

# La teología política de Tomas Hobbes

DALMACIO NEGRO

## I. LA TEOLOGÍA POLÍTICA

1. Según Varrón, citado por San Agustín<sup>1</sup>, habría tres tipos de Teología: la *mítica* o fabulosa, de los poetas; la *natural* o de los filósofos; y la *civil*, que deben conocer y practicar en sus ciudades los ciudadanos y, especialmente, los sacerdotes, en forma de culto público —*the Worship that a Commonwealth performeth, as one Person*, escribió Hobbes en *Leviathan*—. Este culto es libre. Mas «el fin del culto entre los hombres —precisa el filósofo inglés— es el Poder», cuyos beneficios —la integración social—, garantiza. Pues culto —explica Hobbes apelando a la etimología latina *colere*— significa propiamente y de modo constante, «el trabajo que dedica un hombre a cualquier cosa con el propósito de obtener beneficio con ello»<sup>2</sup>. En una república, como es una persona (aunque ficticia), sólo se debe rendir a Dios un culto, el «culto público.cuya característica es ser *uniforme*». Pues «aquellas acciones que se hacen de modo distinto por hombres diferentes no pueden considerarse un culto público»<sup>3</sup>.

Carl Schmitt acuñó, como es sabido, inspirado por Hobbes, el término

---

<sup>1</sup> *La ciudad de Dios*, Madrid, B.A.C.t. XVI-XVII 1958. L.VI, V y ss. Para el concepto de teología política A. d'Ors, «Teología política: una revisión del problema». *Revista de Estudios Políticos*, núm. 205 (En-Feb. 1976) y *La violencia y el orden* Madrid, Dyrsa, 1987. También D. Negro., «¿Por qué no la teología política». *Estudios sobre la encíclica «Centesimus annus»*. Madrid, Aedos-Unión Editorial, 1992. Muy sugerente M. Gauchet, *Le désenchantement du monde Une histoire politique de la religion*. París, Gallimard, 1985.

<sup>2</sup> XXXI. Se cita por la ed. española de C. Moya y A. Escotado, Madrid, ed. Nacional, 1979, y la inglesa de A. D. Lindsay, London, J. M. Dent & Sons, 1949.

<sup>3</sup> *Leviatán*, XXXI

teología política para la teología civil moderna<sup>4</sup>, complemento indispensable de la teoría del Estado —un artificio— en sustitución de la teología política según la revelación, vigente en la Edad Media en estrecha dependencia de la teología jurídica del Derecho Natural<sup>5</sup>. En efecto, «todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado, afirmaba Schmitt en su primera *Teología política*<sup>6</sup>, son conceptos teológicos secularizados». Teología política inconfundible con la antipolítica teología política de moda a partir de la década de los setenta y en decadencia desde la liquidación del Imperio de los soviets. Esta nueva teología política<sup>7</sup> del clericalismo, que aprovecha la expresión de Schmitt es, sin perjuicio de aportaciones en conjunto tan valiosas como las del jesuita J.B. Metz y el protestante J. Moltmann, uno más entre los abundantes moralismos contemporáneos. Pretende, por un lado, apoyarse directamente en la teología revelada; por otro, en rigor, es más bien una suerte de política teológica, según la más precisa nomenclatura de Augusto Comte, inspirada por el humanitarismo<sup>8</sup> cristiano influido por el socialismo y el marxismo, especialmente, a través de E. Bloch<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. (1938) Trad. de J. Conde. Madrid, Haz, 1941. Reed. de G. Maschke con *addenda*, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Köln, Hohenheim, 1982.

<sup>5</sup> Vid., entre otros, además de la *Civitas Dei* agustiniana, M. García-Pelayo, *El reino de Dios arquetipo Político. (Estudio de las formas políticas en la Alta Edad Media)*. Madrid, Alianza, 1959. E. H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza, 1985.

<sup>6</sup> *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin, Duncker & Humblot 1922 (2.ª ed. 1934). [Incluida en *Estudios políticos*. Trad. de J. Conde. Barcelona, Doncel, 1975]. En 1970 publicó Schmitt en la misma editorial *Politische Theologie II. Die legende von der Erledigung jedes Politischen Theologie*, respondiendo especialmente a las críticas de E. Peterson en «El monoteísmo como problema político», incluido con otros escritos de este teólogo en *Tratados teológicos*, Madrid, Cristiandad, 1966, y al valioso artículo de J. Moltmann «Crítica teológica de la religión política» en *Teología política. Ética política*. Salamanca, Sígueme, 1987.

<sup>7</sup> Entre la bibliografía, M. Xhaufflaire, *La teología política*. Salamanca, Sígueme, 1974. M. Xhaufflaire y otros, *Práctica de la teología política*. Salamanca, Sígueme, 1978. J. B. Metz, *Teología del mundo*. Salamanca, Sígueme, 2.ª ed. 1971, *La fe, en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid, Cristiandad, 1979 y *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca, Sígueme, 1982. J. B. Metz J. Moltmann y W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca, Sígueme, 1985. D. Sölle, *Teología política*. Salamanca, Sígueme, 1972. K. Rahner y otros, *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*. Madrid, Cristiandad, 1975. C. Boff, *Teología de lo Político. Sus mediaciones*. Salamanca, Sígueme, 1980.

<sup>8</sup> Sobre el humanitarismo, M. Scheler, *El resentimiento en la moral*. Ed. de J. M.ª Vega, Madrid, Caparrós, 1993.

<sup>9</sup> Puede valer la descripción del teólogo protestante J. Moltmann en su artículo «Crítica teológica de la religión política», elogiado por C. Schmitt en su segunda *Teología política*: «Teología política designa, más bien, el campo, el milieu, el espacio y el escenario en que hay que ejercer conscientemente la teología cristiana en nuestros días». *Teología política. Ética política*. I, p. 21.

2. A partir de Hobbes (1588-1679), el más grande teólogo político en el sentido schmittiano, se convirtió la teología política en sustrato esencial de la teoría del Estado hasta nuestros días. Que fuese realmente pensador cristiano o se sirviera de la teología para exponer su innovadora concepción cientificista de lo Político, no modifica el hecho de que contribuyó decisivamente al proceso de secularización sustituyendo la Iglesia por el Estado. Pero interesa destacar la posibilidad de que se viese llevado a esa específica teologización de lo Político porque la concepción de este último como artificio encajaba perfectamente en la nueva visión del mundo protestante. Cabe que Hobbes, pensador cristiano de inclinación calvinista o escéptico, viese en la extrapolación teológica la forma más expresiva para hacer comprender a sus contemporáneos el significado de la estatalidad: «en lo que voy ahora a tratar, que es la naturaleza y derechos de una República Cristiana, en la que mucho depende de la revelación sobrenatural de la voluntad de Dios, el fundamento de mi discurso tendrá que ser no sólo el mundo natural de Dios, sino también el profético»<sup>10</sup>. Por lo demás, la consideración de Hobbes como pensador religioso, seguramente calvinista, ilumina la naturaleza del Estado como contrapunto de la Iglesia<sup>11</sup>.

3. Los conceptos políticos son ideas, pues conllevan una carga histórica; pertenecen a la filosofía práctica no a la teórica. Mas en los tiempos modernos se imponía la filosofía teórica<sup>12</sup>, cuyos conceptos necesitaban en el campo político una apoyatura que, como la teología política hobbesiana, les diese contenido. El gran escritor inglés estaba viendo el auge y la consolidación del Estado. Comprendió su naturaleza artificiosa sin asombrarse e inquietarse, como su compatriota el cardenal Pole<sup>13</sup>, u oponerse, como la escolástica española, y su valor para restablecer el orden. Si bien lo Político es un uso cuyas formas naturales, espontáneas son la Ciudad, el Reino o el Imperio con diversas figuras históricas concretas<sup>14</sup>, es el Estado un artificio —la primera de las grandes construcciones del racionalismo europeo— que se añade a esas formas. Hobbes percibió sus enormes posibilidades como instancia neutral y objetiva en un mundo roto por las diferencias religiosas. Frente a la rudeza de la guerra civil, «que nunca se acaba con sus tratados, sin el sacrificio de los que sean más radicales en ambos bandos»<sup>15</sup>; trató de desentrañar su ra-

<sup>10</sup> *Leviatán*, XXXII

<sup>11</sup> Parece fuera de duda que Hobbes se consideraba sinceramente pensador cristiano. Vid. F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*. Oxford, Clarendon Press, 1964. Cfr. los comentarios de C. Schmitt a esta obra en la ed. de G. Maschke de *Der Leviathan...* Cit.

<sup>12</sup> Vid. W. Hennis, *Política y filosofía práctica*. Buenos Aires, Sur, 1973.

<sup>13</sup> Vid. H. Lutz, *Ragione di Stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert*. Münster, Aschendorff, 2. Auf. 1, 1961.

<sup>14</sup> P. Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*. París, Calmann-Lévy, 1987.

<sup>15</sup> *Behemoth or The Long Parliament*. London, ed. de F. Tönnies, Frank Cass, 1969. 3, p. 115.

tio y construyó una teoría objetiva de la estatalidad —es decir, no natural y explicativa como la de Aristóteles por ejemplo—, siguiendo los pasos dados por Maquiavelo y Bodino para quienes el Estado era todavía solamente un formidable instrumento de poder —laico, no secularizado— al servicio del príncipe y de las monarquías.

4. El italiano había descrito *lo Stato* como *Estado de Poder*; el francés, cuya visión también era aún naturalista, añadió y acuñó la teoría política jurídica de la soberanía, uniendo el poder político y el poder jurídico en la estatalidad e interpretándola como esencia del *Estado Soberano*. Ambos escritores pensaban todavía dentro del mundo de ideas del ordenalismo y en ellos seguía contando la Iglesia por lo menos como un *alter ego* de la estatalidad. Su tendencia era laicista, conforme al impulso que había dado a esta actitud la propia Iglesia en los lejanos tiempos de Gregorio VII, no secularizadora. Hobbes echó mano de los conceptos teológicos según la interpretación en boga —en gran medida en su caso la calvinista, extremadamente jurídicista— aplicándolos a este mundo; es decir, desconectados del más allá, para elaborar su doctrina del *Estado Objetivo*, como única forma práctica posible e ideal del *Estado Político*, sin contar con la Iglesia. Antes bien: reduciéndola al Estado. Actitud en consonancia con el espíritu de la Reforma y con los acontecimientos que señalan el tránsito renacentista y barroco de la Edad Media a la Moderna, que comenzó, en puridad, en el siglo xvii<sup>16</sup>. Según la perspectiva de la estatalidad, con la paz de Westfalia (1648), que hizo de los derechos de soberanía como *plenitudo potestatis et iurisdictionis*, parte esencial del *ius publicum europaeum*.

No se entiende bien la naturaleza del Estado sin tener en cuenta que necesitó del protestantismo para llegar a su plenitud, aparte del ejemplo de las repúblicas italianas, Maquiavelo y Bodino: sin aquel, hubiera rivalizado la *ratio Status* con la *ratio Ecclesiae* sin poder dominarla y, probablemente, sin pretenderlo. Hobbes mezcló las dos *rationes*, al atribuir al Estado la *plenitudo potestatis et iurisdictionis* de la Iglesia.

5. Desde el punto de vista institucional, había prevalecido en la Edad Media la Iglesia, a cuyo orden conceptual pertenecía el Imperio, casi siempre más débil. La cultura eclesiástica daba forma a la Sociedad (*Res publica christiana*) y lo relativo a la fe —lo eclesiástico— era lo público. La modernidad empezó al afirmarse sin contradicción el Estado, pasando lo Político a ser lo público —el Estado mismo— e invirtiéndose la relación entre los dos poderes, a pesar de que Lutero quería librar la religión del temporalismo. Hobbes echó mano de la teología para combatir la teología jurídica eclesiástica y ela-

<sup>16</sup> Constituye un presupuesto del protestantismo que Dios está escondido. Mas «cuando se declara a Dios escondido, escribe J.A. Alvarez Caperochipi, se difumina la distinción entre Filosofía y Teología», como ocurre en el pensamiento moderno. *Reforma protestante y Estado moderno*. Madrid, Civitas, 1986 II, I, 4, p. 81

borar la filosofía política del Estado, entidad nueva e inusitada, sin palabras capaces de describirla. Asimismo, para revolver contra aquella sus propios conceptos una vez secularizados y acuñados políticamente —estatalizados—. El pensamiento de Hobbes no era ya laicista sino secularizador. El grado de aceptación que tuvo prueba hasta qué punto estaba preparado el ambiente, aunque Hobbes mismo fuese objeto de todas las reticencias. A la verdad, no llegó a triunfar plenamente su doctrina hasta el siglo XIX, con el Estado de Derecho.

6. La teología política medieval era en la práctica teología jurídica, como la de la citada escolástica hispana, tan poderosa entonces. La dogmática daba por supuesto un orden del mundo divinamente establecido y, por consiguiente, de la sociedad, cuyas flexibles estructuras respondían al Derecho Natural: la parte de las leyes del mundo establecidas por el Creador, concernientes a la conducta humana. El fin del poder político consistía en velar por la paz, es decir, el mantenimiento de ese orden y restablecerlo cuando se hubiere conculcado la justicia, según la doctrina agustiniana de la *tranquillitas ordinis*. Hacia el siglo XIV (averroísmo latino, Ockham, Marsilio de Padua) comenzó a quebrarse la conexión espiritual entre fe y razón, entre el allende y el aquende independizándose el Derecho Natural de la Teología dogmática. Y al quedar paulatinamente como doctrina de difícil aplicación social, anunció la inevitable decadencia del poder espiritual religioso y su sustitución por el poder espiritual político<sup>17</sup>. La posibilidad enteramente nueva, sugerida por Maquiavelo, de utilizar la religión como instrumento de dominación política, constituye el síntoma del cambio que se estaba operando. Que recibió su impulso definitivo del protestantismo. A partir de la Reforma se desencadenaron todos los procesos que hicieron sin la menor reserva de la *ratio Status* maquiavélica guiada por la idea abstracta de Justicia, fuente autosuficiente de orden objetivo, prescindiendo de la *ratio Ecclesiae*, en la que ocupa el primer lugar la Caridad, sin perjuicio de la posible influencia de la religión en la conciencia privada del príncipe<sup>18</sup>.

## II. LA CIRCUNSTANCIA DE HOBBS

7.-Dejando aparte la concepción de los *politiques* reunidos en torno a L'Hôpital, el canciller de Catalina de Medicis, entre los que se encontraba Bo-

<sup>17</sup> Decía Ortega que tanto el poder temporal como el religioso son espirituales. *La rebelión de las masas*, XIV, I, en *Obras completas*. Madrid, Rev. Occidente, t.IV, 2.ª ed. 1951, pp. 233-234. Sin embargo, el poder espiritual es más bien autoridad. En cuanto institución tiene poder —*potestas*— o influencia, como toda institución. Es autoridad —*auctoritas* en sentido epistemológico, conocedora de la verdad— por su naturaleza religiosa. Cfr. A. Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826) *Oeuvres*. T. X, París, Anthropos, 1970, y René Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*. París, Guy Trédaniel, Editions Véga, 1984.

<sup>18</sup> «Ninguna ley humana pretende obligar la conciencia del hombre, sino sólo las acciones». *Elementos*.... II, VI, 3.

dino, y su doctrina del *mínimum* religioso para garantizar la neutralidad del Estado y conseguir la paz, consistió la mayor aportación del pensador inglés en dar forma definitiva a teoría estatal, derivando la neutralidad hacia la objetividad, en el sentido del racionalismo moderno. Pudo hacerlo gracias a la radical separación operada por la Reforma —que no contemplaba en cambio el mero laicismo—, entre lo relativo al más allá y al más acá; entre los dos reinos, aunque, a la verdad, la doctrina en este punto era bastante confusa<sup>19</sup>. En definitiva, entre el Derecho Natural divino y el Derecho Natural profano. Regido el primero, según Lutero, por la fe, que pertenece a la interioridad, y el segundo por la razón, que gobierna el mundo exterior. La distinción abrió el camino a la secularización al aplicarse al profano los conceptos e imágenes teológicas para dotarlo de expresividad<sup>20</sup>. Y dió pié a la separación entre el hombre interior y el hombre exterior agustinianos.

8. El mundo antiguo y el medieval tenían una imagen concreta del orden universal. Para los antiguos el orden del mundo o cosmos obedece a una legalidad inmanente, de cuyo equilibrio brota la justicia: lo injusto, el pecado, es la *hybris*, el exceso, la demasía que rompe la armonía. La concepción medieval es creacionista: el universo ha sido divinamente estructurado; lo injusto y pecaminoso es consecuencia de la libertad humana, que perturba el orden natural de las cosas. En ambos casos, es el hombre un ser sociable, por formar parte del orden universal. La Sociedad y las formas políticas son expresión natural, espontánea de la sociabilidad.

La religión cristiana desenraizó empero el hombre de la Naturaleza: en su condición de *imago Dei*, está sobre ella, pues por su específica naturaleza, es *sobre-natural*. La Reforma, interesada únicamente por lo sobrenatural, separó la *gratia* y la *natura* y quedó el hombre natural a expensas de la razón. Así pues, por un lado, se escindió la naturaleza-humana, en dos partes, lo que hizo de ella una de las grandes aporías modernas, centrándose el interés especulativo, a partir del siglo xviii, en la antropología y la moral, a fin de deducir inmanentemente el orden del mundo histórico; por otro, se estableció una distancia infinita entre la Creación y el Creador, que sólo se podía salvar por la fe olvidándose del mundo. Todo incitó a secularizar la idea misma de sobrenaturaleza sobrevalorando la razón, con la que cabía aspirar al menos a asentarse firmemente *sobre* la Naturaleza.

9. El solipsismo motivó la respuesta de Descartes: destruida la imagen de un orden natural universal (*cosmos*), quedó el hombre tan abandonado a sí mismo, que el filósofo francés, haciéndose cargo de la situación, se puso a demostrar hasta su existencia y la del mundo, apelando a la nueva mezcolanza

<sup>19</sup> Vid. la exposición de F. Prieto, *Historia de las Ideas y de las Formas Políticas*. III. *Edad Moderna (I. Renacimiento y Barroco)*. Madrid, Unión Editorial, 1993. I, III, II, 2, pp. 152 y ss.

<sup>20</sup> Había otra razón: «Todo concepto es una participación de la divinidad, y no lo olvidemos, según Lutero, Dios está escondido». J. A. Álvarez Caperochipi, *op. cit.*, II, III, 1, p. 108.

de fe (filosófica) y *recta ratio* (estoica) —lo sobrenatural en el hombre, debidamente secularizado— destinada a tener tanto éxito, que, con el tiempo, se endiosará el ser racional. Descartes hizo todopoderosa la razón humana y, sin proponérselo, la sacralizó. Para Kant ya no habrá más autoridad que la de la razón humana. *Homo homini deus*.

Su contemporáneo y conocido Hobbes la utilizó para restaurar el orden. Pensador fundamentalmente político, ambicionaba establecer una imagen objetiva del puesto del hombre en un mundo histórico que, en medio del fragor de la guerra civil que tenía lugar en casi todas partes, quedando sólo a salvo los países en que se impuso la Contrarreforma, parecía carecer de una ordenación interna inmanente o trascendente a que apelar. El primer problema de la filosofía política de Hobbes consistió en descubrir un nuevo criterio del orden, a fin de que no operase a ciegas la razón en ese vacío existencial. Orden que sólo podía ser exclusivamente terrenal, puesto que la *recta ratio* estoica —y de Hobbes—, tan importante en el origen de la modernidad, no es capaz de operar más que con datos y criterios mundanos, sin poder ir más allá<sup>21</sup>. La naturaleza humana se reduce a «la suma de sus facultades y poderes naturales»<sup>22</sup>, que culminan en la razón. Respondía a la tendencia de la época a hacer de la cosmogonía lo que llama H. Blumenberg «el paradigma de la autoconstitución»: el axioma clásico de que la naturaleza da todo a todo (*natura dedit omnia omnibus*), «se convirtió en enunciado de la construcción del orden político»<sup>23</sup>.

10. La situación de Hobbes, pensador barroco al filo de la Edad Moderna, era ya muy distinta a la de Maquiavelo y Bodino. Para estos últimos resultaban aún indiscutibles la Iglesia y la existencia de un orden universal, aunque diese gran relieve retórico el primero a la *Fortuna* —el azar—, que rige, según él, el cincuenta por ciento de los actos humanos. Elemento naturalista y azaroso, sustituye a la Providencia. Pero sin duda incluye aún los designios divinos, si bien como enteramente inescrutables; establece nexos causales independientes de la voluntad humana y, además, aún podía ser dominada por la *virtù* de gentes excepcionales, los hombres de Estado. Para Maquiavelo, que los hombres sean malos (*cattivi*), tampoco quiere decir que no sientan inclinaciones sociales o que no pueda establecer el orden político concreto un poder humano adecuado, un fundador de Estados o un «legislador omnipotente» al estilo antiguo, sin perjuicio del orden universal indepen-

<sup>21</sup> A pesar del paralelismo que se puede establecer entre cartesianismo y hobbesianismo, la *recta ratio* hobbesiana es más modesta que la de Descartes. *Reasoning is reckoning*, decía el escritor inglés, que daba más importancia al poder que a la razón. Reconocía su capacidad deductiva, pero hacía recaer en aquel la autoridad: *Auctoritas, non veritas facit legem*.

<sup>22</sup> *Elementos de Derecho Natural y Político*, trad. D. Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979. I, 1, 4. Ed. inglesa de F. Tönnies, *The Elements of Law*. London, Frank Cass & Co., 1969.

<sup>23</sup> *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am M., Suhrkamp, 2. Aufl., 1988. II, V, p. 249.

diente de la voluntad humana. Lo que le interesaba era mostrar que el poder político descansa en la capacidad de mandar, y que el mando político puede y debe disponer de un instrumento tan eficaz como *lo Stato*. A Hobbes, nominalista para quien el poder y la autoridad son ya derechos subjetivos del más fuerte, protestante y posterior a Bodino, le importaba en cambio justificarlos como derecho<sup>24</sup>: «para quiénes poseen una fuerza irresistible y, por tanto, para Dios todopoderoso, su derecho de dominar deriva de su mismo poder»<sup>25</sup>. Siendo uno el origen de todo poder —concepto destinado, por cierto a subsumir el de autoridad—, la omnipotencia de Dios Creador de la que deriva el Derecho Natural —las leyes de la Naturaleza—, del mismo modo constituye analógicamente el hecho del poder humano el fundamento natural del *derecho* a dominar políticamente; es decir, del derecho político, las leyes que establecen el orden temporal.

11. Cuando pierde vigencia una idea del orden universal, el hombre desorientado desconfía de la sociabilidad y se desborda la subjetividad. En las condiciones del Barroco, época por eso mismo enormemente subjetiva y conflictiva, sentía Hobbes la necesidad de establecer otra imagen, tal vez precaria pero eficiente, del orden objetivo del mundo histórico, capaz de superar la destructividad del atemorizado individuo abandonado a sí mismo. Imagen que será la del orden estatal, orden artificial producto de una decisión, dentro de cuyos límites pueden volver los hombres a ser sociables, aunque sólo algunos también políticos. Newton, que se movía en el círculo próximo a Hobbes de la famosa *Royal Society* en la que predominaban los puritanos, que se negaron por cierto a admitir como socio al autor de *Leviathan*, dió poco más tarde con una nueva idea del orden universal. El modelo no era ciertamente político. Sin embargo, sugirió al siglo XVIII la idea de una Moral racional universal, con la que se quiso sustituir la política sin socavar empero el aspecto constructivo de la concepción de Hobbes en la que sólo unos pocos eran políticos. Proporcionó así al Estado hobbesiano el fundamento normativo en que descansa el Estado de Derecho del siglo XIX. Desde entonces, constituye la oposición entre el normativismo newtoniano y el decisionismo político —que son también secularizaciones<sup>26</sup>— una causa principal de los avatares del Estado y del agotamiento progresivo de la vi-

<sup>24</sup> «Lo que no es contrario a la razón [no a la Moral o a la Religión] es llamado DERECHO o *ius*; o sea, la libertad no culpable de usar nuestro poder y libertad naturales». *Elementos...* I, XIV, 6.

<sup>25</sup> *Del ciudadano*, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, trad de A. Catrysse, 1966. XV, 5, p. 238.

<sup>26</sup> Por ejemplo, el decisionismo «del especial carácter de decisión del cristianismo, por el cual toda creencia religiosa queda ligada inexorablemente a la afirmación de la divinidad de un determinado hombre histórico, rechazando inmediatamente como irreligión todo lo que rehuse más o menos expresamente doblar la rodilla ante él». U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*. Madrid, Guadarrama, 2.ª ed. 1966. III, 1, p. 166.

talidad de la forma estatal, que parece haber consumido sus posibilidades históricas.

12. Hobbes vió una posibilidad de restablecer el orden echando mano de la estatalidad renacentista, que, reduciendo a una masa el pueblo, se superponía mecánicamente a este último transformándolo en Sociedad<sup>27</sup> o conjunto de individuos cualitativamente indiferenciados. Necesitado de conceptos para describirla y justificarla, este imaginativo lector de la Biblia y San Agustín recurrió a la teología. Dejó de utilizar la *Civitas Dei* y la *Civitas Diaboli* como imágenes de estados escatológicos convirtiéndolas en paradigmas de las posibilidades mundanas del ser humano. Esto es en realidad lo esencial de la secularización. La dialéctica de los dos Poderes —«*la question capitale de la politique*» según Augusto Comte, que la restauró frente a Rousseau— dejó de ser asunto teológico con implicaciones políticas y se transformó en un tema temporal con implicaciones religiosas. Hobbes, guiado tal vez por una profunda fe calvinista, rechazó la distinción como antinatural, pues todo es reino de Dios a consecuencia de la venida de Cristo. Pero, como seguidor de Marsilio de Padua, añadió, especialmente contra el Papa, que, a diferencia del reino de Dios, reino natural, «el reino de Cristo no es de este mundo, su reino no comenzará sino en el último día». Por ende, corresponde el poder en este mundo —la interpretación del orden— exclusivamente al Estado<sup>28</sup>: «Habiendo sido mandado Cristo por su Padre para concluir una alianza entre éste y su pueblo, es evidente que Cristo, aún siendo igual a su Padre respecto a su naturaleza, le es inferior respecto al derecho de gobernar». Lo único que cuenta en este mundo es el poder político soberano, ante el que tiene que ceder el viejo poder espiritual religioso. Define la Iglesia como «*un conjunto de hombres que profesan la religión cristiana unidos bajo la persona de un soberano, bajo cuya orden debieran reunirse, y sin cuya autoridad no debierna reunirse*»<sup>29</sup>. Hasta la interpretación de la Escritura depende de la autoridad soberana de la república<sup>30</sup>: «En el reino puramente natural de Dios la interpretación de las leyes naturales, sean sagradas o seculares, depende de la autoridad del Estado»<sup>31</sup>. Y, dada la procedencia del poder, «no cabe dispen-

<sup>27</sup> Este carácter inorgánico de la Sociedad, en contraste con el pueblo y el no natural de la estatalidad, se ve muy bien en la descripción que hace M. García-Pelayo de la *Signoria* italiana, *Del mito y de la razón en el pensamiento político*. Madrid, Rev. Occidente, 1968. «Sobre las razones históricas de la razón de Estado». Sin embargo, es evidente que, «como puede contrastarse en el desarrollo histórico de las repúblicas italianas, del solo humanismo no hubiese podido surgir el Estado». J. A. Alvarez Caperochipi, *op. cit.*, II, I, 2, p. 88. A. Cruz Prados se ha fijado especialmente en el carácter constructivista del pensamiento hobbesiano: *La sociedad como artefacto. El pensamiento político de Hobbes*. Pamplona, Eunsa, 1986.

<sup>28</sup> *Del ciudadano*. XVII, 4: «*Regnum Dei per pactum novum no esse regnum Christi, ut Christi, sed ut Dei*»

<sup>29</sup> *Leviathan*. XXXIX.

<sup>30</sup> *Elementos*... II, VI, 2.

<sup>31</sup> *Del ciudadano*, XV, 18, p. 238.

sar de obedecer al soberano bajo pretexto de obedecer a Dios». En fin, «gobierno *temporal* y *espiritual* no son sino dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su *soberano legítimo*»<sup>32</sup>.

### III. ORIGEN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE HOBBS

13. La teología política de Hobbes, dirigida contra la separación laicista entre la Iglesia y el Estado, distinguiendo entre la religión como una realidad social y la política, es directamente polémica contra las implicaciones políticas de la teología tradicional y de la teología racionalista del derecho divino de los reyes, en la que aparecían estos últimos como substancias finitas o atributos de la substancia infinita. *Jesus is the Christ*, repetirá Hobbes más de cuarenta veces a lo largo de *Leviathan*<sup>33</sup>, reduciendo a esa fórmula universal el mínimo religioso y, por tanto, el derecho divino de los reyes. Por cierto que R. Filmer trató entonces de apoyarlo en la legitimidad dinástica. Pero este argumento, por su efecto *boomerang*, como demostraron los hechos, es siempre mejor dejarlo para dilucidar asuntos de familia que exhibirlo como un derecho público. Volviendo a Hobbes, aparte de ese mínimo, según el principio del libre examen constituye todo lo demás materia de interpretación en lo concerniente a este mundo. La teología que no se limita a ese mínimo es fuente de disturbios, por lo que tampoco proporciona la paz la teología racional. El empeño de Hobbes en la época de las guerras religiosas consistió en neutralizar toda la teología, sustituyéndola por la metafísica política deducida geoméricamente de la propia teología.

14. Instituir el orden intramundano implicaba en aquel tiempo, entablar una batalla contra la teología dominante, origen de las discusiones que creaban el clima de guerra civil. En cualquiera de sus formas, amparada en la dogmática más o menos racionalizada —y en el naturalista Aristóteles, a quien nunca olvida Hobbes, que le consideraba uno de sus mayores enemigos— se oponía al artificialismo estatal, que aparecía como la única forma de orden posible. Esto se advierte, por ejemplo, en la violenta diatriba de la escolástica jesuítica española, a pesar de su nominalismo, y de los otros escritores españoles de la Contrarreforma contra los *politiques* del canciller L'Hôpital y el derecho divino de los reyes. Suárez dirigió sus armas más afiladas contra Jacobo I, un importante teólogo político. El blanco del contraataque hobbesiano serán los partidarios de la diferenciación institucional de los dos poderes en general, sin distinción de confesiones, pues implica de un

<sup>32</sup> *Leviathan*. XXXIX.

<sup>33</sup> Cfr. J. Taubes (Hrs.), *Religionstheorie und Politische Theorie*. I : *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, W. Fink u. F. Schöningh. 1983. J. Taubes, «Statt eines Einleitung: Leviathan als sterbliches Gott»

modo u otro, como reprochará más tarde Rousseau, la superioridad del religioso. Si bien era, naturalmente, la Iglesia romana el enemigo principal, pues conservaba y defendía celosamente la *auctoritas* —aunque fuese como *potestas indirecta* (Bellarmino, jesuítas españoles)—, y su supremacía frente al poder temporal en auge, cuyas formas estatales se atribuían, entre otras cosas, la *plenitudo iurisdictionis* —la soberanía jurídica— además de la *plenitudo potestatis* —la soberanía política—. Las disputas religiosas y teológicas eran la causa de la guerra civil. Pero los argumentos que descansan en la fe, al no ser probadamente racionales en su origen, no podían constituir motivo de acuerdo, de consenso, introduciendo en cambio un hondo disenso en el seno de las sociedades. La fe, había establecido Lutero, pertenece al hombre interior, tan diferente del hombre exterior, si bien Hobbes debió sentirse más próximo, aunque no incondicionalmente, a Calvino, cuyo legalismo tardomedieval, que favorece la integración social, se deja ver en la concepción hobbesiana del Derecho Natural. En el fondo, lo que se debatía era la concepción del orden universal: la nueva visión nominalista y protestante apoyada en la estatalidad frente el viejo ordenalismo universalista y católico que se oponía a la secularización, a la transferencia al Estado del papel que, según el ordenalismo desmitificador, desdivinizador de lo mundano, correspondía a la Iglesia y, por vía de consecuencia, a la mezcla de la teología con la teoría del Estado.

15. Ante la necesidad de superar el subjetivismo barroco, buscando la analogía no vaciló Hobbes frente a los teólogos, en equiparar filosóficamente a Dios a una suerte de substancia corpórea —que, según la definición moderna, en cuanto substancia no necesita de otro para existir, o sea, que es independiente—, dejándolo al mismo tiempo fuera de la filosofía, porque el ser eterno no puede dividirse y componerse. De esa manera, cabe demostrar su existencia, desde el punto de vista humano, o sea, racional, como Poder supremo, absoluto, partiendo del hecho del poder como sinónimo de libertad según la famosa fórmula hobbesiana *Freedom is Power*, que significa en realidad independencia. Remontándose de causa en causa se llega «a algo eterno; es decir, al primer poder de todos los poderes y la primera causa de todas las causas». Aunque al no saber nada de su naturaleza, «no podemos tener concepción o imagen de la Divinidad»<sup>34</sup>. Dios es, pues, en sentido pleno, objeto de fe pero no de ciencia, al ser inasequible a la razón. Explica sin embargo el hecho del Poder, porque se presupone, conforme a la filosofía voluntarista, que es ante todo Poder, constituyendo la Creación, conforme al legalismo calvinista, la prueba irrefutable.

16. Tomás Hobbes se situó así en el punto de vista científico —la filosofía política natural—, para el que lo urgente y políticamente importante frente al subjetivismo destructor era la salvación en el mundo, según la máxima

<sup>34</sup> *Elementos...*, XI. 2

ciceroniana *salus populi suprema lex esto*. «Por la cual no debe entenderse, advierte en *Elementos de Derecho*, la mera conservación de sus vidas, sino su bien y provecho en general»<sup>35</sup>. *Salus* equivale aquí a salvación mundana en sentido paralelo al teológico, cuyo fin es la bienaventuranza o goce pacífico de la visión beatífica de Dios. Esta secularización de la idea de salvación —salvación por mediación del Estado, no de la Iglesia, que será sustituida en el siglo XIX por la idea de salvación por la Sociedad al ontologizarse esta última— constituye, sin duda, el concepto fundamental de toda la teología política hobbesiana, ya que, al trasladar la salvación, concepto religioso capital, a este mundo, da contenido con esa idea nueva a la metáfora del Estado como *a Mortall God*: la contemplación y goce pacífico del Estado constituye la evidencia, palabra que obsesionaba a Hobbes, de la salvación terrenal. Sólo si hay Estado, que no es algo natural como la Ciudad, el Reino o el Imperio, sino un artificio omnicomprendido a imagen del seno de Dios de la teología, desaparece el miedo ante la incertidumbre de la inseguridad terrenal: «Ser salvado es recibir seguridad, ya sea relativa, contra males especiales, o absoluta, contra todo mal, incluyendo la miseria, la enfermedad y la misma muerte»<sup>36</sup>. Hobbes aplica el *pathos* de la predestinación a este mundo para solucionar el problema político: el Estado, imagen de Dios —dios mortal «bajo el Dios inmortal»—, y no la Ciudad, el Reino o el Imperio, constituye el destino del hombre en cuanto ser racional, según la política y la metafísica, del mismo modo que es el cielo su destino ultramundano según la religión y la teología. Este Estado *imago Dei* hace racionalmente superflua la Iglesia como entidad separada, ciertamente no natural, pero tampoco artificial, cuyo carácter sobrenatural es imitable: el artificio estatal remeda a la Iglesia sobrenatural. El objeto formal es el mismo: la salvación. Mas el Estado es una entidad mundanal que establece territorios cerrados, que, sin embargo, abre la Iglesia con su universalismo. Ahora bien. Si es distinto el *espacio* al que se refieren, el estatal adquiere una individualidad perfecta, una figura bien delimitada territorialmente, y desaparece también la aporía, tan aguda desde los tiempos del Imperio Romano de la doble lealtad (en realidad fidelidad y lealtad) a la Iglesia y al Estado. A partir de ahí, relegada la fe religiosa a la privacidad, y con ella la Iglesia —que no es persona, insiste Hobbes aunque por el poder papal hace ilegítimamente de contrapunto del Estado en cuanto institución universalista, no cerrada, e independiente—, aparece la parte constructiva de la filosofía (teología) política de Hobbes<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> II, IV, 1. Cfr. *De cive*, XIII, 2.

<sup>36</sup> *Leviatán*, XXXVIII. Hobbes añade que, por razones teológicas, «remisión de pecado y salvación de muerte y miseria son la misma cosa».

<sup>37</sup> Es posible que tuviera presente Hobbes, como pensador religioso, que, según la fe calvinista, empieza la salvación eterna en este mundo. De modo que para el hombre individual no hay solución de continuidad entre el aquende y el allende. El Estado ha de ser por eso necesariamente cristiano, una suerte de Estado-Iglesia, ni natural ni sobre natural sino artificial, producto de la razón —de la ciencia— humana.

17. El trasfondo existencial es siempre, junto a la Reforma, la interminable guerra civil que fomentó. Por una parte, la guerra de la sociedad europea en general; por otra, las guerras de las sociedades barrocas particulares, que afectaban directa o indirectamente a todas las naciones -incluso a las católicas que se libraron de la guerra civil interior, como España e Italia- y cuya experiencia directa vivió Tomás Hobbes en la suya. Sin criterio de orden a que apelar, impera la ley del más fuerte: la guerra civil revela al hombre, dominado por las pasiones, como un lobo para los demás hombres: *homo homini lupus* dice Hobbes recordando la máxima de Plauto *lupus est homo homini*, al expresar la dureza de la época y su destructividad y remedando la lucha angélica, evocada también por Maquiavelo, que precedió a la creación bíblica.

Para superar el subjetivismo —cuya raíz es el viejo *amor sui* agustiniano, justificado por los derechos subjetivos absolutos del nominalismo ockhamista y el correspondiente *derecho subjetivo* al libre examen—, de manera que desaparezca la situación de *bellum omnium contra omnes* y con ella el miedo existencial, se dispone únicamente de la razón. El *amor Dei* es insuficiente, al no ser racionalizable, ya que no es posible el acuerdo acerca de su naturaleza concreta. «Saber es poder», había dicho el canciller Bacon, maestro de Hobbes y el poder que da el conocimiento da a su vez la libertad. Pero el conocimiento sólo puede ser el filosófico de la ciencia natural. El trinomio saber-poder-libertad fundado en la ciencia constituye la idea fuerza del hobbesianismo. Inspiró al filósofo la tarea de enseñar a sus contemporáneos a salir de su entrópica situación pecaminosa —de gravísimo pecado mortal, ya que al ser a la vez contrario al orden, a la naturaleza y a la razón, es pecado contra el Espíritu.

18 La construcción intelectual de un orden nuevo acorde con la naturaleza humana y la razón -el espíritu humano- fue, como interpretó correctamente Augusto Comte, que concedió a Hobbes un lugar destacado en su santoral, la contribución evangélica secular -inspirada seguramente en los «nuevos cielos y una nueva tierra» bíblicos (*Isaías, 65, 17*)—, del filósofo inglés. Y, puesto que la buena nueva hobbesiana extrae su fuerza y justificación del destructivismo de la época, queda irremisiblemente condenado quien no acepte el orden estatal constructivista, al ser el pecado contra la razón de la misma naturaleza que los pecados contra el Espíritu Santo que, según la teología, no tienen remisión, por implicar resistencia obstinada a recibir la gracia divina<sup>38</sup>. Fuera del Estado no hay salvación. Y, mientras lo que ofrecen las formas políticas naturales es la combinación del miedo y la fuerza, la fe y la esperanza racionales en el soberano llevan a la mecanicista forma estatal<sup>39</sup>, donde susti-

<sup>38</sup> «Por esto os digo: todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero no les será perdonada la blasfemia contra el Espíritu». *Mt. 12, 31*.

<sup>39</sup> L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*. The University of Chicago Press, 1963. 5, p. 64.

tuye absolutamente la justicia del Dios véterotestamentario a la caridad cristiana del Nuevo Testamento.

19. Las cuestiones religiosas y morales son políticamente insolubles cuando, ante la imposibilidad de referirse a una idea de orden admitida por todos, su intensidad hace imposible el compromiso, que constituye el fin habitual de la Política mediada por el Derecho. La Política, aunque puede apelar provisionalmente a la tolerancia, ha de situarse entonces directamente en el plano histórico. Pero este último exige decisiones puramente políticas, actos supremos de la voluntad, que prescindiendo del Derecho determinan el orden político que orienta por lo menos precariamente la conducta hasta que sea posible establecer un orden jurídico. Una crisis histórica no es crisis meramente política o jurídica: es también religiosa y moral, crisis del sentido del orden, por lo que, como decía Jacobo Burckhardt, las crisis pueden producir algo grande pero pueden significar también el fin de todo. Una crisis histórica se caracteriza porque siendo imposible el consenso exige una *solución* política que determine lo histórico mediante la decisión sobre las *posibilidades* históricas. Hobbes captando el *pathos* de la época no se quedó en el plano del compromiso. Puesto que se mueve en el de la necesidad inexorable de determinar la seguridad de la vida individual, se sitúa en el histórico político.

20. Carl Schmitt ha presentado a Hobbes como prototipo de pensador decisionista y, por consiguiente, de pensador político. Todo verdadero pensamiento político incluye sin duda el decisionismo, pues la actividad política culmina en la decisión, un acto de la voluntad. La cuestión intelectual estriba en si la decisión se toma con conciencia de la existencia de un orden previo concreto —natural, es decir, inmanente a la Naturaleza según la idea antigua de cosmos, o creado, transcendente a la Naturaleza según la concepción cristiana— al que es preciso ajustarse y, por tanto sometida a sus implicaciones éticas, o sin poder contar mundanamente con la existencia del orden creado o increado, como en el caso de Hobbes, o sin contar en absoluto con él (nihilismo totalitario). Respecto al propio Schmitt queda la duda de si no le impresionó más el decisionismo de Donoso Cortés que el de Tomás Hobbes, ya que tampoco puede ser lo mismo el decisionismo de un pensador católico que el de un escéptico calvinista<sup>40</sup>. Pero esto es otro tema.

Lo asombroso de Hobbes es que al no ser lo mismo decidir teniendo la referencia de un orden universal concreto preestablecido, como en el caso de Donoso Cortés, que decidir acerca de la existencia del orden mismo, comprendiendo por primera vez la hondura de la crisis, se situó francamente, sin reservas, en este último punto de vista. En toda su obra alienta este *pathos* de una decisión total, definitiva, creadora, escatológica pero secularizadora,

<sup>40</sup> Más vinculado sin duda, además, al Viejo Testamento que al Nuevo. Por eso resulta prácticamente imposible deducir en Hobbes una moral independiente del derecho estatal. El Derecho Político se convierte con él en fuente de la moral pública.

constructivista, reduccionista aunque de connotaciones taumatúrgicas, dado que su fin consiste en establecer el orden político, el orden estatal como un absoluto de transcendencia universal. La posteridad ha heredado ese *pathos*, expresado tan enérgicamente, que ha sido el *Triebfeder* de la estatalidad hacia su figura definitiva, el Estado Total, cuya configuración verdaderamente totalitaria es el Estado Providencia, el dios mortal que aspira a la inmortalidad con su pretensión de ser la última forma posible de lo Político. El constructivismo del contractualismo hobbesiano era el equivalente de la acción divina creadora del mundo, restringida a la esfera de lo Político. Con el tiempo se ha extendido a todo lo demás.

21. Thomas Hobbes hace del *homo homini lupus*, al considerarlo soberano, *homo homini deus*; en cuanto decide sobre el sentido del orden temporal. El hombre como soberano lo crea, sustituyendo la Iglesia, instituida por Cristo, por el Estado; «*Jesus is the Christ*» constituye el punto de referencia común para las dos instancias. Salvo eso, es el hombre el verdadero enviado de Dios en este mundo. No por derecho divino como afirmaban los dinastas, sino por su éxito al conseguir la paz. Detrás resuena la afirmación luterana de que si el príncipe es malo es un castigo divino por los pecados del pueblo y, si es bueno, porque igualmente lo ha merecido, pero abstraída de su contexto teológico. Hobbes realza lo profano sin prescindir de lo sagrado. Relega los contenidos de la religión a la conciencia —privatiza la religión— y hace prevalecer absolutamente lo Político en lo externo al fundir la *ratio Status* y la *ratio Ecclesiae* en el mínimo neutral del orden estatal. Antes, había sido lo público la religión, lo eclesiástico. En adelante será público lo Político, lo estatal. Y así como no hay más que una religión verdadera, tampoco cabe otra política que la estatal, algo que había anticipado Maquiavelo. El Estado monopoliza definitivamente la política.

Hobbes se sitúa así mucho más allá de la figura del fundador de la ciudad de los antiguos, del legislador omnipotente de Maquiavelo y del soberano de Bodino: la decisión hobbesiana es una *creatio ex nihilo*. Lo dice en la brevísima introducción intensamente teológica política a *Leviathan*: «los pactos y convenios mediante los cuáles se hicieron, conjuntaron y unificaron en el comienzo las partes del cuerpo político, se asemejan a ese *Fiat* o al *hagamos al hombre* pronunciado por Dios en la Creación». Hobbes mantiene las distancias y hace equivalentes por analogía crear y construir. Rousseau, pensador espinosista antiteológico y antipolítico, sustituirá la analogía por la identidad..

22. Puede desconcertar a primera vista el carácter colectivo, multitudinario del sujeto creador. Hobbes es fiel a la vieja teología jurídica-política conservada por el calvinismo. Según aquella siendo Dios creador *ex nihilo*, todo verdadero poder es derivado de su poder absoluto y relativo a El; nadie tiene bastante poder propio, y el poder político o común pertenece originariamente al pueblo, no como cuerpo, sino como conjunto de individuos, de fieles; el

cuerpo político se constituye despues, con la estatalidad<sup>41</sup>. Santo Tomás, por ejemplo, había distinguido la Iglesia como comunidad de creyentes y lo Político como agrupación de hombres. Ahora es el Estado reunión de hombres y creyentes (por la religión civil). Por eso no es el contrato hobbesiano un pacto medieval, de alcance limitado, «privado», concertado dentro de un orden concreto previo. En él se fundan: por el primer pacto, si es que hay dos, la Sociedad —el conjunto de hombres cualitativamente indiferenciados, una masa— y por el segundo, en la medida en que se pueda decir que hay un segundo pacto —cosa que no cree Jouvanel—, el Estado —ese mismo conjunto de hombres como creyentes en la religión estatal (que para Hobbes era el cristianismo)—. Una y otro *creados* por los hombres. Trátase, pues, de instituciones artificiales, no naturales, construídas y, sobre todo, de la fundamentación de la sociabilidad humana a partir de un caos existencial análogo al *nihil*o de la creación: *homo ad societatem, non natura, sed disciplina aptus est*

23. Así pues, el decisionismo constructivista de Hobbes constituye también una respuesta al nihilismo de la época. En lo que coincide formalmente, por cierto, con el decisionismo de Donoso Cortés. Sólo que el Estado es un artificio una persona ficticia y el dictador del español, que sustituye al Estado, una persona natural. En este último la representación está personalizada; en Hobbes, aunque no es muy claro en este punto, acaba despersonalizándose la representación con el Estado, lo que abre el camino, paradójicamente, a la despolitización. El pueblo en sentido nominalista, conjunto de individuos que contratan entre sí, crea formas de vida impersonales, pues la Sociedad no es menos artificial que el Estado. Y todo lo demás, incluido el Derecho Público, se desenvuelve artificialmente a partir de ese acto creador —en realidad constructor, pues tampoco es productor—, de ese *fiat*. Como dice Hobbes, *homo homini deus* por razón de utilidad, para dejar de lado las disputas de los teólogos, de las Iglesias, de las sectas, los efectos del libre examen que conducen a una suerte de anárquico nihilismo existencial, que sólo puede superar la voluntad.

24 El contrato moderno es, pues, un concepto teológico político de constitución de lo público, no jurídico privado como el medieval. Este último se sella con un juramento, prenda de la buena fe de las partes, cuyo testigo es Dios mismo, por tener lugar dentro del orden creado por El y en el que lo público es lo eclesiástico. En el moderno, según Hobbes, basta la promesa, pues no se trata de buena fe al faltar la creencia en un orden objetivo extrahumano, sino de una conveniencia mutua que trasciende los intereses particulares y cuyo perfeccionamiento depende de su éxito.

El cumplimiento de la promesa se vincula por tanto a la utilidad que se sigue del acto, si bien la voluntad de cumplirla no es independiente de la necesidad, esto es, de las posibilidades políticas. Pues, prometer no es sino expre-

<sup>41</sup> Vid. *Elementos*. I, XIX, 8.

sar nuestro propósito o intención, que consiste en la afirmación o la negación de alguna acción a realizar en el futuro<sup>42</sup>. La promesa es «palabras de futuro», dice Hobbes en *Leviathan*, y el juramento no añade nada a la obligación política, porque si un pacto es legal, «obliga a los ojos de Dios tanto sin el juramento como con él», y si es ilegal, no obliga en absoluto, aunque sea confirmado por un juramento<sup>43</sup>. Lo que insinúa que el nuevo orden es fundamentalmente jurídico en un sentido muy distinto del medieval, que todavía se alegaba. Se trata del Estado Legal (*Gesetzstaat*) que constituirá el meollo del Estado de Derecho, cuyo criterio sólo puede ser positivista, ya que el Derecho del Estado Legal es derecho de situaciones, no relacional. Ahora el derecho —de momento el derecho público— construye la situación: «la sencilla verdad» es que los pactos, «siendo sólo palabras y alientos», no tienen fuerza para obligar, sostener, constreñir o proteger a ningún hombre sin el apoyo de la espada pública<sup>44</sup>. Establecido el orden político, el resto es com-promiso expreso o tácito, según el pacto, ya que el soberano, vicario del dios mortal ante el pueblo, es también representante de la comunidad. Por eso, de cara al futuro basta la promesa. A partir de la concepción hobbesiana del pacto o contrato público de fundación de la Sociedad y el Estado, todo el pensamiento *moderno*, es, inevitablemente, pensamiento teológico secularizado y positivista, en la medida en que es y tiene que ser contractualista, puesto que descansa *en arriere pensée* sobre el individualismo protestante y la idea de sacerdocio universal de los fieles, generalmente en su versión calvinista. Todo eso está quizá mucho más claro en la obra de Rousseau, adversario de Hobbes por ser mucho más radical frente al cristianismo y la tradición, su gran enemiga.

#### IV. LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE HOBBS

25. El objeto de la teología política de Hobbes es reconducir la *ratio Ecclesiae* a la *ratio Status*, transformar los conceptos teológicos en estatales y reducir a estos últimos los políticos. Despliega en torno a la idea del Estado una teoría de conceptos políticos cargados de resonancias teológicas, en la que no faltan los elementos míticos. Carl Schmitt ha destacado el binomio fundamental *Leviathan* y *Behemoth*, título también este último de la obra posterior a *Leviathan* sobre la historia de las causas de la guerra civil inglesa (1668, publicada en 1679). Como se sabe, *Leviathan* es una alimaña del *Libro de Job*, que fascinó a Hobbes. Yahwé hace ver en el Su Omnipotencia y que Sus juicios son inescrutables. Yahwé dice de Leviatán que «de su majestad temen

<sup>42</sup> *Elementos...* I, XIII, 6

<sup>43</sup> *Elementos...* I, XIII, 6.

<sup>44</sup> *Leviatán*, XVIII

las olas, las ondas del mar se retiran. La espada que le ataca se rompe, no resisten la lanza, ni el dardo, ni el venablo; para él el hierro es como paja, y el bronce cual madera carcomida»<sup>45</sup>. Behemoth es otra alimaña bíblica: «obra maestra de Dios, a él le entregó su espada su Hacedor»<sup>46</sup>. Animal terrestre, simboliza en Hobbes la guerra civil, mientras Leviathan, más fuerte, es el orden, el Estado en toda su plenitud. Es decir, reuniendo ambos poderes: «ningún poder de la tierra puede compararse a él. Todo lo ve desde arriba, es el rey de todos los feroces»<sup>47</sup>. Pero en Hobbes, que elabora y refina los conceptos transformándolos en armas de la lucha política, el poder espiritual es poder espiritual intelectual secular<sup>48</sup>, lo que permite unirlo con el temporal en el Estado-Leviathan. El teólogo político inglés evocaba tal vez la presentación que hizo de sí mismo su compatriota Guillermo de Ockham a Luis de Baviera: «*Defende me gladio et ego defendam te calamo*». Hobbes era renacentista y barroco. Leviathan es el nombre de la máquina animada, una especie de *automatón* obra del arte humano, como los puestos de moda en el Renacimiento, que imita a la Naturaleza. Alberga en su seno los dos poderes, constituyendo una sola *ratio*.

26. Con ello, reformó definitivamente Hobbes toda la tradición política: Leviathan viene a ocupar el lugar que pertenecía a la Iglesia creadora de cultura. La vieja organicidad medieval dejó paso al mecanicismo racionalista. La unidad orgánica de la cultura se escindió en dos: la cultura popular, que conserva su carácter orgánico, y la cortesana afín al racionalismo estatal. La artificiosidad de la vida social que denunció Rousseau y trató de suprimir —falsamente— el Romanticismo tuvo su origen en la estatalidad. Una paradoja de la cultura moderna estriba en que pretende descansar en las fuerzas humanas naturales, en la Naturaleza misma, pero la ve con las anteojeras de Newton. Mas, en cierto modo se sacraliza, al aparecer lo Político, el Estado, en lugar de la Iglesia, separándose entonces la cultura cortesana de la popular, que seguía estando bajo la influencia de la religión tradicional, a la que se superpone paulatinamente la cortesana del Estado, más mecanicista, anti-tradicional: la cultura ilustrada, enemiga declarada de la autoridad de la tradición, que redujo a objeto del conocimiento histórico —a la Historia— bajo la autoridad de la razón—. En Francia rápidamente. En Inglaterra, donde fracasó a la postre el absolutismo, nunca se llegó a una escisión completa. En España comenzó la separación muy tarde y sin éxito, con la introducción del

<sup>45</sup> *Job*. 41, 16-18.

<sup>46</sup> *Job*. 40, 41.

<sup>47</sup> *Job*. 41, 24-25.

<sup>48</sup> «El temor de Dios, esa es la sabiduría; apartarse del mal, esa es la inteligencia». *Job*, 28, 28.

<sup>49</sup> Para el concepto de visión, T. Sowell, *A Conflict of Visions. Ideological Origins of Political Struggles*. New York, William Morrow and Co., 1987. Para las metáforas orgánica y mecánica, W. Stark, *The Fundamental Forms of Thought*, London, Routledge & Kegan, 1962.

despotismo ilustrado en 1759. En Alemania refleja la tensión existente entre ambas visiones de la realidad, la oposición de Goethe al mecanicismo y a Kant<sup>49</sup>.

27. Nada más expresivo del carácter de la obra de Hobbes que la citada Introducción a *Leviathan*: »La Naturaleza<sup>50</sup> (Arte con el cuál Dios ha hecho y gobierna el mundo) es imitada por el *Arte* del hombre en muchas cosas y, entre otras, en la producción de un animal artificial. Pues, viendo que la vida no es sino un movimiento de miembros, cuyo origen se encuentra en alguna parte principal de ellos ¿porqué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos movidos por sí mismos mediante muelles y ruedas, como un reloj) tienen una vida artificial? Pues, ¿qué es el *corazón* sino un muelle? ¿Y qué son las *articulaciones* sino otras tantas ruedas dando movimiento al cuerpo en su conjunto tal como el artífice proyectó? Pero el *Arte* va aún más lejos, imitando la obra más racional y excelente de la Naturaleza que es el *hombre*.. Pues mediante el *Arte* se crea ese gran Leviatán que se llama una república o Estado (*Civitas* en latín), y que no es sino un hombre artificial, aunque de estatura y fuerza superiores a las del natural, para cuya protección y defensa fue pensado. Allí la *soberanía* es un *alma* artificial que da fuerza y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros funcionarios de judicatura y ejecución son las *articulaciones*; la *recompensa* y el *castigo* hacen las funciones de los *nervios* en el cuerpo natural, anudando al trono de la soberanía cada articulación y cada miembro, de tal manera que todos sean movidos a realizar su tarea;» etc.

Leviathan es un artificio cuyo modelo físico es el cuerpo humano. Hobbes debió tener presente que Platón definía su *Pólis* ideal como *macroanthropos*. Pero sabía muy bien que el Estado es un artificio y la *Pólis* natural<sup>51</sup>, no dándose en ella, por ejemplo, la escisión entre Sociedad y Estado. El «dios mortal» es la gran obra humana cuyo espacio pacífico remeda el estado de bienaventuranza. Behemoth es la anarquía, la revolución, lo impolítico y antipolítico, el mal, la ciudad del diablo, de los réprobos; Leviathan, lo que se opone a Behemoth, la metáfora del Estado de gracia, la ciudad de los santos en este mundo:» *Mortall God, to which we owe under the Immortal God our peace or defence*»<sup>52</sup>. Es el reino de Dios: en el capítulo XXXV de *Leviathan* niega Hobbes la coincidencia del Reino de Dios de los teólogos con lo que significa en la Escritura. Según la interpretación de Hobbes, por Reino de Dios «se quiere decir propiamente una república instituída mediante el consentimiento de aquellos que habrían de ser sus súbditos para su gobierno civil, y la re-

<sup>50</sup> Palabra que desde San Agustín hasta Kant significa «por creación».

<sup>51</sup> El cuerpo político es modernamente obra de la voluntad humana: lo que «los griegos llamaron *Pólis*», «instituída con un poder común sobre todas las personas particulares o miembros del mismo, para el bien común de todos». *Elementos*... XIX, 8-9.

<sup>52</sup> *Leviathan*.. XVII

gulación de su conducta, no sólo para con Dios, su rey, sino también para con los demás en lo que se refiere a la justicia, y para con otras naciones también, tanto en paz como en guerra». El Reino de Dios es para el pensador político calvinista « un reino civil », inconfundible con el de Cristo que es del más allá. Así liquidó radicalmente la vieja tradición ordenalista que descansaba en el Cristocentrismo, inaugurando una nueva tradición: la estatal.

28. Sentado esto reproduce Hobbes el drama agustiniano de la lucha entre el bien y el mal, entre la *Civitas Dei* y la *Civitas diaboli*, ciudades eternas, situando empero el drama exclusivamente en la tierra. Trátase de la Ciudad de Dios en la tierra —el Leviatán terrestre, «creado por mí, como lo fuiste tú», dice Yahvé a Job<sup>53</sup>—, en contraposición a la Ciudad del diablo también en la tierra —el Estado de guerra de todos contra todos, trasunto de la *Civitas diaboli in aeternum*, el supuesto Estado de Naturaleza—. El Estado como transfiguración mundana de la Ciudad de Dios *in coelum*<sup>54</sup>, da derecho a Hobbes a unificar los dos poderes, siendo a la vez Estado e Iglesia, poder temporal y espiritual, espada y báculo, cuerpo y alma. El Estado hobbesiano es plenamente soberano pues une la *plenitudo potestatis*, la *plenitudo iurisdictionis* y, en cierto modo, si se apurase a Hobbes, la *auctoritas docendi*. Un Estado que deje libre a la Iglesia —autoridad espiritual— no es propiamente soberano —no puede absolutizarse—, cuestión que empezó a plantearse, como se recordó antes, en el seno del Imperio Romano, dónde se enfrentaban los cristianos al dilema (político, no exclusivamente religioso) de las dos lealtades<sup>55</sup>. La solución de Hobbes es clara: «Aquél que se oponga a las leyes y autoridad del Estado civil para mantener toda doctrina que él mismo deduzca de la historia de la vida de nuestro Salvador y de los hechos o Epístolas de los apóstoles o toda doctrina en la que cree por autoridad de un hombre particular, está muy lejos de ser un mártir de Cristo o un mártir de sus mártires. No hay más que un artículo por el que merece la muerte un hombre tan honorable, y ese artículo es que *Jesús es el Cristo*, es decir, el que nos ha redimido y vendrá nuevamente a darnos salvación y vida eterna en su glorioso reino»<sup>56</sup>. *Este mínimo religioso reiterado continuamente constituye la clave de la teología política de Hobbes*. Siendo tan simple concierne a la vez al Estado y

<sup>53</sup> Job. 40, 10

<sup>54</sup> Para la teoría del Estado ha sido decisivo que fuese Hobbes protestante. Para el protestantismo, «el Estado es una divinidad de origen radicalmente cristiano, y para su madurez era necesaria una fe religiosa. Lutero, y el Protestantismo en general, prestan al Estado un sentido eclesial necesario en una sociedad presidida por la idea de Dios...». J. A. Álvarez Caperochipi, *op. cit.*, II, II, 2, p. 88

<sup>55</sup> Decía L. Rougier, que la Iglesia «ha relajado el civismo del que habían hecho una religión las repúblicas antiguas». Y que «es por haber debilitado el patriotismo por lo que entró en conflicto la Iglesia con la razón de Estado». *Le conflit du christianisme primitif et de la civilization antique*. París, Copernic, 1977. II, pp. 54-55.

<sup>56</sup> *Leviatán*. XLII.

a la Iglesia, justificando la reducción de la Iglesia al Estado. No justifica en cambio la oposición al Estado en nombre de la religión, pues el Estado que lo acepte es cristiano y no tiene sentido discutir el culto público fundado en ese dogma<sup>57</sup>. Hay también otro aspecto muy secundario en Hobbes pero, a la larga, de grandes consecuencias. El Estado, orden cerrado, artificial, estructura y delimita la Nación entidad natural abierta. La Nación empieza a difuminarse bajo aquel, pero, con el tiempo — y con Rousseau— el nacionalismo, ideología de la Nación comprimida bajo el Estado, alimentará la fuerza expansiva de la *ratio status*, haciendo derivar el orden estatal al estatismo.

29. El Estado hobbesiano parece una conclusión lógica del voluntarismo legalista que impregna la teología política calvinista. Según esta última, extremismo de la teología jurídica medieval, soberano en sentido estricto es solamente Dios. La soberanía en las comunidades calvinistas es relativa y subsidiaria. Hobbes la absolutiza cuando, por ser incognoscible Dios<sup>58</sup>, salvo en cuanto substancia, pone como vínculo de unión la política (la justicia) —el poder en su dimensión temporal— en lugar de la religión (la caridad). Leviathan mediador en orden a la salvación terrenal, ocupa el sitio de la Iglesia, mediadora para la salvación en el allende. Pero la salvación en este mundo es condición para la salvación eterna. Equipado con ambos poderes, salva el Estado al hombre del *Kingdome of Darknesse*, al que dedica Hobbes el libro IV de su obra principal. Hobbes piensa espacialmente —el Estado es una forma política extensa y cerrada—; su filosofía constituye una suerte de explicitación de la *res extensa in politicis*. Leviathan, el escrito de Hobbes, es un cuadro de figura renacentista y forma barroca: el Estado es espacio público, umarco intelectual que, ajustado al espacio físico en el que reina la guerra, suprime y encauza su conflictividad. El reduccionismo de Hobbes consiste esencialmente en reconducir lo espiritual religioso, lo eclesiástico, la *ratio Ecclesiae*, que en la Edad eclesiástica era la substancia de lo público, a lo espiritual político, terrenal, como algo meramente intelectual. Lo público es un concepto que deriva de la necesaria uniformidad del culto —lo que hace al Estado fuente de la moral—, lleno igualmente de resonancias teológicas, entre ellas la idea eclesiástica de servicio en orden a la salvación común. La ética de la *ratio Status*, no es ya la maquiavélica, poseída exclusivamente por la avidez natural de poder y de éxito personal. Impregnada de utilitarismo, pero también de sociabilidad objetiva, de solidaridad, es la futura moral pública fundada en valores<sup>59</sup>.

Con todo ello aún hizo Hobbes algo más: desbrozó el camino a las filoso-

<sup>57</sup> Vid. *Leviathan*. XLIII

<sup>58</sup> «Es Dios tan grande que no le conocemos». *Job*, 36, 26

<sup>59</sup> «De esta interpretación literal de *reino de Dios* surge también la verdadera interpretación de la palabra SANTO, pues es una palabra que responde en el reino de Dios a aquello que lo hombres llaman habitualmente en sus reinos *público*, o *reyes*.» *Leviatán*, XXXV.

fías de la historia. No sólo por haber dado de alta al modo de pensar genético con su espectacular doctrina del contrato, sino por secularizar la teología de la historia aplicándola a este mundo.

Efectivamente. Para el cristianismo, el verdadero lugar del hombre en cuanto ser *sobre-natural*, no es la Naturaleza sino la Historia, el precipitado de la oposición terrenal entre las dos ciudades. Y el Estado hobbesiano no es espacio natural ni, por supuesto, sobrenatural, sino artificial, espacio público construido e instalado en el tiempo mediante el derecho político. Su asiento es en realidad el mundo histórico, no el mundo natural. De ahí el carácter intensamente dinámico, histórico de la estatalidad —su revolucionarismo— y la eterna oposición entre Leviatán y Behemoth. Leviatán, el Estado, estructura la soberanía y es por ello Ciudad de Dios en la tierra, ya que bajo la soberanía reina la paz. Pero Behemoth, *Civitas diaboli in terram*, subvierte con frecuencia la soberanía.

#### V. ALGUNOS CONCEPTOS TEOLOGICO-POLÍTICOS

30. a) La teología política de Hobbes es una sistemática de conceptos más que políticos estatales. El *Estado de Naturaleza*, es un modelo como los de la física, trasunto de la *Civitas diaboli*; el de *salvación*, es antropológico; y el *contrato*, jurídico sociológico, reproduce la alianza véterotestamentaria. En Hobbes son requisitos de lo Político, que debe configurarse objetivamente, por encima de las facciones, como espacio público racional, a partir de aquellos, al estructurarse la *soberanía*, primer concepto propiamente político-estatal de la teología política hobbesiana, tal como lo propone el escritor inglés.

Salvación es un concepto universal; contrato político, espacio público o soberanía, sólo son universales formalmente. Su resultado concreto, el Estado Leviatán, no es universal como la Iglesia o el Sacro Imperio, que se relacionan directamente con la salvación *extra terram*, sino un concepto nominalista —una *factio iuris*— que, por el contrario, atestigua la terminación de las guerras civiles por causa de la religión, la consolidación de la Reforma y el fin de la *Christianitas* de aspiraciones universalistas que, a partir del siglo XVII —desde Westfalia (1648)—, será simplemente Europa: una constelación de Estados soberanos.

b) Europa deja de identificarse a partir de entonces con la Iglesia pasando a indentificarse con el Estado. Lo mismo la Historia, que deja de ser teológica —cuyos sujetos eran, por cierto, las naciones— y se hace filosófica —cuyos sujetos son los Estados—. En lo sucesivo, los Estados particulares son personas artificiales entre las que se da eternamente la tensión política esencial amigo-enemigo que se elimina en el interior de cada grupo dividido por la religión, al establecer una relación clara y distinta entre el mando y la obediencia —el soberano y el súbdito— y lo público —el espacio artificial—

y lo privado —el espacio natural en que se asienta el otro gran artificio, la Sociedad. Con el transcurso del tiempo, esas personas artificiales se reifican comenzando la ontologización de la estatalidad. Federico el Grande se consideró ya servidor del Estado.

Volviendo a la situación anterior, habiendo avanzado también ya mucho la sustitución de las naciones, órdenes concretos, abiertos, por los Estados, órdenes artificiosos, cerrados, las aspiraciones universales del Imperio y sobre todo, de la Iglesia, que no puede renunciar a ellas, suscitan facciones dentro de cada unidad político particular que ponen en peligro su unidad; y este conflicto entre poderes sociales con aspiraciones políticas hace imposible la paz. El contrato público, que determina primero el espacio social e inmediatamente el espacio político (el propiamente estatal), fija el objeto de la acción del máximo poder terrenal, el *poder político*, impidiendo esas intromisiones. Por otra parte, orientarlo suprimiendo incertidumbres es misión de la soberanía, que sustituye desde Bodino a la *auctoritas* uniéndola con la *potestas*. El espacio estatal queda completamente cerrado.

c) Por otra parte, la soberanía, al cerrar el espacio político, hace de cada grupo una especie de substancia independiente absoluta al circunscribir la acción del poder. Pero toda existencia conlleva una dinámica, es movimiento, y el problema de cómo puede moverse y subsistir un dios mortal entre los Leviathanes, es decir, entre espacios públicos, se traslada al ámbito de las relaciones interestatales, en el que permanece el Estado de Naturaleza. Poder, soberanía, soberano, representación son, entre otros, conceptos impregnados de *pathos* teológico: «de la Escritura habré de extraer los principios de mi discurso en lo que concierne a los derechos de aquellos que son sobre la tierra gobernantes supremos de repúblicas cristianas, y al deber de los súbditos cristianos para con sus soberanos»<sup>60</sup>.

31. Poder. a) El trasfondo de toda la concepción política de Hobbes descansa en una fe absoluta en la omnipotencia divina: «quiéranlo o no, los hombres siempre estarán sujetos al poder divino. Negando la existencia o la providencia de Dios, los hombres pueden sacudirse su tranquilidad, pero no su yugo»<sup>61</sup>. Para Hobbes Dios es cognoscible por su efectos; principalmente el hecho del Poder<sup>62</sup>, que se manifiesta en los distintos espacios públicos o Estados, cada uno de los cuáles es un Reino de Dios, lo que podría explicar la afirmación anterior a este respecto. Hobbes no duda como Descartes de la existencia; antes bien, gravita sobre su pensamiento con una fuerza tan extraordinaria la idea indubitable de *creatio ex nihilo*, que descansa en ella toda

<sup>60</sup> *Leviatán*. XXXII

<sup>61</sup> *Leviatán*. XXXI.

<sup>62</sup> «Por eso me estremezco ante El, le contemplo y tiemblo ante El. Dios me quita toda mi fuerza, el Omnipotente me aterra, más que las tinieblas que me envuelven, más que la obscuridad que cubre mi rostro». *Job* (23, 15 -17).

su doctrina justificándola<sup>63</sup>, de la misma manera que la idea de Dios garantiza la especulación cartesiana. Toda su doctrina política es un conjunto de afirmaciones religiosas<sup>64</sup>, aunque pueda discutirse hasta que punto son sinceras o retóricas.

El poder de Dios se manifiesta en la Naturaleza, bien como fuerza, bien como poder *político* —fuerza orientada racionalmente (es decir, universalmente)— entre los hombres, al ceder estos últimos mediante el pacto parte de su fuerza natural —de su libertad, puesto que *Freedom is Power*<sup>65</sup>— para constituir aquel. Ello confiere al pensamiento de Hobbes el *pathos* trágico que le da su enorme vigor.

b) Los dos elementos esenciales de la tragedia son la existencia de catástrofes inevitables y el sentimiento de que se deben a potencias sobrenaturales cuyas decisiones son ininteligibles. Ambos constituyen, como en Shakespeare, el trasfondo emocional del pensamiento hobbesiano. «¿No recibimos de Dios los bienes? ¿Por qué no vamos a recibir también los males?»<sup>66</sup>. La obra de Hobbes es un intento de escapar a la fatalidad mediante el establecimiento del orden nuevo, cuyo secreto quiere descubrir en la Escritura. En el citado capítulo XXXI, describe a Dios como un ser tan indiferente —tan neutral u objetivo— en virtud de su poder, que, sus actos carecen de sentido para el hombre<sup>67</sup>. Recuerda las tragedias de Sófocles: «de su poder deriva que el reinado sobre los hombres y el derecho a afligirlos a discreción pertenezca naturalmente a Dios todopoderoso, no como creador y donante de gracia, sino como ser omnipotente. Y aunque el castigo sea exclusivamente consecuencia del pecado, añade Hobbes, el derecho a afligir no siempre deriva de los pecados humanos, sino del poder de Dios». El poder político es de origen divino. Pero a diferencia de los doctrinarios del derecho divino de los reyes, tan en boga, su tenedor originario es el conjunto de los individuos. Es como si cada hombre poseyese en el estado de naturaleza ese derecho divino al poder, del que se despoja por utilidad recíproca. La obra de Hobbes es la de un moderno Prometeo inspirado por la *Biblia*, que, al enseñar a los hombres los *arcana imperii* y a servirse de ellos, en primer lugar del poder que poseen, pretende librarles del temor en este mundo, que deriva del pecado original. Tema calvinista que jugó un papel no menos esencial en Rousseau, ligado a la idea, también calvinista, de predes-

<sup>63</sup> *Elementos*...I, XI, 2.

<sup>64</sup> «¿Cómo pretenderá el hombre tener razón contra Dios?». *Job*. 9, 2.

<sup>65</sup> La parte de poder que ceden es su libertad política —el poder de dominación, de dar muerte, el derecho divino de cada individuo—, conservando la libertad social (y la personal).

<sup>66</sup> *Job*, 2, 7

<sup>67</sup> La definición de la libertad como poder resulta de la aplicación al hombre del concepto de libertad divina como *libertas indifferentiae*. Dios Omnipotente es absolutamente libre. De ahí que el poder político sea a su vez soberano. La libertad humana depende de su limitación: el Estado suprime la *libertas indifferentiae* del ser humano, y por eso sólo en el Estado hay propiamente libertad.

tinación: no hay una vida en este mundo y otra en el más allá, sino una rígida continuidad entre ambas. Todo se decide en este mundo.

Se trata también indirectamente de una polémica contra la teología religiosa ajena a las necesidades mundanas. No es de extrañar que muchos contemporáneos y posteriores viesan en el pensamiento hobbesiano la filosofía política del ateísmo. En su lucha contra lo trágico, separó Hobbes del todo los dos mundos en busca de la seguridad —la salvación—. A fin de cuentas, «puesto que Nuestro Salvador no ha enseñado esta distinción, determinar qué es espiritual y qué es temporal, es investigación de la razón y pertenece al derecho temporal»<sup>68</sup>.

Por la misma razón, fija el poder político la moral (pública) y reglamenta el culto. Es una consecuencia de la dificultad protestante, debida al principio del libre exámen, de lograr un acuerdo sobre los dogmas, y de la necesidad de que la determine el Estado mediante la ley, a fin de conseguir por lo menos un arreglo sobre las normas básicas de conducta que facilite la convivencia. A partir de la insondable omnipotencia divina, que obliga a aceptar los hechos tal como son<sup>69</sup>, introduce Hobbes el positivismo, desterrando la virtud en el sentido tradicional (aristotélico, de hábito). Ser virtuoso políticamente no será en adelante cuestión de responsabilidad personal, sino de adhesión a las pautas de conducta —los valores— definidas por el soberano en las leyes: «*veritas in dicto, non in re consistit*»<sup>70</sup>.

c) La política no es cuestión de verdad sino, dado el origen del poder, de utilidad de la decisión que garantiza la seguridad y el orden: *Auctoritas, non veritas, facit legem*<sup>71</sup>. El legislador omnipotente de Maquiavelo se ha conver-

<sup>68</sup> *Del ciudadano*. XVII, 14, p. 286.

<sup>69</sup> «Al Omnipotente no le alcanzamos; grande es su poder, grande es su juicio, es mucha su justicia, no oprime a nadie. Por eso han de temerle los hombres y no mira El al que se cree sabio» *Job*, 37, 23-24.

<sup>70</sup> *De corpore*, I, 3, 7, 8

<sup>71</sup> O, como dice en *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, J. Cropsey ed., The University of Chicago Press 1971. (4), p. 55: «*It is not Wisdom, but Authority that makes a Law*». Hobbes confundió, seguramente con toda intención, *potestas* y *auctoritas*. La distinción empezó a perderse a partir del escritor inglés. El poder temporal es sólo potestad, poder. El hecho de ostentarlo no confiere *auctoritas* epistemológica, aunque puede conllevar autoridad moral. El protestantismo, al negar la autoridad epistemológica de la Iglesia, favorece la reunión en el poder civil de la *auctoritas* y la *potestas*, como sostiene Hobbes, incluso contra la misma teología política anglicana. Sobre esta última J. Fueyo, *Estudios de Teoría Política*. Madrid, Inst. Est. Políticos, 1968, «La teología política del Estado-Nación y el anglicanismo político». La razón de la confusión puede estar en que, con palabras de Cropsey, a quien parece pasárselo por alto sin embargo la equiparación, en *Intr. a A Dialogue...* p. 17, «*autoridad es la posesión y el signo de lo que es quintaesencialmente público o político*», función que desempeñaba la religión hasta el advenimiento del Estado y, por tanto, autoridad era la Iglesia. La inevitable lucha del Estado contra la Iglesia es lucha por lo público, pues la estatalidad es lo público *par excellence*. Según Hobbes, la interpretación de la Escritura depende de la autoridad soberana de la república. *Elementos...* II, VI, 2.

tido en vicario de Dios y representante de la colectividad<sup>72</sup> por ser el único plenamente libre y, además, porque suprime con sus actos las incertidumbres básicas, políticas. Hobbes busca ante todo la certidumbre, igual que Descartes y sus contemporáneos. Dado que *Freedom is Power*<sup>73</sup>, renuncian los contratantes, por egoísmo bien entendido, a su libertad política —su derecho divino al poder—, o sea, a su poder de decidir sobre la vida y la muerte, a favor del titular del poder político, el único que conserva la máxima libertad —el derecho divino absoluto—, al autolimitarse los demás a cambio de certidumbre-seguridad: «El mayor de los poderes humanos es el compuesto con los poderes de la mayoría de los hombres unificados por el consentimiento en una persona, natural o civil, de cuya voluntad depende el uso de todos esos poderes, tal como acontece con el poder de una República»<sup>74</sup>. Al poder político se le pide que destierre el misterio, lo incomprensible, las incertidumbres, mediante definiciones legales de la verdad pública<sup>75</sup>. Preanuncia el normativismo, llamando la atención la insistencia hobbesiana —por otra parte lógica, dado el carácter artificioso de la estatalidad, creadora del derecho y, por tanto del orden— en que el derecho sea escrito. Igual que el Dios nominalista de Guillermo de Ockham, es *Leviatán* voluntad arbitraria, que decide libremente sobre las leyes —lo que hace de él un dios mortal—, con el único criterio de que procuren seguridad. Legislar significa para Hobbes estructurar el Estado de la misma manera que Dios Creador estatuye las leyes del universo según la teología.

La diferencia con el positivismo posterior estriba en que deduce las leyes positivas de la naturaleza humana, no de las leyes naturales de la sociedad, por lo que el nuevo positivismo querrá reorganizar también constructivamente la vida social. La finalidad de las leyes jurídicas es en Hobbes semejante a la de las leyes del universo: conservar la vida y proteger a los individuos dejando libre lo demás. El titular del poder político construye y configura el Estado mediante el Derecho. El Estado es así Estado de Derecho, lo mismo que el universo de la teología está estructurado por la ley natural. El Estado de Derecho de Hobbes es muy reducido, mínimo. Se circunscribe a lo público, al Derecho Natural y Político, que garantiza la seguridad de todos. Mediante

<sup>72</sup> «Todo hombre debiera considerar, por ende, quien es el profeta soberano, es decir, quién es el viceregente de Dios sobre la tierra y tiene, directamente bajo Dios, la autoridad de gobernar a los cristianos, y observar cómo regla aquella doctrina que, en el nombre de Dios, él ordena que sea enseñada...». *Leviatán*. XXXVI.

<sup>73</sup> Hobbes tenía también una concepción negativa de la libertad. Por ejemplo en *Leviathan*. XXI, escribe: «*Liberty, or Freedom, signifieth (properly) the absence of Opposition (by Opposition, I mean externall Impediments of motion)*».

<sup>74</sup> *Leviathan*, X.

<sup>75</sup> J. Toland escribió sin duda *Christianity not Misterious* (1696) dentro de ese espíritu «estatista». Una primera consecuencia es que, al monopolizar el Estado el uso de la razón, se vio obligada la religiosidad a apartarse de la razón y refugiarse en el sentimiento, abandonando la racionalidad a la ciencia.

ese Derecho, queda perfectamente definido el espacio público como el ámbito de la soberanía. Sólo puede alterarlo el soberano en razón del bien público. Idea que empieza a separarse de la de Bien Común, forma de ordenación no planeada que abarca lo público y lo privado sin distinguirlos.

32. *Soberanía y soberano.* a) La soberanía delimita, pues, el espacio equivalente en este mundo al Estado de gracia o bienaventuranza, instituyendo la Ciudad de Dios en la tierra. Sólo dentro de él se diluye el miedo y cabe la salvación. La soberanía se alcanza por la fuerza natural, por la guerra o, en el caso de la constitución de una república, «cuando los hombres acuerdan voluntariamente entre ellos someterse a un hombre o asamblea de hombres, confiando en ser protegidos por él o ella frente a todos los demás»<sup>76</sup>. Hobbes propone como arquetipo platonizante del Estado la Ciudad de Dios en la eternidad y respeta lo privado, la Sociedad, en la que no se entremete. Pero, gracias al Estado, queda relativamente libre de las asechanzas de la *Civitas diaboli*, el Estado de Naturaleza y la guerra civil y los conflictos destructivos. Las oposiciones y contradicciones persisten en lo privado. No obstante están moderadas por la soberanía —que une la *auctoritas*, el poder de la palabra, con la *potestas*, el poder de la espada— como poder arbitral, de juzgar de la manera más objetiva al ser el Estado un artefacto científico.

Lo decisivo es que las leyes públicas —el *ius publicum*— garantizan la seguridad elemental, política haciendo de la soberanía un ámbito de valoraciones: los valores sustituyen en lo público a los dogmas religiosos, que Hobbes no discute pero relega a la intimidad. Pasan a ser la fuente de las virtudes públicas, cualitativamente distintas de las privadas y, posteriormente, en la Ilustración, de las ideologías. Es otra consecuencia de la inclinación del protestantismo a sustituir la primacía práctica de los dogmas religiosos, que *orientan* la conducta entera al dar sentido a las virtudes éticas, por la moralidad. En Hobbes destaca entre los valores públicos, la conservación, convertida en el valor, típicamente burgués, de la seguridad temporal. Los valores *determinan* las pautas de comportamiento a las que es preciso ajustar los actos de transcendencia colectiva suprimiendo toda duplicidad. En realidad constituyen el objeto del culto público, como el que se rendirá luego, en el normativismo, a la Constitución, Tabla de la Ley por cuyos valores velan incluso Tribunales especiales de carácter sacerdotal. En el Estado hobbesiano queda resuelta, aparentemente, la duda de la doble lealtad, que nace de la dialéctica de los dos poderes, con esa apelación a los valores públicos. Los criterios de conducta pública tenían anteriormente un origen privado, descansando en la virtud. Hobbes, hombre de su tiempo, no sólo conservó —y fortaleció— lo privado sino que siguió deduciendo lo público de lo privado, como notó Hannah Arendt. Pero abrió el camino para que fijase libremente el soberano —un príncipe, una oligarquía, el demos— las pautas de derecho público que

<sup>76</sup> *Leviathan*, XVII

expresan la moralidad pública, relativa al Estado y su supremacía absoluta frente a la moralidad pública tradicional, de origen consuetudinario y religioso.

b) Rousseau le echará en cara a Hobbes esa contención de que los valores políticos no tengan también transcendencia social eliminando definitivamente lo eclesiástico. Para el calvinista ginebrino, al sacralizar lo social —lo ontologizó, igual que Hobbes (y sobre todo Espinosa) ontologizaron lo estatal—, los valores son sagrados, por ser de la Sociedad; fundamentó en ellos la religión civil facilitando a Kant la deducción de la religión a partir de la moral.

Por lo pronto, la moral pública y la moral privada empezaron a pertenecer a campos distintos, abriéndose la grieta, que tanto incomodó a Rousseau. Pues aparece por ella el pluralismo, susceptible de escindir el mismo Estado, dada la superior creatividad de lo privado, a pesar de la precaución hobbesiana de establecer un culto público uniforme según el principio *cuius regio eius religio*. Hobbes daba simultáneamente una razón religiosa y otra política. Religiosa porque el Estado ha de ser cristiano; política porque, como pensador intencionalmente político, consideraba sin duda imprescindible la religión para establecer el consenso social, base de la unidad política y de la posibilidad del compromiso. La religión del Estado, cuando todo está tan escindido, es una necesidad política, pues, «allí dónde se autorizan muchos tipos de culto, procedentes de las diversas religiones de los particulares, no puede decirse que exista ningún culto público ni que la república tenga religión en absoluto»<sup>77</sup>. Triunfaron Rousseau y Kant. *In the long run*, tendrá que deducirse lo privado de lo público a medida que extienda desmesuradamente su ámbito la soberanía —circunstancia en que no pensaba el escritor inglés—, dado el voluntarismo que alimenta toda la concepción<sup>78</sup>.

Hobbes sabía que hacen la política personas concretas y que no basta el Derecho para las situaciones anormales, excepcionales, como la guerra o la subversión. Aunque tales personas no actúen ya conforme a criterios privados, sino de acuerdo con necesidades y criterios públicos —*la ratio Status*—, lo cierto es que en Hobbes se mantiene la unidad de la moralidad gracias a la naturaleza del contrato, que constituye el punto de partida, y a su concepción exclusivamente política. No obstante, quedó preparada la escisión para cuando se politizase la crítica social. Se admitirá incluso la consecuencia maqui-

<sup>77</sup> *Leviathan*, XXXI. Reconocía Rousseau a propósito de los dos poderes, que «de todos los autores cristianos, el filósofo Hobbes es el único que ha visto el mal y el remedio, y el único que ha osado proponer reunir las dos cabezas del águila, a fin de realizar la unidad política sin la que jamás estará bien constituido Estado ni gobierno alguno. Pero, añade, debió haber visto también que el espíritu dominador del cristianismo era incompatible con su sistema, y que el interés del sacerdote será siempre más fuerte que el del Estado». *El contrato social*. IV, VIII. En el fondo reprocha a Hobbes que sea un pensador cristiano.

<sup>78</sup> El punto de inflexión fue 1848, como notó perspicazmente Ortega.

vélica de que la moralidad del político no puede ser la del hombre privado, por el hecho de tener la *ratio Status* su propia moralidad, como la tiene la *ratio Ecclesiae*. El político por excelencia —*il principe*— es en Hobbes el soberano, persona concreta que decide libremente en los casos excepcionales que afectan directamente al orden político, con actos comparables al milagro. La moralidad del soberano, especie de dictador comisario<sup>79</sup>, está sujeta aún a la privada tradicional, pero con especiales deberes públicos, por sus facultades excepcionales, puramente políticas, prerrogativas irreductibles al Derecho. Las leyes naturales le obligan moralmente, y a los súbditos política y legalmente una vez declaradas derecho positivo.

c) La soberanía política del soberano no es jurídica, una potestad de decisión reglamentada o tradicional, como sucede, en cierto modo, en el caso de la prerrogativa, sino que el paradigma, señalado por Schmitt, es, precisamente, el milagro. Donde no bastan las leyes decide el soberano. «Un milagro, escribe Hobbes en el capítulo XXXVII de *Leviathan*, es una obra de Dios (además de su operación por vía de la naturaleza, ordenada en la creación) realizada para hacer manifiesta a sus elegidos la misión de un ministro extraordinario para su salvación». El soberano político es representante del dios mortal, cuya providencia es la soberanía estructurada jurídicamente. En los asuntos normales de la Sociedad, el soberano obedece al derecho y sentencia como juez superior. Providencia secular, ampara y cuida objetivamente a sus súbditos, por los que decide además como representante *político*, haciendo incluso las leyes. Por eso tributan culto a Leviatán. Como es a la vez soberano político y jurídico, que cuida Hobbes todavía de distinguir el culto público del privado no quiere decir que exista una doble moralidad contrapuesta, sino precisamente lo contrario: que la moralidad pública de cada grupo depende de *valores políticos*, que, en cuanto tales, son neutrales. La anti-teología política de Rousseau obsesionado por la grieta que dejaba Hobbes, consistió en gran parte —con la de Espinosa, el otro gran teólogo político—, en extender a la Sociedad lo que era en aquel puramente estatal. La cuestión es con que título declara el soberano los valores políticos en virtud de los cuáles legisla, arbitra, juzga y sentencia y ejecuta como garante de la seguridad. Se trata de la representación.

33. *Representación.* a) Circuló durante bastante tiempo la leyenda, divulgada por Montesquieu, de que la representación política procede de los bosques de Germania, concretamente de los de Franconia. En realidad tuvo su origen, como es sabido, en las comunidades religiosas —especialmente la orden dominicana— de dónde se extendió en la baja Edad Media como una práctica de las monarquías estamentales. El soberano hobbesiano es empero representante de manera distinta: no se trata de representar intereses o de re-

<sup>79</sup> Vid. C. Schmitt, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid, Rev. Occidente, 1968.

presentación jurídica, sino de representar para definir la verdad, el saber —especialmente de *lege ferenda*— mediante el poder. Es representante del dios mortal como poder delegado, es decir, en sentido descendente; la representación es pues jurídica, no política. Como la Iglesia siempre ha tenido su propia representación fundada en el mismo motivo y de la misma forma<sup>80</sup>, fue precisamente esta fórmula la secularizada por Hobbes llevándola al Estado. No obstante, la doctrina de la representación de Hobbes es ambigua.

Tratábase de atribuir el poder de hacer leyes a la soberanía y al soberano, frente a la concepción antigua, todavía vigente entre los adversarios del Estado, que reducía la soberanía a capacidad de juzgar. La innovación consistía en ensamblar la soberanía política a que se había referido Maquiavelo (1469-1527), con la jurídica, que había unido Bodino (1529/30-1596) con aquella —la soberanía en sustitución de la *autoritas*, poder originario del que deriva la *potestas*—, atribuyéndosela como representante al soberano político.

La república se instituye según Hobbes, «cuando una multitud de hombres se ponen, efectivamente, de acuerdo, y pactan *cada uno con cada uno*, que se conceda por mayoría *a cierto hombre o asamblea de hombres*, el derecho a *representar* la persona de todos ellos (es decir, el derecho de ser su *representante*»<sup>81</sup>. El soberano medieval lo era sólo en calidad de juez —poder político equivalía a jurisdicción— al ser Dios el único soberano por reunir la potestad legislativa (las leyes divinas y las naturales), de la que depende la vida de la colectividad en cuanto tal —la unidad de la *Civitas christiana*— y el poder de juzgar. La Iglesia ejercía este último directamente, respecto al otro mundo, y sólo indirectamente —como poder indirecto—, en otras materias. Para los asuntos terrenales era soberano el juez temporal, consistiendo pues la soberanía en el reconocimiento de autoridad epistemológica para declarar el derecho legislado por Dios como Derecho Natural. Se complicaron las cosas al instituirse legislador el soberano temporal y dividirse la *universitas* cristiana en pluralidad de Estados, pues quedó abierto el camino a las ideologías, expresión mundana de la *auctoritas* epistemológica.

b) El gran problema inicial de la política moderna consistió en la abolición de las soberanías jurisdiccionales dispersas. No presentó especial dificultad en Inglaterra, dónde el poder político se había reservado sin oposición desde el tiempo de la conquista normanda la facultad de juzgar, sin admitir tampoco tribunales paralelos, quedando resuelta políticamente la cuestión *quís judicabit?* Por otra parte, retenía la soberanía jurídica —el poder jurídico— el pueblo, representado por el Parlamento. Por eso la teoría del Estado de Hobbes tuvo una gran influencia en todas partes excepto precisamente en

<sup>80</sup> Sobre la representación en la Iglesia, C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1984. Sobre la representación cfr. A. d'Ors, *Ensayos de teoría política*. Madrid, Rialp, 1979. «El problema de la representación política», 22, pp. 238-239.

<sup>81</sup> *Leviatan*. XVIII.

Inglaterra, dónde conservó el pueblo la soberanía jurídica, confirmada definitivamente después de su muerte por la revolución «Gloriosa» de 1688-89, y estaba resuelta la representación como representación jurídica. Allí no hubo Estado ni parece que lo haya todavía, a pesar del enorme crecimiento del gobierno desde la segunda guerra mundial. Pero Hobbes escribió en un momento en que la monarquía pugnaba por establecer el absolutismo en la propia Inglaterra, con el ojo puesto en el Continente.

La solución hobbesiana semejante a la eclesiástica —el Papa es vicario, representante de Dios—, de concentrar toda la representatividad en el soberano, sustrayendo al pueblo la potestad jurídica, sólo se entiende también desde los supuestos calvinistas de su pensamiento. Hace absoluto al poder estatalizándolo: «puesto que se confiere al que se hace soberano el derecho de representar a todos sólo por contrato de uno con otro y no de él con alguno de ellos, no puede acontecer una violación del pacto por parte del soberano y, en consecuencia, ninguno de sus súbditos puede ser liberado de su sujeción bajo ningún pretexto». Todo tiende a que monopolice el soberano la representación, absorbiendo incluso la eclesiástica: «la opinión de que cualquier monarca recibe su poder por pacto, esto es, condicionalmente, procede de no comprender la sencilla verdad de que al ser los pactos sólo palabras y alientos, no tienen fuerza para obligar, sostener, constreñir o proteger a ningún hombre sino partiendo de la espada pública;...»<sup>82</sup>. El poder político es representante absoluto, pues incluye la soberanía jurídica y la representación eclesiástica. La única soberanía y, por ende, la única representación es la temporal: «en toda república el soberano es el representante absoluto de todos los súbditos y, por tanto, ningún otro puede representar a ninguna parte de ellos sino en tanto en cuanto el soberano así se lo permita»<sup>83</sup>.

c) *Leviatán*, más que un Estado concreto como el inglés o el francés, es, por otra parte, la figura del orden moderno, concebido como orden estatal, que concentra la libertad política en el Estado. El Estado es primariamente político (no religioso), un orden de dominación; secundariamente jurídico, aunque combina las dos soberanías: la descubierta por Maquiavelo, la política, remedo de la *plenitudo potestatis* eclesiástica, por la pretendida superioridad del poder espiritual sobre el temporal, y la vieja soberanía jurídica medieval, unificadas en un todo indivisible, que implica *plenitudo iurisdictionis*. La reunión de ambas configura el orden estatal como absoluto frente al eclesiástico. En cuanto persona natural, el soberano es representante político del pueblo transformado en masa de individuos. Vicario del dios mortal, justifica esa condición la primacía de la representación jurídica, por el conocimiento que tiene el soberano de los *arcana imperii*, en detrimento de la representación política: «está claro que quien es investido soberano no suscri-

<sup>82</sup> *Leviatán*. XVIII.

<sup>83</sup> *Leviatán*. XXII.

be de antemano ningún pacto con sus súbditos<sup>84</sup>, pues tiene el monopolio del saber.

La representación política debe su legitimación al contrato de derecho público, político, no privado, civil, que instituye el Estado dios mortal. Aunque la primacía de la soberanía política permite también al soberano arrogarse la representación jurídica. No se trata, pues, de imperio de la ley, ya que el soberano político, en virtud del *ius imperandi* está por encima del Derecho. En Hobbes conserva la Sociedad el derecho tradicional (derecho privado), pero el Estado tiene su derecho (derecho público). Si se quita el soberano personal y se traslada al pueblo la soberanía política como hará Rousseau, queda transformado Leviatán en un Estado de Derecho que esconde el voluntarismo más extremado tras la fachada jurídica, que se manifiesta en la primacía absoluta de lo público sobre lo privado. Hobbes condicionó el carácter político y no jurídico de la representación. Leviatán es pues combinación de soberano y soberanía; del orden político y del orden jurídico estatal; de la política y el derecho; de lo político natural y lo político artificial: del soberano todavía natural —personal— y de la estatalidad; de lo espiritual y lo temporal. Al desaparecer la Monarquía en la revolución francesa, quedó tras ella sólo la estatalidad, el Estado [Moral] de Derecho. Y la representación que prevalece en él es la política no la jurídica. Lo que hace que prive, en último término, la decisión no el derecho; el político sobre el juez; la orden y no la sentencia; la voluntad política y no la razón jurídica; etc.<sup>85</sup> Se decide sobre el derecho mismo, planteándose la aporía de la objetividad y la imparcialidad al existir un soberano ficticio, el pueblo, y un soberano real, el poder político, que es, en su esencia, poder ejecutivo.

## VI. CONCLUSIÓN

Tomás Hobbes utilizó conceptos e ideas teológicas para disponer de conceptos estatales con que articular el orden decisionista. De esa manera seguía vinculado en cierto modo a la tradición clásica de la Política y lo Político, que adaptó a las circunstancias de su tiempo para hacer la teoría del Estado, forma artificial de lo Político. Pero sólo en cierto modo si se atiende a las consecuencias. Por una parte, a partir de Hobbes, la Política ya no pudo ser más que la actividad relacionada con el Estado, como había planteado Maquiavelo. Pues la autonomía de la Política respecto a lo Político quedó liquidada al someterse al derecho creado por el Estado, que prohíbe hasta el derecho de

<sup>84</sup> *Leviatán*. XVIII, p. 270.

<sup>85</sup> Algo sobre estas consecuencias. L. Cohen-Tanugi, *Le droit sans l'état. La démocratie en France et en Amérique*. París, Puf, 3.ª ed., 1987. En Inglaterra y Norteamérica la representación es jurídica. Pero en el Continente está proscrita *urbi et orbe*, prescribiéndose la política.

resistencia, sin el que la Política sólo puede ser estatal. Es decir, desde Hobbes no hay más Política posible que la del Estado o la mediada por él. Por otra, la concentración de la Religión y la Política en lo Político, hizo perder de vista que lo Político —el orden del aquende— tiene siempre como referente epistemológico lo Sagrado —el orden del allende— y que, por tanto, la Política es dialécticamente inseparable de la Religión. Hobbes mismo lo sabía muy bien: bajo la artificiosa forma estatal, sin lo Sagrado y la Religión, se reduce lo Político a su tecnicidad, al aparato que sustituye la objetividad de la Política y la imparcialidad del Derecho por la neutralidad de lo técnico.

La solución de Rousseau (y Kant) de sustituir la Religión y la Política por la Moral racional, objetiva o subordinarlas a ella, con la pretensión de liquidar la teología política, sólo ha cambiado esta última por una política pseudoteológica más o menos vagamente orientada a la utopía —el objetivismo en política— que, al alterar radicalmente la idea de Derecho, lleva al predominio de lo antipolítico o impolítico<sup>86</sup>, y, en los casos extremos, a formas de dominación totalitaria.

Sin embargo, en Hobbes mismo, que daba una importancia privilegiada a la decisión política, esta última se manifiesta como total sólo en casos muy excepcionales, igual que los milagros, discontinuamente, sin constituir un estado de cosas permanente. Mas, como una vez fundado el Estado, tanto la Política como la Religión quedan sometidas al orden jurídico estatal, se ha sugerido que la gran paradoja hobbesiana consiste en que la combinación de su extremado rigor lógico con la extraordinaria intensidad de su pensamiento político, abrió la puerta a la liquidación de la politicidad de lo Político, al politizarse todo por la supremacía que se reconoce a lo público escindido de lo privado.

---

<sup>86</sup> Para esto J. Freund, *Politique et impolitique*. París, Sirey, 1987.