

TRES ARGUMENTOS DE UTILIDAD EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA DEL LEVIATÁN DE T. HOBBS

MONTSERRAT HERRERO
Universidad de Navarra

RESUMEN

El artículo examina los argumentos de utilidad relativos a la relación entre religión y política en el Leviatán de Thomas Hobbes. La primera parte analiza el papel de la fe religiosa para el conocimiento humano entendido, como lo hace Hobbes, de modo materialista, y concluye la imposibilidad de evitarlo; la segunda parte, estudia el papel de la religión como condición de posibilidad del pacto político; la tercera se centra en la función sagrada del soberano civil en el Estado hobbesiano, que funda una religión política.

Palabras clave: Hobbes, Leviatán, política, religión, religión política, obligación política.

ABSTRACT

The article examines the utility arguments concerning the relationship between religion and politics in the Leviathan of Thomas Hobbes. The first part analyzes the role of the faith for the human knowledge in the materialistic point of view that Hobbes assumes and concludes the impossibility for man to avoid it; the second part studies the role of religion as condition for the possibility of the political covenant; the third part focus the sacred role of the civic sovereign in the hobbesian State grounding a political religion.

Keywords: Hobbes, Leviathan, politics, religion, political religion, political obligation.

I

Hablar de la “utilidad de la religión” no es posible para la tradición del utilitarismo más radical, a pesar de que J. S. Mill escribiera sobre la *Utility of Religion*. Más bien, como afirma J. L. Tasset, la conexión más adecuada del fenómeno religioso con el utilitarismo radical lleva el nombre de ateísmo¹. La religión no tiene ninguna utilidad para la vida política o, al menos, la comunidad política puede vivir completamente al margen de lo religioso. Hobbes, a pesar de su materialismo, ciertamente no puede ser considerado como utilitarista, ni siquiera

1 José Luis Tasset, “Hume and Mill on utility of religion: a Borgean garden of forking paths?” en *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitarios*, 2005, XIV/1: 117-129.

como protoutilitarista probablemente², sin embargo, en su *Leviatán*, revela algunos argumentos de utilidad en favor de la religión. Su materialismo, como él mismo afirmó en *Los Elementos*, no era incompatible con los artículos de fe cristiana. Es más, una detallada lectura muestra que esta obra capital de la modernidad política es fundamentalmente una obra teológico-política tanto como lo pudo ser *La ciudad de Dios* agustiniana³. Tanto Hobbes como Agustín soñaban con un príncipe cristiano que sostuviera la paz terrena como condición para una paz definitiva, eterna. No es, por tanto, al menos en la literalidad, una obra secularizante o neutralizadora. Sí viene a serlo, quizás, su fórmula de utilidad.

1. LA INSUFICIENCIA DE LA RAZÓN EN LA INVESTIGACIÓN DE LAS CAUSAS: LA RELIGIÓN

Se piensa generalmente en la construcción hobbesiana como un edificio científico. La transposición a la filosofía política de los postulados de la ciencia nueva. Así parecen indicarlo los primeros capítulos del *Leviatán* que culminan con una división de las ciencias. Sin embargo, la mirada detallada de esos primeros capítulos nos indica que el conocimiento más relevante para la política no es la ciencia, sino la prudencia. La primera se funda en la razón, la segunda en la experiencia. A esta última le bastan el sentido y la memoria. Es, por tanto, completamente diferente en cada hombre. La experiencia no lleva a concluir nada universal en el sentido común que entendemos por esto⁴. Lo único universal son ciertos nombres con los que denominamos a las experiencias comunes⁵. Lo relevante de la prudencia para la política a diferencia de la ciencia es que es un conocimiento de hechos, tanto pasados como futuros⁶, un cierto remedio para la incertidumbre de la acción, mientras que la ciencia es un conocimiento condicional, meramente hipotético. Además, mientras la prudencia es un acto que pertenece al hombre de modo natural, la ciencia no. No hay ningún otro acto de la mente humana que le pertenezca naturalmente y que no

2 Vid. Esperanza Guisán, "El utilitarismo", en *Historia de la ética* (2. La ética moderna), ed. Victoria Camps (Barcelona: Crítica, 1992), pp. 457-99.

3 Mucha es la bibliografía que ha atendido a esta interpretación teológico-política del pensamiento de Hobbes. A la cuestión teológico-política misma se le ha denominado con frecuencia la "cuestión Schmitt". Es Carl Schmitt uno de los intérpretes de Hobbes que más énfasis ha puesto en ese punto. Pero junto a él hay que citar a John G. A. Pocock, Bernard Willms, Francis Campbell Hood, Pierre Manent, Klaus -Michael Kodalle. Todos ellos han señalado la configuración teológico-política del pensamiento de Hobbes.

4 Thomas Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979) I, IV, 10.

5 Thomas Hobbes, *Leviatán*, (Madrid: Alianza, 2006), capítulo 4, p. 37.

6 *Ibid.*: capítulo 3, p. 32: "Así como la prudencia es una presunción del futuro adquirida por la experiencia del pasado, así también hay una presunción de cosas pasadas, adquirida mediante la experiencia, no de cosas futuras, sino de otras cosas también pasadas".

necesite para ejercitarse de otra cosa que no sea el mero hecho de nacer y vivir con pleno uso de los cinco sentidos que la prudencia, dirá Hobbes, las demás facultades se desarrollan mediante el trabajo⁷. Procediendo por silogismos llegamos al conocimiento de todas las consecuencias que se derivan de todos los nombres correspondientes a cada asunto que consideramos. Esto es lo que se llama ciencia. Ella hace posible que ante causas parecidas sepamos como producir efectos semejantes. Sin embargo, no alcanza ningún conocimiento necesario respecto a los hechos.

La filosofía civil o política es una ciencia, trata de fijar el curso de la experiencia, sin embargo, el conocimiento de hechos futuros con el que cuentan, tanto el pueblo como los gobernantes, es la prudencia; cierto que ayudada por el lenguaje, que es absolutamente necesario para conservar la memoria colectiva. Una ciencia absoluta le daría al hombre un conocimiento absoluto sobre las causas y las consecuencias de sus acciones, lo cual aseguraría su vida totalmente; sin embargo, en las condiciones que reserva para ella Hobbes, la ciencia no es capaz de dar respuesta al deseo de asegurar la propia vida que anida en todo ser humano⁸. No hay ningún tipo de discurso racional que termine en un absoluto conocimiento factual de algo pasado o futuro. Nadie puede conocer mediante el discurso que algo ha sido o será. Lo único que un hombre puede conocer mediante el discurso es que si esto es, entonces aquello será y así sucesivamente. El conocimiento sobre los tiempos venideros: el día y la hora de un hecho concreto es, sin embargo, conocimiento absoluto. Conocimiento de la historia concreta: "Al proceso de registrar los conocimientos factuales lo llamamos historia", dirá Hobbes. La imposibilidad del conocimiento absoluto de la historia para el hombre se debe, dirá J. G. A Pocock interpretando a Hobbes, a la naturaleza intrínsecamente temporal de la inteligencia humana⁹. El futuro escapa a su experiencia.

Si esto es así, parece deducirse que del futuro sólo podemos tener el conocimiento relativo de la ciencia o el conocimiento absoluto de la historia sagrada, es decir, un saber profético. Sólo la segunda es conocimiento absoluto respecto al futuro, no, sin embargo, la primera. Si el Leviatán es ciencia, es porque es capaz de deducir las consecuencias de "los accidentes de los cuerpos políticos", por

7 Ibid.: capítulo 5, p. 49: "algo que nace con nosotros, ni que se adquiere únicamente por experiencia, como ocurre con la prudencia, sino que se alcanza mediante el esfuerzo y el trabajo, imponiendo en primer lugar nombres adecuados, y procediendo después con buen método, a partir de esos elementos que son los nombres, a formar asertos mediante la conexión entre ellos".

8 Recordemos que la primera inclinación natural de todo ser humano es conseguir poder tras poder para asegurar la vida. Vid. capítulo 5, p. 93.

9 John G. A. Pocock, "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes", en *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, (London: Atheneum, 1972), p. 156.

ello ha de integrar los elementos de realidad de los que informa la experiencia; por eso, ha de integrar tanto como sea posible en su teoría el conocimiento que aporta la historia sagrada. Es decir, si tomamos el Leviatán como lo que es, filosofía política –Hobbes usa indistintamente los nombres de ciencia y filosofía–, lo máximo a que se puede llegar en él en relación con el conocimiento fáctico es a definir el lugar que ocupa la creencia en la profecía, pero no a determinar su contenido concreto. Eso pertenece a la historia sagrada misma.

J. G. A. Pocock ha mostrado hasta qué punto el conocimiento está ligado al tiempo en el pensamiento hobbesiano. El desacoplamiento de la filosofía y de la ciencia respecto de la esfera de la experiencia y consiguientemente respecto de la historia por el bien del conocimiento más seguro de aquellas, deja al ámbito de la acción en una gran incertidumbre. Más allá de la ciencia y la prudencia tiene Hobbes una fuente de conocimiento histórico que es la historia sagrada. De ahí que Hobbes acuda inmediatamente a la religión y a la historia sagrada como guía de la prudencia¹⁰. Pocock subraya que la autoridad de la fe en contraposición con la racionalidad pura del soberano es esencialmente histórica, es decir, es la autoridad del intérprete autorizado de la revelación divina que acontece siempre en tiempos precisos. Hay una ascensión en el Leviatán desde la base de la religión natural hasta la constitución de una instancia escatológica: el soberano cristiano¹¹. Curiosamente esta confianza en la

10 John G. A. Pocock, op. cit. También Pierre Manent en *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, (Paris: Payot, 1977), señala la importancia que tiene el concepto de historia hobbesiano para su fundamentación política. Llega a decir que con él comienza la reflexividad histórica del pensamiento moderno (pp. 130-131). Parece en ambos planteamientos que la deficiencia de la racionalidad filosófica conduce a la teología hasta el punto de que la argumentación filosófica y teológica en Hobbes son complementarias. Esto es lo que lleva a Bernard Willms en *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie*, (München: Luchterhand, 1970) a hablar de un paralelismo filosófico-teológico, en el sentido de que, ya se argumente en uno o en otro sentido, el resultado será el mismo.

11 Este ascenso es el que aleja a Hobbes de las posturas más moderadas o más acordes con el anglicanismo ortodoxo de sus primeros escritos. De hecho, en *De Cive*, capítulo 17, distingue entre asuntos "naturales" y "espirituales" y declara que el soberano sólo es juez en los primeros. En el *Leviatán*, sin embargo, esta distinción deja de ser pertinente. De ahí que el *Leviatán* levantara tanto revuelo en los ambientes teológicos anglicanos de su tiempo como una obra completamente heterodoxa. Cfr. sobre el particular Richard Tuck, "The Christian Atheism of Thomas Hobbes", en: Michael Hunter y David Wooton (eds) *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, (Oxford: Clarendon Press, 1992), pp. 111-130. En opinión de Tuck, es difícil para un anglicano encontrar afirmaciones heréticas en los *Elementos* o en *De Cive*, tanto una obra como otra admiten la interpretación de la Iglesia, a pesar de las dificultades que se abren para la teoría política con la pluralidad de las iglesias, de ahí el énfasis que pone Hobbes en una "creencia mínima": Jesús es el Cristo. En el *Leviatán* ese problema quedará resuelto drásticamente con la instauración del soberano civil como único intérprete.

historia sagrada se combina magníficamente con el agnosticismo¹², una combinación que potencia la pasión del miedo.

Es justamente la perpetua ansiedad respecto del porvenir provocada por la insuficiencia de nuestro conocimiento lo que afianza la conciencia religiosa. La religión es una semilla que sólo se encuentra en el hombre, dirá Hobbes en el capítulo 12. Tres accidentes de lo humano generan la religiosidad: El primero es que el hombre necesita inquirir sobre las causas de los sucesos que ve; el segundo, que se da cuenta de que las causas que infiere le llevan a otras causas, pues ellas mismas también comienzan a ser; el tercero, que el hombre cuando no puede estar seguro de las causas de las cosas, las supone, generalmente fiándose de la autoridad de otros hombres que él considera más sabios que él. Además, esa cadena de razones causales, hace pensar que lo que acontece en el presente será causa de futuros acontecimientos y, sin embargo, el ser humano no puede calcular cuáles. Esto le produce al hombre una continua ansiedad respecto del porvenir: "El hombre que mira al futuro tiene su corazón carcomido por el miedo". Este miedo perpetuo, dirá Hobbes, "que siempre acompaña al hombre en su ignorancia de las causas, como si estuviera en la oscuridad, necesita concretarse en algún objeto. Así, cuando falta el objeto visible se recurre a un poder o agente invisible"¹³.

La seguridad sobre el futuro necesita de un poder suficiente, es decir de la posesión de los medios para alcanzarla. La religión es en ese sentido, poder. Y tal como aparece en la distinción del capítulo 10, no es un poder original, sino instrumental: "riquezas, reputación, amigos, y el secreto designio de Dios que los hombres llaman buena suerte".

El mayor problema en esos instrumentos está en encontrar el "designio secreto de Dios", porque entra en el terreno de lo invisible y lo incognoscible. Como es invisible, se toma por un espíritu y se piensa que debe ser incorpóreo. Hobbes, sin embargo se resiste a la posibilidad de concebir "espíritus incorpóreos". R. Boyle afirmaba la posibilidad de experimentar el vacío. Hobbes negaba la validez de ese experimento e insistía en que todo espacio está lleno, compuesto de infinitas partículas sutiles y etéreas. Desde esa comprensión de la filosofía de la naturaleza es difícil, al menos en aquel momento, entender cómo pueda existir Dios¹⁴. Sin embargo tanto en *De Cive* como en el *Leviatán* se decide a admitir que el hecho de que exista, puede ser percibido por la ra-

12 Sobre el agnosticismo de Hobbes: Ronald Hepburn, "Hobbes on the Knowledge of God", en: Maurice Cranston, *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, (New York: Doubleday, 1972), pp. 85-108.

13 Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo 12, p. 102

14 Cfr. al respecto: John G. A. Pocock, "Thomas Hobbes: atheist or enthusiast?" *History of Political Thought*, vol. XI. No. 4, 1990 (pp. 737-749).

zón, al menos como causa¹⁵. Lo que ya no se puede decir es algo más allá de eso. Por eso en el *Leviatán* asume que quien dice que existe un Dios infinito, omnipotente y eterno ha de declarar que es incomprensible.

Teniendo esto en cuenta, declara que la “semilla natural de la religión” procede de cuatro cosas: “la creencia en los espíritus, la ignorancia de las causas segundas, la devoción de lo que suscita temor de los hombres y el tomar como presagio lo que es casual”¹⁶. Se da cuenta que es imposible erradicarla, porque está hundida en las entrañas más profundas de cada hombre, en el natural proceder de la mente humana. La idea de una deidad y de poderes invisibles jamás podrá borrarse de la “naturaleza humana”¹⁷, por tanto, la cuestión del poder de lo invisible, es decir, de la obediencia que genera, es ineludible para cualquier filosofía política y para cualquier poder civil. Todo hombre está dispuesto a obedecer en último término a quien domine la previsión por la simple inclinación natural de la autoconservación. El origen de la obediencia es siempre el mismo, la protección. El mayor poder lo detenta quien mejor puede proteger.

Lo que la religión asegura como poder es un dominio sobre los acontecimientos futuros. Quién representa en la historia humana el oráculo de ese dominio, es la cuestión relevante para la filosofía política hobbesiana. Por eso, el tema del poder eclesiástico no es un apéndice sin importancia, sino un asunto central en la constitución del Estado.

Hobbes formula la cuestión de un modo gráfico: ¿quién alimenta la semilla de la religión? Dos clases de hombres: “Una, la de aquellos que las han alimentado y ordenado de acuerdo con su propia invención. Otra, la de aquellos que han hecho eso mismo, siguiendo los mandamientos y la dirección de Dios”¹⁸. Es decir, existe una “mitología política” falsa y una verdadera. Los hombres las generan en cualquier caso “para que quienes confíen en ellos sean más aptos para obedecer, para respetar las leyes, para la paz, la caridad y la sociedad civil”¹⁹. He aquí el primer argumento de utilidad.

Aquí está anunciada la división entre los dos tipos de política: la política humana y la política divina. La política humana enseña algunos de los deberes que los reyes de la tierra requieren de sus súbditos. La política divina contiene preceptos para quienes se han declarado súbditos del reino de Dios. A la primera clase pertenecen todos los fundadores de las repúblicas y los que dictaron las leyes de los gentiles; a la segunda clase, aquellos mediante los cuales llegaron a nosotros las leyes del reino de Dios, como es el mismo Jesucristo, pero también Moisés y Abrahán. Tanto unos como otros necesitan usar de la

15 *De Cive*, capítulo 15. *Leviatán*, capítulo 31.

16 Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo 12, p. 104

17 *Ibid.*: capítulo 12, p. 109.

18 Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo 12, p. 104

19 *Ibid.*

religión para asegurar su poder. La religión de los gentiles fue siempre parte de su política civil. No se comprendía un gobierno político que no utilizara ceremonias, sacrificios y celebraciones con las que se intentaba aplacar la ira de los dioses. La política divina se diferencia de este modo de proceder en que lo prescrito es verdadero y no se entrega a la mera utilidad, aunque, Hobbes lo dice con claridad en el párrafo citado, su finalidad es asegurar el poder.

La religión es inevitable por el proceder mismo de la naturaleza humana, pero además es necesariamente útil a la política. Por eso una filosofía política, entendida como ciencia, tiene que abordar las posibilidades de su constitución dentro del Estado. En este punto se abren dos caminos, el transitado por los antiguos, la religión civil, es decir, la traducción de lo político en religión; y el Estado cristiano, es decir, la articulación de la soberanía estatal en una religión con carácter revelado. Hobbes elige el segundo por un motivo de teología de la historia: la realidad de la existencia histórica de Jesucristo. Hobbes entiende la historia sagrada como verdadera historia, como relato de hechos que han acontecido. Ciertamente que en cualquiera de los dos casos, se precisan algunas señales que informen de la buena reputación de un credo. En su opinión estas son: la ausencia de contradicciones, que quienes lo sustentan crean en él verdaderamente y el desinterés al querer que otros lo acojan. Además, los testimonios que deben ofrecer los representantes de un credo para apuntalar su reputación son: hacer milagros, pronunciar una verdadera profecía y crear una extraordinaria felicidad. Cuando se intuye que el gobernante de una religión no es digno de ese papel, la gente le desobedecerá sin temor al poder civil.

2. EL FUNDAMENTO SAGRADO DEL PACTO CIVIL

Pero es que además, y con ello pasamos al segundo argumento de utilidad, la posibilidad misma de convenir, que da origen a la comunidad política y al poder civil, depende de la obediencia que genera la religión. Por eso, puede Hobbes hablar de ley de la naturaleza y no sólo de naturaleza, cuando se refiere a ella como origen del pacto civil: pues sólo hay ley donde hay jurisdicción y mandato.

Cuando Hobbes se plantea la posibilidad de convenir en un estado de naturaleza, tiene el problema, como es lógico, de explicar cómo se genera la obligatoriedad del convenio²⁰ para cada uno de los individuos de un modo diferente a la coacción o al gobierno natural, como puede ser el patriarcal²¹. Sobre

20 Hay que tener en cuenta que una cosa es el fundamento de la obligatoriedad del convenio y otra el fundamento de la obligatoriedad de las leyes civiles.

21 En este punto hay que recordar la observación de L. Strauss, que Hobbes en sus *Elementos* distingue con claridad entre Estado natural, que es primariamente monárquico y Estado artificial, que es primariamente democrático. La conciencia de que la monarquía es primariamente

todo en los casos en los que el cálculo racional individual indica algo diferente a lo exigido por la sociedad civil: muy en particular en el caso límite de la entrega de la propia vida por la seguridad de la comunidad política. Parece que son cuatro las respuestas que se solapan en el texto del *Leviatán*: la obediencia a Dios, por el miedo a quedar desprotegido absolutamente ante un poder místico absoluto, es decir, la religiosidad; la reciprocidad, a la que aboca la racionalidad; el juramento implicado en el pacto que, aunque propiamente no añade nada a la obligación, la explicita; y la espada. El modo de la obligación política depende de desde cuál de esos aspectos de la obligación hayan sido deducidas las leyes de la naturaleza, entre las cuales se encuentra la necesidad de convenir para buscar la paz²². En cualquier caso el fundamento más fuerte e inmediato para articular la obediencia es el miedo a Dios omnipotente²³.

Al hablar del juramento, dice Hobbes que la fuerza de las palabras es demasiado débil para obligar a los hombres a cumplir con sus convenios. Hay entonces en la naturaleza humana dos ayudas posibles: una, el miedo a las con-

un Estado natural se va perdiendo en *De Cive* y, en su opinión, desaparece en el *Leviatán*. Lo que sí se mantiene en el *Leviatán* es la posibilidad de un Estado natural patriarcal y es interesante no perderlo de vista, porque en ellos la obediencia no se genera de la misma manera. Cfr. Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), pp. 59-78.

22 Esta idea está apuntada en el ya clásico análisis de Howard Warrender, *The political philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, (Oxford: Clarendon Press, 1957) cuando habla de tres tipos de obligación en la filosofía política de Hobbes: la obligación basada en la deliberación, la obligación basada en la salvación y la deliberación basada en el mandato y la ley. Cfr. op. cit. pp. 266-312.

23 Por eso tanto Howard Warrender como Francis Campbell Hood (*The divine politics of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1964) señalan que el fundamento último de la obediencia del ciudadano en el planteamiento hobbesiano descansa en los mandatos implícitos en la ley natural, que, no son obligatorios por ser racionales, sino por estar mandados por Dios o, lo que es similar, por estar en las Sagradas Escrituras. Así, parece que en Hobbes el individuo no queda obligado por su razón, sino en cada uno de los casos por un mandato externo a él mismo, lo cual ratifica su idea final de que toda obligación no se puede generar fuera de la relación protección-obediencia, sea el sujeto de la protección Dios o el soberano o la fusión de ambos. Esto se ve bien en *De Cive*, capítulo 15, 7: "si Dios tiene el derecho de soberanía a causa de su poder, es obvio que la obligación de prestarle obediencia se da en los hombres a causa de que estos son débiles. Pues esta obligación que surge de los acuerdos y de la cual hemos hablado en el capítulo 2, no puede tener lugar aquí; en un caso como este el derecho de mandar, al no haber tenido lugar ningún acuerdo previo, surge solamente de la naturaleza. (...); pues la razón nos enseña a todos, cuando reconocemos la providencia y el poder divinos, que no cabe dar coces contra el aguijón. El final de este texto es utilizado por David Gauthier en su viejo artículo "Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke", (*Canadian Journal of Philosophy*, Volume VII, Number 3, 1977), pp. 425-446: "Hobbes' s truer answer to why one ought to obey God is that obedience to God is no more than adherence to those rational precepts which he calls laws of nature". p. 445. Desde el punto de vista formal puede tener razón Gauthier: es cada individuo quien reconoce desde su razón la conveniencia de obedecer a Dios; desde el punto de vista material probablemente tiene razón Warrender: sólo un Dios puede proteger racionalmente y eso es lo que la razón reconoce.

secuencias de la falta de palabra; otra, un orgullo de mostrar a los demás que no se tiene necesidad de faltar a lo prometido, es decir, el honor. Esta segunda es rara en aquellos que persiguen alcanzar riquezas, mando o placer sensual, la mayoría. Por eso asegura: "La pasión que debe tenerse más en cuenta es el miedo"²⁴. Aunque, efectivamente, el honor juega un papel más importante de lo que a primera vista pudiera parecer en la filosofía hobbesiana²⁵, lo que el mismo Hobbes nos dice es el que el miedo es la pasión más generalizada. Éste puede estar provocado por dos objetos generales: uno, el poder de espíritus invisibles; otro, el poder de aquellos hombres a quien se teme ofender. "El temor al primero es lo que en cada hombre constituye su propia religión, la cual tiene su función en la naturaleza humana antes de que aparezca la sociedad civil. El temor al segundo no consigue tener esa función, o por lo menos, no tiene influencia suficiente para hacer que los hombres cumplan sus promesas"²⁶.

Es definitivo este texto para recapacitar sobre el fundamento teológico del pacto. Puesto que en un estado de naturaleza, sólo obliga el primero: "lo único que puede hacerse entre dos hombres que no están sujetos al poder civil es inducirse mutuamente a jurar en nombre de ese Dios al que cada uno teme"²⁷.

Es decir, sólo se puede temer al soberano civil una vez que el Estado esté instituido, no antes. Del mismo modo que sólo puede haber leyes sobre la base de alguna jurisdicción. La jurisdicción por la cual los preceptos iniciales a los que se somete el hombre para lograr la paz es la de Dios y no existe ninguna otra que explique el porqué los hombres se someten tanto a la ley de la reciprocidad como al soberano civil, es decir, cómo se generan los nuevos fundamentos de la obligación. El derecho natural sólo es superado por la ley natural bajo la mirada omnipotente de Dios. No hay más juramento que el que se hace por Dios. Pues siempre se hace ante un poder que se pueda vengar si no se cumple lo prometido, pero en el estado de naturaleza no hay ningún poder constituido²⁸. Luego parece que todo pacto civil tiene una fundación sacra. Ciertamente,

24 Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo 14, p. 128.

25 Así lo juzga Gabrielle Slomp, *Thomas Hobbes and the political philosophy of Glory*, (London, New York: Macmillan Press/St. Martin Press, 2000).

26 T. Hobbes, *Leviatán*, capítulo 14, p. 128.

27 Ibid.

28 Estas afirmaciones son las que le parecen a Quentin Skinner, desde el punto de vista del contexto histórico increíbles, pues ninguno de los contemporáneos de Hobbes entendió, al menos en el análisis que él hace, el fundamento de la obligación de esa manera, sino como "calculations of rational self-interest, and consequently believed that subjects become obliged to any power possessing the capacity to protect them" ("Hobbes Theory of political obligation", en Quentin Skinner, *Visions of politics*, (vol III: Hobbes and civil Society, Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 283. Así, y además como un impío, es como lo entendieron sus contemporáneos. Esta afirmación es bastante comprensible, pues como decía, del *Leviatán* se pueden extraer varias argumentaciones sobre la obligación, la cuestión es ver la posibilidad de la constitución de cada una de ellas y justamente en ese análisis se desvela el

dirá Hobbes, curiosamente, una vez instituido el poder civil, aunque se sepa que Dios es más poderoso que el soberano, los hombres se inclinan con más reverencia ante el poder civil. Pero, el soberano civil no debe olvidar el origen de la obediencia que se le debe²⁹.

3. EL SOBERANO CIVIL COMO INSTANCIA ESCATOLÓGICA

En el correr de las páginas del *Leviatán* la religión natural se instituye en el Estado, del mismo modo que lo hace la libertad. De ahí la parte III del libro. El soberano cristiano se constituye como instancia escatológica. Hobbes quiere recorrer la vía de la “política divina” para evitar la religión civil de los antiguos. A la vista de cómo la recorre, hay que decir que construye una religión política.

Como decía, hay que tener muy en cuenta la teología de la historia presente en el *Leviatán*. Si no la tuviéramos en cuenta podríamos tachar a Hobbes de un maquiavélico mal cristiano, algo que probablemente no fue; es larga la discusión sobre este punto y, desde mi punto de vista, carente de interés para la filosofía política. Refiere tres momentos teológico-históricos y, consiguientemente políticos, diferentes: la historia que describe el Antiguo Testamento, es decir, la historia antes de la venida de Cristo, que es el reino profético de Dios; la historia después de la venida de Cristo, el reino natural de Dios; y la historia de la nueva venida de Cristo, el Estado de Dios.

El momento presente, el reino natural de Dios es un “tiempo intermedio” entre dos tiempos en los que el poder absolutamente efectivo ha pertenecido y pertenecerá a Dios, es decir, en el que Dios gobierna directamente a su pueblo, bien es cierto que en el primer momento lo hizo por medio de profetas y sólo al final lo hará él mismo de un modo absolutamente directo, Cristo será el único rey. El problema que se le plantea a Hobbes es que la palabra de Dios “profé-

argumento teológico. Tampoco es extraño si, como él mismo dice, aquellos contemporáneos eran en su mayoría “moralistas cristianos”, que entendieron a Hobbes como un “ateo cristiano” en la expresión del teólogo anglicano Henry Hammond. Sin embargo, desde mi punto de vista, una cosa es la ortodoxia o heterodoxia de la doctrina teológica de Hobbes, algo que no intento juzgar en mi artículo, y otra el papel de la religión y de la historia sagrada en su construcción política, cuyo resplandor es preciso estar ciego para no ver. Por eso, lo extraño es leer a Skinner la afirmación, expresada contra el argumento de Alfred Edward Taylor en “The Ethical doctrine of Hobbes”, (*Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, Cambridge, Mass., 1965) pp. 53-55): “I cannot myself find a single passage, at least in *Leviathan*, in which Hobbes presents the deontological argument” (p. 282), entendiéndolo por tal la idea de que la “ley natural” es un mandato de Dios y que se obedece por ser tal.

29 Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo 23, p. 213: “El monarca o la asamblea soberana son los únicos que tienen autoridad inmediata de Dios para enseñar o instruir al pueblo; y ningún hombre, excepto el soberano, recibe su poder absolutamente *Deo gratia*, es decir, directamente por gracia de Dios. Todos los demás reciben su autoridad del favor y la providencia de Dios, y de sus soberanos”.

tica” está operando de algún modo también en este “tiempo intermedio”³⁰. Lo que intenta anular por el bien de la paz y el orden es cualquier interferencia de esta palabra profética que socave la obediencia a la palabra soberana. Y, curiosamente, en este punto plantea un tercer argumento de utilidad: es útil para el reino de Dios que se obedezca aquí y ahora sólo y exclusivamente al soberano civil, porque sin paz no es posible vivir la religión. El Leviatán se erige en el tiempo del reinado natural de Dios. En ese tiempo, no puede haber más potestad sobre la tierra que el monarca cristiano. Él mismo entra en la historia sagrada, cierto que, simplemente como intérprete y no como portador de la palabra divina.

Por muy fantasmagórica que hoy nos pueda parecer esa expresión, Hobbes piensa que el reino de Dios fue en su origen un reino civil, es decir, un Estado instituido por el consentimiento de quienes iban a ser súbditos de él, para su gobierno y para la regulación de su conducta, no sólo respecto a Dios, sino respecto al prójimo. En ese sentido es en el que se habla de Dios como rey de Israel. Israel oía la palabra de Dios de un modo directo, era para ellos un gobernante natural. Este gobierno de Dios es el que relata el Antiguo Testamento. Su gobierno se hacía efectivo por medio de algunos hombres Abrahán, Moisés, etc. Después llegó Jesucristo y con ello se cerró la etapa profética. La cuestión peligrosa para este momento histórico es quién representa la palabra profética en el “tiempo intermedio”. Un soberano deberá tener en cuenta que no sólo ha de contar con el reino de Dios natural, sino también con la palabra proferida por Jesucristo, a la hora de establecer su gobierno. Es decir, no puede suponer que los hombres no reconozcan obediencia a Dios por su palabra profética, pues esta sigue actuando en el “tiempo intermedio”. De ahí la necesidad a la que se ve abocado Hobbes de escribir la tercera y cuarta partes del Leviatán. De hecho, en el capítulo 12, al hablar de la religión, dice con claridad que “en el reino de Dios la política y las leyes civiles son parte de la religión. Por tanto, la distinción entre dominio temporal y dominio espiritual no tiene aquí cabida”³¹.

Pero, el que esa distinción no tenga cabida, como decíamos, pasa por decidir sobre la cuestión de quien puede representar la palabra de Dios profética en este “tiempo intermedio”. Pues el mismo Jesucristo dijo, añade Hobbes, que surgirían falsos profetas. Intenta así dilucidar las señales del representante de la palabra profética de Dios. Dos señales hay del verdadero profeta que han de darse juntas: una es la realización de milagros y otra es no enseñar más religión que la que ya ha sido establecida.

30 Por eso no es posible afirmar como hace Pocock, que el gobierno civil “is set up by the a-historical processes of civil philosophy and natural reason”, “Time, History and Eschatology”, op. cit., p. 166. Desde mi punto de vista, la obediencia al soberano civil no se libra nunca de la concepción temporal marcada por la teología de la historia que ofrece en el Leviatán.

31 Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo 12, p. 109.

Respecto a lo segundo sólo hay una señal de verdadera profecía, a saber, la predicación de esta doctrina: que *Jesús es el Cristo*. Sólo quien predica esta sentencia es profeta soberano, es decir, sólo este es vicario de Dios en el mundo y tiene después de Dios la autoridad de gobernar a los hombres cristianos³². En un reino cristiano este no puede ser otro que el soberano. La razón que vuelve a evocar Hobbes es la de la utilidad: cómo admitir una instancia de aceptación e interpretación fuera de aquel que en su misma persona constituye la paz del reino. La división de potestad y de interpretación de la autenticidad de la ley es una de las causas más graves de desunión del Estado³³. Un reino no cristiano, es decir, aquel en el que el soberano no es cristiano y, por tanto, no representa la palabra de Dios estará siempre acechado por el poder de los falsos representantes de lo divino. En ese Estado, no lo dice así Hobbes, pero se deduce de su planteamiento, el poder temporal y el espiritual estarán divididos y la unidad del Estado quebrada desde su origen.

Por eso, el soberano no sólo debe ser el último intérprete de la máxima "Jesús es el Cristo", sino que además debe poder declarar con verdad el otro signo de la verdadera profecía, a saber, el milagro³⁴. En ninguna de estas dos cuestiones podemos juzgar según los dictados de la razón particular de cada uno, sino según la razón pública, es decir, la razón del vicario de Dios, que es el soberano, porque ya le hemos hecho juez al otorgarle un poder soberano para hacer todo lo necesario para lograr nuestra paz y nuestra defensa. En consecuencia, aunque la época de los milagros parece haber cesado, si fuera el caso de que alguien se los arrogara, entonces el soberano ha de tener poder para admitirlos o no. Ciertamente un individuo particular tiene siempre la libertad de creer o no creer en su corazón los actos que se hayan declarado como milagros, pero cuando llega el momento de hacer una profesión de fe, el individuo privado debe someterse a la persona pública.

En lo referente a la Escritura, la pregunta crucial es: ¿de dónde derivan su autoridad las Escrituras o mejor, de qué modo sabemos que las Escrituras son palabra de Dios o por qué creemos que lo son? La verdad es que Hobbes piensa que el modo más adecuado de formular esta cuestión es: ¿en virtud de qué au-

32 Ibid.: capítulo 36, p. 364.

33 "Pues cuando los hombres cristianos no consideran a su soberano como profeta de Dios, o bien tendrán que tomar sus propios sueños como profecías por las que gobernarse, y el rumor de sus propios corazones como Espíritu de Dios, o bien deberán padecer el sufrimiento de someterse a los dictados de un príncipe extranjero, o a los de algún conciudadano suyo que, calumniando al gobierno, acaso logre embrujarlos y llevarlos a la rebelión, sin más milagro que confirme su vocación de profeta, que el de haber obtenido alguna vez grandes éxitos y el de haber actuado con impunidad. Y de este modo lo que se conseguirá es destruir todas las leyes divinas y humanas, y reducir todo orden, gobierno y sociedad al caos primigenio de la violencia y la guerra civil". Ibid.: capítulo 36, p. 364.

34 Ibid.: capítulo 37, p. 373 y capítulo 12, p. 110.

toridad las Escrituras se convierten en ley? En la medida en que no difieren de las leyes de la naturaleza, no hay duda de que la Escritura es ley de Dios y lleva consigo su autoridad; una autoridad que quien tenga uso de razón puede apreciar. Pero la ley de Dios desde este punto de vista es eterna, pero no positiva. Es “fabricada” o positiva, dirá Hobbes, sólo para quienes Dios les ha anunciado públicamente y con claridad suficiente. Si no es el caso, entonces no está obligado a obedecerlas salvo por la autoridad de aquel cuyos “mandatos han adquirido ya fuerza de ley”, es decir, la del Estado. Si no fuera ésta, entonces debería ser otra, derivada de Dios privada o pública. Si es privada, los mandatos no tendrán carácter de ley. Si es pública debe ser la del Estado o la de la Iglesia.

Con esta argumentación se abre la pugna de las instancias realmente. Ya no estamos hablando de poder espiritual o político, sino de instancias de poder, de representación institucional, de poder civil y eclesiástico. De un modo tan patente como Hobbes reconoce la efectividad del poder divino, rechaza la posibilidad de que la Iglesia sea una instancia pública de su representación.

Los argumentos en contra vienen por la imposibilidad de su institución jurídica; es decir, son argumentos políticos³⁵. Si la Iglesia universal constituyera un Estado, entonces todos los monarcas de todas las naciones serían como personas privadas y están sujetas a ser juzgadas, depuestas y castigadas por un soberano que detenta el poder mismo de Dios, que es, por tanto, universal de toda la Cristiandad³⁶.

De tal modo que la cuestión sobre la autoridad de las Escrituras se reduce a la pregunta de “si los reyes cristianos y las asambleas soberanas de los Estados cristianos tienen poder absoluto o sólo han de someterse a Dios, o si están sujetos a un vicario de Cristo constituido en la Iglesia universal, y pueden ser juzgados, condenados, depuestos o ejecutados según este vicario lo estime oportuno o necesario para el bien común”³⁷.

En el capítulo 39 justamente aborda Hobbes la cuestión de la iglesia. La interpretación de la iglesia es crucial para la teoría política de Hobbes, porque, “todos estos puntos de doctrina que se refieren al reino de Dios tienen tanta

35 Ciertamente que no son los únicos en el *Leviatán*. Si son los de utilidad. Como señala Pocock en “Time, History and Eschatology”, op. cit. p. 180, existen argumentos escatológicos para negar a la iglesia cualquier autenticidad como poder espiritual: “All is logos, and logos is a system of communications through time. Since salvation and even eternity are entirely temporal, there can be no Church in the sense of a spiritual institution communicating between time and eternal now”.

36 Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo 33. p. 330: “Pero la Iglesia, si constituye una persona, es lo mismo que un Estado de cristianos que reciben el nombre de Estados porque consiste en una serie de hombres unidos por un soberano cristiano. Pero si la Iglesia no constituye una persona, entonces no tendrá autoridad en absoluto”.

37 *Ibid.*

influencia sobre el reino de los hombres que sólo deben ser decididos por aquéllos que tienen bajo Dios, el poder soberano³⁸.

La iglesia tiene varios sentidos en la Escritura y Hobbes no desprecia ninguno, ahora bien, cara a la vida política y a la ley, Hobbes dice que la iglesia no puede mandar, ser obedecida, hacer leyes y realizar actos más que si es una persona. Ahora bien sólo es persona "legal" si se reúne con la autoridad del soberano civil. La Iglesia, por tanto, constituirá una asamblea ilegal si el Estado la ha prohibido reunirse³⁹.

En este punto es central recordar los tres estadios: si el reino de Dios está efectivamente presente de modo jurisdiccionalmente efectivo, entonces la soberanía civil se solapa con él y Cristo es rey de un modo absolutamente efectivo aquí y ahora. Pero eso no es así. En caso contrario, como es el caso del "ínterin", la soberanía civil es el último poder efectivo y, en la tierra, es éste poder incluso el que tiene un ministerio eclesiástico. Lo que no hay es posibilidad de convivencia de dos reinos. Por eso en ese espacio intermedio, el poder eclesiástico es también del soberano civil, caso, por supuesto, que sea cristiano. Si no, el poder eclesiástico debe desaparecer absolutamente. Por eso en el extenso capítulo 42 Hobbes dedica la última parte a analizar qué cargos tienen en la Iglesia aquellos que siendo soberanos civiles han abrazado también la fe cristiana. Hobbes pretende en todo el capítulo 42 dar un argumento definitivo en favor de la de la supremacía eclesiástica de los soberanos civiles sobre sus súbditos contra el pretendido poder del Papa. De ahí deduce Hobbes la necesaria configuración de las iglesias nacionales⁴⁰.

4. RELIGIÓN POLÍTICA

Curiosamente Hobbes dibuja el caso teórico más extremo de la ausencia de tensión entre religión y política: aquel en que las leyes civiles se obedecen por ser religiosas y las religiosas por ser civiles. La esfera civil se ha convertido en religiosa no sólo desde el punto de vista de la extensión de lo que manda, sino desde el punto de vista de la obediencia a quien lo manda, a esto es a lo que denomino dogmatismo cívico. Lejos de ser una teoría neutralizadora de la

38 *Ibíd.* : capítulo 38, p. 380.

39 *Ibíd.*: capítulo 39, p. 393: "una Iglesia tal que sea capaz de ordenar, de juzgar, de absolver, de condenar, o de realizar cualquier otro acto, es lo mismo que un Estado civil compuesto de individuos cristianos; y es llamado un Estado civil porque sus súbditos son hombres; y es llamada Iglesia porque sus súbditos son cristianos. Gobierno temporal y gobierno espiritual son palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su legítimo soberano".

40 "hay varios cuerpos de cristianos, es decir, varias iglesias y sus soberanos respectivos las representan". *Ibíd.*: capítulo 42, p. 474.

religión es su "positivización dogmática"⁴¹, por emplear una expresión de C. Schmitt.

En este sentido el poder eclesiástico del soberano civil fortalece su legitimidad, que jurídicamente está ocasionada por el convenio en razón de la protección. Hobbes contempla la posibilidad de que existan Estados cristianos y no cristianos, de modo que no provee de una única fuente de legitimidad. En realidad parece que en último término la razón fuerte de la legitimidad para Hobbes es teológica⁴². Pero es discutible que ésta sea la causa inmediata, al menos, de la legitimidad para todo poder. De algún modo la legitimidad divina y la específicamente política, la protección, quedan solapadas en la figura del soberano civil. C. Schmitt distingue en este punto entre el pacto de sociedad y la soberanía⁴³. Lo que se genera en el pacto es el cuerpo político, pero no el Estado. El Estado como forma política se genera con la representación soberana, que en sí misma no supone un nuevo pacto, sino una relación natural de protección y obediencia. No es resultado del pacto, sino que más bien lo trasciende en sentido jurídico. De ahí que pueda mantener la idea de "legitimidad divina" de la soberanía. Hay que aceptar, sin embargo, que en la teoría del Estado, "no natural", es decir, ni patriarcal ni despótico, la constitución de la soberanía está condicionada por el pacto de sociedad.

Existe una circularidad entre ambos tipos de legitimidad. La religión es la causa más fuerte que lleva a buscar la protección del soberano y, en este sentido, sólo en un Estado religioso, la obediencia que es contrapartida de la protección estará garantizada absolutamente; ahora bien, esa necesidad de religión en el Estado no se convierte en una amenaza sólo en el caso de que el Estado sea cristiano, es decir, si el soberano detenta al mismo tiempo el poder político y el eclesiástico. Si el soberano no lo es, entonces existe el peligro, como él mismo dice, de que el individuo comience a servir a dos señores, puesto que quien no encuentra representante de Cristo en la tierra en su soberano tenderá a encontrarlo en el papa, pero esa sería una causa de división del Estado, la recaída en el estado de naturaleza. El único modo de afirmar definitivamente un poder indestructible es consolidar la unidad del poder civil y el eclesiástico en un mismo representante: el soberano civil. Sin concesiones de ningún tipo

41 Carl Schmitt, "Die vollendete Reformation", (*Der Staat*, Jhg. 1, 1965), p. 62.

42 Así de claro aparece en el siguiente texto del Capítulo 42, p. 468: "¿qué jurisdicción legítima habrá en un Estado cristiano, aunque se trate de jurisdicción civil que no sea también de *jure divino*? Porque los reyes cristianos han recibido su poder directamente de Dios, y los magistrados ejercen bajo el rey sus cargos respectivos por comisión real. De tal modo que todo lo que hacen, no es menos de *jure divino* mediato, que lo que hacen los obispos en virtud de haber sido ordenados por el Papa. *Todo poder legítimo viene de Dios*: de un modo inmediato en el caso del legislador supremo y de modo mediato en aquellos que tienen autoridad bajo él".

43 Carl Schmitt, "Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes", (*Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, Bd. 30, 1936), pp. 159-168, p. 165.

a una *potestas indirecta*. Podría reclamar tal unidad el papa, sin duda. Estaríamos en el mismo caso teórico. La diferencia entre ambos casos, de donde viene a los ojos de Hobbes la imposibilidad del segundo, es que no es posible un sólo reino en el mundo, puesto que el Papa aspiraría a algo así como una jurisdicción universal. No se entretiene Hobbes, sin embargo, en dar más razones de esta imposibilidad.

Lo espiritual no puede quedar fuera de su decisión sin que el poder quede debilitado. Esta es la convicción de Hobbes y por eso no parece claro que Hobbes pretendiera una total neutralización de lo religioso⁴⁴ y, sin embargo, sí anula su especificidad respecto de lo político. No concibe una tensión legítima entre ambas esferas.

La circularidad de la argumentación de las relaciones entre religión y política presenta el mismo aspecto de la vida orgánica, las fuerzas vitales de su constitución son las mismas que conducen a su decadencia. El germen de la religión que permite la generación del Estado ha de ser dominado por el soberano para no convertirse en la causa de su destrucción.

La figura del poder es la del gran *Leviatán*: "para hablar con más reverencia, ese *dios mortal* a quien debemos bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad. Es gracias a la autoridad que le es dada por cada hombre, como se genera ese poder que puede hacer que las voluntades de todos se dirijan a lograr la paz"⁴⁵.

Toma el nombre mítico, como es sabido, de uno de los libros sapienciales de la Biblia, el Libro de Job, c. 41⁴⁶. En los últimos versos de ese capítulo se dice

44 Es la opinión también de Carl Schmitt, quien al explicar su "cristal de Hobbes", insiste en cómo la teoría política hobbesiana deja una puerta abierta a la trascendencia. La verdad de fe pública es clara: Jesús es el Cristo. Cierto que el paso de esa verdad al terreno de la ley civil se hace a través de la única interpretación autorizada que es el soberano y en opinión de Schmitt esto supone una neutralización, es decir, una secularización del dogma. La cuestión es entonces si esa neutralización puede seguir trabajando y si de hecho ha seguido haciéndolo: "es la cuestión de la intercambiabilidad o no intercambiabilidad de la frase *that Jesus is the Christ*". *El concepto de lo político*, (Madrid: Alianza, 1991), p. 152. Pero, en su opinión, Hobbes no es un simple traidor a la fe. Muchos otros intérpretes lo han considerado un cínico anticristiano que se aprovecha de la confesión para crear un aparato totalitario. Un ejemplo de ello es el libro de Dietrich Braun, "Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth", en: Max Geiger (Hrsg.), *Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes Leviathan*, (Zurich: EVZ Verlag, 1963). Por el contrario, por ejemplo, Jean Jacques Rousseau considera a Hobbes en el *Contrat Social* IV, 8, un autor cristiano. Lo cierto es que, como señala C. Schmitt en "Die vollendete Reformation" (*Der Staat*, Jhg. 1, 1965), p. 52, un Estado no cristiano, es decir, una comunidad política no cristiana con un soberano no cristiano no le interesa en el *Leviatán* más que muy marginalmente.

45 Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo 17, p. 157.

46 No en vano emplea Hobbes un nombre bíblico. Con ello pretende una enseñanza que supone la total omnipotencia de Dios sobre el mundo. Así lo expresa William Howard Greenlaf en "A note on Hobbes and the Book of Job" (*Annales de la Cátedra Francisco Suárez*, 14, pp.

en forma poética: “No hay otro igual sobre la tierra, creado para no tener a nadie miedo. A los más arrogantes planta cara, es el rey de los animales más feroces”.

Frente a la figura del *Leviatán*, que es la construcción del orden y la paz, está la de *Behemot*, que es la figura de la guerra civil confesional. Son dos monstruos. Sólo un monstruo puede combatir con otro monstruo; sin embargo, el *Leviatán*, a pesar de toda su potencia y ferocidad, es mortal, está sujeto a decadencia, igual que las demás criaturas de la tierra⁴⁷. La sombra del Dios inmortal no deja de cernerse nunca sobre el gran monstruo y de su acción en lo temporal no se libra ni siquiera quien posee en su mano el cetro y el báculo. Esa sombra, que es la causa de su nacimiento, lo es también de su posible destrucción.

BIBLIOGRAFÍA

- Braun, Dietrich. “Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth”, editado por Max Geiger, *Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes Leviathan*, Zurich: EVZ Verlag, 1963.
- Gauthier, David. “Why Ought One Obey God? Reflections on Hobbes and Locke”, *Canadian Journal of Philosophy*, Volume VII, Number 3, (1977): 425-446.
- Guisán, Esperanza. “El utilitarismo”, en *Historia de la ética* (2. La ética moderna), editado por Victoria Camps, Barcelona: Crítica, 1992, pp. 457-99.
- Greenlaf, William Howard. “A note on Hobbes and the Book of Job”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 14 (1974): 11-34.
- Hepburn, Ronald. “Hobbes on the Knowledge of God”, editado por Maurice Cranston, *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, New York: Doubleday, 1972. pp. 85-108.
- Hobbes, Thomas. *Elementos de derecho natural y político*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*, Madrid: Alianza, 2006.
- Hobbes, Thomas. *De Cive*, Madrid: Alianza, 2000.
- Hood, Francis Campbell. *The divine politics of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Manent, Pierre. *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, París: Payot, 1977.
- Pocock, John G. A. “Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes”, en *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, London: Atheneum, 1972.
- Pocock, John G. A. “Thomas Hobbes: atheist or enthusiast?” *History of Political Thought*, vol. XI. No. 4, (1990): 737-749.
- Schmitt, Carl. “Die vollendete Reformation”, *Der Staat*, Jhg. 1, (1965): 51-69.

11-34): “Just as Job needs God to deliver him; so Hobbesian man needs Leviathan”, p. 34. Un argumento de estricta teología política.

47 Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo 28, p. 272.

- Schmitt, Carl. "Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes", *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, Bd. 30, (1936): 159-168.
- Slomp, Gabrielle. *Thomas Hobbes and the political philosophy of Glory*, London, New York: Macmillan Press/St. Martin Press, 2000.
- Skinner, Quentin. "Hobbes Theory of political obligation", en *Visions of politics*, vol III: Hobbes and civil Society, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Strauss, Leo. *The political philosophy of Hobbes. Its basis and its genesis*, Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- Tasset, José Luis. "Hume and Mill on utility of religion: a Borgean garden of forking paths?" en *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitarios*, 2005, XIV/1: 117-129.
- Taylor, Alfred Edward. "The Ethical doctrine of Hobbes", *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1965.
- Tuck, Richard. "The Christian Atheism of Thomas Hobbes", editado por Michael Hunter y David Wooton, *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 111-130.
- Warrender, Howard. *The political philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Willms, Bernard. *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie*, München: Luchterhand, 1970.