

## “Do not believe every spirit!” Hobbes y el discernimiento de espíritus en el *Leviathan*

Patricio GONZÁLEZ SIDDEERS  
Universidad de Buenos Aires - CONICET

### RESUMEN

El objetivo de este trabajo es mostrar que Thomas Hobbes propone una novedosa concepción de la doctrina del discernimiento de espíritus (*discretio spirituum*) en el *Leviathan*. Consideramos que, partir de una lectura radical de los conceptos de espíritu y profecía en la Biblia, el filósofo de Malmesbury propone un *discernimiento de lealtades* como un medio de control de la profecía dentro del Estado.

**PALABRAS CLAVE:** *Thomas Hobbes, Discernimiento de espíritus, Profecía, Espíritu, Autoridad, Entusiasmo religioso*

### ABSTRACT

The aim of this paper is to show that Thomas Hobbes suggests an original understanding of the doctrine of the discernment of spirits (*discretio spirituum*) in the *Leviathan*. I claim that, from a radical reading of the concepts of spirit and prophecy in the Bible, the philosopher of Malmesbury proposes a *discernment of allegiances* as a way to control prophecy inside the State.

**KEYWORDS:** *Thomas Hobbes, Discernment of spirits, Prophecy, Spirit, Authority, Religious enthusiasm*

La doctrina del discernimiento de espíritus ha recibido diversas interpretaciones desde que Orígenes de Alejandría reunió en un todo coherente los textos dispersos en el corpus vetero y neotestamentario<sup>1</sup>. A partir de pasajes como 1 Corintios 12:10, donde el apóstol Pablo enumera entre los dones del Espíritu a la *diakriseis pneumatou* (*discretio spirituum* en la Vulgata de Jerónimo), 2 Corintios 11:14, en el que se advierte que “el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz”<sup>2</sup>, y 1 Juan 4:1 en el que se ordena a los cristianos que examinen o prueben a los espíritus para que caigan en las manos de un falso profeta, muchos teólogos han entendido al discernimiento de espíritus como un medio para determinar si una cierta manifestación religiosa, ya sea una profecía, un éxtasis, arrobamiento, etc., proviene de Dios, del demonio o de un desarreglo corporal o psíquico<sup>3</sup>. El discernimiento de espíritus, desde la Edad Media en adelante, se convierte en un dispositivo teológico central en el control de la religiosidad de tipo carismático: la

<sup>1</sup> Sobre el discernimiento de espíritus en los inicios del cristianismo véase Lienhard, J., “On 'discernment of spirits' in the Early Church”, *Theological Studies*, 41 (1980), 505-529 (sobre Orígenes, véase 511-514).

<sup>2</sup> Para las citas bíblicas utilizo la traducción al castellano realizada por Eloíno Nacar y Alberto Colunga. Véase *Sagrada Biblia*, versión al castellano por Colunga, A., y Nacar, E., Madrid, BAC, 1976 (34° ed.), 1384.

<sup>3</sup> Sobre las diferentes interpretaciones del discernimiento véase Campagne, F., “Charisma Proscriptum. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente.”, en Campagne, F. (ed.) *Poder y religión en el mundo moderno*, Buenos Aires, Biblos, 2014, 20-22, Lienhardt, *ocit.*, 505-507, Sluhovsky, *Believe not every spirit: possession, mysticism, & discernment in early modern Catholicism*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, 169-170.

s sofisticación y multiplicación de criterios para evaluar las experiencias místicas o proféticas implica una desconfianza creciente respecto de esta clase de religiosidad.

Si bien en la doctrina del discernimiento espiritual no se tematiza en esos términos en la Inglaterra del siglo XVII<sup>4</sup>, aquello a lo cual responde este dispositivo teológico constituye un problema acuciante: el entusiasmo religioso implica la auto-legitimación del profeta sin atender a ningún control institucional<sup>5</sup>. Uno de los objetivos centrales que Thomas Hobbes quiere lograr en las partes III y IV de su *Leviathan*<sup>6</sup> es justamente el de mostrar, en primer lugar, el enorme efecto desestabilizante que tiene en términos políticos y, en segundo lugar, que esas pretensiones políticas son contrarias a la doctrina contenida en la Biblia. En este trabajo intentaremos mostrar que dentro de las consideraciones que hace Hobbes acerca de la profecía y, específicamente, acerca de las condiciones que debe cumplir un profeta legítimo dentro de un Estado civil, se está proponiendo una novedosa concepción de la doctrina del discernimiento de espíritus. A primera vista nuestra tarea parece descaminada, puesto que dentro de la metafísica materialista hobbesiana la noción de espíritu inmaterial es desechada como una confusión producto de un uso descuidado del lenguaje. Este obstáculo desaparece si prestamos atención a los desarrollos que hace Hobbes en la tercera parte del *Leviatán*. Tal como se indicará en la primera sección del trabajo, los conceptos de espíritu y profecía son interpretados – partiendo de una lectura muy particular del texto bíblico – de una manera consonante con los principios metafísicos y políticos desarrollados en las primeras dos partes. El rasgo más llamativo de la doctrina del discernimiento que encontramos en la obra es su naturaleza estrictamente política; como veremos en la última sección de este trabajo, el discernimiento de espíritus se presenta como un dispositivo de control de la profecía dentro del Estado por parte de los súbditos.

<sup>4</sup> Sobre el discernimiento de espíritus en la modernidad temprana véase Clark, S. *Vanities of the eye. Vision in Early Modern European Culture*, Nueva York, Oxford U.P., 2007, ca6; Copeland, C., Machielsen, J. (eds.), *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period*, Leiden, Brill, 2013.

<sup>5</sup> Sobre el entusiasmo religioso en la Inglaterra del siglo XVII véase Heyd, M., *'Be sober, be reasonable' The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden, Brill, 1995; Heyd, M., "The reaction to Enthusiasm in the 17th century: from antistructure to structure", *Religion*, vol. XV, n° 3, 1985, 279-289; Mavrodes, G., "Enthusiasm", *Philosophy of religion*, 25 (1989), 171-186. No deja de ser útil la consulta del clásico de Ronald Knox: Knox, R., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries*, Westminster, Christian classics, 1983 [1950].

<sup>6</sup> Hobbes, T., *Leviathan, or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, edición crítica a cargo de Noel Malcolm, Oxford, Oxford U.P., 2012.

## I

En esta sección nos ocuparemos de los análisis presentes en el *Leviatán* en torno a dos conceptos: espíritu y profecía. Comencemos por el primero, pues es central para comprender la peculiar teoría acerca del discernimiento presente en esta obra.

La crítica a la noción de sustancia incorpórea o espíritu es uno de los pilares de la metafísica materialista hobbesiana. Dentro de ésta la noción de sustancia es equivalente a la de cuerpo material, esto es, algo que ocupa un espacio, está sujeto al movimiento y no depende de la mente del hombre<sup>7</sup>. La diversidad de accidentes que se pueden percibir en los objetos externos consiste solamente en una cierta configuración de movimientos. A su vez, la sensación es el producto del choque entre el movimiento generado por el objeto externo y el movimiento interno del cuerpo humano, o movimiento animal, de dirección inversa<sup>8</sup>. De esta manera, Hobbes opera una primera reducción: todo lo perceptible es material, pues es lo único pasible de movimiento. Muchos pensadores modernos estarían de acuerdo con esta primera reducción, pero sostendrían que lo perceptible y, por ende, lo material no es lo único existente en el mundo. Descartes, por ejemplo, postulaba la existencia de sustancias pensantes que no comparten ningún atributo con las sustancias extensas, como el alma humana y Dios<sup>9</sup>. Ahora bien, para Hobbes la noción de sustancia es equivalente a la de cuerpo<sup>10</sup> y, por esto, el concepto de una sustancia incorpórea es contradictorio dado que es equivalente a decir “cuerpo incorpóreo” La peculiaridad de Hobbes es que opera una segunda reducción, a saber, el universo (entendido como la totalidad de las cosas que son) es sólo “el agregado de todos los cuerpos” y, por lo tanto, todo lo que no es un cuerpo no pertenece al universo, esto es, no existe<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXIV, 610.

<sup>8</sup> Hobbes, *Leviathan*, I, 24.

<sup>9</sup> Descartes, R., *Principia philosophiae*, en Adam, C., y Tannery, (eds), *Oeuvres de Descartes*, Paris, Leopold Cerf, 1904, vol. VIII, artículo VIII «Distinctionem inter animam et corpus, sive inter rem cogitantem et corpoream, hinc agnoscit».

<sup>10</sup> El argumento para demostrar esto parte de la consideración de la sustancia como sujeto de accidentes. Como vimos, todos los accidentes que podemos percibir tienen origen en la diversidad de movimientos de los cuerpos. “Sustancia” es un nombre para referirse a la permanencia e identidad del sujeto a través de los diversos cambios. Pero si todos estos cambios o accidentes son movimientos y el movimiento sólo puede darse en los cuerpos, entonces sustancia no es más que un sinónimo de cuerpo. Véase Hobbes, *Leviathan*, XXXIV, 610.

<sup>11</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXIV, 610.

Estas críticas atacan el concepto de una sustancia incorpórea o inmaterial y, por eso mismo, están dirigidas contra los sistemas filosóficos que sostenían su existencia<sup>12</sup>. Ahora bien, esta crítica sólo se ocupa de las pruebas y demostraciones filosóficas dadas en defensa del concepto de una entidad inmaterial, pero lo que preocupa al filósofo en la parte III de *Leviathan* es el modo en que éste se introdujo en la interpretación de la Biblia y qué consecuencias tuvo esto en el ámbito de la religión y la política. A fin de lograr esto Hobbes muestra la génesis del concepto de espíritu partiendo de la teoría acerca de la percepción desarrollada en los dos primeros capítulos del libro. Este nuevo acercamiento tiene dos objetivos: en primer lugar, mostrar que la noción vulgar de espíritu inmaterial es fruto de la ignorancia acerca de la naturaleza de la percepción humana y, en segundo lugar, exponer los errores que se derivan de una interpretación de la Biblia que utiliza una variante filosófica de esa noción.

Para Hobbes toda percepción contiene un componente que puede llevar a confusiones en el campo visual: el carácter externo que se le asigna a las impresiones visuales<sup>13</sup>. Esta exterioridad de la imagen no es tal – en tanto ella se encuentra en el cerebro – sino que es producto del esfuerzo (*endeavour*) o conato<sup>14</sup>, esto es, del movimiento de dirección contraria a la impresión por medio del cual el corazón rechaza la presión transmitida desde el objeto<sup>15</sup>. Pero no sólo es ilusorio el carácter externo de la

<sup>12</sup> En relación con este punto Hobbes ataca por igual al escolasticismo aristotélico y al cartesianismo, en tanto uno y otro sostienen la existencia de entidades incorpóreas, aunque lo hagan por medio de argumentos muy distintos. Contra Descartes véase Hobbes, T., “Objectiones tertiae”, en Adam, C., y Tannery, (eds) *Oeuvres de Descartes*, Paris, Leopold Cerf, 1904, vol.VII, pp.172-4 (“Objectio II”). Contra el escolasticismo aristotélico véase Hobbes, *Leviathan*, XLVI, 1076-1084 y Leijenhorst, C., “Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination”, en Springborg, (de), *The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan*, New York, Cambridge U.P., 2007, 96-122.

<sup>13</sup> Hobbes, *Leviathan*, XLVI, p.1012.

<sup>14</sup> El conato (del latín *conatus*) es un concepto central en la física hobbesiana. Hobbes lo define en *De Corpore* como “el movimiento más pequeño que puede darse a través del espacio y el tiempo [...] esto es el movimiento a través de un punto o en un instante de tiempo” (Hobbes, T., *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*, en *Opera philosophica, quae latina scripsit, omnia*, Amsterdam, 1668, cap.15,§2, 107). El conato es el principio de todo movimiento; pero en este caso *principio* debe ser entendido como el inicio del movimiento y no como una causa externa a él. Así, conato es un movimiento imperceptible que da inicio a todo movimiento perceptible. Sobre el conato en la mecánica hobbesiana, cf. Bernstein, H., “*Conatus*, Hobbes and the young Leibniz”, *Studies in history and philosophy of science*, vol. 11, n° 1, 1980, 25-37; acerca del papel del conato en la sensación cf. Barnow, J., “Hobbes causal account of sensation”, *Journal of the history of philosophy*, 18 (1980), 115-130.

<sup>15</sup> Para Stuart Clark, la teoría de la sensación hobbesiana opera una ampliación del concepto de “aparición” (*appearance*) y éste pasa a aplicarse a todas las percepciones. De esta manera, los problemas que surgían a la hora de determinar el correlato objetivo de representaciones engañosas (como las ilusiones, las visiones, etc.) aparecen en el análisis de todas las representaciones mentales. Véase Clark, S. *Vanities of the eye. Vision in Early Modern European Culture*, Nueva York, Oxford U.P., 2007, 222.

sensación, sino que todas las propiedades que percibimos que tiene el objeto en la percepción, como el color, la figura, el olor, etc., no están presentes en la cosa que la causa sino que sólo son diversos movimientos en nuestro cuerpo. Lo único que se puede afirmar sobre el cuerpo externo es que está en movimiento, ya que, de otro modo, no se produciría sensación alguna.

Esta explicación acerca del origen de la sensación tiene como consecuencia un acercamiento entre la percepción y la imaginación, en tanto una y otra sólo consisten en un movimiento dentro del cuerpo humano. Hobbes explica el mecanismo de la imaginación por medio del principio de inercia: puesto que la sensación es un cierto movimiento dentro del cuerpo, éste debe continuar durante un tiempo con una intensidad cada vez menor<sup>16</sup>. A partir de este esquema también se explican las ilusiones sensoriales y el sueño como movimientos producidos dentro del cerebro que no tienen un correlato externo. El sueño consiste en imágenes obtenidas – totalmente o en parte – en la vigilia que ganan vivacidad por el cese temporario de la actividad de los órganos de los sentidos. Las ilusiones sensoriales tienen causas diversas, pero las principales son dos. La primera depende de la explicación del sueño y consiste solamente en el olvido de haberse quedado dormido y en la inconsciencia de<sup>17</sup>: el sujeto en este caso no tiene un criterio para diferenciar la serie de las sensaciones producidas por el sueño de aquellas obtenidas en la vigilia. La segunda es más amplia y se refiere a cualquier desarreglo pasional en un hombre. La teoría de las pasiones está desarrollada en el capítulo VI de *Leviathan*, su complejidad no nos permite ahondar en ella, pero para nuestro objetivo sólo precisamos saber que, en consonancia con las explicaciones dadas acerca de la percepción, las pasiones son un tipo de movimiento vital, esto es, el que se encuentra presente al interior del cuerpo humano<sup>18</sup>. Cuando ciertas pasiones (principalmente el miedo y el orgullo) tienen una intensidad inusitada, lo que ocurre generalmente por alguna enfermedad o afección, éstas generan ciertos movimientos en el cerebro que pueden traducirse en la percepción de imágenes, sonidos, olores, etc<sup>19</sup>.

A partir de lo anterior podemos ver que el criterio para distinguir entre experiencias perceptivas “reales” e “ilusorias” no es rígido ni universal. Las distinciones

---

<sup>16</sup> Hobbes, *Leviathan*, II, 26.

<sup>17</sup> Hobbes, *Leviathan*, II, 32-34.

<sup>18</sup> Hobbes, *Leviathan*, VI, 78.

<sup>19</sup> Sobre la locura (*madness*) como un exceso pasional, cf. Hobbes, *Leviathan*, VIII, 111-112.

entre sueño y vigilia y entre experiencias perceptivas ilusorias y reales sólo se basan en la coherencia de las primeras y en el carácter fragmentario de las segundas<sup>20</sup>. Esta organización de las percepciones depende del sujeto y, más específicamente, de sus creencias y pasiones. La superstición y el miedo pueden llevar a los hombres a creer que ciertas percepciones, como una luz en un cementerio o un ruido en una casa vieja, se corresponden con algo que tiene una existencia independiente, como un fantasma o espectro, sin saber que sólo son diversos movimientos en el cerebro que no tienen como correlato ningún cuerpo externo en movimiento<sup>21</sup>. El componente pasional en estas experiencias no es tan importante como las creencias que tiene el sujeto acerca de la existencia de entidades inmateriales con inteligencia y voluntad. El punto que busca resaltar Hobbes es que esas creencias no son creadas por el mismo supersticioso, sino que le son inculcadas para satisfacer los objetivos de aquellos que se las inculcaron (generalmente por los sacerdotes ya sean paganos o cristianos).

Habiendo hecho este recorrido a través de la teoría de la sensación presente en el *Leviatán*, podemos abordar la explicación hobbesiana del término “espíritu”. En *Lev.* XXXIV Hobbes distingue dos sentidos vulgares de *espíritu*. En primer lugar, este término puede referirse a cuerpos invisibles y hechos de aire, acepción que se deriva de la palabra latina *spiritus*<sup>22</sup>. En segundo lugar, *espíritu* puede significar las imágenes presentes sólo en la mente, “which represent bodies to us, where they are not, as in a looking-glass, in a

<sup>20</sup> Ante la propuesta cartesiana, presente en la *Sexta meditación metafísica*, de distinguir entre sueño y vigilia a través de la coherencia de esta última y del carácter fragmentario de la experiencia onírica, Hobbes responde de la siguiente manera: «Pregunto si acaso es cierto que quien al soñar dudara de si sueña no podría soñar que une su sueño con una larga serie de ideas de cosas pasadas. Si puede, eso que al soñante le parecen acciones de su vida pasada pueden considerarse como verdaderas tal como si estuviera despierto» (Hobbes, T., “Objectiones tertiae”, 195 (“Objectio ultima”), traducción propia). Esto es, la coherencia misma de la vigilia también puede ser soñada, lo que inhabilita el criterio cartesiano de distinción. Cf Descartes, R., *Meditationes*, 89-90.

<sup>21</sup> Hobbes, *Leviathan*, II, 34.

<sup>22</sup> Hobbes incluye en esta categoría a los espíritus animales (“...as when they call that aerial substance, which in the body of any living creature, gives it life and motion, *Vitall and Animall spirits*” Hobbes, *Leviathan*, XXXIV, 612). En *La Description du Corps Humain*, Descartes caracteriza los espíritus animales de la siguiente forma: « Et enfin les parties de ce sang les plus agitées & les plus viues, etant portées au cerveau par les artères qui viennent du coeur le plus en ligne droite de toutes, composent comme un air, ou un vent très subtil, qu'on nomme les Esprits animaux; lesquels, dilatans le cerveau, le rendent propre à recevoir les impressions des objets extérieurs, et aussi celles de l'ame, c'est à dire, à être l'organe, ou le siege, du Sens commun, de la Imagination, & de la Mémoire. Puis ce meme air, ou ces memes esprits coulent du cerveau par les nerfs dans tous les muscles, au moyen de quoy ils disposent ces nerfs à servir d'organes aux sens extérieurs ; & enflans diversement les muscles, donnent le mouvement à tous les membres. » Descartes, R., *La Description du corps humain*, en Adam, C., y Tannery, (eds.) *Oeuvres de Descartes*, Paris, Leopold Cerf, 1904, vol. XI, 227. Cf. Gaukroger, S., *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P., 2003, 184-90.

dream, or to a distempered brain waking”<sup>23</sup>. Lo primero que podemos notar en esta enumeración es que está ausente el significado de *espíritu* como una sustancia inmaterial inteligente. El objetivo de Hobbes es mostrar que esa definición es un sinsentido creado por los sacerdotes paganos para aumentar su poder y mantenida por los cristianos por la misma razón<sup>24</sup>. Este sinsentido sólo puede ser posible como un agregado a la noción que tenían los paganos acerca de los espíritus. En este caso la explicación que se da es la misma que se aplica al origen de las deidades paganas, los demonios y los fantasmas. Los pueblos paganos consideraban que ciertas imágenes del cerebro que no tienen ningún correlato objetivo (esto es, un cuerpo en movimiento distinto del cuerpo humano) eran objetos reales, que subsistían con independencia de su imaginación<sup>25</sup>. A esta confusión se suma el desconocimiento de las causas de los hechos naturales y el miedo causado por la ignorancia de lo que ocurrirá en el futuro. Estos factores llevan no sólo a asignar un carácter sustancial a esas imágenes mentales, sino también a considerarlas como agentes inteligentes con poder sobre la naturaleza. Esta sumatoria de errores da como resultado la noción de *espíritu incorpóreo*, la cual, según Hobbes, es contradictoria<sup>26</sup>.

Este recorrido por los diversos sentidos en los que se puede entender la noción de espíritu sirve como introducción al análisis bíblico propiamente dicho. La estrategia de interpretación bíblica que Hobbes desarrolla no consiste en una crítica de tipo racional

<sup>23</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXIV, 612.

<sup>24</sup> A pesar de que Hobbes no utilice el concepto de *Priestcraft* expresamente, la crítica al clero recorre toda la argumentación tanto de las partes III y IV de *Leviathan* como del primero de los apéndices a la edición latina de 1688, “De symbolo nyceno” (cf. Hobbes, T., “De symbolo nyceno”, en Wright, G., *Religion, politics and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer, 2006, 36-97). Este concepto es utilizado casi universalmente en la literatura deísta posterior y autores como Charles Blount y John Toland consideran a Hobbes como el mayor crítico del orden clerical en el siglo XVII inglés (cf. Blount, C., “For Mr. Hobbs...”, en *Oracles of Reason* (1693), editados en Blount, C., *Miscellaneous works*, London, 1695, 97-105, Toland, J., “The primitive constitution of the Christian Church”, en *A collection of several pieces by Mr. John Toland*, London, 1726, vol. II, 120-200). *Priestcraft* puede traducirse como “astucia clerical”, aunque el término inglés tiene un doble sentido que esa expresión no abarca, ya que, por una parte es la capacidad de crear fraudes (los denominados *pious frauds*) y engaños en materia de religión para obtener algún tipo de ganancia (ya sea poder político o económico) y, por otra parte, también refiere a esos fraudes mismos. Sobre este concepto véase Goldie, M., “Priestcraft and the birth of Whiggism”, en Phillipson, N., Skinner, Q. (eds), *Political discourse in early modern England*, Cambridge, Cambridge U.P., 1993, 209-31, Goldie, M., “Ideology”, en Ball, T., Farr, J., Russell, H. (eds.), *Political innovation and conceptual change*, Cambridge, Cambridge U.P., 1989, 266-91 y Champion, J., *The pillars of Priestcraft shaken: The church of England and its enemies, 1660-1730*, Cambridge, Cambridge U.P., 1992, cap.VI.

<sup>25</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXIV, 622.

<sup>26</sup> “But the opinion that such spirits were incorporeall, or immateriall, could never enter into the mind of any man by nature; because, though men may put together words of contradictory signification, as *spirit*, and *incorporeall*; yet they can never have the imagination of any thing answering to them” Hobbes, *Leviathan*, XII, 168.

externa al texto, que tendría como objetivo purificarlo de las doctrinas y conceptos considerados irracionales<sup>27</sup>, sino en un acercamiento literal que intenta desentrañar los diversos sentidos que tenían esas palabras para sus autores<sup>28</sup>. La crítica entonces, no se dirige al texto sagrado sino más bien a sus interpretaciones erróneas, fruto de una filosofía equivocada. Esto no quiere decir que no se utilicen los análisis conceptuales antes expuestos en la interpretación bíblica, sino lo contrario. Hobbes muestra que en la Biblia muchos de los términos se utilizan metafóricamente, pero cuando se usan en sentido propio siempre concuerdan con algunos de los sentidos vulgares – cuyo origen puede explicarse por medio de causas naturales – y nunca con los agregados filosóficos posteriores.

Pasemos ahora a la consideración de los sentidos de *espíritu* que Hobbes encuentra en las Escrituras. Las apariciones de este término pueden dividirse en dos grupos, el primero abarca los usos que utilizan su sentido propio y el segundo los usos metafóricos<sup>29</sup>. Hobbes dice: “How we came to translate *Spirits*, by the word *Ghosts*, which signifieth nothing, neither in heaven, nor earth, but the Imaginary inhabitants of mans brain, I examine not: but this I say, the word *Spirit* in the text signifieth no such thing; but either properly a real *substance*, or metaphorically, some extraordinary *ability* or *affection* of the mind, or of the body”<sup>30</sup>. De los dos sentidos propios antes desarrollados sólo uno está presente en la Biblia, esto es, que los espíritus son sustancias reales y, por lo tanto, corpóreas, pero formadas por una materia sutil como el aire. Hobbes identifica tres acepciones del término que responden a este significado: espíritu de Dios como a) un

<sup>27</sup> Esta es la estrategia que, en 1696, seguirá John Toland en *Christianity not mysterious*, y que será moneda corriente en el debate deísta del siglo XVIII; cf., Toland, J., *Christianity not mysterious*, Dublin, Lilliput Press, 1997, sección 3 “That there is nothing mysterious or above reason in the Gospel”; Lucci, D., *Scripture and Deism*, Bern, Peter Lang, 2008, 65-134.

<sup>28</sup> “Seeing the foundation of all true Ratiocination, is the constant Signification of words; which in the Doctrine following, dependeth not (as in natural science) on the will of the writer, nor (as in common conversation) on vulgar use, but on the sense they carry in the Scripture; it is necessary, before I proceed any further, to determine, out of the Bible, the meaning of such words, as by their ambiguity, may render what I am to infer upon them, obscure, or disputable” Hobbes, *Leviathan*, XXXIV, 610. Véase Farr, J., “Atomes of Scriptures: Hobbes and the politics of Biblical Interpretation”, en Dietz, M. (ed.), *Thomas Hobbes and Political Theory*, Lawrence, University of Kansas Press, 1990, 172-196; Lucci, *Scripture and deism*, 38-43.

<sup>29</sup> Sobre la concepción hobbesiana de las metáforas en la Biblia véase Malherbe, M., « La religion materialiste de Thomas Hobbes » en Borrelli, G. (ed.), *Thomas Hobbes: Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Napoli, Morano Editore, 1990, 63. En el capítulo V de *Leviathan* Hobbes rechaza enfáticamente el uso de metáforas en la ciencia; las considera fuegos fatuos que confunden al razonador y no le permiten mantener un razonamiento correcto. Véase Hobbes, *Leviathan*, V, 74.

<sup>30</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXIV, 618.

viento, b) el “aliento de la vida”, que puede ser identificado con el alma considerada como una sustancia corpórea y hecha de una materia muy sutil y c) un cuerpo de aire formado por Dios mismo. Sin embargo, los sentidos que nos ayudarán a comprender la doctrina del discernimiento presente en el texto son los metafóricos ya que en estos es evidente la traducción política que se hace de este concepto. Hobbes enumera cuatro sentidos metafóricos. Los dos primeros consisten, respectivamente, en una sabiduría o entendimiento extraordinario y en un fervor o entusiasmo divino. El tercero se refiere al espíritu de Dios como “the gift of predictions by dreams and visions”<sup>31</sup>, de éste nos ocuparemos más adelante al tratar sobre el concepto de *profecía*. Por último, en las expresiones “espíritu de Moisés” o “espíritu de Cristo” debe entenderse que aquellos que poseen ese espíritu están subordinados a la autoridad de aquel al que le pertenece, esto es, Moisés o Cristo. Esta última acepción es central para nuestro objetivo porque, según mi interpretación, Hobbes se sirve de él para reconfigurar la doctrina clásica del discernimiento de espíritus.

Dentro del *Leviatán* hay tres ocasiones en que se desarrolla este último sentido de *espíritu* y éstas siempre se refieren a *Números 11*<sup>32</sup>. En este capítulo se relata un episodio en el que los judíos, cansados de comer maná, se lamentan y piden que Dios les de carne para alimentarse. Al escuchar esto, Moisés, en vez de interceder y pedir a Dios que satisfaga ese pedido, se queja de la carga que supone gobernar a un pueblo que, a pesar de no tener hambre, se siente insatisfecho. Moisés se lamenta y dice “yo no puedo soportar solo a este pueblo. Me pesa demasiado” (Num.11:15). La respuesta de Yahvé es lo que Hobbes analiza: “Elígeme a setenta varones de los hijos de Israel, de los que tú sabes que son ancianos del pueblo y de sus principales, y tráelos a la puerta del tabernáculo. Yo descenderé y contigo hablaré allí, y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos para que te ayuden a llevar la carga del pueblo” (Números, 11:16-17). Para Hobbes la referencia al espíritu de Moisés en este pasaje sólo puede ser metafórica, ya que no tendría sentido que Dios quitara una parte del alma de Moisés y la repartiera. La referencia es estrictamente política: Moisés elige a los setenta ancianos para que lo ayuden a gobernar al pueblo; tener “el espíritu de Moisés” es estar autorizado a llevar a cabo tareas de gobierno por Moisés, que en ese entonces era el profeta soberano del

---

<sup>31</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXIV, 616.

<sup>32</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXIV, 618; XXXVI, 670-671, XLII, 902.

pueblo de Israel. Asimismo en el pasaje se dice también que la tarea que les era asignada era la de ser profetas subordinados a Moisés.

Para comprender esto último debemos analizar la interpretación que hace Hobbes de la noción de profecía. El capítulo 36, “Of the Word of God, and of Prophets”, comienza mostrando una ambigüedad en la expresión “palabra de Dios”. Esta puede ser la doctrina que trata acerca de Dios o las palabras o expresiones que Dios emitió. En el primer sentido, toda la Biblia es palabra de Dios, pero en el segundo sólo lo son las palabras que dijo a los profetas<sup>33</sup>. Profeta puede entenderse de dos maneras: en primer lugar, como *prolocutor*, aquel que comunica a los hombres lo que Dios quiere decirles y, viceversa, que comunica a Dios aquello que los hombres quieren decirle, en segundo lugar, como *predictor*, aquel que predice el futuro. Este último sentido no sólo incluye a los profetas bíblicos, sino también a “those impostors, that pretend, by help of familiar spirits, or by superstitious divination of events past, from false causes, to foretel the like events in time to come”<sup>34</sup>. Hobbes reconoce que algunos profetas bíblicos predecían el futuro, pero sostiene que el sentido con el que se entiende esta palabra en la Biblia es el primero, esto es, aquel que se comunica con Dios inmediatamente<sup>35</sup>. Resta ahora determinar cómo era esa comunicación, ya que no puede ser igual a la que se da entre los humanos, porque Dios, por su infinitud, no puede tener los órganos necesarios para ello. La comunicación de Dios al hombre siempre se da a través de sueños o visiones, cuya claridad depende de la eminencia del profeta. De esta forma, los pasajes de la Escritura en los que se alude que Moisés hablaba cara a cara con Dios “como un amigo”, se refieren a visiones mucho más claras que las de los otros profetas, pero nunca a una comunicación similar a la que sostienen los humanos entre sí<sup>36</sup>.

Es en este punto donde comienza a presentarse el problema del discernimiento ya que Hobbes nota, en referencia a las visiones proféticas, lo siguiente: “which imaginations in every true prophet were supernatural; but in false prophets were either

---

<sup>33</sup> Hobbes agrega una distinción más puesto que “palabra de Dios” en el segundo sentido puede entenderse metafóricamente de diversas maneras: 1) como los decretos y poder de Dios, 2) como los efectos de su palabra y sus decretos, 3) como los dictados de la razón (que incluye las leyes de la naturaleza desarrolladas en *Leviathan*, XIV-XV).

<sup>34</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXVI, 660.

<sup>35</sup> A diferencia de la comunicación indirecta, la más común de todas, obtenida a través de la enseñanza religiosa de los maestros y de la lectura de las sagradas escrituras. Véase Hobbes, *Leviathan*, XXXII, 576.

<sup>36</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXVI, 664-665.

natural or feigned.”<sup>37</sup>. Podría pensarse que, a partir de esto, podría construirse una teoría del discernimiento clásica, esto es, un conjunto de criterios que permitan determinar el origen de las visiones proféticas. Sin embargo, este no es el camino que sigue Hobbes, ya que es imposible determinar el origen de cualquier representación. Si la cuestión del origen de las visiones queda descartada, esto no implica que se rechace el discernimiento del profeta: éste se vuelve absolutamente necesario como un medio de control estatal por parte de los ciudadanos de ciertas manifestaciones religiosas extraordinarias. En la próxima sección presentaré esta peculiar concepción del discernimiento.

## II

Al comienzo de la tercera parte del *Leviatán* Hobbes recapitula lo hecho en la segunda parte diciendo que, hasta el momento, derivó los derechos del poder soberano y el deber de los súbditos a partir de la experiencia y la razón<sup>38</sup>. El objetivo de la tercera parte será mostrar cuál es “la naturaleza y los derechos de un Estado cristiano”, lo cual sólo puede extraerse a partir de la Biblia por medio de una interpretación guiada por la razón.

Al hablar de un “Estado cristiano” (*christian commonwealth*) Hobbes no entiende cualquier tipo de organización política, sino un Estado tal como fue descrito en la segunda parte de *Leviathan*. La noción de Estado implica necesariamente la de soberanía absoluta, entendida como el único recurso que tienen los hombres para vivir en paz y con seguridad. En el estado de naturaleza, todos tienen derecho a todo, pues no hay ningún poder superior que sea capaz de limitar el derecho de naturaleza<sup>39</sup>. En este estado, cada uno tiene derecho a hacer todo lo posible para conservar su vida, lo que implica invadir a otros para asegurarse de que ellos no lo invadan en el futuro. Esto, sumado a las pasiones del orgullo (que lleva al conflicto suscitado por insolencia), la vanagloria, la ira, etc, genera un estado de guerra constante, “wherein the will to contend by battle is sufficiently known”<sup>40</sup> (*Lev.*XIII, p.192). La única manera de salir de este estado es si se abandona este derecho irrestricto a todo: la razón lleva a los hombres a

---

<sup>37</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXVI, 666.

<sup>38</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXII, 576.

<sup>39</sup> “The right of nature, which writers commonly call *jus naturale*, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own judgment, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.” Hobbes, *Leviathan*, XIV, 198.

<sup>40</sup> Hobbes, *Leviathan*, XIII, 192.

reconocer que es preferible cederlo a mantenerlo en el caso en que haya una voluntad general de hacer lo mismo entre sus semejantes. La fórmula de esta cesión de derechos es la siguiente: “I authorise and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner”<sup>41</sup>. Como se puede ver, esta cesión se utilizan los conceptos de autor y actor, desarrollados en el capítulo XVI. La soberanía absoluta tiene como núcleo conceptual la noción de *persona*<sup>42</sup>. Etimológicamente, persona se refiere a una máscara o disfraz que utilizaban los actores para cumplir un papel en una obra de teatro. Según Hobbes, este término se difundió al ámbito de la vida política y pasó a significar lo siguiente: “A person, is he, whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man, or of any other thing, to whom they are attributed, whether truly or by fiction”<sup>43</sup>. El concepto de persona implica necesariamente la noción de representación, que encuentra su límite en la persona natural, esto es, aquella que se representa a sí misma. La persona artificial la que permitirá a Hobbes construir su concepto de Estado civil, ya que es la que representa a otro, ya sea a un individuo, a un conjunto de ellos, o a cosas inanimadas, que no pueden actuar pero tienen un representante que actúa por ellas (este último es el caso de la atribución de acciones *by fiction* del pasaje anterior). Si volvemos a la fórmula de la cesión antes citada, podemos ver que los hombres no sólo abandonan todos sus derechos<sup>44</sup>, sino que autorizan a otro para que actúe en representación suya. Esto implica que el soberano es el actor de las acciones de todos los miembros del Estado, y estos son sus autores: las leyes, la imposición de castigos y todo acto del soberano – en tanto soberano y no persona natural – está autorizado por los súbditos. El soberano no cede ninguno de sus derechos sino que los mantiene para poder hacer todo lo que sea posible a fin de lograr la paz entre los súbditos<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> Hobbes, *Leviathan*, XVII, 260.

<sup>42</sup> Sobre la noción de *persona* en la filosofía política hobbesiana, véase Kronman, A., “The concept of an author and the unity of the Commonwealth in Hobbes’s *Leviathan*”, *Journal of the history of philosophy*, 18 (1980), 159-175; Lessay, F., “Le vocabulaire de la persone”, en Zarka, Y. C., *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, 155-186. Véase también Hobbes, “De symbolo Nyceno”, 84-88.

<sup>43</sup> Hobbes, *Leviathan*, XVI, 244.

<sup>44</sup> Estrictamente, no abandonan todos sino que el derecho a defenderse ante un ataque violento queda siempre fuera de la cesión, porque es imposible abandonarlo; véase Hobbes, *Leviathan*, XXVIII, 482.

<sup>45</sup> Hobbes, *Leviathan*, XVIII, 264-277.

Luego de este brevísimo resumen de la doctrina política de la parte II de *Leviathan*, podemos pasar a la consideración del Estado cristiano que Hobbes desarrolla en la tercera parte. El interrogante que servirá de hilo conductor a esta investigación se puede formular de la siguiente manera: es claro que, si los hombres reciben dos mandatos contradictorios y uno proviene de Dios y el otro del soberano, deben obedecer el mandato divino. La dificultad reside en lo siguiente: “men, when they are commanded in the name of God, know not in divers cases, whether the command be from God, or whether he that commandeth do but abuse God’s name for some private ends of his own”<sup>46</sup>. Podemos decir que esta parte del texto retoma el interrogante que dio lugar a la doctrina del discernimiento de espíritus pero reformulándola de manera tal que aparecen en primer plano sus aristas políticas. El fenómeno profético (si consideramos al profeta como *prolocutor*) está indisolublemente unido al político, ya que aquel que dice ser el emisario de Dios y promete a los hombres la felicidad eterna “pretends to govern them [...] which is a thing that all men naturally desire, and is therefore worthy to be suspected of ambition and imposture”<sup>47</sup>.

Antes de desarrollar los criterios que debe satisfacer un profeta verdadero, es necesario exponer cuáles son los derechos que posee el soberano en materia de religión, ya que el discernimiento en esta obra sólo se puede entender como una parte de la política religiosa del Estado. En el capítulo XXXV Hobbes sostiene que la expresión “reino de Dios” no es equivalente a “reino de Gracia” esto es, la vida de los elegidos después de la muerte, sino que se refiere a un reino propiamente dicho<sup>48</sup>. En estos pasajes se retoma la distinción entre el reino natural de Dios y su reino peculiar (*peculiar kingdom*). El primero se funda en el poder infinito que posee Dios sobre todo lo creado; en este sentido se dice que Dios es rey de toda la creación<sup>49</sup>. Pero el segundo es el que más interesa a Hobbes, porque se refiere a un reino constituido por medio de un contrato entre Dios y su pueblo elegido. Las leyes del reino natural de Dios son las mismas para todos los hombres (las leyes de naturaleza expresadas en *Leviathan* XIV y XV), pero las de su reino peculiar sólo se aplican a aquellos que pactaron con él. El primero que pactó con Dios de esta manera fue Abraham, y se sujetó a sí mismo y a su

---

<sup>46</sup> Hobbes, *Leviathan*, XLIII, 928.

<sup>47</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXVI, 674.

<sup>48</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXV, 634.

<sup>49</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXI, 556.

posteridad a seguir las leyes positivas de Dios, no sólo las naturales. Desde ese momento, hasta la institución de Saúl como rey, el soberano del pueblo de Israel fue Dios<sup>50</sup>.

Esta identidad que Hobbes postula entre el reino de Dios y un reino instituido de la forma que vimos antes, no es completa. El problema central es que sólo Abraham y Moisés pactan con Dios, pero no todo el pueblo. A su vez, si Dios es el soberano debe expresar a sus súbditos sus mandatos y leyes<sup>51</sup> sin necesidad de intermediarios, pero Dios sólo habla de esa manera a Abraham, Moisés y a los sumos sacerdotes en el Tabernáculo, pero nunca a todo el pueblo. A fin de resolver esto, en *Leviathan* XL, se muestra que el único que pacta con Dios es Abraham (y Moisés posteriormente), lo que implica que había un reinado preexistente, esto es, que la soberanía divina se sobreañade a la soberanía que ya poseían Abraham, Moisés y otros sobre el pueblo de Israel. De esta manera, desde el punto de vista de Dios, los patriarcas sólo eran virreyes (*viceroys*) o lugartenientes (*lieutenants*) puesto que estaban bajo la autoridad del soberano, que era Dios. Pero desde el punto de vista del pueblo, ellos eran sus soberanos legítimos, y esta legitimidad se veía aumentada por su contacto directo con la divinidad<sup>52</sup> (ver *Lev.*, XL).

A partir de este contrato con Dios, Hobbes deduce tres derechos fundamentales del soberano en materia religiosa. En primer lugar, dado que él era el único que tenía un contacto directo con Dios, todos los súbditos deben obedecerlo en lo que respecta al culto divino, esto es, las acciones que rinden honor a Dios. Es importante resaltar que esto no incluye los pensamientos y las creencias de los hombres: el soberano sólo puede ocuparse de los actos que llevan a cabo sus súbditos, pero es incapaz de ingresar en sus mentes y saber qué es lo que están pensando<sup>53</sup>. Llamativamente, Hobbes incluye una salvedad: “And consequently in every commonwealth, they who have no supernatural revelation to the contrary, ought to obey the laws of their own sovereign, in the external acts and profession of religion”<sup>54</sup>. Como sostiene en el capítulo XLIII quien tiene una legítima revelación de Dios no está sujeto a las leyes del soberano. A simple vista esto plantea enormes problemas para la estabilidad estatal ya que a cualquier fanático o

<sup>50</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXV, 634 y XL, 736.

<sup>51</sup> Lo cual, para Hobbes es una condición necesaria de todo gobierno soberano. Véase Hobbes, *Leviathan*, XXX, 522-524.

<sup>52</sup> Hobbes, *Leviathan*, XL, 738.

<sup>53</sup> “As for the inward thought, and belief of men, which human governors can take no notice of, (for God only knoweth the heart), they are not voluntary, nor the effect of the laws, but of the unrevealed will and of the power of God; and consequently fall not under obligation.” Hobbes, *Leviathan*, XL, 736.

<sup>54</sup> Hobbes, *Leviathan*, XL, 738.

entusiasta le bastaría alegar una revelación particular o *private spirit* que se oponga al *public spirit* del profeta soberano para quedar librado de la obligación de la ley. El problema estriba en que la limitación de este *private spirit* no puede llegar hasta el punto de borrar la posibilidad de una nueva revelación verdadera, porque si así fuera no se podría dar cuenta de muchos episodios bíblicos en los que un profeta verdadero detenta un poder que sólo proviene de Dios, independiente del que detenta el soberano civil<sup>55</sup>. El problema surge con el segundo de los derechos del soberano: “it is lawful now for the sovereign to punish any man that shall oppose his private spirit against the laws”<sup>56</sup>. A su vez, el tercero parece apoyar lo anterior, ya que postula que el soberano es el único que puede determinar cuál es la palabra de Dios. Este derecho está fundamentado, como el primero, en que Abraham y Moisés eran los únicos que tenían un acceso directo a Dios.

¿Cómo podemos explicar la evidente contradicción entre la salvedad hecha en la exposición del primer derecho, a saber, que aquellos que tienen una revelación sobrenatural contraria a la ley del soberano están autorizados a no obedecerlo, y el derecho que éste posee de castigarlos por eso mismo? Considero que la peculiar doctrina del discernimiento de espíritus que Hobbes desarrolla permite compatibilizar estos dos enunciados. Como vimos anteriormente, la aparición del profeta es entendida por Hobbes como un fenómeno esencialmente político. El poder político de la profecía queda evidenciado en la exposición anterior acerca del reino de Israel: los derechos de Abraham, Moisés y los sacerdotes están cimentados en su interacción directa con Dios. A pesar de sostener que había un pacto preexistente que ligaba al pueblo de Israel y a sus soberanos, la profecía, el contacto con Dios era lo que sostenía su autoridad. Este monopolio de la revelación por parte del soberano le vale el nombre de *profeta soberano*, el cual se aplica también a todos los soberanos cristianos, pues sus derechos son los mismos en lo tocante a la religión que los de Abraham y Moisés. A partir de esto

---

<sup>55</sup> Esto es, el profeta es autorizado por Dios mismo, sin la mediación del soberano civil. Esto es lo que ocurre, según Hobbes, en el período relatado en Jueces, en el cual el derecho de gobernar residía en el Sumo sacerdote (por herencia a partir de Moisés), pero el ejercicio del gobierno residía en los jueces, “que eran hombres elegidos extraordinariamente por Dios para salvar a sus súbditos rebeldes de las manos del enemigo” (Hobbes, *Leviathan*, XL, §10). El problema en este caso se encuentra en la distinción que hace Hobbes entre el derecho y el ejercicio del poder, pues abre la puerta a que ciertos súbditos, aduciendo un mandato divino, pretendan suplir al soberano en el ejercicio del poder. En relación con este punto, véase Galimidi, J.L., «“A People greedy of Prophets”. Hobbes y el profetismo bíblico», *Deus mortalis*, 4 (2005), 165-203.

<sup>56</sup> Hobbes, *Leviathan*, XL, 738.

podemos ver el poder políticamente desestabilizante que tiene para Hobbes el *private spirit*, esto es, las visiones, profecías y otras manifestaciones religiosas extraordinarias. Esto queda expresado en el capítulo XXVI :“...for if men were at liberty, to take for God’s commandments, their own dreams and fancies, or the dreams and fancies of private men; scarce two men would agree upon what is God’s commandment; and yet in respect of them, every man would despise the commandments of the commonwealth”<sup>57</sup>. Este pasaje no se está refiriendo a la creencia acerca de la propia inspiración, sino a las acciones que se deducen de ella, ya que, como vimos, es imposible poner en práctica una prohibición a las creencias. Aquí se muestra el inicio de la disolución del Estado: si éste comenzaba por medio de un acto de cesión de todos los derechos transferibles y con la autorización a un soberano (un individuo o una asamblea), su fin está dado por la anulación de la autoridad del soberano, que surge a partir de la desobediencia a las leyes causada por la creencia de que la autoridad debe recaer sobre un individuo que, según él mismo pretende, está inspirado por Dios. Esto hace que se rompa el vínculo entre obediencia y protección que fundamenta al Estado ya que, si los súbditos no obedecen, el soberano no puede garantizar su protección. Al no garantizar la protección se disuelve el Estado, pues la única razón por la cual los hombres ceden sus derechos es la obtención de paz y seguridad.

Como vimos en la sección I, Hobbes sostiene que nadie puede estar seguro de que otro tuvo una revelación sobrenatural, a menos que aquel que lo evalúa tenga una revelación que le manifieste el origen divino del primer profeta. Esto último podría considerarse una salida a la manera del discernidor gersoniano, poseedor de una experiencia sobrenatural vivida en primera persona que le permite discernir a otros<sup>58</sup>. Pero esto, en el caso de Hobbes, es inconducente ya que, o bien el discernidor lleva a cabo un discernimiento de su propia experiencia, que le sirve luego de arquetipo para evaluar a otros, con lo cual se estaría legitimando a sí mismo tanto como el supuesto profeta, o bien se cae en un regreso al infinito, pues cada discernidor precisa de otro que legitime su propia experiencia, pero este último a fin de llevar a cabo su tarea de manera correcta debe poseer una experiencia sobrenatural, a la que es necesario evaluar por un

---

<sup>57</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXVI, 446.

<sup>58</sup> Según el modelo de discernidor presentado por Gerson en *De probatione spiritum*. Véase Campagne, “*Charisma proscriptum...*”, 58-65, Schreiner, “*Are you alone wise?*” *The Search for Certainty in the Early Modern Era*, New York, Oxford U.P., 2010, 267.

discernidor...y así sucesivamente. Considero que, si tenemos en cuenta lo expuesto hasta ahora, podemos ver que esto no lleva a Hobbes a abandonar esta doctrina, sino a redefinirla como un mecanismo de control de la profecía dentro del estado. La peculiaridad de esta presentación es que Hobbes intenta mostrar que no está operando una modificación respecto de lo que se entendía por discernimiento, sino que le está dando a la doctrina el sentido verdadero que se desprende de la Biblia, al cual sólo se puede acceder si se dejan de lado los significados confusos agregados al texto sagrado por la interpretación espiritualista tradicional.

En el capítulo XXXVI se presentan tres criterios bíblicos para el discernimiento, dos de ellos pertenecientes al Antiguo testamento y uno de ellos al Nuevo. El primero, extraído de *Deuteronomio* 13:1-5, postula que la doctrina profetizada debe ser conforme a la que el profeta soberano estableció. El segundo proviene del mismo pasaje y consiste en la exigencia de que el profeta acompañe su enseñanza con un milagro. El tercero, extraído de *1 Juan* 4:1-3, es que el profeta sostenga que “Jesus is the Christ, that is, king of the Jews, promised in the Old Testament”<sup>59</sup>.

Comencemos por el primero de estos criterios. En el capítulo XXXII, Hobbes interpreta la predicación de dioses extranjeros, presente en *Deuteronomio* 13:1-5, como la predicación de una doctrina distinta a la autorizada dentro del Estado, y la rebelión contra Dios como una rebelión contra el soberano instituido<sup>60</sup>. Como vimos anteriormente, el profeta soberano es el mediador necesario entre Dios y los hombres y es el encargado de establecer para sus súbditos qué es la palabra de Dios. Por esa razón, en este planteo predicar una doctrina distinta a la establecida es equivalente a la predicación de dioses extranjeros. A su vez, dado que todo hombre busca mandar sobre los otros (un axioma de la antropología hobbesiana) el sentido de esta predicación no puede ser otro que el de llevar a cabo una rebelión contra el soberano, que es la manera en que se interpreta la “rebelión contra Dios”. Esta equivalencia entre la rebelión contra Dios y contra el soberano se fundamenta en que, como vimos, Dios era el soberano de Israel por pacto. Tanto Abraham, Moisés, como los Sumos sacerdotes y todos los reyes posteriores son los representantes de Dios en la tierra, esto es, están autorizados a actuar en su nombre.

---

<sup>59</sup> Hobbes, *Leviathan*. XXXVI, 676.

<sup>60</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXII, 582.

Pasemos al segundo de los criterios. El capítulo XXXVII se ocupa exclusivamente del análisis de la noción de milagro, la cual se define como “a work of God (besides his operation by the way of nature, ordained in the creation) done, for the making manifest to his elect, the mission of an extraordinary minister for their salvation”<sup>61</sup>. El milagro es un acto divino extraordinario que tiene un fin específico, legitimar a un profeta de manera tal que los elegidos lo reconozcan como tal. El problema que se presenta en este capítulo es el de la aplicación de esta definición, ya que no hay un criterio rígido que permita distinguir la acción ordinaria de Dios de la extraordinaria. Los hombres consideran que un acto es extraordinario por dos razones: la primera, si nunca o casi nunca tuvieron experiencia de él (como el primer arcoíris que apareció luego del diluvio) y la segunda, si no es posible que ese acto haya sido realizado por medios naturales. El problema con estos dos criterios es que el resultado de su aplicación varía de acuerdo a quién lo evalúe. El primero depende de la experiencia que posee cada hombre: cuanta más memoria tenga de los diversos sucesos de su vida, menos cosas le parecerán extraordinarias, por el sólo hecho de haberlas vivido antes y recordarlas<sup>62</sup>. El segundo criterio depende del conocimiento de las causas naturales, esto es, del conocimiento científico: al no conocer la causa natural de un fenómeno la única salida que tiene un hombre es la postulación de un agente poderoso e inteligente para explicarlo. Pero lo que Hobbes presenta como reservas ante la aplicación de esta definición terminan por relativizar la noción misma de milagro, ya que, ante cualquier hecho considerado tradicionalmente como tal se puede preguntar si a causa de un aumento de la experiencia (o una variación en las técnicas para almacenarla y transmitirla) o del conocimiento científico de las causas naturales no se lo hubiera catalogado de otra manera. La solución hobbesiana es previsible: el soberano es el único que puede decidir qué fenómeno es producto de la acción inmediata de Dios.

Hobbes considera que este criterio para evaluar a un profeta debe subordinarse en todos los casos al primero: si un hombre predica algo contrario a lo establecido por el soberano, no tiene importancia si sus acciones parecen milagrosas porque con su acto está incitando a la rebelión y, por esto, no puede ser un profeta verdadero<sup>63</sup>. Un

---

<sup>61</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXVII, 688.

<sup>62</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXVII, 684.

<sup>63</sup> En relación con esto Hobbes aduce los milagros que realizaban los magos de Egipto para igualar a los de Moisés. Véase Hobbes, *Leviathan*, 686.

problema adicional con este criterio es que, para Hobbes, ya no hay más milagros, esto es, la época en la que Dios legitimaba profetas por medio de su acción extraordinaria finalizó. El texto sagrado reemplazó a la profecía y, por esto, ya no es necesaria ninguna intervención hasta la llegada del reino de Dios.

Los dos criterios anteriores, a pesar de sus diferencias, decantan en la voluntad del soberano, sin embargo el tercero de ellos no se refiere directamente a ésta. Este último consiste en que todo profeta verdadero debe sostener “Jesus es el Cristo”. Esta proposición es central para la escatología hobbesiana, ya que, según el análisis presente en el capítulo XLIII, es la única que debe ser creída por un cristiano para obtener la salvación<sup>64</sup>. A su vez, dado que la Biblia tiene como único objetivo lograr la salvación de los hombres, todo su contenido doctrinal parecería reducirse a esta única proposición. Hobbes reconoce que hay otros enunciados que deben ser sostenidos por los cristianos, pero asegura que todos estos se pueden deducir del único artículo fundamental. Ahora bien ¿qué significa para Hobbes “Jesús es el Cristo”? “By the name of Christ is understood the king, which God had before promised by the prophets of the Old Testament, to send into the world, to reign (over the Jews, and over such of other nations as should believe in him), under himself eternally; and to give them that eternal life, which was lost by the sin of Adam”<sup>65</sup>. Creer que Jesús es el Cristo equivale a reconocer al nazareno como el soberano del reino de Dios, reino que, para Hobbes, no está en el presente, sino que comenzará luego del juicio final<sup>66</sup>. Esta proposición, más que expresar un hecho en particular, constituye una declaración de lealtad a un soberano

<sup>64</sup> En este punto Hobbes sigue la vía de los fundamentales (*Way of fundamentals*) una doctrina que consiste en la identificación, dentro del corpus doctrinal cristiano, de ciertos artículos fundamentales para la salvación. Pensadores como William Chillingworth, Jeremy Taylor y John Locke, entre muchos otros, consideraban que la aplicación a la Biblia de un método hermenéutico dirigido por la razón permitiría la distinción entre un conjunto de doctrinas fundamentales para la salvación y otro conjunto conformado por las demás, consideradas accesorias o indiferentes. En relación con estas últimas el cristiano es libre de creerlas o no, ya que no interfieren con su salvación. Para Hobbes y para Locke “Jesus es el Mesías” es la única doctrina que un cristiano necesita creer para salvarse (*unum necessarium*). Esto no implica que la salvación sea una cuestión exclusivamente epistémica: ambos pensadores exigen al cristiano el cumplimiento de los deberes de la ley natural. Estos últimos son accesibles a través de la mera razón; la revelación cristiana los expresa de manera simple y sencilla para que la mayor cantidad posible de personas pueda comprenderlos, pero todo ser humano racional tiene la posibilidad de acceder a ellos sin que medie la revelación. Véase Locke, J., *The Reasonableness of Christianity*, ed. John C. Higgins-Biddle, Oxford, OUP, 1999, caXIV; Reventlow, H.G., *The authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, parte II, caIV; Spellman, *The Latitudinarians and the Church of England 1660-1700*, Athens, University of Georgia Press, 1993, caII.

<sup>65</sup> Hobbes, *Leviathan*, XLIII, 938.

<sup>66</sup> Hobbes, *Leviathan*, XXXV, 636-638.

futuro. Puesto que el reino de Dios se encuentra en el futuro, no puede haber una contradicción entre las exigencias de éste y las del soberano actual, es más, sólo podrán ingresar al reino de los cielos aquellos que no sólo crean en este artículo fundamental sino que también obedezcan a sus soberanos legítimos<sup>67</sup>. De esta manera, el reino de los cielos sólo está abierto a aquellos que, antes de su advenimiento declararon su lealtad al soberano futuro, Jesús, y obedecieron las leyes que les impone su soberano presente.

Luego de haber expuesto los criterios para el discernimiento, podemos pasar al análisis del papel que cumple esta doctrina. Como vimos anteriormente, uno de los sentidos metafóricos de “espíritu” que más interesaba a Hobbes era el de “autoridad”: tener el espíritu de Moisés implica estar autorizado por éste para realizar alguna tarea. Teniendo esto en cuenta podemos decir que el discernimiento de espíritus es un mecanismo de determinación de autoridades dentro del estado. El objeto del discernimiento no son creencias no expresadas, sueños o visiones, sino declaraciones, esto es, expresiones de las creencias en el ámbito público<sup>68</sup>. Según el capítulo VII, hay dos componentes de la creencia. En primer lugar, toda creencia tiene un contenido proposicional; si tomamos como ejemplo el *unum necessarium* ese contenido es “Jesús es el Mesías”. En segundo lugar, Hobbes muestra que no sólo se cree en ese contenido, sino que también se le cree a quien nos lo transmitió<sup>69</sup>; si seguimos con nuestro ejemplo, al creer en ese artículo fundamental estamos confiando en la iglesia que nos lo dio a conocer o, en el extraño caso en que se haya accedido sólo a través de la Biblia, a quienes establecieron el texto<sup>70</sup>. A partir de esto es posible distinguir diversos grados de esa creencia de acuerdo a la reputación de quién me la transmite. Por ejemplo, si no se dispone de una revelación inmediata por parte de Dios, al creer que la Biblia constituye su palabra, el objeto de la creencia no es el libro en sí mismo, sino la iglesia que sostiene que es palabra divina. Teniendo esto en cuenta, ante la declaración de una creencia en el

<sup>67</sup> Dado que sólo se exige la creencia en *Jesús es el Cristo* para Hobbes resulta compatible con la obediencia a un soberano no cristiano. Véase Hobbes, *Leviathan*, XLIII, 952.

<sup>68</sup> Esta es una variación importante respecto de la doctrina del discernimiento tal como la entendían autores como Langenstein o Gerson que sólo consideraban su aplicación a formas de espiritualidad interiorizadas. Véase Campagne, “*Charisma proscriptum...*”, 39-72; Sluhovskiy, *Believe not every spirit*, 169-170.

<sup>69</sup> El caso límite en el que esta referencialidad externa al contenido es nula lo constituyen las creencias que formamos a partir de nuestra propia experiencia. En ese caso nos creeríamos a nosotros mismos. Véase Hobbes, *Leviathan*, VII, 100.

<sup>70</sup> “...when we believe that the Scriptures are the word of God, having no immediate revelation from God himself, our belief, faith, and trust is in the church; whose word we take, and acquiesce therein.” Hobbes, *Leviathan*, VII, 102.

ámbito público, es posible llevar a cabo un rastreo o, para usar una palabra afín a nuestro objetivo, un discernimiento de lealtades, esto es, se puede interrogar a esa persona acerca del origen de la creencia, en quién está depositando su confianza. A partir de esto, considero el discernimiento de espíritus puede ser entendido como el punto límite del discernimiento de lealtades: aquel tendría lugar, estrictamente, cuando, luego de desentrañar la red de autoridades que sustenta una creencia o un conjunto de ellas se arriba a un súbdito que considera que su creencia proviene de una inspiración divina y no de un grupo o profeta en particular. Es en ese punto donde se aplican los criterios para saber si eso que sostiene es compatible con la doctrina autorizada del soberano. Si lo es, se puede decir que su espíritu no es privado, sino público, al sostener algo conforme a la doctrina pública. Pero si entendemos *espíritu* en el sentido de *autoridad*, entonces se puede hacer la distinción entre un espíritu público, el de aquel que es autorizado por el soberano (como sus ministros), y un espíritu privado, el de aquel que no es autorizado por la persona pública sino que se autoriza a sí mismo a partir de su supuesta revelación divina. Aquí se torna patente el rechazo hobbesiano a lo que Campagne denomina “circuitos cerrados de autolegitimación”<sup>71</sup>: en este esquema el auto-discernimiento, entendido como la aplicación de los métodos de la *discretio spirituum* a la propia experiencia, sólo es un ardid del supuesto profeta para aumentar su propia legitimidad<sup>72</sup>.

A partir de esto cabría preguntarse quién o quienes son los que discernen dentro del Estado. En el capítulo XXXVI Hobbes sostiene que es un deber de todos los súbditos discernir a los que se consideran profetas<sup>73</sup>. La tarea que deben cumplir es equivalente a la del muchacho que en *Números* 11:27 denuncia a Eldad y Medad con Moisés por profetizar sin autorización. En manos de Moisés, esto es, del soberano, queda la decisión acerca de si se los autoriza o no<sup>74</sup>. Si lo hace, como vimos anteriormente, el

<sup>71</sup> Campagne, “*Charisma proscriptum...*”, 33.

<sup>72</sup> A partir de esta interpretación es posible construir un sentido legítimo de auto-discernimiento entendido como el análisis de las propias creencias, en las que las autoridades que las sostienen están implícitas u ocultas, con el fin de desentrañar las – si se me permite la expresión – *lealtades inconscientes* que acechan en ellas.

<sup>73</sup> “Every man therefore ought to consider who is the sovereign prophet; that is to say, who it is, that is God’s vicegerent on earth; and hath next under God, the authority of governing Christian men; and to observe for a rule, that doctrine, which in the name of God, he hath commanded to be taught; and thereby to examine and try out the truth of those doctrines, which pretended prophets with miracle, or without, shall at any time advance”. Hobbes, *Leviathan*, XXXVI, 678.

<sup>74</sup> En el pasaje bíblico la denuncia es fruto de una confusión: Eldad y Medad no habían asistido al tabernáculo cuando se “distribuyó” el espíritu de Moisés, esto es, bajo la interpretación hobbesiana, no

profeta deviene actor y el soberano (mejor dicho, el profeta soberano) se convierte en el autor de todo lo que hace el primero. El deber de los súbditos, entonces, consiste en evaluar las doctrinas de los profetas que, en principio, no pueden demostrar la autorización por parte del soberano. Pero, como se dice en ese mismo capítulo, la profecía o doctrina del soberano no puede ser objeto del discernimiento porque los súbditos al fundar el Estado cedieron su derecho a decidir acerca de las cuestiones doctrinales. A su vez, bajo nuestra interpretación, discernir al soberano o alguno de sus ministros autorizados no tendría sentido, ya que la *discretio* sólo consiste en el cotejo de lo proferido con lo autorizado por el soberano. Si el discernimiento constituye el último momento de la determinación de lealtades, sólo puede tener lugar ante la declaración de espíritu privado, esto es, cuando el profeta dice algo por sí mismo e intenta legitimarlo a través de una supuesta inspiración divina.

A lo largo de este trabajo busqué reconstruir la singular teoría hobbesiana acerca del discernimiento de espíritus que se encuentra en *Leviathan*. No hay una presentación expresa de la teoría como tal, pero el problema de la legitimidad de la profecía se vuelve central en la tercera parte del libro y Hobbes le da una solución muy particular utilizando los pasajes bíblicos que dieron origen a la doctrina del discernimiento clásico. Sin embargo, la lectura del texto bíblico se hace desde un punto de vista estrictamente político y, por esta razón, ingresan dentro del corpus del discernimiento textos que, como el de *Números* 11, más que dar pautas o criterios para reconocer a un profeta, muestran el tratamiento que se les daba a estos (o a los que pretendían serlo) dentro del Estado mosaico. El discernimiento puede entenderse como un dispositivo político de control de la profecía por parte de los miembros de un Estado, el último escalón en un proceso de discernimiento de lealtades. Esta traducción de la *discretio* a términos esencialmente políticos depende de una traducción anterior del vocabulario bíblico, en especial del término *espíritu* que recibe el sentido de autoridad (con todo lo que implica esta palabra dentro de la teoría política hobbesiana).

Esta doctrina, sin embargo no está libre de tensiones. La lectura que hace Hobbes de la época de los Jueces en Israel nos muestra que, si los derechos del soberano cristiano

---

asistieron al acto por medio del cual el soberano los autorizaba a profetizar y, por esta razón, el muchacho pensó que lo hacían por cuenta propia.

deben ser establecidos a través de la historia relatada en el texto bíblico, la autoridad de hecho de los Jueces – distinta a la de derecho depositada en el Sumo sacerdote – y otorgada extraordinariamente por Dios, se presenta como un obstáculo para el establecimiento hobbesiano de la soberanía absoluta en materia de religión<sup>75</sup>. Si la soberanía de los reyes de Israel es de la misma clase que la de los soberanos cristianos, no se puede descartar la posibilidad de un enviado extraordinario de Dios que tenga como misión tomar el *ejercicio* de la soberanía, “to save his rebellious subjects out of the hands of the enemy”. Si hay una rivalidad real entre profeta y soberano, entre Juez y Rey de Israel, la creencia conjunta en las doctrinas de uno y otro suscitará un conflicto de lealtades al interior de cada súbdito. En este caso el discernimiento de lealtades dará lugar al discernimiento espiritual del profeta, pero, tal como se desprende de lo dicho anteriormente, este mecanismo nunca podrá aprobar a este enviado divino como un profeta verdadero. El discernimiento, más allá del rastreo de lealtades implícitas, se convierte en un mecanismo trivial: o bien el enviado de Dios coincide en todo con el profeta soberano – lo que vaciaría de sentido su misión – y se lo aprueba, o bien se opone a él e *ipso facto* se convierte en un impostor. La aparición del Leviatán, el dios mortal, da fin a la era de los profetas.

---

<sup>75</sup> “Therefore whatsoever obedience was yielded to any of the judges, who were men chosen by God extraordinarily to save his rebellious subjects out of the hands of the enemy, it cannot be drawn into argument against the right the high-priest had to the sovereign power, in all matters both of policy and religion. And neither the judges nor Samuel himself had an ordinary, but an extraordinary calling to the government; and were obeyed by the Israelites, not out of duty, but out of reverence to their favour with God, appearing in their wisdom, courage, or felicity”. Hobbes, *Leviathan*, XL, 750.