de las obras completas de Hobbes¹, así como por la «dinámica intelectual y editorial» creada en torno a tal empresa.

Este libro se origina en una tesis doctoral defendida en 1996 en la Universidad de París, siendo su tema las cuestiones de «religión, teología y teología política» en la obra de Hobbes. El resultado es un texto de cierta extensión (alrededor de cuatrocientas páginas) pero de lectura amena. El estilo de Foisneau es claro y dinámico, de una manera tal que evita sobrecargar al lector con erudición excesiva pero sin por ello disminuir el peso de la argumentación. El autor maneja con solvencia las fuentes primarias y ello es determinante en el tema elegido, ya que algunos de los elementos teológicos más relevantes se encuentran en las versiones latinas (así, por ejemplo, en el Apéndice a la versión latina del *Leviatán*) y en los diferentes matices que ellas presentan vis à vis los textos en idioma inglés. En cuanto a las fuentes secundarias, hay un notable aporte a la relación de Hobbes con clásicos del medioevo y de la modernidad (en especial con las teorías de Grocio, Pufendorf y Descartes). Foisneau brinda también una completa bibliografía (si bien selectiva) en la cual es de destacar la amplitud de las referencias, ya que al parecer carece el autor de toda «francofilia bibliográfica»: no sólo se citan autores franceses y anglosajones sino una importante cantidad de autores italianos e incluso algunos latinoamericanos². La tesis central del libro se expresa

¹ Œuvres en diecisiete tomos, con « introducciones históricas, notas, glosarios e índices». Es un gran aporte al campo de la investigación hobbesiana que complementará la edición tradicional de W. Molesworth (*English Works* y *Opera Latina*, 1839 - 1845, dieciséis volúmenes en total), considerada sin embargo como defectuosa y con carencias (no incluye la correspondencia y otras obras menores)

² Puede darse fe de la vastedad del campo de estudios hobbesiano. Más allá de los sumarios bibliográficos que se encuentran en publicaciones específicas, puede consultarse como orientación la sección « Bibliography » en T. Sorell (ed.) *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 381-398; asimismo M. Merlo/M. Piccinini « Bibliografía - Hobbes » en G. Duso (ed.) *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano: FrancoAngeli, 1998, pp. 370-375. En castellano es accesible (aunque condicionado por la distancia temporal) N. Bobbio «Breve historia de la historiografía hobbesiana» en ídem *Thomas Hobbes*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995 (1974), pp. 172-177. En nuestro país y con una mayor amplitud, puede verse la sección bibliográfica en M. Lukac de Stier *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*, Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 1999, pp. 325-334. En cuanto a los trabajos que tratan específicamente sobre religión y teología en Hobbes, ver las referencias de P. Springborg "Hobbes on religion" en T. Sorell, *op. cit.*, pp. 375-380; también F. Lessay "Introduction" en *Th. Hobbes Textes sur l'herésie et sur l'histoire*, Paris: Vrin, 1993 (en *Œuvres, op. cit.*, ed. orig.

en la idea de que puede inscribirse a Hobbes dentro de un movimiento de secularización³ de los siglos XVI y XVII que pretende reapropiarse de conceptos teológicos fundamentales. Esta corriente, integrada por filósofos laicos y en abierta disputa con el clero, se orientaría más hacia el «mundo del hombre» en consonancia con las coordenadas establecidas por la *theologia naturalis* del Renacimiento. Como expresa el autor: «En la medida en que no ha vacilado en aportar respuestas a los problemas teológicos, en tanto concernieran a su filosofía natural o política, Hobbes puede ser considerado incontestablemente como un teólogo secular». (396)⁴ Para Foisneau, la relación filosofía - teología con su correspondiente distinción metodológica, debe ser pensada de manera inmanente al sistema filosófico hobbesiano, ya que, lejos de una exclusión mutua, es el horizonte teológico el que brinda la condición para el desarrollo del pensamiento filosófico de Hobbes. Esto podrá realizarse a través de la tesis de la omnipotencia divina⁵, la cual será la *vía regia* que dará coherencia al sistema filosófico de la *scientia naturalis* y de la *scientia moralis*. En el caso de la ciencia, la tesis del poder divino⁶ será pensada como una

Historical Narrative Concerning Heresy and the Punishment Thereof); en el mismo sentido M. Lukac de Stier «¿Qué conocemos de Dios? Hobbes versus Tomas» en *LOGOS* N° 52, México D.F., 1990, especialmente la página 60.

³ Para discutir la tesis de la secularización, Foisneau se basa en H. Blumenberg y su libro *La legitimidad en la Edad Moderna (Die Legitimität der Neuzeit)*, 1966. Un comentario sobre los conceptos fundamentales de dicho texto hace M. Jay «Blumenberg y el modernismo: una reflexión sobre *The Legitimacy of the Modern Age*» en *Socialismo fin-de-siècle*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1990. Para una investigación sumaria pero abarcativa acerca de la «secularización» ver G. Marrao *Céu e Terra. Genealogia da Secularização*, São Paulo: UNESP, 1997 (ed. orig. *Cielo e Terra. Genealogia della secolarizzazione*, 1994; ver. cast. *Cielo y tierra. Genealogia de la secularización*, 1998) y en especial el capítulo donde se trata específicamente de Blumenberg, titulado «Antigas e modernas metáforas do tempo»; del mismo autor puede consultarse el artículo «Säkularisierung» en Ritter, J./Gründer, K. (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1992. Aunque algunos de sus presupuestos han sido superados, puede ser también de provecho consultar el erudito trabajo de W. Dilthey: «Concepto y análisis del hombre en los siglos XV y XVI», y en especial «El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII» incluidos en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1944, trad. E. Imaz (ed. orig. «Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert» [1891] en *Gesammelte Schriften*, vol. II, 1924).

⁴ Todos los números entre paréntesis remiten a la obra reseñada, salvo indicación en contrario.

⁵ En este contexto, Hobbes entraría en la liza por un camino ya trazado en el mismo cristianismo, toda vez que éste (a pesar de la inversión de valores proclamada en el Sermón de la Montaña) no ha renunciado del todo a una retórica de la omnipotencia, en particular desde la máxima paulina «nulla potestas nisi a Deo» (ver nota siguiente). El estudio clásico para desentrañar las relaciones entre teología y política en la época que precedió a Hobbes, hecho desde un enfoque jurídico y un tanto escéptico, es el de E. Kantorowicz *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid: Alianza, 1985 (1957), en especial el Capítulo V.

⁶ Se traducirá indistintamente «poder» por las voces francesas *puissance* y *pourvoir*, a pesar de las connotaciones particulares que se dan en cada caso. Una referencia de los citados términos al campo semántico del concepto de *souveraineté* y su unificación tomando en cuenta los casos nacionales en el siglo XVIII, ofrece el texto de O. Beaud «ouveraineté» en Ph. Raynaud/S. Rials (dir.) *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris: PUF, 1998². Para una ilustración filológica sobre el grupo de términos bíblicos a los que remite el concepto de «poder» (*dynamis*, *exousia*, *thronos*) ver Coenen, L. et al. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1983, pp. 385-397. El problema de considerar como atributo de Dios el que sea «omnipotente» (παντοκράτωρ: *pantokrator*) y los debates ocurridos «en el curso de la reflexión teológica posterior» detalla R. Hauser en Fries, H. (dir.) *Conceptos Fundamentales de la Teología*, Madrid: Cristiandad, 1979², págs. 402-405; asimismo el artículo «Omnipotencia» en Herbermann, Ch. et

condición negativa: dentro de la antropología la consideración del «menor poder» de la criatura humana será el exacto reverso de la omnipotencia de Dios; en la filosofía de la naturaleza la existencia de la omnipotencia divina debe suponerse («necesariamente») como causal de cierre o conclusión (como «causa primera») del orden mecánico del mundo (mas esa conclusión no será de orden demostrativo); finalmente, en la filosofía moral y política el carácter obligatorio de la ley natural (y, por analogía, de la ley positiva) remitirá a una «teoría del mandamiento divino». En el caso de la teología, la tesis de la omnipotencia deberá ser depurada tanto de los errores producidos por la superstición como de los desvíos en que incurrieron los comentaristas.

Sin duda lo anterior configura una postura que ubica a Foisneau en un lugar singular dentro del campo de intérpretes de la obra de Hobbes. No sólo en relación a los que han optado por una lectura secular (E. Curley, D. Gauthier y Q. Skinner, entre otros) sino también de aquellos que sostienen «...la necesidad de tomar en cuenta el teísmo de Hobbes para comprender su teoría de la obligación». (17) Lo anterior refiere a la tesis de A. Taylor y H. Warrender, que ha sido retomada recientemente por A. Martinich.⁷ De éste autor, sin embargo, Foisneau se desliga expresamente, y no sólo porque no acepta ubicar a Hobbes como un pensador cristiano ortodoxo (en la presentación de Martinich casi «el Santo Tomás del Mundo Moderno»), sino porque además tiene reservas específicas sobre la metodología usada por Martinich a la luz de la evidencia de anti - ortodoxia del pensamiento religioso de Hobbes⁸ (cerca al «ateísmo», como se llamaba a la herejía en esos tiempos).⁹ En términos generales Foisneau considera que el debate entre los partidarios del ateísmo versus el teísmo de Hobbes es un «debate estéril» y no polemiza más que selectivamente con los autores mencionados.

Foisneau articulará su texto en tres partes, estructura que sigue, en términos generales, el formato de la enciclopedia filosófica moderna: filosofía de la naturaleza, antropología filosófica y filosofía moral y política (la tercera parte, sin embargo, estará destinada a la discusión de la teoría teológica). Para continuar esta exposición, en las páginas siguientes se presentarán de manera esquemática algunos de los conceptos centrales del libro, respetando la estructura tripartita que lo compone.

al. (eds.) *Catholic Encyclopedia*, New York: The Encyclopedia Press, 1911 (en especial sobre las referencias veterotestamentarias «...in which God is called *Shaddai*, i. e. omnipotent...», *op. cit.* pág. 252). Interesantes comentarios críticos desde la dogmática católica sobre el papel central del nominalismo (a partir de D. Escoto y sobre todo de G. de Ockham) en reafirmar la soberanía divina como puro poder se encuentran en las voces «Justificación» y «Voluntad de Dios» en Beinert, W. (dir) *Diccionario de Teología Dogmática*, Barcelona: Herder, 1990 (ed. orig. *Lexikon der Katholischen Dogmatik*, 1987); también Splett, J. «Dios - Trinidad» en Eicher, P. (dir) *Diccionario de Conceptos Teológicos*, Barcelona: Herder, 1990, pág. 242. (Ver notas 12 y 13)

⁷ *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on religion and politics*, Cambridge: CUP, 1992.

⁸ De la que da cuenta el infructuoso intento de criminalizar la herejía cristiana en la Cámara de los Comunes (1666), ámbito en donde se había calificado al *Leviatán* como «la más venenosa muestra de ateísmo» (ver Springborg, *op. cit.* pág. 348). Una excelente relación del contexto doctrinario del pensamiento religioso de Hobbes brinda F. Lessay (ver *op. cit.* pp. 17 y ss.)

⁹ «[Hobbes] was not antireligious. He was a member of the Christian tradition that lost the theologopolitical battle to the people who would come to write the history of who and what were orthodox in the seventeenth century» A. Martinich, *op. cit.* pág. 387.

La primera parte titulada «Naturaleza, contrato y necesidad» desarrolla ciertas tesis en torno al problema de la causalidad, desde diferentes aspectos. En el inicio, Foisneau utiliza como motivador un interesante juicio de L. Feuerbach, al cual toma como ejemplo de mala interpretación del pensamiento hobbesiano. Comentando la conocida afirmación de Hobbes de que los atributos divinos no son más que signos de honor¹⁰, Feuerbach afirma: «Muy acertado: los predicados de Dios no son más que los predicados de la afectividad humana, de la emoción humana. En general, se encuentran en Hobbes algunos comentarios excelentes sobre la religión y su génesis, que él limita voluntariamente a la religión de los paganos.» Su equivocación reside, según, Foisneau, en considerar que el fundamento de la construcción teológica hobbesiana es la antropología: por el contrario, la piedra basal de dicho edificio es el concepto de omnipotencia. En particular, Feuerbach desconoce la participación de Hobbes en el debate teológico sobre la *potentia ordinata* y *potentia Dei*¹²; no se trata solamente de una «argucia teológica» sino más bien de un resorte fundamental para pensar la configuración de la filosofía política en la modernidad: la ruptura entre el orden de la naturaleza y el orden de la política.

En el Capítulo I se trata como primer cuestión la forma en que Hobbes refuerza el vínculo entre poder y necesidad, entre omnipotencia y necesidad. Hay así una inscripción del mundo humano dentro del horizonte de la necesidad de la naturaleza. Para Hobbes «entre lo que Dios quiere y lo que hace, no existe la menor diferencia...La omnipotencia significa, en consecuencia, que Dios quiere aquello que tiene el poder de hacer...El orden necesario de las cosas sólo procede de la voluntad divina en tanto y en cuanto aquel deriva de la omnipotencia de Dios» (33-34) Esta idea implicaba una profunda transformación en relación al pensamiento teológico corriente de sus contemporáneos. Un buen ejemplo de dicho pensamiento se encontraba en la postura del Obispo de Derry (Irlanda), John Bramhall, con el que Hobbes entabló una famosa y virulenta polémica.

La crítica más relevante de Bramhall es la que trata de la supuesta destrucción por parte de Hobbes de los atributos divinos (tradicionalmente: Verdad, Bondad y Justicia); lo anterior convierte al Dios cristiano en una suerte de «tirano divino» aún peor - para Bramhall - que el dios

¹⁰ «...When men out of the principles of natural reason dispute of the attributes of God, they but dishonour him: for in the attributes which we give to God, we are no to consider the signification of philosophical truth, but the signification of pious intention to do him the greatest honour we are able. From the want of which consideration have proceeded the volume of disputation about the nature of God that tend not to his Honour, but to the honour of our own wits and learnings; and are nothing else but inconsiderate and vain abuses of his sacred name» Cfr. *The English Works of Thomas Hobbes* ed. Sir William Molesworth, London: Routledge/Thoemmes Press, 1994 (1839-45), 2ª reimpression, vol. III, pág. 354 (en adelante se cita como E. W. seguido de volumen y página).

¹¹ L. Feuerbach, *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza* (1847).

¹² «Mediante la distinción entre *potentia absoluta* y *ordinata* intentó la escolástica determinar con mayor precisión la libertad de la omnipotencia divina. Esa libertad no se halla limitada por un orden proveniente del exterior ni es tampoco una arbitrariedad, sino que Dios mismo estableció libremente con su poder un orden. Pero cualquier orden así establecido por él se halla en el horizonte de una mayor libertad posible y tiene precisamente en ella una validez inquebrantable...Únicamente los reformadores abandonaron este fundamento en su doctrina acerca de Dios (Lutero lo hizo no sin la influencia de Ockham)...» (R. Hauser, *op. cit.* pág. 403, ver. nota 6)

malvado de los maniqueos. Un segundo elemento, menos evidente pero que no escapa a la aguda mirada del Obispo, es el desacople entre las mencionadas nociones de poder absoluto y poder ordenado de Dios. En palabras de Bramhall: «Nada es imposible para el poder absoluto de Dios; pero, según su poder ordenado - que su voluntad establece - no puede modificar las decisiones que ha tomado, ni puede faltar a su promesa» (43) Esta promesa es relevante porque implica un compromiso tomado por Dios *consigo mismo* en el propio acto de la Creación. Dios no puede obligarse sino a través de un acto libre - no por necesidad - y ello en orden al bien de la humanidad. (esta distinción proviene de San Anselmo). Hobbes, por el contrario, rechaza absolutamente esta concepción: no sólo Dios no puede ser limitado por nadie (ni siquiera por Él mismo) sino que además la instancia contractual no puede concebirse dentro del ámbito de la naturaleza sino sólo dentro del orden político.¹³ De este modo «...la secularización del tema del contrato en política bien parece presuponer el desarrollo de una filosofía natural, liberada de la sombra del poder ordenado de Dios. De hecho, la física de Hobbes, como también la de Galileo, no se funda sobre la fuerza del compromiso divino, siendo la naturaleza de aquí en más restituida al puro encadenamiento de causas y efectos» (47).

En el Capítulo II, por su parte, se destaca el tratamiento de las relaciones entre las ciencias filosóficas y la teología, tal como se expresan sobre todo en el *De Corpore*. Allí, según Foisneau, la teología es sometida a una suerte de «proceso judicial» para determinar su cientificidad, de tal manera que aparece ubicada en el primer lugar dentro de las disciplinas excluidas del ámbito filosófico. Esta actitud de Hobbes debería interpretarse como un intento de romper la tradicional subordinación que mantenía la filosofía con la teología dentro de la escolástica. Hay, por otra parte, una transformación más sutil que se refiere a lo que Hobbes entiende por teología: sólo reconoce como tal a la teología natural (*theologia naturalis*), la doctrina que indaga sobre la naturaleza y los atributos de Dios (descarta por lo tanto la teología escritural, la eclesiología, etc.). Para Foisneau, Hobbes da un motivo concluyente para no admitir a la teología natural dentro del campo científico: «...el Dios de la teología, o, más exactamente, el nombre de Dios...no se presta para las operaciones que fundamentan la actividad filosófica» (33) Con más precisión, la dificultad consiste en que «la definición nominal de Dios, excluye la posibilidad de pensar a este último como el producto de una generación [genèse], así como la posibilidad de pensarlo como un compuesto; esto basta para señalar la incompatibilidad entre la teología y la racionalidad filosófica, puesto que esta última no toma en cuenta más que los cuerpos generables y computables» (53).

Ahora bien, si en una primera instancia el objetivo es analizar la posibilidad de constituir el objeto de estudio de la teología como «científico» (y el veredicto es, como se ha dicho, negativo), habría, según Foisneau, una

¹³ Como explica un sugerente artículo de J. M^a Hernández Losada: «...Este voluntarismo teológico hunde sus raíces en el Antiguo Testamento. Entre sus representantes más significativos están san Agustín, Guillermo de Ockham y Francisco Suárez, para conectar luego con la tradición de la teología protestante (Lutero, Zwinglio, Calvino, etc.)...Para el voluntarismo ético...el «bien» y el «mal», la «justicia» y la «injusticia», son palabras que sólo pueden ser entendidas como «conformidad» o «disconformidad» con las máximas del autor de la ley. Para aquellos que sostienen la idea de un orden moral superior, al cual están sujetas todas las cosas, no es posible concebir un Dios que no esté sometido a su propia ley, pero para el voluntarismo ético sí es posible concebir un Dios que es todo poder y que, por lo tanto, está libre de toda obligación» (ver su «Thomas Hobbes o el dibujo de un nuevo orden simbólico» en *Filosofía Política: Razón e Historia*, SUPLEMENTO ANTHROPOS N^o 28, 1991, pág. 22).

segunda instancia de análisis. Esta última ya no sería, estrictamente hablando, la posición de Hobbes sino más bien una postura que toma en cuenta la «dimensión histórica» del enjuiciamiento de la teología: este es el punto de vista del historiador de las ideas. Desde allí puede reclamarse una consideración que haga justicia al rol jugado por el argumento de la *potentia Dei* dentro del debate histórico de la ciencia moderna, pues importa menos saber porqué la teología no es una ciencia «...que comprender cómo ella participa de la dinámica que contribuye al desarrollo de la ciencia en el siglo XVII». (49)

Esta primera parte se cierra con el Capítulo III, dentro del cual es notable el desarrollo de la idea de necesidad: el «necesitarismo» de Hobbes. Aquí Foisneau ofrece una interpretación audaz en la que propone vincular las posiciones de Lutero y Hobbes. Y es que tanto uno como el otro se habrían basado en la teología de la omnipotencia de Dios.¹⁴ Las diferencias, ciertamente, no son menores: Lutero se apoya en la autoridad en última instancia de las Escrituras; para Hobbes, en cambio, la primacía es la de la lógica, ya que...la definición de los términos y una argumentación correctamente realizada deberían bastar para establecer la necesidad de todas las cosas». (97) El argumento de fondo a favor de la necesidad y, sobre todo, en contra del *libre arbitrio*, reza así: «Si los hombres fueran perfectamente libres de querer todo lo que quisieran, Dios no podría ni prever ni decidir con antelación el curso del mundo [cours des choses] y no poseería así un poder absoluto». (98) La ingeniosa solución que Hobbes proporciona a este problema consiste en afirmar que si el hombre poseyera libre arbitrio, podría burlar las previsiones divinas. La conclusión es obvia: si Dios pudiera ser engañado de tal forma, no sería todopoderoso. Soslayando el dilema (en el que cae el citado Bramhall) de negar o bien la omnisciencia o bien la omnipotencia divinas, Hobbes cree fundamentar la omnisciencia sobre la omnipotencia.¹⁵

¹⁴ En el Capítulo XXI («Of the liberty of subjects») del *Leviatán* se encuentra una precisa formulación de este problema: «Liberty and necessity are consistent: as in the water that hath not only liberty, but a necessity of descending by the channel; so, likewise in the actions which men voluntarily do, which, because they proceed their will, proceed from liberty, and yet because every act of man's will and every desire and inclination proceedeth from some cause, and that from another cause, in a continual chain (whose first link is in the hand of God, the first of all causes), proceed from necessity. So that to him that could see the connexion of those causes, the necessity of all men's voluntary actions would appear manifest. And therefore God, that seeth and disposeth all things, seeth also that the liberty of man in doing what he will is accompanied with the necessity of doing that which God will and no more, nor less. For though men may do many things which God does not command, nor is therefore author of them; yet they can have no passion, nor appetite to anything, of which appetite God's will is not the cause. And did not his will assure the necessity of man's will, and consequently of all that on man's will dependeth, the liberty of men would be a contradiction and impediment to the omnipotence and liberty of God. And this shall suffice, as to the matter in hand, of that natural liberty, which only is properly called liberty», E. W., III, 197-198.

¹⁵ «...Lutero creyó encontrar en el neo-pelagianismo la esencia misma de la tradición medieval y se levantó contra Roma en nombre de un ultra-agustinismo...[el] *Tratado del siervo albedrío*, era una declaración de guerra al erasmismo. Lejos de liquidar al agustinismo, decía el Reformador, hay que reforzarlo, llevándolo hasta sus últimas consecuencias: nuestra libertad se aniquila ante la soberanía de Dios; no es más que una vana palabra...El Señor justifica a quien se le antoja, sin nuestra cooperación. Hay un polo positivo, el Dios omnipotente, y un polo negativo, el hombre y su nada. Así Lutero se desentendía del problema tradicional, el de conciliar a cualquier precio los dos términos de la alternativa: enalzaba al término divino, la omnipotencia, sacrificando al término humano, el libre albedrío...» (R. Labrousse «Breve historia del problema del libre albedrío» en J. B. Bossuet *Traité du libre arbitre/Tratado del libre albedrío*, ed. bilingüe, Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1948, págs. 16-18).

En la segunda parte («Religión, moral y política»), se acentúa el tono teológico que Foisneau imprime a sus tesis. Esto es así porque hay, según el autor, en «los objetos de la ciencia moral y política» (a diferencia de las ciencias de la naturaleza) una mayor cercanía con el horizonte teológico. Sin embargo, la claridad no es total: el método euclidiano con el que Hobbes opera no hace más que «disimular imperfectamente los presupuestos teológicos específicos que orientan su pensamiento moral y político». (127) En esta instancia se discutirá, pues, sobre la «...significación moral y política de la soberanía de Dios». (ibid.) La problemática de la causalidad deja lugar a la cuestión de la diferencia que separa el poder absoluto de Dios *vis à vis* el poder relativo del hombre; un correlato de esto es la aceptación de la «mortalidad humana como el horizonte a partir del cual se despliegan la moral y la política modernas». (127)

En el Capítulo IV se encuentra el análisis de la «religión de la omnipotencia». Foisneau lo inicia trazando un sugerente panorama de las variaciones que sobre el tema de la religión natural se encuentran en la obra de Hobbes. Así, es en el *Leviatán*, donde se encuentran las tesis antropológicas y teológicas más precisas; en el *De Cive* y en el *De Homine*, tesis teológicas sobre la religión en el primero y tesis antropológicas en el segundo. Estas diferencias han dado lugar a que los intérpretes del pensamiento hobbesiano encontraran una cierta evolución en sus obras. Foisneau polemiza con lo que juzga interpretaciones unilaterales («tendance à pratiquer l'art de la litote»), con L. Strauss por un lado, y con A. E. Taylor y H. Warrender por el otro. Estas lecturas son rechazadas en razón de que las citadas variaciones «no autorizan...una lectura exclusivamente diacrónica del pensamiento religioso de Hobbes». (131)

Para Hobbes la expresión «religión natural» tiene, entonces, un doble referente: ya sea que se haga alusión a un sentimiento subjetivo con respecto a Dios (aspecto antropológico), o al fundamento objetivo de ese sentimiento en una ley divina (aspecto teológico). Es este segundo aspecto el que será, según la interpretación del autor, el valedero para Hobbes y, en consecuencia, será desarrollado en el Capítulo XXXI del *Leviatán*.¹⁶ De esta manera «...la teoría de la religión se encuentra enteramente subordinada a una teoría de la ley divina. La religión natural no es ya más la manifestación vacía de la sinceridad de un creyente, sino la expresión de una teología de la obligación» (133). En dicho capítulo Hobbes establecería con precisión el sentido y alcance de la «ley divina» como mandamiento, lo que Foisneau llamará una «definición voluntarista de la ley».¹⁷ Es en este punto donde el autor arriesga una interpretación polémica (en especial con R. Polin) que consiste en afirmar que la mayoría de los comentaristas ha invertido la relación entre el *sentido figurado* del argumento de la ley natural¹⁸ (los preceptos de razón) y el *sentido*

¹⁶ «Of the kingdom of God by nature», E. W., III, 343-358.

¹⁷ Esta formulación de Foisneau presenta rasgos comunes con los argumentos que desarrolla A. Martinich en el capítulo cuatro de su obra, en directa polémica con lo que llama la «secularist interpretation». Como se expresa allí: «It is not persuasive to claim that since laws of nature are «rules of reason», reason is the authority or the thing that commands them. For reason is not literally able to do anything, other than calculate: that is its sole nature and function...On this matter, as on several other telling issues, Hobbes's view is the same as that of John Selden, the great jurist whom Hobbes admired. Selden says, «For pure, unaided reason merely persuades or demonstrates; it does not order, not bind anyone to their duty...»». (Martinich, *op. cit.*, pág. 107). Sobre la influencia en Hobbes de la metodología de investigación histórica de Selden, ilustra J. M. Hernández Losada (ver *op. cit.*, pág. 20 y ss.).

¹⁸ En el Capítulo XIV del *Leviatán* («Of the First and Second Natural Laws, and of Contracts»).

del argumento de la ley natural¹⁸ (los preceptos de razón) y el *sentido propio* (los mandamientos divinos por naturaleza). Para Foisneau la recta razón tiene una función puramente instrumental, ya que, en sus palabras, «los preceptos de la razón no revisten un carácter de obligación mas que porque ellos son objeto de un mandamiento divino» (134).

Este capítulo finaliza con interesantes consideraciones sobre el problema del mal en teología, es decir, sobre el problema de la teodicea. Se hace referencia al conocido caso de Job (*Leviatán*, Capítulo XXXI)¹⁹ para ejemplificar el «desplazamiento» de la cuestión que estaría realizando Hobbes: ya no se trata - como en la visión tradicional - del problema de la responsabilidad de Dios en la existencia del «escándalo del mal», sino más bien de «determinar el fundamento del derecho de Dios a permitir que subsista ese mal escandaloso». (151) Foisneau marca con mucha claridad la distancia que separa a Hobbes de Leibniz y, a su vez, del con texto de interpretación tradicional (alejamiento tanto de un optimismo como de un pesimismo teológico). Es sugerente la comparación conceptual que realiza con la noción de Dios en Kant (en éste como postulado de la razón práctica), para concluir a continuación que «el poder divino permite así pensar la realidad del mal en toda su brutalidad sin recurrir a las idealizaciones de la razón. Pensar a Dios según el poder, es rechazar el pensarlo como clave de bóveda de un sistema de ideas, como el principio de una idealización del mundo moral». (152)

El Capítulo V se extiende en la exposición de las cuestiones antropológicas. Foisneau presenta sus argumentos a través de lo que podría llamarse una «coincidencia crítica» con la postura de L. Strauss. El punto en común reside en el rechazo a fundamentar la filosofía moral y política de Hobbes en su teoría física del movimiento de los cuerpos; la diferencia se encuentra en que el autor no comparte el presupuesto humanista de Strauss y su consecuente «hipótesis de la secularización» (el pasaje del carácter de omnipotencia desde la teología al Estado moderno). La objeción central de la disidencia es que la postura de Strauss no permitiría considerar el papel de la teología de la omnipotencia desde un punto de vista inmanente, es decir, al interior del sistema de pensamiento de Hobbes. Se podría resumir lo esencial de la argumentación de Foisneau en la siguiente cita: «La teoría del hombre según Hobbes, reposa menos en el tema humanista de la dignidad humana que sobre el tema teológico de la diferencia de poder que separa al hombre de Dios. La teología de la omnipotencia...no implica solamente que el hombre sea malvado y su naturaleza corrompida, supone, por el contrario, que se considere al hombre como el elemento más débil de la relación que lo une a Dios. Esta debilidad, que no es un atributo empírico, es la expresión teológica de una situación de dominación irremediable. Designando en Dios este poder de dominación absoluta, Hobbes formula explícitamente la condición teológica de su antropología». (173)

En una segunda instancia, se presenta lo que a juicio del autor es el método característico de la antropología hobbesiana. Tal método será denominado *reflexivo*, tomando como base la referencia al clásico «nos-

¹⁸ En el Capítulo XIV del *Leviatán* («Of the First and Second Natural Laws, and of Contracts»).

¹⁹ El punto central dice: «This question in the case of *Job* is decided by God himself, not by arguments derived from *Job's* sin, but his own power». (E. W., III, 347)

estructura del cuerpo humano». (190) La singularidad de este método reside en un «*a priori* teológico» que se relaciona con las carencias que definen al hombre (por oposición a Dios): "La incapacidad humana de concebir el infinito y de avenirse a un fin último no es un dato empírico, sino una determinación de principios». (201) El hombre es un ser de «menor poder» [moindre puissance] y ese rasgo define su antropología.

En los Capítulos VI y VII, al autor ofrece una reinterpretación, a la luz de la teoría de la omnipotencia, de los conceptos de autoconservación, ley natural, derecho natural y soberanía. Se destaca el análisis del derecho natural, el cual tendría una doble fundación en Hobbes: por un lado, en un principio individualista (de origen estoico) como es el de la autoconservación; por otro, en un principio teológico (heredado de la teología medieval) como es el de la omnipotencia divina. Si bien desde el punto de vista de la historia de las ideas lo anterior no es del todo novedoso, Foisneau destaca que es Hobbes quien establece expresamente el vínculo entre teología e individualismo. Es notoria la manera en que el autor plantea el problema interpretativo acarreado por semejante tesis: lo hace por analogía, a propósito de ciertos errores de interpretación sobre la obra de Grocio. Así «...el error cometido por los comentaradores de Grocio conlleva de hecho una incomprensión más general sobre la naturaleza de la secularización operada por los teóricos del derecho natural moderno. Del hecho de que Hobbes, Grocio y Pufendorf no hayan sido teólogos profesionales sino juristas o filósofos, ciertos comentaradores han concluido que sus teorías del derecho natural fueron, contrariamente a las de los iusnaturalistas escolásticos, profundamente independientes de la teología...La secularización no significa en este caso (y no menos en el de Hobbes que en el de sus contemporáneos) un rechazo a los principios teológicos de la ley natural, sino que corresponde por el contrario a la apropiación por un laico de un saber teológico por largo tiempo confinado a los clérigos». (216-17)

En cuanto al concepto de soberanía absoluta, característico de Hobbes, debe comprenderse según Foisneau por el vínculo analógico que lo une al concepto de omnipotencia; poder divino y poder absoluto del soberano son análogos a pesar de que el primero no procede (como el segundo) de una convención. Como es sabido, Hobbes retiene de la definición bodiniana de soberanía, sobre todo, su carácter de absoluta. Pero opera una ruptura importante dentro de la historia de la teología del poder absoluto de los reyes, ya que se opone a la tradición jurídica y política inglesa que tomaba partido por el poder limitado del rey. Cabe preguntarse, entonces, de qué manera se daba esa limitación. Ocurría por mediación de la distinción entre *poder ordinario* y *poder absoluto* del rey: en el primer caso, se encontraba limitado por el *Common Law* («derecho común», equivalente del *ius privatum romano*) y requería siempre control parlamentario; en el segundo caso, el carácter de absoluto se encontraba condicionado por el fin a obtener, que era el bien del pueblo (*salus populi*). La afirmación del absolutismo real no equivale, pues, a la negación lisa y llana de los derechos y libertades de los sujetos. Y no es así porque este poder está basado en última instancia en la «cons titución fundamental del Estado»²¹. En la doctrina constitucional inglesa

²¹ Para esta importante aclaración Foisneau remite a la versión francesa de la obra de J. W. Gough *Fundamental Law in English Constitutional History* (Oxford: Clarendon Press, 1955). Una referencia a la misma fuente, de fecha anterior y accesible en nuestro idioma, se encuentra en el documentado «Estudio preliminar» que dedica M. A. Rodilla al texto en el cual Hobbes polemiza con el representante más conspicuo de la doctrina de la supremacía del Derecho común («Common Law»): sir Edward Coke (ver Th. Hobbes *Diálogo entre un filósofo y un estudiante del Derecho común de Inglaterra*, Madrid: Tecnos, 1992, esp. XXXIII y ss.; cfr. *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, E. W., VI). Existen también breves

de la primera mitad del siglo XVII «...la distinción entre poder ordinario y poder absoluto del rey corresponde de hecho al reconocimiento de la existencia de leyes fundamentales por encima del poder real»²². (260) Para Hobbes no hay tal limitación por una ley fundamental o por el poder ordinario que se expresa en el *Common Law*: «[en Hobbes] El poder absoluto deviene en su pluma la condición misma de la existencia del Estado...el principio mismo del Estado». (262)

Ahora bien, un ejemplo que corroboraría lo anterior es el rechazo a la teoría del gobierno mixto²³, siendo esa posición, según Foisneau, un producto de argumentos antropológicos. Es que dada la incapacidad de cooperación de los hombres en el Estado de Naturaleza, en vistas a su autoconservación deben someterse absolutamente a la legislación de un soberano. Esto último permite comprender mejor el carácter del contractualismo hobbesiano, en la evolución del cual se aprecian las dificultades de Hobbes por, en palabras de Foisneau, «faire de la *potentia absoluta* le concept central de la science politique moderne». (271) Hobbes se esfuerza por mostrar que la noción de contrato no constituye una amenaza para el poder absoluto del soberano; la horizontalidad del contrato realizado *entre* los sujetos testimonia la independencia del soberano. Se da así una «teoría política del double-bind» en la cual se encuentran, por un lado, la obligación recíproca que liga a los ciudadanos entre sí, y por otro, la obligación singular que vincula a cada uno de los ciudadanos con el soberano. Estas dos obligaciones son complementarias y eso garantiza su funcionamiento. Foisneau concluye de lo anterior que «el momento democrático que comprende la institución del soberano no constituye, pues, una objeción a la independencia del mismo». (275)

Un último comentario para finalizar esta parte del texto. En una ingeniosa relación entre arte de gobernar, soberanía y mortalidad del Estado, Foisneau trata de poner en foco la «función política de una analogía teológica». (287) La obligación de autoconservación, que abarca tanto cuerpos naturales como artificiales, se convierte en imperativo de la actividad del Estado. Pero éste, como *dios mortal*, se encuentra excluido por definición de la inmortalidad de Dios: así, la dimensión temporal hace sentir sus efectos sobre aquel. El resultado, lejos de transformarse en una filosofía de la historia, es que «...del mismo modo en que los individuos encuentran en su mortalidad natural el fundamento de su obligación natural, de la misma manera los Estados encuentran en su debilidad

alusiones a la figura de Coke en el *Leviatán*, con particular énfasis crítico en el Capítulo XXVI («Of civil laws»).

²² Un mapa conceptual sobre el origen del absolutismo real y sus diferentes desarrollos en los casos inglés y francés puede encontrarse en el artículo de H. Morel «Absolutism» en Ph. Raynaud/S. Rials *op. cit.* Sobre el derecho divino de los reyes todavía puede recomendarse a J. N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1942 (1896).

²³ El argumento incluye una referencia teológica: «Sometimes also in the merely civil government there be more than one soul...For although few perceive that such government is not a government, but division of the Commonwealth into three factions and called it mixed monarchy; yet the truth is that it is not an independent Commonwealth, but three independent factions; nor one representative person, but three. In the kingdom of God there may be three persons independent, without breach of unity in God that reigneth; but where men reign, that be subject to diversity of opinions, it cannot be so» (E. W., III, 318). Sobre el problema de la «constitución mixta» en Hobbes, ver N. Bobbio *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987, págs. 101 y ss., idem *Thomas Hobbes, op. cit.*, págs. 60-61; O. von Guericke *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, Boston: Beacon Press, 1960 (1913) págs. 154 y ss. Para una posición más matizada, L. Strauss *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago: University of Chicago Press, 1963, págs. 68-69. Un recorrido histórico de la génesis del concepto puede encontrarse en el artículo de J.-F. Lecoq «Antiquité romaine» en Ph. Raynaud/S. Rials *op. cit.*

institucional el principio de su gobierno...además de ser un derecho, afanarse por la conservación del Estado constituye para el soberano también un deber». (285) La manera en que opera este deber de evitar la muerte del Estado, a pesar de que Hobbes utiliza «un vocabulario muy cercano al de la razón de Estado», no se da ciertamente a través de argumentos relativos a la conservación y el interés. No se trata, por lo tanto, de ningún «imperativo de eficiencia» como fuerza directriz, sino por el contrario, de un argumento teológico que permite pensar la obligación natural de conservar la soberanía. Vale la pena insistir sobre este punto, según el autor, «...al igual que el poder absoluto de Dios sólo asegura la regularidad del orden de la naturaleza, así el poder absoluto del soberano basta por sí mismo para fundar el orden político»²⁴. (288)

La analogía termina de articularse a través de una referencia al arte legislativo del soberano. Foisneau se basa en un importante pasaje del Capítulo xxx del *Leviatán* («De la misión del representante soberano») ²⁵ que hace referencia a una «providencia general»²⁶, la cual incluye la «promulgación y ejecución de buenas leyes» así como cierta formación cultural entendida como política pública. De lo anterior el autor extrae dos importantes conclusiones. Por un lado, apoyándose en lo que Hobbes expresa en el segundo párrafo del citado capítulo (la intervención del soberano debe promulgar leyes que sean válidas para todos) se concluye que el modelo de la buena legislación es la antítesis de lo que Foisneau llama «modelo pastoral». Porque éste último implica más bien una idea de «providencia particular del pastor» (289), allí donde el modelo hobbesiano, en cambio, apela en su analogía a la «providencia general por la cual Dios gobierna el mundo» (ibidem).²⁷ Por otro lado, con co

²⁴ En este punto, Foisneau indudablemente se opone a la consideración tradicional sobre el tema de la *Raison d'Etat*, al menos tal como se expresa en la obra de F. Meinecke. Ver su *Machiavellism. The Doctrine of Raison d'Etat and Its Place in Modern History*, New York: Praeger, 1965, pp. 210-216 (ed. orig. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 1924). Una genealogía del concepto de «razón de Estado» dentro del contexto de surgimiento del *ius publicum* europeo se encuentra en M. Stolleis *Histoire du droit public en Allemagne. La théorie du droit public impérial et la science de la police 1600-1800*, Paris: PUF, 1998, pp. 292 y ss. (ed. orig. *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Band 1*, 1988).

²⁵ «But by safety [of the people] here, is not meant a bare preservation, but also all other contentments of life, which every man by lawful industry, without danger, or hurt to the Commonwealth, shall acquire to himself...And this is intended should be done, not by care applied to individuals, further than their protection from injuries, when they shall complain; but by a general providence, contained in public instruction, both of doctrine, and example; and in the making and executing of good laws, to which individuals persons may apply their own cases» (E. W., III, 322-323).

²⁶ Resulta obvia la resonancia teológica del término. P. Manent ha llamado la atención sobre este rasgo de la argumentación hobbesiana, desarrollando una interpretación que coincide en algunos aspectos con la de Foisneau, en especial en lo que podría llamarse el aspecto «negativo» de la teología política de Hobbes. Ver su *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires: Emecé, 1990; pp. 77 *in fine* y ss. (ed. orig. *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, 1987).

²⁷ Vale la pena señalar que esta referencia crítica al «modelo pastoral» aleja a Foisneau de otra corriente francesa de investigación de lo «teológico-político». En dicha orientación el principio hermenéutico se refiere a la figura del pastor tal como ha sido presentada por M. Foucault, sobre todo en lo referente a un «principio individualizador». Cfr. A. Petit «Le pastorat ou l'impossible raccourci théologico-politique» en E. Cattin/L. Jaffro/A. Petit (ed.) *Figures du Théologico-Politique*, Paris: Vrin, 1999; M. Foucault «*Omnes et Singulatum*: Hacia una crítica de la razón política» en ídem *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1995². Incidentalmente, también esta idea del «arte legislativo del soberano» permite a Foisneau desvincularse de otro de los pensadores cuya referencia es ineludible si se piensa en lo «teológico político»: Carl Schmitt. En este caso, el autor polemiza sólo con el aspecto «decisionista» de una lectura schmittiana de Hobbes (apoyada en la analogía entre «absolutismo» y «decisionismo»), toda vez que un análisis teórico (y no meramente histórico) sobre la significación política de los conceptos teológicos en las formulaciones hobbesianas permite ir más allá de considerarlos como meros antecedentes de la moderna teoría de la decisión. La formulación de una «teoría original sobre

nocimiento del pensamiento de Hobbes, podría impugnarse este recurso del autor al argumento de las «buenas leyes», porque ¿cuál es el criterio para determinar la bondad de la ley? Foisneau lo explica de esta manera: «Si la definición misma de la ley como palabra de aquel que tiene el derecho de mandar sobre los otros excluye por principio la idea de que una ley puede ser injusta, eso no significa que no existan leyes malas y leyes buenas. Una buena ley es una ley que es necesaria para el bien del pueblo y clara a la vez». (289) De esta manera el principio providencialista que encarna el soberano se analiza a través de las dimensiones económicas, educacionales, y culturales, todo ello puesto al servicio de un objetivo fundamental, el cual es que el político - que no es definitivamente ni un pedagogo ni un sabio - deba «...disciplinar las voluntades de sus súbditos para conformarlos a la voluntad común que él representa, ya sea por la persuasión ya sea por la acción directa». (298)

* * *

La tercera parte del libro titulada «Teología política» se inicia resaltando, principalmente en el *Leviatán*, la dimensión cuantitativa de los textos que Hobbes dedica al problema de la «revelación divina». ²⁸ Aquella dimensión hace difícil el considerarlos, según el autor, como una «superestructura de expresión religiosa, por así decir, ornamental» ²⁹. (301) Desestimando dicha conclusión, Foisneau polemiza a renglón seguido con dos autores que sí han reconocido la importancia de la autonomía de la segunda parte del *Leviatán*. Se trata de J. G. A. Pocock y D. Johnston. Al primero le agradece la apertura de «perspectivas metodológicas profundas» (302) pero rechaza su visión por ejercer una excesiva compartimentación del pensamiento de Hobbes: la unidad de ese pensamiento está dada, como se ha dicho, por la concepción de la omnipotencia divina. También Johnston será criticado, en razón de considerar a las dos últimas partes del *Leviatán* como «una suerte de apéndice retórico» (302) que operaría en auxilio de la ciencia política hobbesiana; esta postura - contrariamente a la de Pocock - no tiene en cuenta la inscripción de Hobbes dentro de una tradición de pensamiento teológico, la cual hace que su exégesis bíblica

el arte de gobernar» permitiría probar lo anterior. Una segunda razón - implícita - para fundamentar la citada desvinculación, reside en su adhesión (ya mencionada, cfr. nota 3) a la interpretación sobre la secularización de H. Blumenberg, ya que se trata de «...quizás el crítico más prominente de la tesis [de Carl Schmitt] de la secularización, ha enfatizado la importante diferencia entre «transformaciones» y «analogías» conceptuales. Allí donde Schmitt ve el origen de los conceptos políticos en las migraciones producidas desde la teología a las temáticas seculares, Blumenberg apunta a los actos de «préstamo metafórico» del léxico de la teología y del mito para legitimar o potenciar fenómenos políticos y sociales modernos» (W. Breckman *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory. Dethroning the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pág. 65; sobre el carácter analógico de las «traslaciones» o metáforas en la Modernidad, ver también H. Blumenberg «Una aproximación antropológica al problema de la retórica» en idem *Las realidades que vivimos*, Barcelona: Paidós, 1999, pág. 136 y ss.; sobre la respuesta de Schmitt a las críticas de Blumenberg ver su «Teología Política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política» en H. O. Aguilar (org.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: Fondo de Cultura Económica, 2001, pág. 451 y ss.).

²⁸ «...The astonishing mass of eighteen voluminous chapters solely to the discussion of religious matters...The two books of *Leviathan* in which Hobbes promulgated his theological doctrines are almost exactly equal in length to book I and II, and one of the chapters of Book III («Of power ecclesiastical») is in some ways the longest chapter in the work...» Cfr. J. Overhoff «The Theology of Thomas Hobbes's *Leviathan*» en *Journal of Ecclesiastical History*, Vol. 51, N° 3, julio de 2000, pág. 527.

²⁹ Foisneau cita polémicamente esta expresión de R. Polin.

no pueda ser considerada como meramente instrumental.³⁰ Se hace necesario entonces, según Foisneau, reconocer el vínculo específico que une el carácter crítico de dicha exégesis con una concepción teológica específica, la de la omnipotencia divina. En las sugestivas palabras del autor «...Las "luces" de Hobbes encuentran así su fuente en la presunta oscuridad de su teología». (303)

En el Capítulo VIII («La omnipotencia de Dios y la crítica de la Revelación») se desarrolla en primer lugar una interrogación sobre la crítica hobbesiana de la revelación. Foisneau acepta la intención crítica implícita de Hobbes con respecto a la «concepción bíblica de la omnipotencia divina como poder de intervención milagrosa». (306) Hobbes restringe así las formas en las que Dios se manifiesta como fuente de inspiración (Capítulo XXXII del *Leviatán*). Sin embargo, esto no debe entenderse como una posición de escepticismo religioso.³¹ Por el contrario, «criticar la concepción común de la omnipotencia divina como poder de intervención extraordinario en el curso de la naturaleza sirve en este contexto, para afirmar la función de la omnipotencia en el horizonte de la filosofía natural y política». (307) En los párrafos siguientes, Foisneau revisa el problema de la revelación inmediata a la luz de la clasificación comunicativa que se encuentra en el Capítulo XXXII del *Leviatán*³² para concluir, en consonancia con lo anteriormente expuesto, que ninguna de ellas es admitida por Hobbes, porque «a excepción del soberano que posee sobre sus súbditos una autoridad fundada en la razón, nadie puede obligar a otro a creer que ha recibido una revelación particular de Dios» (308).

Asimismo el autor nos muestra cómo analiza Hobbes con ojos críticos la cuestión de la profecía, poniendo en duda los signos que testimonian la veracidad del mediador entre la palabra de Dios y los hombres. Si los milagros son esos signos, no pueden ser condición suficiente para calificar a un hombre de profeta, toda vez que otros hombres podrían ser capaces de realizar actos milagrosos (se cita el suspicaz comentario de Hobbes acerca de los magos de Egipto en época de Moisés)³³. La profecía debe tener, así, una doble confirmación: por un lado, la conformidad de la doctrina (es decir, la adecuación a la doctrina establecida), por el otro, los milagros propiamente. Como indica el autor, «los milagros sin la verdad de la doctrina no prueban nada, la enseñanza de la doctrina sin los milagros no es una profecía» (309). Ahora bien: Hobbes mismo destaca (en el último párrafo del capítulo de referencia) que en los tiempos modernos ya no se producen milagros, la consecuencia será que la Sagrada Escritura se convertirá en el lugar donde, al decir de Foisneau, «...se encierre definitivamente la Revelación bajo la forma de un texto». (ibídem)

³⁰ Esta postura es afín, en cierto sentido, con la de L. Strauss cuando éste afirma, comparando a Hobbes con Spinoza, que el pensamiento de Hobbes está más interesado por la política que por la exégesis misma. Cfr. L. Strauss *La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible: recherches pour une étude du Traité Théologico-Politique*, Paris: Les éditions du Cerf, 1996, pp. 113-114.

³¹ Foisneau estaría polemizando aquí con interpretaciones como las de E. Curley (al cual le dedica una nota específica; cfr. pág. 323, nota 2). Puede ser de utilidad consultar la polémica que sobre el par escepticismo/teísmo en Hobbes, mantuvieron el citado Curley con A. Martinich (ver Martinich, *op. cit.*, pp. 339 y ss.; *Journal of the History of Philosophy* N° 34, Abril 1996, pp. 257-287).

³² «...God Almighty can speak to a man by dreams, visions, voice, and inspiration...» (E. W., III, 362).

³³ «For the works of the Egyptian sorcerers, though not so great as those of Moses, yet were great miracles» (E. W., III, 363).

La forma en que Hobbes acometerá el estudio histórico de la Biblia es ciertamente novedosa e incisiva. En particular, es interesante la forma en que Foisneau llama la atención sobre la preocupación de Hobbes acerca de las «mediaciones históricas». Sin embargo, el análisis histórico no es un fin en sí mismo. Sirve más bien para esclarecer el rol ambiguo que para Hobbes desempeña el clero en «la transmisión material del texto sacro» (311). El objetivo sería el de «preparar a su lector para aceptar la función reguladora de la instancia política en materia de interpretación bíblica». (ibídem) Así, es el soberano el que indica finalmente los textos que deberán ser considerados canónicos. Sin embargo, si toda la argumentación resalta el «carácter mediado» de la Revelación, no por ello permite dilucidar el sentido de la Sagrada Escritura. La dirección general de la crítica de Hobbes apunta a mostrar no sólo que la tercera parte del *Leviatán* confirma la «ciencia de la política» explicada en la segunda parte de la obra, sino sobre todo se dirige a aplicar de forma hermenéutica la tesis de la omnipotencia divina al texto de la Revelación.

Destaca Foisneau la transformación que se ejerce sobre el concepto «reino de Dios» (capítulo xxxv del *Leviatán*), el cual se divide en un reino de Dios por naturaleza y en otro profético. Hobbes parece empeñarse en marcar sus diferencias (cosa que no ocurre en el *De Cive*, donde el reino de Dios por naturaleza era incluido sin más en la tercera parte de la obra, que trataba sobre la religión)³⁴; para el autor, lo anterior es fiel muestra del principio hermenéutico que presidirá su análisis de la Revelación. A cada uno de estos reinos le corresponde una legalidad particular: en el reino por naturaleza, existirá el derecho en razón de la omnipotencia divina, mientras que en el reino profético, el derecho surgirá del consentimiento de los súbditos (a causa del pacto entre Dios y el pueblo judío). Ahora bien, según Foisneau, para Hobbes es el primer sentido (el del reino de Dios por naturaleza) el que vale como premisa para entender la distinción: «Hobbes entend ainsi dissocier le sens premier de la domination divine de ce qui n'en est qu'une conséquence indirecte...la dimension de cette dernière [la Bible] dépend d'une détermination théologique préalable de Dieu comme tout-puissance» (314). La puesta en entredicho de la Revelación se hace mostrando que depende, en última instancia, de «los principios comunes a toda república»; por otra parte, la Revelación no es ni podría ser una muestra cabal e indiscutible de la omnipotencia divina: funciona como un medio para instaurar un orden político a través de una *representación* del poder divino, pero como tal, la revelación no será el medio más claro ni el más evidente para dar cuenta de dicha omnipotencia. Hobbes reafirma lo anterior, señala Foisneau, cuando resalta el carácter *particular*³⁵ que tiene esta relación entre Dios y el pueblo elegido (Capítulo xxxv del *Levia-*

³⁴ El tratamiento del reino de Dios por naturaleza se realiza en el *Leviatán* en el capítulo xxxi («Of the kingdom of God by nature», el último de la parte II («Of Commonwealth»). La distinción entre ambos reinos dice así: « From the differences between the other two kinds of God's words; rational and prophetic, there may be attributed to God, a twofold kingdom, *natural*, and *prophetic*: natural, wherein he governeth as many of mankind as acknowledge his providence, by the natural dictates of right reason; and prophetic, wherein having chosen out one peculiar nation, the Jews, for his subjects, he governed them, and none but them, not only by natural reason, bu by positive laws, which he gave them by the mouth of the holy prophets...» (E. W., III, 345)

³⁵ La particularidad y no la elección. Esta última sí es resaltada desde un punto de vista doctrinario en el análisis del *mono-yahvismo* realizado por P. Coda: *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1993, pp. 46 y ss. Un estudio desde la óptica de la filosofía de la religión, más cercana ciertamente al contexto teórico desde el cual Foisneau lee las tesis hobbesianas, hace J. A. Estrada: *Dios en las tradiciones filosóficas. Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid: Trotta, 1994, pp. 43-47.

tán)³⁶ utilizando herramientas filológicas para discutir la traducción de un conocido pasaje de la Biblia (Éxodo 19, 5) en el cual se señala la singularidad del reinado que Dios ejerce sobre su pueblo.³⁷

En las páginas finales de este capítulo, Foisneau presenta uno de los temas más controvertidos del pensamiento de Hobbes, se trata la relación entre la teoría política de la representación y el principio de la omnipotencia de Dios. Para citar la precisa formulación del autor: «Si la omnipotencia divina no se expresa directamente en el mundo de los hombres, sin embargo, se expresa indirectamente por intermedio de sus representantes. A las aporías de una teoría de la manifestación de Dios, Hobbes no responde con una doctrina escéptica, sino más bien con una teoría política de la representación». (325) Esa teoría, tal como se encuentra en el Capítulo XVI del *Leviatán* a propósito del concepto de *persona*³⁸, comienza - según el autor - por deslindar el concepto de persona del de identidad, ya que aquel tiene la característica de presuponer un punto de vista exterior que es el que permitirá realizar la relación de atribución de esos actos. Ya en la presentación del capítulo se registra un sesgo teológico político, en especial en la posibilidad de personificar «al verdadero Dios»³⁹. Sin embargo, lo interesante se encuentra en un párrafo en el cual Hobbes acepta la personificación de los «ídolos o meras ficciones de la mente», y donde deja establecido que los ídolos no pueden ser autores, ya que un ídolo, como tal, no tiene consistencia. Es el Estado el verdadero autor de las palabras de culto, de las liturgias y de los bienes atribuidos a dichos ídolos. Si bien este ejemplo se refiere específicamente a la religión de los paganos, se advierte el interés de Hobbes por argumentar a favor de la preeminencia y conservación del Estado. Foisneau remarca que en este tema de una «religión civil», Hobbes en su tratamiento se acerca a ciertos motivos desarrollados por Maquivelo (en los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*).⁴⁰

³⁶ «From the very creation, God not only reigned over all men *naturally* by his might; but also had *peculiar* subjects, whom he commanded by a voice, as one man speaketh to another» (E. W., III, 397).

³⁷ «If you will obey my voice indeed, and keep my covenant, then ye shall be a peculiar people to me, for all the earth is mine...» traduce Hobbes apoyándose en la Vulgata y en directa polémica con la *Authorized King James Version* (cfr. E. W., III, 398). En una edición contemporánea de fácil acceso (*Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1967, pág. 82) puede leerse, sin embargo, la versión combatida: «...Vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos...»

³⁸ A PERSON, is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing, to whom they are attributed, whether truly or by fiction (E. W., III, 147). Otra referencia fundamental por parte de Hobbes al concepto de *persona* se encuentra en su discusión con respecto al término *sustancia* («hipóstasis») en el marco de la respuesta polémica al Obispo Bramhall, ver su *An Answer to the book called "The Catching of the Leviathan"* (en E. W., IV, 279-384, ver. cast. *Libertad y Necesidad*, Barcelona: Península, 1991, págs. 198 y ss.). Sobre la manera poco ortodoxa en que Hobbes argumenta apoyándose en «escritores de la edad apostólica» (como Tertuliano), ilustra M. Lukac de Stier en «¿Qué conocemos de Dios? Hobbes versus Tomas» en *ob. cit.*, pág. 69.

³⁹ «The true God may be personated. As he was: first, Moses, who governed the Israelites, that were that were not his, but God's people; not in his own name, with *hoc dicit Moses*, but in God's name, with *hoc dicit Dominus*. Secondly, by the Son of man, his own Son, our blessed Saviour Jesus Christ, that came to reduce the Jews and induce all nations into the kingdom of his father; not as of himself, but as sent from his father. And thirdly, by the Holy Ghost, or Comforter, speaking and working in the Apostles; which Holy Ghost was a Comforter that came not of himself, but was sent and proceeded from them both», E. W., III, 151.

⁴⁰ Algunos comentaristas comparten este punto de vista y consideran a Hobbes como «abogado de una religión civil» (cfr. Sprinborg, *op. cit.* 353 y ss.).

Sin embargo, con lo anterior todavía no hemos accedido a la significación teológica de la teoría de la representación. Es importante plantearse aquí dos cuestiones: cómo Dios puede ser considerado una persona, y cómo puede ser representado políticamente. En cuanto a la primera cuestión, Dios deviene persona en tanto que «sus acciones y sus palabras han sido reconocidas como suyas por los profetas» (328). Aquí estaría, a entender de Foisneau, la síntesis «implícita» que realiza Hobbes combinando dos aspectos de Dios: por un lado, el ser omnipotente, por otro, el ser que se revela a los hombres por los profetas. Lo fundamental es que el profeta reconoce que el Dios que se le revela (que le habla) es el mismo Dios omnipotente del reino (de Dios) por naturaleza. De la segunda cuestión, Foisneau recomienda inscribir la respuesta dentro de una «teoría coherente de la representación política de la omnipotencia divina» (329). Dicha teoría deberá incluir el problema de las *mediaciones históricas* anteriormente mencionado. Su lugar de aparición es el ya citado pasaje del Cap. XVI que trata sobre la personificación del Dios verdadero (ver nota 37). El núcleo de dicha teoría consiste en afirmar que «a diferencia de la Encarnación, la personificación del Dios verdadero posee una significación exclusivamente política, la persona de Dios se confunde sin misterio con la persona de sus representantes, a saber, sucesivamente, Moisés, Cristo y el Espíritu Santo». (329) A través de este expediente se arriba a un resultado notable: Dios interviene en la historia (a través de sus representantes) sin que haya que dar cuenta del «milagro de la revelación».

Un operador importante de esta teoría se encuentra en la forma en que Hobbes usa el concepto de *persona* aplicado a la Trinidad cristiana. Forma paradójica y polémica, ya que es un intento de darle una explicación racional al misterio trinitario. Sin duda, Hobbes pretende haber tenido éxito en esa tarea ya que, como indica el autor, «a pesar de cierta reserva filológica Hobbes se esfuerza por mostrar que el concepto jurídico de persona permite esclarecer el misterio de la Trinidad». (330) En este tema su esfuerzo, sin embargo, fue interpretado como peligrosamente cercano a ciertas herejías anti-trinitarias⁴¹.

Andrés Jiménez Colodrero



⁴¹ A. Martinich (*op. cit.* págs. 203-208) presenta un conciso esquema de la "historia de las herejías trinitarias". Allí Hobbes aparecería como partidario de una versión del *sabelianismo* o herejía *modalista* (v. g. como sosteniendo que "el Padre no es idéntico al Hijo", que "el Hijo no es idéntico al Espíritu Santo", y que "el Padre no es idéntico al Espíritu Santo"); todo lo cual, a los ojos de Martinich, funciona *en contra* de una interpretación "secularista" de Hobbes, toda vez que "None of the distinguished heretics of Christianity was antireligious" (pág. 205). Sobre las doctrinas antitrinitarias (*monarquismo*, *adopcionismo*, *modalismo*, *arrianismo* y *socianismo*) puede consultarse la voz ANTI-TRINITARISME del "Glossaire des Notions" que presenta F. Lessay, *op. cit.* págs. 207-208. Sobre la historia del concepto "persona" ver los artículos "Prosopeon" y "Persona" en AA. VV. *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, Salamanca: Sígueme, 1991, págs. 1846-47 y 1768-69, respectivamente; asimismo ver Eicher, P. *op. cit.* págs. 228-34. Un análisis penetrante y documentado sobre el problema de la persona y el dogma de la Trinidad tal como aparece en las formulaciones hobbesianas, ofrece P. Springborg, *op. cit.* págs. 360 y ss.