

LA DESHELENIZACIÓN DEL CRISTIANISMO EN THOMAS HOBBS

THE DE-HELLENIZATION OF CHRISTIANITY IN THOMAS HOBBS

Carlos Isler Soto¹

Universidad Diego Portales. Santiago-Chile

Resumen

Thomas Hobbes es célebre por su obra en filosofía política. Sin embargo, aunque menos conocida, existe una importante reflexión teológica hobbesiana, que se ubica dentro del marco de la tradición protestante. En el presente artículo exponemos un importante aspecto de tal reflexión: su rechazo a lo que considera la inserción de elementos extraños, provenientes de la cultura griega y añadidos por la teología escolástica, en el simple mensaje original de Cristo. Parte importante de tal añadido sería la filosofía de Aristóteles, asumida por los teólogos católicos para justificar artículos de fe como la transubstanciación o la existencia del purgatorio. Mostramos cómo tal rechazo se encuentra determinado por su asunción de una ontología materialista y una teoría del conocimiento sensista, y terminamos evidenciando cómo tal rechazo hobbesiano es compatible con la noción hobbesiana de Providencia.

Palabras clave: Hobbes, materialism, fe, razón, helenismo.

Abstract

Thomas Hobbes is widely known due to his work on political philosophy. However, although less known, there is an important hobbesian theological reflection, itself located within the protestant tradition. In this paper, we expose an important aspect of that reflection: his rejection of what he considers to be elements alien to the Christian faith, taken from Greek culture and added by scholastic theology to the simple original Christian message. An important part of that addition would be Aristotle's philosophy, assumed by Catholic theologians in order to explain articles of faith such

¹ Magister en Filosofía y Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Profesor de Derecho y Moral en la Universidad Diego Portales. Correo electrónico: carlos_isler@yahoo.com

as the doctrine of transubstantiation, or the existence of Purgatory. We show how this rejection is determined by the assumption of a materialist ontology and a sensist theory of knowledge. We end the paper showing briefly how Hobbes' rejection of classical culture is compatible with his account of Providence.

Keywords: Hobbes, materialism, faith, reason, Hellenism.

I. Introducción

En su conocida alocución en la Universidad de Regensburg, en septiembre de 2006², el Santo Padre Benedicto XVI mencionó tres olas de un programa de “deshelenización” que ha afectado a la teología cristiana. La primera, coincidente con la Reforma, habría intentado recuperar la fe cristiana original eliminando los presuntos aditamentos hechos por la teología escolástica sistemática utilizando el aparato conceptual de la metafísica griega. La segunda ola, ejemplificada paradigmáticamente por Adolf von Harnack, quiso mostrar al “verdadero” rostro de Cristo como maestro de moral. La tercera ola, contemporánea nuestra, y muy a tono con el relativismo cultural ambiente, quiere quitar del cristianismo lo que éste habría importado de la cultura griega en general, no sólo de su filosofía, para permitir su inculturación en otras realidades sociales.

Thomas Hobbes es conocido fundamentalmente como filósofo político. Célebre es su intento de fundamentar la legitimidad del Estado en un contrato social, reiniciando así una tradición en filosofía política ya olvidada³, que habría de incluir posteriormente nombres como Locke, Rousseau y Kant. Menos conocida es su ontología, filosofía de la naturaleza y del conocimiento. Y aún menos conocida es su teología: aun cuando Hobbes dedica miles de páginas a temas teológicos, aun cuando gran parte de sus obras más conocidas tratan sobre temas estrictamente teológicos, incluyendo la

² BENEDICTO XVI, *Ansprache von Benedikt XVI. Aula Magna der Universität Regensburg*. Dienstag, 12. September 2006, en: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_benxvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html

³ En efecto, el primer intento de fundar el poder político en un contrato social surge con los sofistas en la antigua Grecia, pero dicha teoría perdería la preeminencia social frente a la aristotélica del hombre como animal naturalmente sociable hasta iniciada la Modernidad.

mitad del “Leviathan”, los comentaristas, hasta hace muy poco, poca atención ponían en tales tratados.

Sin embargo, tal tendencia ha comenzado a cambiar. Poco a poco, los estudiosos contemporáneos empiezan a apreciar que para Hobbes la teología no era algo menor. En efecto, el filósofo de Malmesbury polemizó no sólo con grandes filósofos de su tiempo, sino también con importantes teólogos. Para él, las causas de las guerras civiles y de religión de su tiempo se encuentran en erróneas interpretaciones de las Escrituras. Tras toda guerra civil, piensa Hobbes, se encuentra cierto fanatismo religioso derivado de una mala interpretación bíblica. De ahí que, preocupado como se encontraba con la preservación de la paz civil, dedicase enormes esfuerzos en refutar lo que consideraba el origen de todos los males temporales de su época: la teología escolástica, tanto católica como protestante, que habría contaminado el mensaje original cristiano, el cual era extraordinariamente simple, y se resume en la aserción de que “Jesús es el Cristo”. Hobbes desarrollará en distintas obras una verdadera reflexión teológica, destinada a desocultar el mensaje original encubierto por tradiciones anquilosadas, y eliminar de la teología todo aditamento pagano introducido con posterioridad a la venida de Cristo.

Distinta ha sido la evaluación de la teología hobbesiana por parte de los estudiosos. Desde aquellos que sostienen que no es más que una mera fachada para ocultar su ateísmo⁴, hasta aquellos que sostienen que Hobbes

⁴ El ejemplo clásico es Leo Strauss, particularmente en su *Hobbes' politische Wissenschaft in ihrer Genesis*, publicado originalmente en 1936, y que se haría famoso en su traducción inglesa de 1952. Hoy se puede consultar la versión alemana en sus *Gesammelte Schriften*, vol 3. Cfr también el hasta hace poco inédito *Die Religionskritik des Hobbes*, en el mismo vol. 3 de sus obras completas: *Gesammelte Schriften*, vol 3 Metzler, Stuttgart 2008.

La tendencia a considerar a Hobbes como un autor ateo se inicia, en todo caso, ya en vida del filósofo. La mayoría de las reacciones a la publicación del “Leviathan” fueron desfavorables, y el epíteto más corriente aplicado a Hobbes fue el de “ateo”. Cfr, S. MINTZ, *The Hunting of Leviathan: Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 2010 (1962), capítulos 3-5, y, gráficamente, p. vii: “Hobbes was the *bête noire* of his age. The principal objection to him, the one to which all other criticisms of him can ultimately be reduced, was that he was an atheist. He was the ‘Monster of Malmesbury’, the arch-atheist, the apostle of infidelity, the ‘bug-bear of the nation’. His doctrines were cited by Parliament as a probable cause of the Great Fire of 1666. His books were banned and publicly burnt, and the ideas which Hobbes expressed in them in his lucid and potent style were the object of more or less continuous hostile criticism from 1650 to 1700”.

era un genuino y devoto cristiano, cuya teología escrita refleja sus verdaderos pensamientos⁵, o que al menos era inequívocamente teísta⁶, existen las más variadas posiciones. Se da, sin embargo, cierto consenso en que, más allá de la posible adhesión real de Hobbes a aquello que escribía en materias teológicas, el motivo determinante de su reflexión teológica se encuentra en la apreciación de las disputas teológicas como origen de guerras civiles⁷. Recordemos, en efecto, que en vida de Hobbes se produjo la cruenta Guerra de los Treinta Años entre católicos y protestantes, y en su natal Inglaterra una feroz guerra civil motivada, en gran parte, por fuertes disensiones entre presbiterianos y anglicanos.

El sólo tema del posible teísmo o ateísmo de Hobbes ha hecho correr ríos de tinta. Nosotros pensamos que Hobbes efectivamente era teísta, sobre todo por la convincente argumentación de Taylor en su trabajo citado. Su adhesión personal al cristianismo es ciertamente más dudosa, pero en el presente trabajo vamos a hacer abstracción de tal discusión sobre la posible adhesión interna de Hobbes a su doctrina teológica, y simplemente expondremos el intento deshelenizador de Hobbes de la teología cristiana,

Como muestra del rechazo provocado en su época por la obra hobbesiana, podemos mencionar los epítetos que Alexander Ross, un contemporáneo de Hobbes, utiliza para calificar a Hobbes en una obra aparecida en 1653: "antropomorfitas" (partidario de la herejía del siglo IV de los antropomorfitas), "sabeliano", "nestoriano", "saduceo", "árabe", "maniqueo", "mahometano", "montanista", "luciferino", "origenista", "sociniano", "judío". Cfr, D. WEBER, *Hobbes et le corps de Dieu*, Vrin, Paris 2009, 34.

⁵ Es el caso de Aloysius Martinich, en su hoy imprescindible *The Two Gods of Leviathan*, quien pretende mostrar que Hobbes era un cristiano ortodoxo, entendiéndolo por "ortodoxo" lo mismo que Hobbes entendía por "cristiano ortodoxo": aquél que sostiene las creencias establecidas como obligatorias en los cuatro primeros concilios. Cfr, A. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002. En la interpretación de Martinich, el proyecto filosófico de Hobbes habría sido similar al de santo Tomás de Aquino: reconciliar la fe con la razón, que, en el caso de Hobbes, era identificada con la ciencia natural moderna.

⁶ A. TAYLOR, "The Ethical Doctrine of Hobbes", en: *Philosophy*, vol 13, Nº 52 (1938) 406-424.

⁷ Por todos, Yves Zarka: "On comprend donc que la doctrine politique du *Léviathan* devait inclure une réflexion sur les conséquences politiques de la religion. Mais on comprend également que l'intention de Hobbes n'était nullement de définir la vérité en matière de foi, mais seulement de soumettre le pouvoir ecclésiastique au pouvoir politique". Y. ZARKA: *Hobbes et la pensée politique moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, 62.

tal como está expuesto en sus obras⁸. De momento que, para los efectos de la exposición siguiente, vamos a suponer que Hobbes era teísta y cristiano. La defensa de cualquiera de ambas posiciones no es tema de este artículo, y sólo nos queda referir al lector a la bibliografía citada sobre el tema. De hecho hay una *teología hobbesiana*, cualquiera haya sido el grado de adhesión interna del personaje Thomas Hobbes a lo por él escrito.

Asumida esa perspectiva, podemos afirmar que el programa teológico de Hobbes es un claro intento de deshelenización del cristianismo; concretamente, pertenece a la primera ola mencionada por Benedicto XVI. Hobbes, protestante anglicano él mismo, comparte la aversión luterana a Aristóteles⁹. En lo que sigue, expondremos la doctrina hobbesiana sobre

⁸ Algo similar a lo que pretende Luc Foisneau, en su notable *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, en el que se expone la doctrina hobbesiana sobre la omnipotencia divina, tal como la expuso Hobbes, sin entrar en discusiones acerca de la real adhesión interna de Thomas Hobbes al teísmo profesado, discusiones que Foisneau considera ociosas (cf, L. FOISNEAU: *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, 4), simplemente porque hay un recurso a Dios, y a un Dios entendido sobretodo como el *todopoderoso*, omnipresente en la obra hobbesiana, y no parece poder ser reemplazable, allí donde es invocado, por otra noción alternativa.

⁹ Por supuesto, es dudoso *cuán generalizado* haya sido el rechazo protestante al legado griego. Es un lugar común que hubo un rechazo protestante a la filosofía griega, lo que se aprecia no sólo por las expresiones de Benedicto XVI, sino también por lo expresado por Aloysius Martinich, en nota 80 infra. Sin embargo, la historiografía de la reforma protestante ha sido más cauta, y ha señalado que dicho rechazo no fue general, sino que se deben hacer distinciones respecto de lo ocurrido en cada tradición protestante en específico. En algunas de ellas, cierto aristotelismo modificado continuó siendo influyente.

Charles Schmitt incluso, tras reconocer que la creencia en el rechazo protestante a Aristóteles es un lugar común (“... el error común de que el aristotelismo de la Post-Reforma estaba en su mayor parte confinado a las regiones de religión católica”: C. SCHMITT, *Aristóteles en el Renacimiento*, Universidad de León, León 2004 (1983), 46, traducción de Silvia Manzo del original inglés), niega que sea verdadero dicho lugar común: “creo que casi se puede decir que desde 1550 hasta 1650 la tradición [aristotélica] era más fuerte entre los protestantes que entre los católicos...”

Durante las décadas de 1540 y de 1550 tanto católicos como protestantes estuvieron recopilando las fuentes y los recursos intelectuales para la larga serie de polémicas, acusaciones y contraacusaciones que iba a seguir. La educación luterana fue establecida con la dirección de Philipp Melancthon y Johannes Sturm. La educación católica se desarrolló rápidamente y fue formalizada en su momento mediante la *ratio studiorum* (1585, 1599). Las versiones calvinista y anglicana también fueron conceptualizadas a fines del siglo XVI. Una profunda confianza en Aristóteles como principal autoridad filosófica y científica era la característica común de todas ellas”, *ibídem*, 46-47. El rechazo a Aristóteles, según Schmitt, sería propio de algunos luteranos y calvinistas y, por supuesto, de Lutero mismo, pero la tradición protestante posterior habría seguido considerando a Aristóteles como autoridad. Dicha tradición protestante posterior, con todo, tendría importantes diferencias con la tradición aristotélica medieval: cf, *ibídem*, 40-43.

lo importado por la Iglesia Católica desde los griegos paganos, en perjuicio del simple mensaje del Evangelio (V). Previo a ello, haremos una breve pero inevitable referencia a la doctrina hobbesiana sobre las relaciones entre fe y razón (II), y los presupuestos ontológicos y gnoseológicos de la teología hobbesiana (III), así como a la interpretación deflacionaria hecha por Hobbes del credo cristiano (IV). En la conclusión (VI), mostraremos cómo la visión hobbesiana de la “contaminación” del mensaje cristiano resulta compatible con su noción de Providencia en general, y resulta, en cambio, menos plausible si se asume una noción de Providencia tradicional.

II. Creer y conocer, fe y razón: un comienzo impecable

El punto de partida de la teología y filosofía hobbesiana es el reconocimiento de la armonía entre fe y razón. No puede haber oposición entre ellas, “pues aunque hay muchas cosas en la palabra de Dios por sobre la razón (es decir, que no pueden ser ni demostradas ni refutadas por la razón natural), sin embargo no hay nada contrario a ella; pero cuando parezca que es así, la falta se encuentra o en nuestra torpe interpretación, o en razonamiento erróneo”¹⁰.

Ahora bien: aunque los preambula fidei son objeto de conocimiento, según veremos, los artículos de fe son objeto de creencia. En efecto: no se puede conocer aquello cuya necesidad intrínseca no puede verse. “Es manifiesto, en consecuencia, que los cristianos no conocen, sino que sólo creen, que la Escritura sea la palabra de Dios; y que los medios que Dios se digna otorgar a los hombres para hacerlos creer es de acuerdo al modo de la naturaleza, es decir, de sus instructores”¹¹. Es decir, la fe es un don de Dios¹², que Él otorga a los hombres *normalmente* por medio de las causas segundas que son otros hombres ya creyentes. Hobbes no excluye una revelación particular como causa inmediata del acto de creer de un hombre.

¹⁰ T. HOBBS, *Leviathan*, Hackett, Indianapolis 1994, capítulo XXXII, 246. (Versión de la edición inglesa de 1651). (En adelante, “L”).

¹¹ L LIII, 401. En el mismo sentido, T. DE AQUINO, “impossible est quod de eodem sit fides et scientia”, *Quaestiones disputatae de Veritate*, 14, 9, resp, en: www.corpusthomicum.org

¹² Lo dice expresamente: “faith is the gift of God”: L XLIII, 400.

No hay en Hobbes una cerrazón a lo sobrenatural, es decir, a la posibilidad de la actuación de Dios al margen de la naturaleza.

Hasta aquí, lo expuesto por Hobbes es de una ortodoxia impecable. No puede haber contradicción entre fe y razón, y los artículos de fe son objeto de creencia, no de conocimiento. La fe es un don de Dios, otorgado normalmente a través de las causas segundas.

Asimismo, ciertos preambula fidei son cognoscibles por los solos medios de la razón natural, particularmente la existencia de Dios. “La curiosidad, o el amor por el conocimiento de las causas, lleva a un hombre de la consideración del efecto a buscar la causa, y nuevamente a la causa de tal causa, hasta que por necesidad debe llegar a este pensamiento finalmente: que existe cierta causa, de la que no hay causa anterior, sino que es eterna, a la que todos los hombres llaman Dios”¹³. ¿Qué tipo de causa es Dios? Aunque en ocasiones lo llama simplemente “primer motor”¹⁴, es claro que se refiere al creador del mundo, causa eficiente de su ser, no sólo al causante de su movimiento¹⁵. A tal punto que, malentendiendo el concepto de creación, afirma que el mundo debe tener necesariamente un origen en el tiempo¹⁶.

Dios es, asimismo, omnipotente, infinito, eterno e incomprensible. En estricto rigor, sólo podemos saber de Él *que* es, no *lo que* es¹⁷. Hobbes recalca demasiado el carácter incomprensible de los conceptos referidos a Dios que sobrepasan lo cognoscible por la mera razón. De ahí que su teología

¹³ L XI, 62. Se debe dejar constancia de que Foisneau considera que Hobbes no pretendería dar estrictamente una prueba metafísica de la existencia de Dios, sino sólo mostrar que, dado el modo de representarnos las cosas, debemos suponer que Dios existe. Así, “la réflexion sur l’existence de Dieu [se inscribe] dans la perspective d’une interrogation sur la cause première de nos représentations, sans pour autant constituer une preuve métaphysique”: L. FOISNEAU, O. C., 92.

¹⁴ L XI 64: “...there must be (as even the heathen philosophers confessed) one first mover, that is, a first and eternal cause of all things, which is that which mean by the name of God”.

¹⁵ L XXXI, 239: “For by God is understood the cause of the world”.

¹⁶ L XXXI, 239: “to say the world was not created, but eternal (seeing that which is eternal has no cause) is to deny there is a God”.

¹⁷ T. HOBBS, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Oxford University Press, New York, 2008, *Human Nature*, XI, 64 (en adelante, “EL”): “Forasmuch as God Almighty is incomprehensible, it followeth that we can have no conception or image of the Deity; and consequently all his attributes signify our inability and defect of power to conceive any thing concerning his nature, and not any conception of the same, excepting only this: *that there is a God*”.

natural sea realmente una teología negativa. No existe conocimiento por analogía, porque no existe metafísica.

Más aún: nuestro filósofo reconoce expresamente la realidad de la divina Providencia. Dios dirige la historia, actúa normalmente a través de causas segundas, incluyendo los hombres. Las buenas acciones de éstos son causadas por Él y lo tienen también por autor: “no existe buena inclinación que no sea la operación de Dios”¹⁸. Y, si actúa normalmente por medio de las causas segundas, puede actuar también inmediatamente, al margen de la naturaleza: puede realizar milagros. No hay en Hobbes aquella cerrazón a lo sobrenatural que encontramos en muchos teólogos contemporáneos, inmediatamente dispuestos a reinterpretar los pasajes del Evangelio que hablan de milagros como lenguaje metafórico. Hobbes no pretende, a pretexto de actualizar su mensaje, “desmitologizar” el Evangelio. Existen ángeles. Buenos y malos. Y profetas. Y milagros. Los caracteres del milagro son: debe tratarse de un acontecimiento raro, y del cual no pueda encontrarse una explicación natural. A lo anterior, debe añadirse el que se produzca para “otorgar crédito a los mensajeros, ministros y profetas de Dios, de modo que los hombres puedan así conocer que son llamados, enviados y empleados por Dios”¹⁹. Como el milagro es una operación divina al margen de la naturaleza, “en todos los milagros, la obra realizada no es efecto de alguna virtud en el profeta, porque es el efecto de la mano inmediata de Dios”²⁰.

Con todo, aunque Hobbes admite la posibilidad de los milagros, niega que se den actualmente. ¿Por qué no? Hobbes responde que “probablemente” el poder de hacer milagros se concedió a la Iglesia “no por un tiempo más largo que aquél en el que los hombres confiaban completamente en Cristo, y buscaban su felicidad únicamente en el reino por venir; y, consecuentemente,... cuando buscaron autoridad y riquezas, y confiaron a su propio ingenio para alcanzar un reino de este mundo, estos dones sobrenaturales de Dios les fueron quitados”²¹.

A la luz de lo anterior, poco habría que objetar a la ortodoxia de la teo-

¹⁸ L XXXVI, 288.

¹⁹ L XXXVII 295.

²⁰ L XXXVII, 297.

²¹ L XLV, 441.

logía hobbesiana. Sin embargo, según veremos, su ontología y gnoseología condicionarán seriamente su teología.

III. Los presupuestos ontológicos y gnoseológicos

Para Hobbes, no hay contradicción alguna entre fe y razón. La razón pone los límites de lo que puede ser objeto de creencia, al negarse a asentir a proposiciones contradictorias. La razón prueba los preambula fidei, y determina el marco conceptual del que ha de servirse el teólogo. Y aquí comienzan los problemas para la teología de Hobbes.

En efecto, es sabido que el filósofo de Malmesbury es materialista, y su gnoseología empirista. Sostiene Hobbes que todo conocimiento comienza por la inmutación que realiza un objeto sensible en los sentidos externos. Tal inmutación produce una representación de una cualidad del objeto en el psiquismo del sujeto. Cuando el objeto desaparece del campo perceptivo del sujeto, permanece sin embargo su representación en el psiquismo, aunque debilitada. Tal sensación que decae es la imagen²². La imaginación es el sentido decayente (*decaying*). Ahora bien: la imaginación puede ser suscitada tanto en el hombre como en los animales por medio de la palabra u otros signos voluntarios, y en tal caso recibe el nombre de “comprensión” (en sentido amplio). La sucesión de una representación imaginativa a otra, cuya ocurrencia conocemos por experiencia, la llama “discurso mental”, el cual puede ser no guiado (opera meramente por factores asociativos) y guiado. Este último puede ser de dos tipos: “uno, cuando de un efecto imaginado, buscamos las causas o los medios que lo producen; y éste es común al hombre y a la bestia. El otro es cuando, imaginando cualquier cosa, buscamos todos los posibles efectos que pueden ser producidos por ella, es decir, imaginamos qué podemos hacer con ella, cuando la tengamos”²³. Este último es peculiar del hombre.

²² El lector podrá objetar que se ha pasado de una representación de una cualidad del objeto, el dato sensorial, a una representación debilitada del objeto. Sucede que Hobbes no trata sobre algún sentido interno que unifique los datos sensibles en un objeto, al modo del sentido común de Aristóteles. De tratar sobre el sentido externo, pasa a tratar directamente la imaginación.

²³ L III, 13.

La peculiaridad del hombre se acentúa con el surgimiento del lenguaje, el cual “consiste en *nombres o denominaciones* y su conexión, por los cuales los hombres guardan registro de sus pensamientos, los llaman cuando han pasado, y también se los expresan unos a otros para su utilidad y conversación mutuas, sin los cuales no habría habido entre los hombres ni comunidad, ni sociedad, ni contrato ni paz, no más que entre los leones, osos y lobos”²⁴. Importante es destacar que, aunque hay nombres universales, como “león” o “perro”, tales nombres son el único tipo de ítem que tiene universalidad. No hay cosas ni esencias universales. El nominalismo es la lógica consecuencia del empirismo hobbesiano.

Pues bien: “cuando un hombre, tras escuchar cualquier discurso, tiene tales concepciones que las palabras de tal discurso, y su conexión, estaban ordenadas y constituidas a significar, entonces se dice que lo entiende, siendo la comprensión (*understanding*) [en sentido estricto] nada más que la concepción causada por el discurso”²⁵. El producto de la comprensión es lo concebido, el concepto, y éste, lo mismo que la imagen, pero en cuanto causada por el discurso. El concepto es un tipo de imagen, concretamente, una imagen debilitada cuya ocurrencia en el psiquismo del sujeto es causada por el proferirse ciertos términos. En cuanto considera a los conceptos no más que imágenes debilitadas, Hobbes anticipa claramente a Hume.

Por consiguiente, la razón no puede ser una potencia distinta de la imaginación. Por tanto, *lo no concebible, lo contradictorio, es lo no imaginable*. Y, consecuentemente, toda doctrina filosófica y teológica no imaginable será inconcebible y falsa. De ahí que, en primer lugar, no puedan existir sustancias incorpóreas: no hay ángeles, si por tales se entienden sustancias inmateriales. Lo real es coextensivo con lo corpóreo. Dios mismo es cuerpo²⁶. Por ello, tampoco existe alma humana inmortal, por cuanto el alma

²⁴ L IV, 16.

²⁵ L IV, 21.

²⁶ De ahí que su ontología corporeista condicione incluso su comprensión de las propiedades divinas. En efecto: es difícil entender –“imaginar”– un ser corpóreo que no esté sujeto al tiempo. Así Hobbes, al tratar sobre la eternidad divina, critica a los escolásticos que entendían la eternidad como pura presencia: L XLVI, 461: “for the meaning of *eternity*, they will not have it to be an endless succession of time... But they will teach us that eternity is the standing still of the present time, a *nunc-stans* (as the Schools call it), which neither they nor any else understand, no more that they would a *hic-stans* for an infinite greatness of place”.

separada del cuerpo sería una sustancia inmaterial. La ontología de Hobbes es así corporeísta. Todo lo que existe son cuerpos, más o menos sutiles. Hobbes sostiene que el discurso sobre entidades incorpóreas es simplemente no significativo.

Sin embargo, sucede que los teólogos cristianos han sostenido, en su gran mayoría, doctrinas del tipo que Hobbes considera ininteligibles por recurrir a un discurso no significativo. Pues bien: las Sagradas Escrituras no pueden contener doctrina falsa alguna. De ahí que el origen de tales falsas creencias se encuentra en la filosofía y religión de los paganos, asumida por el cristianismo y, particularmente, por la Iglesia Católica, con la consiguiente contaminación del depósito de la fe.

En efecto, dos son los grandes adversarios de Hobbes: la Iglesia Católica y Aristóteles²⁷, hasta el punto de que llega a ver en la introducción católica de la filosofía aristotélica la causa última de la Reforma²⁸. Antes de ver en qué consiste lo añadido por la Iglesia al simple mensaje del cristianismo primitivo, conviene exponer brevemente en qué consiste tal simple mensaje según Hobbes.

IV. El “*unum necessarium*”

Para Thomas Hobbes, es de vital importancia determinar con precisión qué es necesario para salvarse. Ello se debe a que encuentra la mayor causa de sedición y guerra civil en la pretensión de algunos hombres de que se ha de obedecer a Dios antes que a los hombres y, por ende, una orden del soberano considerada contraria a las leyes divinas ha de ser desobedecida e incluso resistida. Sabido es que Hobbes niega casi todo derecho de resis-

²⁷ No deja de ser interesante que característica común a todos los partidarios del programa deshelenizador sea su hostilidad a la Iglesia Católica. Recordemos el “*catholica non leguntur*” de Harnack.

²⁸ L XII, 73: “Also the religion of the church of *Rome* was, partly for the same cause, abolished in *England* and many other parts of Christendom (insomuch as the failing of virtue in the pastors maketh faith fail in the people), and partly from bringing of the philosophy and doctrine of *Aristotle* into religion by Schoolmen, from whence there arose so many contradictions and absurdities as brought the clergy into a reputation both of ignorance and of fraudulent intention, and inclined people to revolt from them, either against the will of their own princes, as in *France* and *Holland*, or with their will, as in *England*”.

tencia a los súbditos frente al soberano. Para él, permitir la resistencia o desobediencia a leyes positivas por causas de conciencia lleva necesariamente a la anarquía, al caos y a la guerra civil. De ahí que sea necesaria una doctrina compartida por todos los cristianos respecto a qué es necesario para salvarse, a fin de evitar las disensiones interpretativas relativas a lo exigido por la ley de Dios.

Para Hobbes, la respuesta es clara: “todo lo que es NECESARIO *para la salvación* se contiene en dos virtudes: *fe en Cristo* y *obediencia a las leyes*. La última de las cuales, si fuese perfecta, sería suficiente para nosotros. Pero como somos culpables de desobediencia a la ley de Dios, no sólo originalmente en Adán, sino también actualmente por nuestras propias transgresiones, se nos requiere no sólo *obediencia* por el resto de nuestro tiempo, sino también una *remisión* de nuestros pecados pasados, remisión que es el premio a nuestra fe en Cristo. Que nada más se requiere para la salvación es manifiesto en esto: que el reino de los cielos no se encuentra cerrado para nadie excepto para los pecadores (esto es, los desobedientes y transgresores de la ley); y ni siquiera a ellos, en caso de que se arrepientan y crean los artículos de la fe cristiana necesarios para la salvación”²⁹.

La obediencia a las leyes, entre las cuales se incluyen las leyes naturales y, especialmente, la ley positiva, transforma al hombre en *justo*. Pero “el justo vive de la fe”. Es propiamente la fe la que da la salvación, pero presupuesta la justicia del redimido.

Pues bien: los artículos de fe exigidos a los justos como objeto de creencia para salvarse se reducen a uno fundamental, el “*unum necessarium*”, y a los implicados por éste: “el *unum necessarium* (único artículo de fe que la Escritura hace simplemente necesario para la salvación) es éste: que Jesús es el Cristo. Por el nombre *Cristo* se entiende el rey que Dios había prometido previamente, por medio de los profetas del Antiguo Testamento, que habría de enviar al mundo para reinar (sobre los judíos y sobre las naciones que creyesen en él) bajo él mismo eternamente, y para darle aquella vida eterna que había sido perdida por el pecado de Adán”³⁰.

Hobbes nos presenta así una interpretación verdaderamente deflacionaria del depósito de la revelación. Fácil es de ver que importantes artícu-

²⁹ L XLIII, 398.

³⁰ L XLIII 402.

los de fe cristianos quedan fuera de lo necesario como objeto de creencia para salvarse. Sin embargo, Hobbes piensa que su doctrina tiene apoyo escriturístico. Cita diversos pasajes en los cuales se expondría que lo único exigido como objeto de creencia para salvarse sería la fe en que Cristo es el Mesías: Juan 5,39; Juan 11, 26; 1 Juan 20, 31; Hechos 8, 36-37; Juan 4, 1; Mateo 16,18; 1 Cor 3, 11-12.

Pero, principal a este respecto es el texto de Juan 20, 31, en el cual se dice que “éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre”³¹. Ello muestra, nos expone nuestro filósofo, que todo el Evangelio de san Juan tiene como objeto tal creencia. Y “el ámbito de todos los evangelistas era el mismo (como puede apreciarse al leerlos)”³². Hobbes encuentra incluso confirmación de tal doctrina en el pasaje en el que Cristo otorga el primado entre los apóstoles a Pedro. Conviene copiar el pasaje completo a partir del cual hace Hobbes su exégesis:

Cuando llegó Jesús a la región de Cesarea de Filipo, comenzó a preguntar a sus discípulos:

–¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?

Ellos respondieron:

–Unos que Juan el Bautista, otros que Elías, y otros que Jeremías o alguno de los profetas.

Él les dijo:

–Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?

Respondió Simón Pedro:

–Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo.

Jesús le respondió:

–Bienaventurado eres, Simón, hijo de Juan, porque no te ha revelado eso ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella (Mateo 16, 13-18).

³¹ Se cita según la traducción de la FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Biblia de Navarra*, Midwest Theological Forum y Eunsa, Woodridge y Pamplona 2008.

³² L XLIII, 402.

Los teólogos católicos han visto en este pasaje la concesión del primado dentro del Colegio Apostólico a Pedro. Pero Hobbes no puede aceptar primacía alguna del Romano Pontífice, ni temporal ni espiritual³³. Cuando Jesús dice que “sobre esta piedra edificaré mi Iglesia”, la expresión “esta piedra” no referiría a Pedro, según Hobbes, sino a la creencia de que Jesús es Hijo de Dios: “es manifiesto que por la piedra fundamental de la Iglesia se significaba el artículo fundamental de la fé de la Iglesia”³⁴. Más aún: agrega Hobbes que lo anterior puede captarse si se aprecia que en las Sagradas Escrituras, los actos de fe exigidos a los cristianos eran fáciles de realizar. “Pues si fuese necesario para la salvación un asentimiento interno de la mente a todas las doctrinas relativas a la fe cristiana que se enseñan actualmente (de las cuales, la mayor parte son disputadas), no habría nada tan difícil en el mundo como ser cristiano”³⁵. Y pone el ejemplo del buen ladrón, convertido antes de morir. Lo único que se le exigió creer fue la realeza de Cristo. “Ni podría haber sido salvado san Pablo mismo, menos aún ser tan repentinamente un tal gran doctor de la Iglesia, que quizá nunca pensó en transustanciación, purgatorio, ni muchos otros artículos actualmente impuestos”³⁶. Tampoco podrían salvarse los niños pequeños, en caso de que se les exigiese hacer un acto de fe sobre temas tan complejos y controvertidos como los que se discuten entre los cristianos.

¿Existen otros artículos de fe? Hobbes expresa que sí: aquellos que se encuentran implícitos en el único necesario –que es “medida” y “regla” de los otros–³⁷, y que pueden deducirse de éste con mayor o menor dificultad, por ejemplo, la resurrección de Cristo. En consecuencia, “quien sostiene este fundamento, *Jesús es el Cristo*, sostiene expresamente todo lo que ve correctamente deducido de él, e, implícitamente, todo lo que es consiguiente a ello, aunque no tenga la habilidad suficiente para captar la consecuencia”³⁸. Hobbes llega a llamar a toda aquella doctrina que no se sigue

³³ Sobre el rechazo hobbesiano de la primacía del Papa, rechazo vinculado a su tesis de que el poder religioso se encuentra sometido al político, cfr. E. FABBRI, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma 2009.

³⁴ L XLIII, 375.

³⁵ L XLIII, 403.

³⁶ L XLIII, 403.

³⁷ L XLIII, 405.

³⁸ L XLIII, 407.

del único artículo necesario, aun cuando sea verdadera, “superestructura” (*superstruction*³⁹).

De ahí que, para Hobbes, sean verdaderamente inútiles y absurdas las disputas entre cristianos contemporáneos suyos. Lo fundamental del cristianismo, el único artículo de fe necesario y los implicados por él, serían de hecho doctrina común de todos los grupos cristianos: “sobre estos puntos fundamentales hay poca controversia entre los cristianos, aunque ellos mismos sean en otros aspectos de diferentes sectas. Y de ahí que las controversias de religión sean en su totalidad sobre puntos innecesarios para la salvación”⁴⁰. Así, lo necesario como objeto de fe para salvarse es lo *mínimo común* a los distintos grupos cristianos. Por ello, en la práctica, no haya diferencia, en lo relativo a aptitud para salvarse, entre todos éstos: “y por tanto todos los otros puntos que son actualmente controvertidos y hacen distinción de sectas, papistas, luteranos, calvinistas, arminianos, etc..., como en el tiempo antiguo lo mismo hicieron paulistas, apolonianos y cesasianos, deben ser de tal índole que un hombre no deba, por ellos, negar obediencia a sus superiores”⁴¹. “Papistas” y similares son distintas “sectas” de una misma confesión. Hobbes ciertamente no comprendería que se produzca un cisma por la cuestión del *filioque*.

V. La deshelenización y desromanización del cristianismo

V.1. Las fuentes de la corrupción

Para Thomas Hobbes, dos son las fuentes de corrupción de la pura y simple doctrina cristiana original: Grecia y Roma. La Iglesia Católica –a la que llama “Iglesia de Roma”– incorpora elementos no sólo ajenos a la fe, sino hasta incompatibles con ella, de la filosofía griega y de las religiones griega y romana. De ahí que el reformador haya de proceder a una verdadera “des-

³⁹ EL, *De Corpore Politico*, XXV, 144. Ni siquiera los apóstoles se libran del cargo de haber creado esta superestructura: L XLIII, 409: “Did not one of the two, St. Peter or St. Paul, err in a superstructure, when St. Paul withstood St. Peter to his face?”

⁴⁰ EL, *De Corpore Politico*, XXV, 148-149.

⁴¹ EL, *De Corpore Politico*, XXV, 144.

rromanización” del cristianismo para obtener el original, y por “desrromanización” debe entenderse en lo inmediato una “descatolización” –la Iglesia Católica es la Iglesia de Roma–. Esa desrromanización tiene dos aspectos: la primera y menos importante, lo que podemos llamar “desrromanización” en sentido estricto, esto es, la extracción de la fe de aquello importado por Roma –la Iglesia Católica– desde Roma –la cultura clásica latina–.

En efecto, de la Roma clásica copia la Iglesia Católica la canonización de los santos⁴², la “adoración” de imágenes⁴³ y reliquias⁴⁴ –que constituye verdadera idolatría–, la práctica de las procesiones portando imágenes⁴⁵, la posesión de agua bendita⁴⁶, el título de “Pontífice Máximo” para el Papa⁴⁷, y hasta la asunción de fiestas paganas⁴⁸. Los doctores de la Iglesia Católica habrían, en otras palabras, insertado “el vino nuevo del Cristianismo” en las “viejas botellas del Gentilismo”⁴⁹.

⁴² L XLV, 451: “The *canonizing of saints* is another relic of Gentilism... CANONIZATION now defined... is the same with the *apoteosis* of the heathen”.

⁴³ L XLV, 441: “Another relic of Gentilism is the *worship of images*, neither instituted by Moses in the Old, nor by Christ in the New Testament, nor yet brought in from the Gentiles, but left amongst them, after they had given their names to Christ”.

⁴⁴ L XLV, 448.

⁴⁵ L XLV, 452: “The carrying about of images in *procession* is another relic of the religion of the Greeks and Romans. For they also carried their idols from place to place, in a kind of chariot, which was peculiarly dedicated to that use, which the Latins called *thensa* and *vehiculum Deorum*; and the image was placed in a frame or shrine, which they called *ferculum*; and that which they called *pompa* is the same that now is named *procession*”.

⁴⁶ L XLV, 453.

⁴⁷ L XLV, 451.

⁴⁸ L XLV, 453.

⁴⁹ L XLV, 453.

Sin embargo, es interesante hacer notar que es probable que Hobbes, no obstante su rechazo de la liturgia católica como prácticamente idolátrica, haya sentido cierta admiración hacia ella por su belleza, al menos en su juventud. Y decimos “probablemente”, pues en 1620 apareció anónimamente en Londres una colección de ensayos bajo el título de “Horae Subsecivae”. De ellos, ciertos estudiosos atribuyen actualmente tres a Hobbes, los titulados “A Discourse upon the Beginning of Tacitus”, “A Discourse of Rome” y “A Discourse of Laws”. En 1995 fueron editados por Noel Reynolds y Arlene Saxenhouse bajo el título “Three Discourses”. Los editores exponían que la aplicación de métodos estilométricos muestra la similitud de estilo tanto entre estos ensayos entre sí, como con las otras obras de Hobbes. Martinich acepta la atribución de autoría a Hobbes, y sostiene que, al menos “A Discourse of Rome”, habría sido escrito poco después del regreso de Hobbes a Inglaterra de su primer viaje al continente europeo, en 1615 (Cfr. A. MARTINICH, *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, New York 2007, 30-35. El caso es que el autor de tal discurso, ciertamente un anglicano, expone que la Iglesia Católica, para “confirmar y establecer su religión”, utiliza diversos medios, de los cuales uno de ellos es la magnificencia del culto en la misa: “wherein is inserted all possible inventions, to catch men’s affections, and to ravish

Pero la “desromanización” no acaba con la desromanización en sentido estricto. Lo importado de la cultura latina no es más que una serie de prácticas, perjudiciales y hasta idolátricas, si se quiere, pero algo aún más grave se ha importado de Grecia: la religión y filosofía griegas, que han dado orígenes a nuevos artículos de fe⁵⁰.

V.2. La filosofía de Aristóteles y la Eucaristía

El injerto más maligno en el árbol de la fe es la filosofía de Aristóteles, introducida en la reflexión teológica cristiana⁵¹. Hobbes considera simplemente ininteligible la filosofía aristotélica, el non plus ultra de la estupidez humana: “creo que con dificultad puede decirse algo más absurdo en la

their understanding: as first, the gloriousness of their Altars, infinite number of images, priestly ornaments, and the divers actions they use in that service; besides the most excellent and exquisite Music of the world, that surprises our ears. So that whatsoever can be imagined, to express either Solemnity, or Devotion, is by them used”: “A Discourse of Rome”, 92, en T. HOBBS, *Three Discourses*, The University of Chicago Press, Chicago 1995. Debe dejarse claro que la atribución de estos discursos a Hobbes es dudosa, no sólo por el carácter anónimo del libro en el que aparecieron, sino también porque el autor de tales discursos sostiene doctrinas que claramente no aceptaría el Hobbes maduro, particularmente en materias políticas. Así, por ejemplo, John Fortier pone en duda tal atribución, y especialmente la del “Discourse of Laws”. Cfr, J. FORTIER, “A Discourse of Laws: The Perils of Wordprint Analysis”, en: *The Review of Politics*, 59, N° 4 (1997) 861-887.

⁵⁰ Algunas de las doctrinas sostenidas por la Iglesia Católica y que Hobbes critica como producto de injertos paganos son, efectivamente, artículos de fe. Sin embargo, Hobbes tergiversa en ocasiones el estatus de ciertas normas de la Iglesia llamándolas “artículos de fe”, como la prescripción del celibato en los sacerdotes. Cfr, T. HOBBS, *Behemoth or the Long Parliament*, University of Chicago Press, Chicago 1990, I, 13 (en adelante, “B”) “...and to that end devised and decreed many new articles of faith, to the diminution of the authority of Kings, and to the disjunction of them and their subjects, and to a closer adherence of their subjects to the Church of Rome; articles either not at all found in, or not well founded upon the Scriptures; as first, *that it should not be lawful for a priest to marry*”.

⁵¹ La corrupción del mensaje divino habría comenzado incluso antes de la venida de Cristo, por parte de los judíos helenizantes, verdaderos antecesores de los escolásticos medievales: L XLVI, 457: “But it is manifest, by the many reprehensions of them by our Saviour, that they [los comentaristas judíos de la ley] corrupted the text of the law with their false commentaries and vain traditions, and so little understood the prophets that they did neither acknowledge Christ, nor the works he did, of which the prophets prophesied. So that by their lectures and disputations in their synagogues they turned the doctrine of their law into a fantastical kind of philosophy concerning the incomprehensible nature of God and of spirits, which they compounded of the vain philosophy and theology of the Grecians, mingled with their own fancies, drawn from the obscurer places of the Scripture (and which might most easily be wrested for their purpose) and from the fabulous traditions of their ancestors”.

filosofía natural que lo que hoy se llama *Metafísica de Aristóteles*; ni nada más repugnante al gobierno que mucho de lo que ha dicho en su *Política*, ni nada más ignorantemente dicho que gran parte de su *Ética*⁵². Cuando expone la doctrina del Filósofo, la caricaturiza a niveles grotescos⁵³. Así, en el diálogo “Behemoth”, los personajes exponen así la doctrina de las sustancias separadas:

A. Y así, de la doctrina de Aristóteles, ellos [los teólogos católicos] utilizan muchos puntos; como, en primer lugar, la doctrina de las *Esencias Separadas*.

B. ¿Qué son las *Esencias Separadas*?

A. Entes separados.

B. ¿Separados de qué?

A. De todo lo que existe.

B. No puedo entender el ser de alguna cosa, que entiendo que no existe⁵⁴.

Las formas separadas, de las que trata Santo Tomás, serían “entes no existentes”⁵⁵. Pero si ininteligible es la física y metafísica aristotélica, la escolástica no hizo sino complicarla más. La Iglesia, al asumir la filosofía del Estagirita, lo que intentaba era “la mantención de la doctrina del Papa, y

⁵² L XLVI, 457.

⁵³ O, tal vez, no la conocía bien. En efecto, aunque las obras de Aristóteles era todavía, bien entrada la Reforma, y no obstante las diatribas contra el Estagirita por parte de Lutero, parte importante de las lecturas obligatorias en la enseñanza superior en la Europa protestante (cfr. J. FREEDMAN, “Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650)”, en: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol 137, N° 2 (1993) 213-253), es dudosa la fidelidad de lo enseñado al pensamiento original del Estagirita. En sus años de juventud, dicho “aristotelismo” fue lo que se enseñó a Hobbes en Oxford, particularmente la lógica y la física aristotélica, que terminó detestando. La descripción que da Martinich de lo enseñado en Oxford deja, precisamente, dudas acerca de la fidelidad de lo enseñado al pensamiento real del Estagirita: “Everything in the world was explained in terms of matter and form. ‘Species’, that is, appearances of things, flew through the air. When they land in the eyes, you see, and when they land in the ears, you hear. Many effects were caused by Sympathy or Antipathy. Other explanations were given that were beyond Hobbes’ comprehension and belief, as he wrote in his autobiographical poem”: A. MARTINICH, *Hobbes. A Biography*, 11.

⁵⁴ B, I, 42.

⁵⁵ Otro ejemplo de caricatura, esta vez tomado de la ética aristotélica: para el Estagirita, por ser un justo medio, “virtue consisteth in mediocrity”: EL, *Human Nature*, XVII, 98.

de su autoridad sobre reyes y sus súbditos, por medio de los escolásticos, quienes, esforzándose por tornar muchos puntos de la fe incomprensibles, y llamando en su ayuda a la filosofía de Aristóteles, escribieron grandes libros de la escuela que nadie más, ni ellos, pueden entender. Como puede captar cualquiera que haya visto los escritos de Pedro Lombardo, o de Scotto, que escribió comentarios sobre él, o de Suárez, o cualquiera de los otros escolásticos posteriores⁵⁶.

Ante todo, las incorporaciones romanas a la pura doctrina cristiana inicial se manifiestan en la doctrina católica de la Eucaristía. Hobbes, como buen protestante, no cree en la doctrina de la transubstanciación. Para él, tras la consagración, Cristo no está realmente presente bajo las especies del pan y del vino. Reconociendo en lo que llama “la Cena del Señor” un sacramento⁵⁷, la consagración del pan y del vino no serían más que una “separación” para el uso divino de tales objetos. “Consagrar” no es transformar la naturaleza de algo, “sino sólo el uso, de ser profano y común a ser santo y peculiar al servicio de Dios”⁵⁸.

Hobbes alcanza verdaderas cumbres retóricas en sus críticas a las doctrinas católicas. Así, en lo relativo a la creencia en la presencia real de Cristo en la Eucaristía, expresa que “se considera que los magos egipcios de los que se dice que habrían transformado sus bastones en serpientes, y el agua en sangre, habrían engañado los sentidos de los espectadores por una falsa presentación de las cosas, y aún así son considerados encantadores. Pero, ¿qué habríamos pensado de ellos, si en sus bastones no hubiese aparecido nada como una serpiente, y en el agua encantada, nada como la sangre (ni semejante a ninguna otra cosa sino al agua), y hubiesen dicho al rey que eran serpientes que parecían bastones, y sangre que parecía agua? Aquello habría sido tanto encantamiento como mentira. Y, sin embargo, diariamente el sacerdote hace lo mismo, al pronunciar las palabras santas al modo de un encantamiento, que no produce nada nuevo a los sentidos; pero nos dicen que han transformado el pan en un hombre, más aún, en un Dios, y exigen a los hombres que lo adoren (como si estuviese nuestro Salvador mismo presente, Dios y hombre), y con ello, que cometan la más

⁵⁶ B I, 17.

⁵⁷ Uno de los dos que reconoce. El otro es el bautismo. El resto, invenciones romanas.

⁵⁸ L XLIV, 416.

grave idolatría. Porque si fuese suficiente para excusarlos de idolatría el decir que no es más pan, sino Dios, ¿por qué no serviría la misma excusa a los egipcios, en caso de que tuviesen el descaro de decir que los porros y cebollas que adoraban no eran realmente porros y cebollas, sino una divinidad bajo su *especie (species)* o semejanza?”⁵⁹

Así, “las palabras *Esto es mi cuerpo* son equivalentes a éstas: *esto significa o representa mi cuerpo*, y se trata de una figura ordinaria del discurso. Pero tomarlas literalmente es un abuso; y, si así se tomasen, no se pueden extender más allá del pan que Cristo mismo consagró con sus manos”⁶⁰.

Y es que para el filósofo es impensable y, por ende, imposible, que un cuerpo esté en distintos lugares simultáneamente, como pretenderían los escolásticos⁶¹. Hobbes es siempre malpensado respecto a la causa de la introducción de estas “novedades”: no se trataría de un error involuntario, sino de un uso malicioso de la absurda metafísica aristotélica para acrecentar el poder de la Iglesia Católica: “¿quién no habrá de obedecer a un sacerdote que puede hacer a Dios, más que a su soberano e incluso que a Dios?”⁶².

V.3. *El alma inmortal y purgatorio*

Es de toda evidencia que en las Sagradas Escrituras aparece en repetidas ocasiones el término “alma”. ¿Cómo interpreta Hobbes tales ocurrencias del término? No puede entenderlas como alusión a sustancias incorpóreas, porque se lo impide su ontología corporeísta⁶³.

⁵⁹ L XLIV, 417.

⁶⁰ L XLIV, 417.

⁶¹ L XLVI, 462: “Yet they will have us believe that by the Almighty power of God one body may be at one and the same time in many places (and many bodies at one in the same time in one place)- as if it were an acknowledgment of the Divine Power to say: that which is, is not; or that which has been, has not been”.

⁶² L XLVI, 460.

⁶³ Hobbes nuevamente se burla de la doctrina escolástica: L XLVI, 461: “And in particular, of the essence of man, which (they say) is his soul, they affirm it, to be all of it in his little finger, and all of it in every other part (how small soever) of his body; and yet no more soul in the whole body than in any one of those parts. Can any man think that God is served with such absurdities?” (Nótese: Hobbes expone mal la doctrina tradicional: los escolásticos no dijeron que el alma fuese la esencia del hombre, sino cierto principio de la esencia. Santo Tomás expresa que materia y forma constituyen la esencia humana. (Cfr, T. DE AQUINO, *De Ente et Essentia*, c. 2, en: www.corpusthomicum.org)

Pues bien: “el *alma*, en la Escritura, significa siempre o la vida o la criatura viviente; y el cuerpo y el alma conjuntamente, el *cuerpo vivo*. Al quinto día de la creación, dijo Dios, que las aguas produzcan *reptile animae viventis*, la cosa reptante que tiene en ella un alma viviente (la traducción inglesa dice, *que tiene vida*). Y, nuevamente, Dios creó las ballenas, *et omnem animam viventem* (que en inglés es, *toda criatura viviente*). Y del mismo modo al hombre, Dios lo creó a partir del polvo de la tierra e insufló en su rostro el soplo de vida, *et factus est homo in animam viventem*, esto es, *y el hombre fue hecho una criatura viviente*. Y luego que Noé salió del arca, dijo Dios que no habría de destruir nuevamente *omnem animam viventem*, esto es, *toda criatura viviente*. A partir de tales lugares se puede colegir que si por *alma* se significase una *sustancia incorpórea*, con una existencia separada del cuerpo, se podría inferir igualmente de cualquier otra criatura como del hombre”⁶⁴.

Luego, si no existe alma incorpórea, no puede subsistir nada naturalmente del sujeto humano luego de la muerte. La doctrina tradicional cristiana ha sostenido siempre que del compuesto humano subsiste tras la muerte el alma, que es objeto de un juicio particular, para luego resucitar el cuerpo el día del Juicio Final. Santo Tomás daría expresión clásica a esta concepción, al sostener que el alma humana es una sustancia incompleta, esto es, subsistente en sí misma aunque necesitada del cuerpo para poder operar, dada la necesaria operación concomitante de la imaginación al intelecto. La subsistencia del alma puede conocerse por la sola luz de la razón natural. Sin embargo, por encontrarse en situación poco satisfactoria separada del cuerpo, era conveniente que Dios resucitase a éstos. Hobbes niega todo ello: de la muerte, se pasa directamente al Juicio Final. Que el alma vaya a subsistir separada del cuerpo no sólo no puede conocerse, sino ni siquiera concebirse.

La creencia en el purgatorio –para la cual no encuentra evidencia alguna en las Sagradas Escrituras–, es lógica consecuencia de la creencia en la inmortalidad del alma: “estando los hombres poseídos generalmente, antes de la época de nuestro Salvador, por contagio de la demonología de los griegos, por la opinión de que el alma de los hombres eran sustancias distintas de sus cuerpos y, consiguientemente que, cuando el cuerpo estaba

⁶⁴ L XLIV, 419.

muerto, el alma de cada hombre (sea bueno o malvado) debe subsistir en algún lugar en virtud de su propia naturaleza (sin reconocer en ello ningún don sobrenatural de Dios), los doctores de la Iglesia dudaron largo tiempo cuál sería el lugar en el que deberían esperar hasta que fuesen reunidos con sus cuerpos en la resurrección (suponiendo, por un tiempo, que reposaban bajo los altares). Pero posteriormente la Iglesia de Roma encontró más provechoso crear para ello el purgatorio, el cual ha sido demolido por otras Iglesias en esta última época⁶⁵. El alma no sobrevive a la muerte⁶⁶. Simplemente, Dios hará resucitar los muertos al final de los tiempos. A los buenos, para premiarlos con la vida eterna. A los malos, para castigarlos por un tiempo finito, tras el cual morirán nueva y definitivamente⁶⁷. En el intertanto, no existirán ni buenos ni malos ni su alma. La consecuencia teológica más importante de la ascensión de una ontología corporeista es, así, la negación de la escatología intermedia. Lógicamente, si no existe el purgatorio, tampoco serán necesarias las indulgencias⁶⁸.

V.4. *El libre albedrío*

La ontología de Hobbes es necesitarista, por lo materialista. De ahí su negación explícita de la doctrina de la libertad del albedrío humano, la que

⁶⁵ L XLIV, 420.

⁶⁶ Cfr, T. HOBBS, *Leviatán*, Scientia Verlag, Aalen 1966, 521ss, (edición latina y reedición del vol III de la edición de la "Opera Latina" de Hobbes realizada por William Molesworth, John Bohm, Londres, 1841), (en adelante "LL") en que se contraponen la doctrina "de los filósofos (paganos)" sobre la inmortalidad del alma, a la doctrina "de la Escritura" que la niega. Dentro de los "filósofos" que habrían sostenido la doctrina de la inmortalidad del alma se encontrarían Platón y, nuevamente, Aristóteles: ibídem, 525-526, en que se contraponen claramente la doctrina "pagana" con la cristiana: "Praeterae, ne obstinatus tibi videar, demonstrationem ex Aristotele, aut Platone profer, vel ex alio quocunque philosopho, qua naturalem animae immortalitatem tam aperte concludit ex principiis naturalibus, quam aperte ego ex Scripturis Sacris demonstravi futuram electis aeternitatem vitae per Christum acquisitam, acquiescam".

Aquí Hobbes, nuevamente, parece ser poco riguroso porque, como es sabido, es dudoso que Aristóteles haya sostenido la inmortalidad del alma individual.

⁶⁷ Hobbes no cree, en la época del "Leviathan", en la eternidad de las penas del infierno, por parecerle tal doctrina "dura"; Cfr, L XLIV, 426. Sin embargo, con anterioridad sí había creído en ella. Cfr, EL, *Human Nature*, XVIII, 102.

⁶⁸ L XLIV, 420: "This window it is that gives entrance to the dark doctrine, first, of eternal torments, and afterwards of purgatory... and to the doctrine of indulgences (that is to say, of exemption for a time, or forever, from the fire of purgatory, wherein these incorporeal substances are pretended by burning to be cleansed and made fit for heaven)".

considera simplemente ininteligible. Tal doctrina sería otro de los injertos romanos, y para ello se habría servido la Iglesia de la doctrina aristotélica del alma como motor. Así, “mientras Aristóteles consideró que el alma del hombre era el *primer motor* del cuerpo, y consiguientemente de sí misma, ellos [los teólogos católicos] utilizan tal concepción en la doctrina de la *voluntad libre*”⁶⁹.

En ocasiones, deja entrever que no sólo se ha utilizado a Aristóteles para defender la concepción cristiana del libre albedrío, sino que incluso la misma noción sería de origen pagano: “y toda esta controversia relativa a la predestinación de Dios y al libre albedrío no es peculiar de los hombres cristianos. Pues encontramos enormes volúmenes sobre esta materia bajo el nombre de destino y contingencia, disputada entre epicúreos y estoicos y, consiguientemente, no es materia de fe, sino de filosofía”⁷⁰.

V.5 *Ángeles y demonios*

La religión griega se encuentra representada en el cristianismo contemporáneo a Hobbes en la creencia en los demonios, entendiendo por tales entes incorpóreos personales. Y lo interesante del caso es que tal importación fue realizada por los judíos: no sólo la Iglesia Católica es la culpable de haber contaminado el puro mensaje de Cristo con injertos paganos. Los mismos judíos antecesores y contemporáneos a Jesucristo habrían hecho lo mismo –excepto los saduceos– al asumir la demonología griega. La deshelenización de la fe debe alcanzar al mismo judaísmo del que arranca el cristianismo. Toda la creencia en entes personales incorpóreos, tanto buenos como malos, proviene de la religión griega y no es original del cristianismo ni del judaísmo no contaminado por el paganismo⁷¹. No existen Satanás ni los demonios⁷².

⁶⁹ B, 43.

⁷⁰ EL, *De Corpore Politico*, XXV, 149.

⁷¹ Cfr, L, todo el capítulo XLV, titulado “Of Demonology and other Relics of the Religion of the Gentiles”.

⁷² L XXXVIII, 308: “And first, for the tormenters, we have their nature and properties exactly and properly delivered by the names of *the Enemy* (or *Satan*), *the Accuser* (or *Diabolus*), *the Destroyer* (or *Abaddon*). Which significant names (*Satan*, *Devil*, *Abaddon*) set not forth to us any individual person, as proper names use to do, but only an office or quality, and are therefore appellatives, which ought not to have been left untranslated (as

Hobbes acepta la existencia de ángeles, si por tales se entienden sustancias incorpóreas no captables por nuestros sentidos, esto es, cuerpos sutiles. En principio, Hobbes tiende a pensar que el término “ángel” denota, en la Biblia, simplemente alguna aparición, causada por Dios, en la imaginación de un ser humano, por la cual le comunica algún mensaje. “Ángel”, originalmente, no es más que un “mensajero”, especialmente en el Antiguo Testamento. No se trataría de una sustancia, menos aún una sustancia personal, sino simplemente de un accidente, sea del sujeto percceptor (una afección de su imaginación causada divinamente), o de un objeto percibido.

Sin embargo, la lectura de ciertos pasajes del Nuevo Testamento le lleva a admitir, aunque algo a regañadientes, que existen cuerpos sutiles personales: “los muchos lugares del Nuevo Testamento, y las propias palabras de nuestro Salvador (y en tales textos en los que no hay sospecha de corrupción), han provocado de mi débil razón un reconocimiento y creencia de que hay también ángeles sustanciales y permanentes”⁷³. Tales cuerpos personales pueden ser buenos o malos⁷⁴. En ese sentido, Hobbes acepta la existencia de ángeles y demonios. Pero no en cuanto éstos sean sustancias incorpóreas, ítems simplemente inimaginables y, por ello, inexistentes.

Y, precisamente por ser corpóreos, los ángeles y demonios, correctamente entendidos, no pueden “poseer” a una persona. No existen posesiones diabólicas: las presuntas posesiones narradas en los Evangelios no son

they are in the Latin and modern Bibles), because thereby they seem to be the proper names of *demons*, and men are the more easily seduced to believe the doctrine of evils, which at that time was the religion of the Gentiles, and contrary to that of Moses, and of Christ”. “Diablo” et al, son, según Hobbes, nombres no de sustancia, sino de función, tal como lo es “ángel”. “Satanás” es, simplemente, cualquier enemigo terreno de la Iglesia, como lo fueron los pueblos que rodeaban a los judíos en la época veterotestamentaria.

⁷³ L XXXIV, 270.

⁷⁴ La concepción de los ángeles como entes corpóreos no es totalmente extraña a la tradición filosófica judeocristiana: recordemos el hilemorfismo universal de Avicbrón, continuado entre los cristianos por Alejandro de Hales y Mateo de Acquasparta, al que tuvo que oponerse Santo Tomás. Y el caso es que, si no se distingue en los entes dos principios constitutivos, la esencia y el acto de ser, que se comportan entre sí como potencia y acto, distinción expuesta recién por el Aquinate, resulta efectivamente difícil de explicar la existencia de múltiples entes incorpóreos. ¿En qué se diferenciarían unos de otros? ¿Cuál sería el principio de individuación?

casos más que de locura o enfermedad⁷⁵ –aquí sí que Hobbes comienza a anticipar el intento “desmitologizador” contemporáneo–. De ahí la futilidad de los exorcismos.

V.6. Un caso de posible influencia legítima del paganismo en el cristianismo

Es interesante el que Thomas Hobbes llega a afirmar que Jesús mismo pudo haber asumido algún rito pagano en la institución del rito del bautismo. Dado que Hobbes confiesa que Jesús es Dios, no puede dejar de considerar dicha asunción como legítima.

En efecto: el bautismo procedía, como se sabe, mediante la inmersión del bautizado en el agua. Hobbes se pregunta por el origen de tal forma ritual. Y encuentra dos posibilidades: o bien es una imitación del rito mosaico por el cual se purificaba un leproso, o bien, aunque menos probablemente, fue una asunción de un rito gentil: entre los gentiles, “cuando ocurría que un hombre considerado muerto se recuperaba, otros hombres tenían escrúpulos en tener trato con él, como si lo tuviesen con un fantasma, a menos que fuese recibido nuevamente entre el número de los hombres por el lavado (tal como los recién nacidos eran lavados de las suciedades de su nacimiento), lo cual era una especie de nuevo nacimiento. Esta ceremonia de los griegos, en la época en la que Judea estaba bajo el dominio de Alejandro y los griegos sucesores suyos, puede con mucha probabilidad haberse insertado en la religión de los judíos”⁷⁶. De ahí pudo haberla tomado Jesús mismo.

Sin embargo, aunque admite la posibilidad, sostiene que “no es probable que nuestro Salvador hubiese tolerado un rito pagano”, por lo que “es más probable que proceda de la ceremonia jurídica del lavarse tras la lepra”⁷⁷.

⁷⁵ L XLV, 441: “That there were many demoniacs in the primitive Church, and few madmen and other such singular diseases (whereas in these times we hear and see many madmen, and few demoniacs) proceeds not from the change of nature, but of names”.

⁷⁶ L XLI, 332.

⁷⁷ L XLI, 332.

VI. Conclusión

Hemos apreciado el intento deshelenizador de la teología hobbesiana, que corresponde claramente a la llamada primera etapa de la deshelenización del cristianismo mencionada por Benedicto XVI. En efecto, su crítica se inscribe dentro de cierto rechazo protestante⁷⁸ a la teología aristotelizante representada paradigmáticamente por santo Tomás de Aquino⁷⁹. Tal rechazo tiene su origen remoto en la crítica a la metafísica aristotélica realizada por Ockham, en cuanto el reconocimiento de la existencia de esencias reales en las criaturas vendría a introducir cierta necesidad en el mundo que limitaría la omnipotencia divina. Lutero, confeso seguidor de Ockham –“ego sum Occamicae factionis”, decía-, la retoma. Pero en Hobbes tal intento se radicaliza, en cuanto se busca ya no la mera purificación de las expresiones de fe del lenguaje aristotélico, sino también el culto de las prácticas presuntamente helenizantes. En ese sentido, como aprecia Martinich, la crítica al catolicismo que realiza Hobbes se reviste de un lenguaje y de un tono casi profético; “por momentos, el tono de Hobbes es estridente, y suena como el profeta Jeremías”⁸⁰, el mismo profeta que en el Antiguo Testamento denunciaba las prácticas paganas injertadas en el judaísmo.

Para concluir, queremos hacer alusión al hecho de que la concepción hobbesiana de la perversión del cristianismo durante siglos es compatible con su noción general de Providencia divina, y resulta, en cambio, menos plausible si no se entiende la Providencia al modo suyo.

En efecto: es evidente que el cristianismo ha adoptado el lenguaje de la filosofía griega para la enunciación de sus fórmulas dogmáticas, así como ciertas prácticas de religiones antiguas en su culto, y eso lo han reconocido todos los autores cristianos. Sin embargo, la valoración tradicional de tal adopción de elementos “paganos” había sido, hasta santo Tomás, positiva. Particularmente para santo Tomás la gracia no viene a suprimir la natu-

⁷⁸ “Cierta rechazo protestante” y no “el rechazo protestante”, por lo expresado en nota 9 supra.

⁷⁹ Es, precisamente, lo que cree Martinich: “Hobbes’s attitude is typical of the Protestant Reformers, who wanted to strip away the Aristotelian scholasticism of the Middle Ages in order to reveal the true religion of the Bible”: A. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan*, 66.

⁸⁰ *Ibidem*, 64.

raleza sino a perfeccionarla. La religión cristiana no viene a suprimir la religión natural, sino a perfeccionarla. Y si en alguna religión natural se encuentran elementos asumibles por el cristianismo, éste los asume y les otorga un nuevo sentido.

Lo mismo acontece con la asunción de la filosofía griega por la teología cristiana. Si creemos que Dios guía la historia y, en ella, a su Iglesia, *y que quiere el bien para su Iglesia*, pareciera que no se pudiese creer que tal asunción haya sido fortuita, un hecho casual derivado del también casual hecho de que los primeros cristianos judíos hayan tomado contacto con la cultura helenística por serle ésta la geográficamente más cercana. Que no fue casual que en la cruz, según nos expone san Juan, el “Jesús Nazareno, el Rey de los Judíos”, haya estado escrito en hebreo, latín y griego. Que no fue un hecho fortuito el que Parménides haya iniciado una tradición de pensamiento en una obra en la que se describe al “Ente” con expresiones muy similares a las que santo Tomás habrá de utilizar para llamar a Dios, tradición que alcanza su cúspide en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles en el cual, habida consideración del gobierno divino del mundo, podemos decir que Dios mismo se revelaba como Acto de Intelección Subsistente, en orden a preparar su posterior manifestación en el encuentro de la filosofía helénica con el cristianismo⁸¹.

⁸¹ Esto lo dice expresamente Juan Pablo II: “Eo quod evangelizationis missio suo in cursu philosophiam Graecam primam convenit, id haudquaquam significat ceteros aditus excludi. Hodie, quotiescumque Evangelium culturae ambitus attingit ad quos christiana doctrina antea non accessit, nova exsurgunt inculturationis opera. Eaedem fere quaestiones, quas primaeva aetate enodare debuit Ecclesia, hodiernis hominibus afferuntur. Cogitationes Nostrae sua sponte ad orientales plagas convertuntur, quae perantiquis pietatis philosophiaeque traditionibus locupletantur. Inter eas India conspicuum obtinet locum. Grandis spiritalis impetus Indianam impellit mentem ad eam experientiam adipiscendam, quae, temporis spatiique impedimentis animo expedito, absolutum bonum attingat. In huius liberationis exquirendae processu, praecipuae metaphysicae scholae ponuntur. Huius temporis Christianorum est, praesertim Indianorum, locupleti ex eiusmodi patrimonio elementa illa depromere quae cum illorum fide coniungi possunt, ita ut christiana doctrina ditior fiat. Hac in discretionem agenda, quae ex conciliari Declaratione *Nostrae aetate* sumit consilium, quasdam iudicandi normas ii ob oculos habebunt. Prima norma est humani spiritus universalitas cuius postulata in diversissimis culturis eadem reperiuntur. Altera, quae ex prima oritur, haec est: *cum Ecclesia maioris momenti convenit culturas antea haud attactas, id, quod per inculturationem Graecae et Latinae disciplinae adeptae est, posthabere non potest. Talis si repudiaretur hereditas, providum Dei consilium oppugnaretur, qui per temporis historiaeque semitam suam ducit Ecclesiam*”: JUAN PABLO II, *Carta encíclica Fides et Ratio*, 72, en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_lt.html

Pareciera, entonces, que si se cree en el gobierno divino del mundo – como Hobbes cree-, si se cree, consiguientemente, que Dios guía a su Iglesia, *y quiere el bien para ella*, entonces no resulta plausible una interpretación negativa del hecho de que el cristianismo haya asumido prácticas y doctrinas paganas en su culto y exposición doctrinal. Es decidor, en ese sentido, lo expresado por Juan Pablo II en el texto citado.

En cambio, Hobbes puede criticar prácticamente toda la historia institucional del cristianismo, creyendo que Dios se revela en Cristo y creyendo además que Dios es providente, porque su noción de Providencia es muy distinta a la tradicional. Porque si bien cree que Dios crea y gobierna el mundo, y consiguientemente que guía a su Iglesia⁸², y que, por ende, Dios causó el encuentro del cristianismo con el paganismo y la consiguiente asunción de todos los aditamentos paganos en la praxis y doctrina cristiana, *Hobbes cree que Dios causa males*. En efecto, a diferencia de toda la doctrina cristiana tradicional, Hobbes cree que Dios es *causa* del mal que se da en el mundo, *no sólo que lo permite. Porque Dios puede causar el mal*⁸³. De ahí que a Hobbes no se le aparezca como tan implausible que prácticamente toda la historia institucional del cristianismo sea un desastre y, sin embargo, que el cristianismo sea la religión verdadera. Es decir: el punto de partida hobbesiano es la asunción de una ontología materialista y una teoría del conocimiento sensista. Ello le lleva a criticar como ininteligibles ciertas doctrinas cristianas y las creencias subyacentes a ciertas prácticas. Y le resulta plausible el hecho de que el cristianismo institucional haya estado en el error, *y en un error fundamental*, durante siglos porque su noción de Providencia se lo permite. A quien, en cambio, asuma una noción de Providencia distinta, y crea que Dios no puede causar ni desear

⁸² En el caso de Hobbes no se podría hablar de “la” Iglesia. Hobbes cree que hay tantas Iglesias cristianas, como estados cristianos hay. Una Iglesia no es más que un estado cristiano. Cfr, LL, Apéndice, c. II, 543: “Tot sunt ecclesiae catholicae, quot sunt regna et republicae Christianae. In omni enim regione Christianorum, in ea regione princeps subditorum suorum caput est, nec ab alio in terris capite dependet. Itaque quot sunt ecclesiae visibiles, tot sunt ecclesiarum capita”. La Iglesia “invisible”, por otro lado, es el conjunto de los elegidos.

⁸³ Cfr, L. FOISNEAU, O.C., 147-157.

males, no le puede resultar tan inmediatamente plausible que la historia del cristianismo sea sólo la de contaminación de un mensaje original puro.

Bibliografía

- FABBRI, E., *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Aracne, Roma 2009.
- FOISNEAU, L., *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.
- FORTIER, J. C., "A Discourse of Laws The Perils of Wordprint Analysis", *The Review of Politics* 59, N° 4 (1997)
- FREEDMAN, J., "Aristotle and the Content of Philosophy Instruction at Central European Schools and Universities during the Reformation Era (1500-1650)", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol 137, N° 2 (1993)
- HOBBS, T., *Behemoth or the Long Parliament*, University of Chicago Press, Chicago 1990.
- _____, *Leviatán*, Hackett, Indianapolis 1994.
- _____, *Leviathan*, Scientia Verlag, Aalen 1966. (Reedición del vol III de la edición de la "Opera Latina" de Hobbes realizada por William Molesworth, John Bohm, Londres, 1841.)
- _____, *The Elements of Law, Natural and Politic*, Oxford University Press, New York 2008.
- _____, *Three Discourses*, The University of Chicago Press, Chicago 1995.
- JUAN PABLO II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, en: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_14091998_fides-et-ratio_lt.html
- MARTINICH, A., *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- _____, *Hobbes. A Biography*, Cambridge University Press, New York 2007.
- MINTZ, S., *The Hunting of Leviathan: Seventeenth Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- SCHMITT, CH., *Aristóteles en el Renacimiento*, Universidad de León, León 2004.

_____, *Die Religionskritik des Hobbes*, en: ibídem, *Gesammelte Schriften*, vol 3 Metzler, Stuttgart 2008.

TAYLOR, A. E., "The Ethical Doctrine of Hobbes", en: *Philosophy*, vol 13, N° 52 (1938) 406-424.

WEBER, D., *Hobbes et le corps de Dieu*, Vrin, Paris 2009.

ZARKA, Y., *Hobbes et la pensée politique moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 2001.

Artículo recibido el 30 de agosto de 2012

Artículo aceptado el 3 de octubre de 2012