

HOBBS: LA REPUBLICA CRISTIANA

Por JESUS M.^a OSES GORRAIZ

SUMARIO

I. HOBBS, HOMBRE MODERNO.—II. LA REPÚBLICA CRISTIANA: 1. *El Estado*. 2. *El poder de la Iglesia*: 2.1. La teoría. 2.2. La realidad.

El problema que voy a analizar en mi artículo se centra fundamentalmente en la obra de Hobbes: *Leviatán*, y más concretamente sobre las partes tercera y cuarta de la obra, tituladas «De un Estado cristiano» y «Del reino de las tinieblas», respectivamente.

Dos son las razones que me han motivado a profundizar en el problema hobbesiano de la institución de la República cristiana, que es tanto como decir de la institución del soberano civil como único poder legítimo, por encima del poder papal. La primera razón es la escasa atención que, en general, los estudiosos de la historia de las ideas, y los de Hobbes en particular, han dedicado al tema. En la reciente edición del *Leviatán* aparecida en castellano, Carlos Mellizo —traductor y prologuista de la misma— constata que las dos últimas partes del *Leviatán*, «... pese a su extensión, suelen ser poco comentadas y hasta excluidas de algunas ediciones recientes de la obra (por más que) resulten imprescindibles para entender las más genuinas intenciones de su autor» (1). Efectivamente, de Hobbes se habla o se escribe inevitablemente en los libros de historia de las ideas, pero los temas prefe-

(1) C. MELLIZO: Prólogo al *Leviatán*, de TH. HOBBS, Madrid, Ed. Alianza, 1989, pág. XIV. El paréntesis es mío.

renciales y recurrentes suelen ser: el contrato social, el estado de naturaleza, el estado civil, la soberanía, el soberano, etc., con un frecuente olvido... de casi la mitad de su obra. Y no es que los mencionados problemas carezcan de importancia; todo lo contrario, la tienen, como también quedará de manifiesto en mi trabajo, pero junto a —y quizá dentro de— la teoría de la República cristiana.

Y la segunda razón es que pienso que, en el fondo, lo que Hobbes hizo al escribir *Leviatán* se resume en una doble tarea. En primer lugar contribuyó a secularizar la religión positiva, ateniéndose sólo a la Escritura y queriendo evitar con ello las controversias teológico-religiosas, que tan perjudiciales habían sido para Inglaterra. La religión, siguiendo las pautas de la Reforma, quedó relegada a la fe y se convirtió en un problema personal, privado e íntimo. En este sentido, Hobbes es deudor de más de un siglo de Reforma y Contrarreforma religiosa, como veremos. Y, en segundo lugar, construyó una teoría del poder político que cabe en un paradigma más amplio y de corte religioso, pero netamente laicizado, secularizado y racionalizado. Dice Hood: «La concepción que tiene Hobbes de la religión es completamente política; pero no se adhería a una secularización pagana de la religión, sino a una santificación cristiana de la política» (2). Para Hobbes Dios es el Rey universal, absolutamente omnipotente, pero su reino no es de este mundo. Y lo que el hombre tiene que hacer hasta que el reino venidero llegue es cumplir las leyes dictadas por el único poder terrestre legítimo —*de iure* divino—: el poder soberano de los príncipes. Este poder es —teóricamente y como reflejo del poder divino— omnipotente, aunque realmente no lo sea. Y es absoluto, indivisible e irrevocable.

Consecuencia de ello es que carecen de sentido las pretensiones del Papa cuando sostiene que, ya que no la potestad directa sobre príncipes y súbditos, tiene al menos la potestad indirecta sobre ellos. Para Hobbes queda claro que si el Papa tiene algún poder —fuera de su propio territorio— es *iure civile*. Pero todas estas controversias, que ocultan y enmascaran confusos intereses y pretensiones de poder, deben terminar para bien de todos. A ello se aplica Hobbes, eligiendo para su teoría política el paradigma del orden de la creación divina, pero sin suponer metas teleológicas ni planes divinos para el mundo. Son dos esferas de poder que no se contradicen, que no chocan y que tienen una total independencia.

(2) F. C. HOOD: *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1964, pág. 5.

I. HOBBS, HOMBRE MODERNO

Decía Ortega que no somos Adán en ninguna de las faenas que emprendemos. Pero no sólo es eso: somos ahora lo que somos porque bajo nosotros se acumula el pasado y nos sostiene. Hobbes tampoco fue Adán en sus planteamientos políticos. Heredero de unas ideas y contemporáneo y observador privilegiado de unos hechos históricos, importantes para Inglaterra y para Europa, supo comprender y sintetizar teóricamente una posible solución a los problemas religioso-políticos de su patria. Y al ser teórica su propuesta, siguiendo el nuevo método matemático-científico, ha trascendido su momento histórico concreto para convertirse en lo que hoy llamamos «un clásico» de la teoría política.

Hobbes, hombre estudioso, conocía los escritos de los filósofos antiguos y medievales: Aristóteles —a quien sistemáticamente critica—, los estoicos, Cicerón, San Agustín, Santo Tomás, Occam, etc. Y las raíces profundas de sus propias ideas se alimentan del pensamiento clásico. Pero en Hobbes se produce una evolución respecto de esa misma tradición cristiano-medieval bajo la influencia de personas y movimientos tan dispares como F. Bacon, Mersenne, Descartes, Galileo, Gassendi —científicos a quienes conoció y trató personalmente—; los movimientos religiosos derivados de la Reforma protestante y de la Contrarreforma; los escritos de Marsilio de Padua, Bodino, Hooker, Bellarmino, etc. Sobre, y a veces frente a, este cúmulo de influencias pone Hobbes las bases de su teoría política.

Hemos calificado a Hobbes de «hombre moderno». Y la modernidad se entiende erróneamente como una ruptura o corte con la Edad Media, como una vuelta radical al mundo griego clásico. Marramao ha llamado la atención sobre la escasa validez de tal esquema: «Respecto de la economía compleja del discurso puesto en marcha, baste solamente observar que lo defectuoso del viejo esquema hermenéutico tiende a desdoblarse en dos niveles distintos, pero interdependientes entre sí: *a*) en el nivel *historiográfico*, donde no consigue justificar algunos rasgos distintivos inconfundibles del «Renacimiento», que se colocan en oposición fundamental a lo antiguo, y *b*) en el nivel *filosófico*, donde arranca y arroja al olvido las relaciones entre el concepto de política y la metamorfosis de la teología cristiana en la metafísica moderna» (3). El que Hobbes sea un «hombre moderno» quiere decir —en el campo de la historia de las ideas— que concibe la política como un artificio creado por ese ser humano al que Descartes había instituido ontológicamente

(3) G. MARRAMAIO: *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989, págs. 60-61.

no sólo como sujeto, sino también como fundamento de la verdad. Creación artificial fundamentada en la racionalidad que se caracteriza por ser científica, autónoma y universal. Científica, pues la comunidad política se organiza y vertebrada según leyes descubiertas racionalmente, cual si de un fenómeno natural sometido a sus propias leyes se tratara. Autónoma, pues se instituye conforme a un ideal de evidencia, de coherencia interna y de independencia del discurso político. Y universal, pues la razón es un bien compartido por todos los hombres. En esto consiste la innovación y la discontinuidad, que no la ruptura, de Hobbes con la Edad Media. Pero en este empeño Hobbes, viviendo en la época del Barroco, debe mucho a los hombres de lo que tradicionalmente se denominó «Renacimiento» y «Reforma».

Uno de los caracteres con el que se reconoce mejor a la modernidad es el de «secularización», y podríamos decir que en tiempos de la Reforma era un fenómeno en auge. El proceso de secularización marca el tránsito de la época de la *universitas* medieval al moderno estado civil instituido por contrato. En este sentido debemos a Marsilio de Padua la aportación de una teoría profana de la sociedad civil en la que ésta existe por y para sí misma: para cubrir sus necesidades. En esta sociedad es el pueblo, es decir, la totalidad de los ciudadanos, quien detenta el poder, debido a que él y sólo él es el origen de la ley. «La ley es la ciencia o la doctrina o el juicio universal de lo justo y civilmente útil y de sus opuestos» (4), dirá Marsilio. Sin ley no hay sociedad, pues ella es Derecho —al mostrar lo bueno y lo malo, lo útil, etc.— y es coacción. El pueblo nombra al gobierno, que es quien ejecuta la ley.

Como consecuencias de la teoría marsiliana podrían deducirse al menos éstas: *a)* la ley es el origen de lo profano; *b)* la ley no depende de la idea de lo justo, sino todo lo contrario; *c)* el pueblo, originando la ley, tiene *potestas*, es decir, tiene su propio principio y se autolegitima, y *d)* el Papa no puede tener poder alguno y debe limitarse a sus funciones espirituales. Ideas que tendrán gran trascendencia para la teoría política moderna.

Con la Reforma protestante vuelve a plantearse en toda su crudeza la concepción agustiniana de las dos ciudades: el reino de los cielos, que no es de este mundo, por un lado, y por otro el poder del Estado soberano sobre cada nación de la tierra. El resultado religioso de la Reforma es la radical soledad de cada individuo en sus relaciones con la trascendencia, lo cual tiene como correlato la percepción de la sociedad como un mero agregado de individualidades libres en su conciencia, pero preocupadas por el problema de la propia salvación, para el que no hay respuesta positiva. Desde esta

(4) MARSILIO DE PADUA: *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 1989, pág. 43.

nueva situación sólo tiene sentido, al parecer de los grandes reformadores, la comunicación individual con Dios a través de la fe, por más que la duda sobre la salvación personal es permanente, ya que el sentido de la voluntad divina es insondable. La Reforma, incidiendo sobre los rasgos irracionales de Dios, había arruinado toda posibilidad de obtener garantías racionales sobre el último destino de cada cual. Ni los sacramentos aseguraban la salvación ni las buenas obras servían como medio para alcanzarla: la inseguridad al respecto era total e insalvable. Pero esa misma inseguridad hizo que los hombres volvieran el centro de su preocupación hacia los problemas temporales y que se comenzasen a valorar las obras si no como medio de salvación, sí, al menos, como indicio y signo de elección divina.

Mas la Reforma no era exclusivamente un problema religioso, sino también social y político. Nos recuerda Weber que «la Reforma no significaba únicamente la eliminación del poder eclesiástico sobre la vida, sino más bien la sustitución de la forma entonces actual del mismo por una forma diferente. Más aún: la sustitución de un poder extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa la conducta individual» (5). Tanto Lutero como Calvino pensaban y sostenían que la pertenencia a una comunidad ordenada de acuerdo con preceptos divinos era necesaria para salvarse. Como ha escrito acertadamente C. Moya: «La revolución religiosa sólo se cumple como revolución política allí donde triunfa la revolución urbana de la burguesía: en la teocracia calvinista de Ginebra, en las Provincias Unidas holandesas, en la revolución puritana que estalla en Londres. En el nuevo escenario político-religioso que así resulta, el argumento ritual del reino de Dios deviene definitivamente exterior a ese mundo: pura trascendencia espiritual y última legitimación o consuelo, *sub specie aeternitatis*, del reino de Leviatán sobre la tierra» (6). Los supuestos políticos que defendían los grandes reformadores no estaban lejos del Estado laico, en el que se instituye el poder soberano del príncipe. Tanto para Lutero como para Calvino se necesita un Estado temporal al que se está obligado a obedecer. Pero no tienen claro, sin embargo, cuál es el fundamento teórico —pues el divino no ofrecía dudas— del poder temporal o, lo que es lo mismo, cuáles eran los límites de la obediencia y de la autoridad.

(5) M. WEBER: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 6.ª ed., Barcelona, Península, 1985, págs. 28-29.

(6) C. MOYA: Prólogo al *Leviatán*, de TH. HOBBS, 2.ª ed., Madrid, Ed. Nacional, 1983, págs. 29-30.

Lutero repudió la idea de que la Iglesia poseía poderes jurisdiccionales y que, por tanto, tuviese autoridad para dirigir y regular la vida cristiana. Rechazó así la validez de la ley canónica. Y si la Iglesia no tenía tal autoridad en el plano religioso, mucho menos la tendría sobre los asuntos temporales. Si algún poder tenía la Iglesia era de corte espiritual, pero todo poder de coacción sobre los cristianos era de orden temporal. Esta coacción no libera de ella a los religiosos, lo cual indica claramente que Lutero colocó a la Iglesia visible bajo el dominio de los príncipes seculares. Con ello desaparecía la idea del Papa y del Emperador como poderes paralelos y universales, situando al cristiano como ciudadano. Este debe obedecer siempre a la autoridad civil, salvo cuando se lo impida su conciencia, y nunca debe resistirle abierta ni activamente. Bien es cierto que luteranos y calvinistas tuvieron que cambiar de opinión al respecto cuando se vieron amenazados por circunstancias políticas. Pero estoy de acuerdo con Mairret cuando escribe que «las doctrinas teológicas del protestantismo —*sola fide* y *sola scriptura*— están directamente ligadas a una filosofía política cuyo centro es la *conciencia* y cuyo agente es el ciudadano... La Reforma contribuye, pues, al advenimiento de la ciudadanía moderna, preconizando la libertad de conciencia frente al poder civil... La Reforma elabora la justificación del dominio. Por ella se realiza el paso de la Iglesia al Estado. La Reforma produce sólo nuevas razones para obedecer apoyándose en nuevas razones para creer» (7).

Le corresponde a Bodino, en respuesta a los revolucionarios hugonotes, asentar el principio de que nunca podrá justificarse un acto público de resistencia de un súbdito contra su soberano legítimo. Bodino analiza el concepto de soberanía, a la que define como «... el poder absoluto y perpetuo de una república» (8). Tenemos, pues, un poder excluyente inmune, por definición, a toda resistencia legítima. Para Bodino la idea de soberanía deviene una implicación que se deriva lógicamente del concepto de Estado, lo cual era una novedad, pues supone distinguir nítidamente entre soberanía-potestad y soberanía-poder. La soberanía se caracteriza fundamentalmente por dictar la ley: «El carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto consiste principalmente en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento» (9). Por tanto, en la soberanía, el poder que el príncipe ejerce es inmanente y se fundamenta en la potestad, que es la que hace posible la República. Ahora bien: el soberano está limitado por las leyes naturales, por los con-

(7) G. MAIRET y F. CHATELET: *Historia de las ideologías*, Madrid, Akal, 1989, pág. 393.

(8) J. BODINO: *Los seis libros de la «República»*, Madrid, Tecnos, 1985, pág. 47.

(9) *Ibidem*, pág. 57.

tratos establecidos, por el derecho a la propiedad privada de los súbditos, etcétera.

El protestantismo, que se expandió aceleradamente por Europa, originó nuevas ideas teológicas, que teñían al mundo con marcados tintes seculares, racionales e individualistas. El sujeto racional era el fundamento del nuevo orden político y, poco a poco, el Estado asumió la idea de que la Iglesia nacional constituía uno de los resortes de poder que él debía controlar. A la altura de 1600 los hombres europeos viven un mundo cambiante, novedoso, en el que se tiene conciencia de que el futuro no depende tanto de poderes y fuerzas extramundanas cuanto del querer racional y calculado de los hombres. Ello explica la continuidad de la actitud secular en el siglo del Barroco. «Para comienzos del siglo XVII, el concepto de Estado —su naturaleza, sus facultades, su derecho de exigir obediencia— había llegado a ser considerado como el objeto de análisis más importante en el pensamiento político europeo» (10). Pero lo que en teoría comenzaba a manifestarse con nitidez, en la práctica quedaba oscurecido por los intereses religiosos y políticos. Por eso Hobbes escribe en la introducción a *De Cive*: «Mientras completaba, ordenaba y redactaba lenta y cuidadosamente mi materia (porque yo no discuro, sino que razono matemáticamente), sucedió que, unos años antes de que ardiera en guerra civil, mi patria hervía con discusiones relativas al derecho del poder y a la obediencia debida por los ciudadanos, preludio de la guerra que se acercaba» (11). El texto citado nos sirve para hacer una breve exposición de los dos hechos mencionados por Hobbes.

El primero es que Hobbes se declara «matemático». En sus viajes al continente conoció y se relacionó con los más eminentes pensadores y científicos de su época: Descartes, Galileo, Gassendi, Mersenne, etc., sin olvidar que desde 1621 colaboró estrechamente con su compatriota F. Bacon. De ellos aprendió que el mundo funciona paradigmáticamente como una máquina cuya forma única de realidad es el movimiento. Los cuerpos son solamente extensión, y hasta el pensamiento es un derivado de movimientos internos de nuestro cuerpo. Los cuerpos se mueven con una fuerza propia o *conatus* y están sometidos, en última instancia, a la voluntad de Dios quien, ante todo, es poder. Ya hemos visto cómo ese Dios omnipotente e inaccesible había sumido al hombre renacentista en una crisis profunda. Pues bien: el hombre del Barroco intenta salir de la crisis aferrándose a la única instancia que le parece segura: la *razón*. Una razón que es igual en todos los hombres (Des-

(10) Q. SKINNER: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. II: *La Reforma*, México, FCE, 1986, pág. 359.

(11) TH. HOBBS: *De Cive* (ed. de E. LYNCH), Barcelona, Península, 1987, pág. 194.

cartes), que instituye y fundamenta conocimientos rigurosos y válidos (ideal matemático) y que viene a ser un conjunto de principios que regulan una naturaleza con un orden a descubrir. Hobbes intentará construir su teoría política siguiendo el paradigma científico-matemático vigente en su época, y cuyos datos mínimos serían: si el universo se explica por el movimiento de los cuerpos individuales que lo componen, de la misma manera la vida humana se explicará por sus componentes últimos (cuerpo y alma), y la vida social lo hará a partir de sus unidades mínimas, que son los individuos particulares y libres. Luego tanto ontológica como cronológicamente el individuo es anterior a la sociedad. La sociabilidad habrá que explicarla «fuera» del mundo corpóreo, y a ello se aplica la razón. Por tanto, la sociedad civil es un *artificio racional* al que el hombre llega por un *cálculo racional* sobre las ventajas que le reporta. La razón universalmente compartida —según la teoría cartesiana— y la firme voluntad de construir un modelo social que ofrezca seguridad vital son el fundamento de la construcción estatal hobbesiana.

Pero no habría que olvidar, en segundo lugar, la circunstancia histórica en la que vive Hobbes (1588-1679). Tiempo en el que reinan los Estuardos (Jacobo I, 1603-1625; Carlos I, 1625-1649) y en el que se produjeron a la vez una serie de circunstancias que hicieron de esos años una época de anarquía y destrucción: la crisis económica y política de Europa (Guerra de los Treinta Años); las circunstancias nacionales de disensión entre Corona y Parlamento (que se saldaron con la guerra civil y muerte violenta del rey Carlos I); las luchas religiosas entre católicos y protestantes; la perniciosa influencia doctrinal que, al parecer de Hobbes, producían las Universidades inglesas (Oxford y Cambridge); la salida del conflicto por la fuerza de las armas (Cromwell, 1664), etc., llevaron a Hobbes a crear el gran Leviatán, que es la República o Estado. En la introducción a la obra *De Cive* escribe unas frases que bien podrían servir para introducirnos en la segunda parte: «Encontré que se me reprochaba violentamente haber exagerado el poder civil, pero la crítica dimanaba de los eclesiásticos; haber suprimido la libertad de conciencia, pero lo decían los sectarios; haber eximido a los soberanos de la obediencia a las leyes civiles, pero me lo criticaban los legistas. De modo que esos reproches, muy interesados, no me impresionaron mucho; al contrario, me hicieron apretar más los nudillos» (12).

(12) *Ibidem*, pág. 195.

II. LA REPUBLICA CRISTIANA

Hobbes fue plenamente consciente de la importancia que la religión tiene para la sociedad, al mismo tiempo que pudo ver las catastróficas consecuencias y secuelas que las guerras religiosas tuvieron en Inglaterra y en el continente. La seguridad de cualquier Estado estaría permanentemente amenazada si el soberano no controlaba la expresión de todas las opiniones públicas y, entre ellas, principalmente las religiosas. A pesar de que en la Paz de Westfalia (1648) se había reconocido el principio de *cuius regio, eius religio*, con lo cual quedaban arruinadas definitivamente las pretensiones papales de tener la potestad directa universal sobre los cristianos, las guerras religiosas proliferaban dentro de cada Estado. Además los jesuitas, cerrando filas en torno al Papa, defendían tenazmente que éste seguía manteniendo potestad indirecta sobre los príncipes seculares y sobre los cristianos. Leviatán se levanta para fundamentar el Estado sobre bases científico-rationales de las que se derivarán la consecuencias necesarias que zanjarán definitivamente estos problemas. Reconstruyamos, pues, el modelo político para analizar después las consecuencias en el aspecto religioso.

1. *El Estado*

Hemos señalado anteriormente cómo el mundo natural de los hombres —a semejanza del mundo corpóreo— está constituido por individuos particulares que viven unos junto a otros y que se mueven e interaccionan impulsados por sus propios e internos *conatus*, que en el caso de los hombres se llaman «pasiones» o «deseos». Las pasiones más fuertes que mueven al hombre natural son, según Hobbes: competencia, desconfianza, gloria y ansia de poder. El mundo natural del hombre es denominado como «estado de naturaleza».

Un análisis de este estado nos muestra lo siguiente. Los hombres viven en unas condiciones objetivas de igualdad natural, en las que buscan, sobre todo, vivir en paz. La condición de igualdad natural lo es de hecho (en cuanto a las fuerzas físicas y a la habilidad de los hombres), de derecho (de cada individuo a todo) y de deseos (en cuanto que el deseo común más fuerte y universal es el ansia de poder). Además de la igualdad natural aparecen como condiciones objetivas la libertad, la inseguridad, el miedo a perder la vida y la escasez de bienes. Condiciones subjetivas serían la voluntad de luchar y de hacer daño al otro cuando varios hombres pretenden obtener

el mismo bien, pues la ley natural tiene como primeros principios el de llevar a cabo todo lo que sirva para la propia conservación y el de usar todos los medios necesarios para conseguirlo. Por tanto, el resultado de ello es una situación de incertidumbre, de riesgo permanente y de falta de previsión. La igualdad natural —afirmación absolutamente laica y racional— tiene efectos destructivos, pues genera desconfianza y recelo mutuo y, lo más grave, la guerra. Guerra que no significa solamente un conflicto abierto, sino una situación de inseguridad permanente. El derecho de cada uno a gozar de todo lo que considere un bien para él convierte en lícita toda lucha. Y no es que el estado de naturaleza sea anómico; rigen las leyes naturales, pero al no ser coactivas se convierten en consejos prudentes de conducta.

Hay que destacar cómo esta concepción de Hobbes destruye el tradicional orden aristotélico-tomista. En primer lugar nos presenta al hombre natural como «no-social», lo cual no implica que los hombres sean malos por naturaleza. Dice Hobbes: «La mayoría de los que escribieron sobre política suponen, afirman o postulan que el hombre es un animal nacido con disposiciones naturales para vivir en sociedad. El hombre es un animal político, dicen los griegos. Sobre esa base construyen su teoría política... Este axioma, aunque aceptado por la mayoría de los autores, no deja de ser falso, y el error proviene de un examen demasiado superficial de la naturaleza humana... Lo que buscamos por naturaleza no son compañeros, sino la consideración y las ventajas que nos ofrecen..., toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad; mejor dicho, a causa del amor de los hombres hacia sí mismos y no hacia sus semejantes... De modo que nadie puede dudar que los hombres, si no tuviesen miedo, estarían inclinados por naturaleza a anhelar la dominación más que la asociación. Hay que concluir, pues, que las sociedades numerosas y duraderas no se fundan en el amor recíproco de los hombres, sino en su miedo mutuo» (13). El mundo de la *polis* o la *civitas*, como lo ontológicamente primero del ser humano, se hunde para dar paso a unos hombres solitarios, libres, iguales, movidos por los mismos impulsos internos y en estado de guerra permanente. Por tanto, el orden político no es algo previo a la existencia del hombre.

Por otro lado, frente al cosmos teleológicamente ordenado en el que cada ser tenía su lugar, bien en el modelo organicista aristotélico, bien en el teocéntrico tomista, aparece ahora una naturaleza mecánica, no ordenada, antes bien, sometida a fuerzas dispares y a un movimiento continuo que, aunque en última instancia es de origen divino, funciona con independencia según leyes físicas racionales. La conclusión final es que donde reina la ori-

(13) Ibidem, págs. 197-199.

ginal libertad e igualdad natural entre los hombres no hay civilizada sociedad, sino guerra: «En una condición así no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto, y, consecuentemente, no hay cultivo de tierra, no hay navegación..., no hay construcción de viviendas..., no hay conocimiento..., no hay artes, no hay letras, no hay sociedad. Y, lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (14). Se impone, pues, la necesidad de salir de tal estado.

¿Por qué se intenta salir del estado de naturaleza? Porque nos inducen a ello las propias pasiones: el miedo a morir, el deseo de una vida cómoda, etc. Pero, y sobre todo, por un cálculo racional de consecuencias. Dice acertadamente Negro Pavón: «Puesto que el orden político humano no es previo a la existencia del hombre, se propone Hobbes investigar cuál es el método natural mediante cuya aplicación mejore la condición humana sin mengua de la naturaleza» (15). El orden político se configura a sí a imitación de un paradigma religioso secularizado: Dios *omnipotente*, creador del hombre y garante de la salvación y de la paz futura e interminable, es el modelo de un Estado *omnipotente* que salva al hombre del peligro de la muerte, de la inseguridad y de la miseria. Sólo Dios puede garantizar al hombre aislado y caído la felicidad plena en el más allá; sólo el Estado civil puede garantizar al hombre del estado natural una vida sin miedo y una felicidad que, según los planteamientos calvinistas, no se posee, sino que se alcanza constantemente en el prosperar mundano. Por eso no deberá darse contradicción entre las leyes naturales y las civiles. Y también por eso el estado político, aunque no garantice ni asegure la salvación, sí se convierte en el medio privilegiado para alcanzarla cuando cada cual se siente elegido por Dios gracias al continuo y exitoso progresar en las tareas humanas, en paz y orden.

¿Cómo se pasa de un estado a otro? Mediante el contrato, que es una mutua transferencia de derechos entre individuos y que se realiza con su consentimiento. Dice Hobbes: «La unión así realizada es lo que los hombres llaman hoy día un CUERPO POLÍTICO o sociedad civil; los griegos lo llamaron *polis*, es decir, ciudad; lo que se puede definir una multitud de hombres unidos como una sola persona, por un poder común, para su paz, defensa y beneficio común» (16). Por tanto, el acta de nacimiento del cuerpo

(14) TH. HOBBS: *Leviatán* (ed. de C. MELLIZO), Madrid, Ed. Alianza, 1989, páginas 107-108.

(15) D. NEGRO PAVÓN: «Thomas Hobbes. De la razón estética a la razón política», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 212, marzo-abril 1977, pág. 34.

(16) TH. HOBBS: *Elementos de Derecho natural y político* (ed. de NEGRO PAVÓN), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pág. 249.

político implica el acta de defunción del estado natural. Además, el mundo pasional se subsume en el mundo racional, calculador, en el que los individuos son capaces de posponer o incluso renunciar a un bien inmediato en aras de alcanzar otro duradero y seguro. Por último, el contrato (artificial), al crear el cuerpo político (también artificial), instituye lo que Negro Pavón denomina *razón pública* o modo de designar común, es decir, el lenguaje público común (artificial a su vez) al que todos se comprometen a atenerse (17).

El contrato instituye un poder común, que nace cuando cada individuo confiere «... todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una pluralidad de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad... es una verdadera unidad de todos en una y la misma persona... Una vez hecho esto, una multitud así unida en una persona es lo que llamamos ESTADO, en latín CIVITAS. De este modo se genera ese gran LEVIATÁN, o mejor, para hablar con mayor reverencia, ese *dios mortal* a quien debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y seguridad... Esta persona del Estado está encarnada en lo que se llama SOBERANO, de quien se dice que posee un *poder soberano*; y cada uno de los demás es su SÚBDITO» (18). En esta larga cita podemos encontrar de nuevo el modelo que Hobbes ha tenido presente para legitimar el Estado. Y ese modelo está basado en lo que sabemos de Dios a través de la Escritura. De él se sabe —por vía positiva— que es omnipotente y nada más. Sigue aquí Hobbes la línea de pensamiento voluntarista, que tiene sus raíces en San Agustín y pasa por Scoto y Occam. Dios todo lo puede y en eso consiste, para la razón humana, su ser. Pues bien: un poder legítimo en la tierra deberá tener la misma característica que el divino: un poder máximo, excluyente, unificador, omnipotente a su manera. Hobbes, como Descartes, basa su confianza racional en la veracidad de Dios y, para nuestro pensador, la prueba donde se validan las verdades racionales es la palabra de Dios dada en la Escritura. Por tanto, puesto que todo poder viene de Dios, el poder civil queda legitimado siempre que haya coherencia entre las leyes del gobierno humano y las del divino.

Este modelo tenía unas fuertes implicaciones religiosas. La teología cristiana oficial, representada por los jesuitas principalmente, nunca consideró suficiente que la Escritura fuese la única fuente de verdad cristiana. La tradición eclesial, las costumbres, la doctrina conciliar, etc., eran otras fuentes de verdad no menos importantes que la propia Escritura. Los teólogos se

(17) D. NEGRO PAVÓN: *op. cit.*, pág. 39.

(18) TH. HOBBS: *Leviatán*, *op. cit.*, págs. 144-145.

interesaban tanto por las ideas populares implicadas en el culto y por sus posibles desviaciones heréticas cuanto por las claves últimas de la interpretación canónica de la Escritura, claves cuyo derecho a ser correctamente interpretadas se reservaba en propiedad exclusiva el magisterio eclesial. La Reforma proclamó la libertad individual de interpretar la Escritura, con lo cual las controversias religiosas aumentaron hasta producir serios conflictos, no sólo religiosos, sino también políticos. Hobbes, conocedor de las tensiones religiosas de su tiempo, intentará fundar una teología civil que reduzca al ámbito íntimo los problemas teológicos, que controle las opiniones públicas y el culto público y que acepte como inevitable la existencia de multitud de creencias religiosas. Por tanto separa el culto de la fe, estableciendo tan sólo dos grandes principios para la vida individual que, si se siguen, garantizan el éxito: que JESÚS ES EL CRISTO —creencia única y básica para la salvación ultraterrena— y OBEDIENCIA A LAS LEYES —actitud fundamental para la «salvación» humana en este mundo—. Por tanto, el problema que se le planteaba a Hobbes era el de compatibilizar el ideal de un Estado civil poderoso con los mandatos divinos, sin entrar en disquisiciones religioso-teológicas, pero preservando la fe.

La unión de voluntades que da origen al cuerpo político gira alrededor del poder. El cuerpo político se instituye creando a la vez la soberanía (fundamento de legalidad de la convivencia social) y otorgando el poder a un hombre o a una asamblea: el soberano. El contrato implica para todos los individuos un pacto de sociedad y un compromiso de sujeción al soberano. Aparece así otra distinción artificial: soberano-súbdito frente a la igualdad natural del estado de naturaleza. El Estado que nace por mor del contrato no es, pues, una simple asociación de hombres, sino que resulta la institucionalización del poder en un doble frente: poder de coerción (espada de la justicia) y poder de defensa (espada de la guerra). Y además de justificar y legitimar el origen del Estado, el contrato es el argumento más poderoso de cuantos se pueden esgrimir contra los poderes indirectos de cualquier tipo.

El alma del Estado es la soberanía, dice Hobbes, y «... aunque la soberanía es inmortal en la intención de quienes la instituyen, está, sin embargo, sujeta no sólo a la muerte violenta causada por las guerras con naciones extranjeras, sino también a la causada por la ignorancia y las pasiones de los hombres que bajo ella viven...» (19). De nuevo aparece aquí el recurso al modelo divino en el calificativo de la soberanía como «inmortal». Negro Pavón ha precisado acertadamente esta relación en los siguientes términos: «La soberanía constituye el resultado de respetar por parte de todos la ley

(19) Ibidem, pág. 182.

natural, humanizando, bajo la forma de poder político, el poder de la naturaleza que, en último análisis, es originariamente poder divino. De ahí la legitimidad que se desprende por sí sola del acto de constitución —el contrato— de la soberanía para los fines de la unión. El cuerpo político denomina soberanía al poder resultante de la utilización racional de la materia prima que son a estos efectos las leyes de la naturaleza humana» (20). Porque la soberanía es la potestad plena para dar leyes. Y esta soberanía —alma del cuerpo político— se transfiere en virtud del contrato al soberano, cabeza del cuerpo político.

El soberano hobbesiano es la pieza clave de todo su sistema. Se define como «... aquel hombre —o aquella asamblea— a cuya voluntad ha sometido cada individuo su propia voluntad y que tiene potestad soberana o poder soberano o de dominio. Esta potestad y derecho de mandar descansan en el hecho de que cada uno de los ciudadanos transfirió toda su fuerza y poderío a ese hombre o asamblea» (21). Por tanto, se trata de un soberano instituido en virtud del contrato para estructurar el cuerpo social. El soberano no es el origen del cuerpo político, ni de la razón pública, ni tiene por misión fundar el Estado. Estos factores tienen una prioridad ontológica —que no cronológica— sobre el soberano. La misión de éste es conservar el Estado mediante leyes justas y se identifica con la *razón de Estado*.

El soberano crea la ley, pero no está sometido a ella, y su poder es absoluto e ilimitado (con pequeñas excepciones). Por eso posee *maiestas*. Tampoco está sometido al pacto originario y constituyente, pues dicho pacto se materializó entre individuos libres e iguales y voluntariamente y no entre individuos y el soberano. En suma, el soberano es *legibus solutus* y por eso su poder es irrevocable. Por último, el soberano no comparte el poder con nadie: es indivisible. Su indivisibilidad y unidad consisten en un monopolio supremo de la titularidad y del ejercicio del derecho y de la fuerza. Podríamos decir que el poder soberano es la voluntad y el mando supremo del cuerpo político representado en una persona o asamblea: es el máximo poder que garantiza la unidad, la paz y la seguridad del Estado. Están, pues, nitidamente separadas en la teoría de Hobbes las dos facetas que durante siglos no se llegaron a distinguir: el fundamento jurídico del poder (*la soberanía*) y el ejercicio del mismo en la persona del *soberano*. Las implicaciones que estas ideas tienen para las pretensiones papales de mantener la potestad indirecta las analizamos a continuación.

(20) D. NEGRO PAVÓN: «La imaginación política de Hobbes», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 215, sept.-oct. 1977, pág. 68.

(21) TH. HOBBS: *De Cive*, op. cit., pág. 232.

2. *El poder de la Iglesia*

2.1. La teoría.

El Papa y los poderes eclesiásticos no se quedaron estáticos ante los ataques religiosos de la Reforma y los rebrotes de independencia temporal. En 1545 se reunió el Concilio de Trento en el que se establecieron, a la defensiva, las ideas que van a orientar la vida de la Iglesia en los siglos sucesivos. Soto (1494-1560), Molina (1535-1600), Belarmino (1542-1811) y Suárez (1548-1617), entre otros, merecen destacarse por su labor teórica en defensa de los intereses papales. Combatieron el concepto luterano de Iglesia atacándolo en un doble frente: no se acepta ni la doctrina de la *sola scriptura* ni la afirmación de que la Iglesia no es más que una *congregatio fidelium*, con el consecuente rechazo de todas las jerarquías eclesiásticas y la negativa de los poderes legisladores del Papa. Defendieron, por contra, dos ideas básicas en apoyo de los derechos papales: la primera, que la Iglesia era indiscutiblemente una institución visible y jurisdiccional, bajo la inspiración directa del Espíritu Santo: así tenían su propio derecho canónico paralelo e independiente del civil. Y la segunda, que la Iglesia constituye una autoridad jerárquica y legislativa directamente bajo el control del Papa.

Por otro lado, Jacobo I, en su obra *La verdadera ley de las Monarquías libres*, había defendido la teoría del poder divino de los reyes según la máxima: el rey es instituido por Dios; la ley por el rey. Dado que los reyes eran los lugartenientes de Dios en la tierra, no debería existir sobre ésta institución alguna, parlamentaria, eclesiástica ni de otra índole, que limitase el poder real. Por tanto, se defendía que el rey era soberano absoluto en cualquier cuestión política y religiosa, lo cual era una idea novedosa: no se entendía bien cómo el jefe temporal era, al mismo tiempo, jefe espiritual. Se aceptaba mientras no fuese necesario entenderlo ni explicarlo. Los católicos veían en esta doctrina la ruina de la universalidad cristiana.

Los jesuitas, adalides de la Contrarreforma, intentaban encontrar un modelo de sociedad secular en la que se reservase algún tipo de poder para el Papa. Eran conscientes de que la conciencia secular y racionalista de los nuevos tiempos aconsejaba llegar a un consenso, pues, de lo contrario, una exigencia máxima podría provocar una pérdida total de poder. Por ello defendían una forma revisada de la vieja teoría de la supremacía papal sobre cuestiones morales y religiosas.

Suárez y Belarmino admiten sin reservas que el Papa no posee ningún poder directo de coacción sobre las repúblicas y los príncipes seculares. Pero negaban a la vez que todo poder coactivo debía ser secular por definición,

como había defendido Marsilio, pues ello suponía despojar a la Iglesia del poder jurisdiccional. Los teóricos de la Contrarreforma sostenían que aun cuando el Papa carecía de poder directo para controlar los asuntos temporales, no obstante mantenía poderes indirectos de carácter sumamente extensos. Es la teoría de la *potestas indirecta*. Belarmino, uno de sus más célebres defensores, escribió *De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus* (1610) (22) para justificar la potestad indirecta del Papa frente a las argumentaciones contrarias de Jacobo I de Inglaterra.

En síntesis, el argumento es el siguiente: La Iglesia es, por su propia finalidad (alcanzar la vida eterna), la sociedad más perfecta. Gobernada por el Papa, su forma monárquica de gobierno es *iure divino*, lo cual consagra la primacía del poder papal tanto en cuestiones doctrinales sobre el Concilio, dado que el Papa goza de infalibilidad, cuanto en cuestiones temporales si está en juego el bien supremo de los cristianos. Reconoce taxativamente que el Papa no tiene directamente ninguna potestad temporal, sino sólo espiritual (libro V, cap. I): el poder temporal lo poseen los príncipes *ex iure divino*. Pero en el capítulo VI, titulado «Que el Papa tiene la suma potestad temporal indirectamente», sostiene Belarmino que «el Pontífice, en cuanto Pontífice, aunque no tenga ninguna potestad temporal, sin embargo tiene en orden al bien espiritual la máxima potestad de disponer sobre los asuntos temporales de todos los cristianos» (23). Como el fin asignado a la sociedad política —garantizar la paz temporal— está subordinado al fin de la comunidad eclesial y los fines inferiores se subordinan a los superiores según la teoría teleológica aristotélico-tomista, la potestad espiritual puede y debe, según Belarmino, ejercer coacción sobre la temporal con toda razón y medios que parezcan convenientes para alcanzar el fin. De ahí que el Papa, aunque en tanto que Papa no puede deponer príncipes, ni fundar o cambiar leyes civiles, ni juzgar sobre asuntos temporales, puede hacer todo esto si es necesario para la salud de las almas. De este modo, como la potestad civil está *indirectamente* sometida a la potestad eclesiástica, el Papa puede deponer y quitar el reino a un príncipe que se vuelva herético o que se inmiscuya en asuntos religiosos mediante la excomunión. O cabe también que si el príncipe no atiende al bien común del pueblo, éste le ofrezca resistencia con el beneplácito y aun con el apoyo del Papa. Por último, Belarmino defiende que reyes, pontífices, clérigos y laicos no constituyen dos Repúblicas, sino una: la Iglesia.

(22) R. BELARMINO: *Disputationum Roberti Belarmini Politiani. Opera I. De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus*, vol. II, Venecia, J. Malachinus, 1721-1747.

(23) *Ibidem*, pág. 439. La traducción es mía.

A esta serie de argumentaciones y a esta tradición de ideas hace frente Hobbes en la tercera parte del *Leviatán*. Y lo hace desde la perspectiva de hombre moderno, de hombre del Barroco, época en la que el pensamiento político estaba ya maduró para esclarecer definitivamente la problemática arrastrada durante trece siglos.

Hobbes, teísta y fideísta, argumenta sobre la base de que Dios es el ser que, «quíeranlo los hombres o no, tienen que estar siempre sujetos al poder divino» (24). Las leyes divinas nos han llegado por tres vías: por medio de la razón natural (*recta ratio*), por revelación y por los profetas. La razón natural es universal y ella nos permitiría otorgar a Dios el máximo de adoración si cumpliéramos constantemente las leyes naturales, que mediante ella se nos hacen patentes. Pero ya vimos que, en realidad, no sucede así. En cuanto a la revelación, la tenemos en la Escritura. Y los profetas tendrían que poseer a la vez dos señales que los avalaran como tales: la realización de milagros y la enseñanza de la religión establecida. Pero como hoy no es tiempo de profetas, quedan sólo las Escrituras como fuente de verdad: «... partiendo de ellas, y mediante prudente y sabia interpretación y cuidadoso razonamiento, pueden deducirse fácilmente todas las reglas y preceptos necesarios para que cumplamos nuestros deberes para con Dios y para con el hombre sin necesidad de fanáticas visiones o inspiraciones sobrenaturales. Y es de esta Escritura de la que tomaré los principios de mi discurso acerca de los derechos de quienes son, en este mundo, los gobernadores supremos de los Estados cristianos y de los deberes de los súbditos cristianos hacia sus soberanos» (25). Tenemos, pues, que Hobbes recurre a la teoría «reformista» de la *sola scriptura* abandonando la tradición, las costumbres y la doctrina conciliar —fuentes todas ellas de disputas— contra el parecer de los jesuitas. En segundo lugar, seculariza el problema agustiniano de las dos ciudades al suprimir la dialéctica intemporal entre ambas mediante su unificación en un solo lugar: el Estado. Entre ambas ciudades sólo media la fe personal, asunto privado. Y quedan unidas la espada de la justicia y la de la guerra. Y, en tercer lugar, Hobbes va a utilizar la Escritura haciendo una interpretación libre para justificar sus planteamientos políticos totalmente profanos. Dice C. Hill: «La Biblia era la fuente aceptada de todo conocimiento verdadero. Todo el mundo citaba sus textos para justificar un argumento, incluso hombres como Hobbes y Winstanley, que *ilustraban* con la Biblia las conclusiones a las que habían llegado mediante medios racionales» (26).

(24) TH. HOBBS: *Leviatán*, op. cit., pág. 283.

(25) *Ibidem*, pág. 299.

(26) C. HILL: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1983, pág. 83.

Hobbes pretendía buscar una solución a la existencia de multitud de doctrinas, iglesias y confesiones que continuamente disputaban entre sí y originaban confusión y guerras entre los hombres. Como acertadamente ha expresado Negro Pavón: «El problema consistirá, pues, en encontrar un modelo capaz de desideologizar —lo que entonces equivalía a desconfesionalizar— las relaciones colectivas, neutralizándolas. O sea, reduciéndolas a relaciones políticas de fuerza. Para eso había que eliminar la religión, causa principal de todos los conflictos, o, más bien, la teología, arsenal de todos los argumentos de quienes, a la verdad, sólo están interesados en el poder. Sólo así cabría elaborar un modelo de Estado o lugar verdaderamente neutro donde se equilibrasen sustancialmente la realidad natural y la trascendente; la espada de la guerra, unida en ese modelo a la espada de la justicia, impondría la paz» (27). Y ese modelo de Estado es el que Hobbes había levantado en la segunda parte del *Leviatán*, y cuyo núcleo era el contrato. Por tanto, se trata ahora, siguiendo los principios de la moderna deducción racional, de sacar las consecuencias que se derivan de la teoría política hobbesiana para las relaciones Estado-Iglesia.

La primera cuestión la plantea Hobbes en los siguientes términos: «¿En virtud de qué autoridad las Escrituras se convierten en ley?» (28). Si el soberano era la persona que, en virtud del contrato, tenía plena capacidad legislativa, las leyes de la Escritura, que no difieren de las leyes naturales, alcanzan rango de ley por la razón del soberano. Y esto implica que el soberano no sólo valida las Escrituras, sino que él es el único que tiene pleno poder para su correcta interpretación, en detrimento de lo sostenido por las teorías eclesiales. Hobbes, basándose en el poder que Dios confirió a Abraham, Moisés, Aarón, etc., a la vez sacerdotes y reyes civiles, afirma que «... aquellos a quienes Dios no ha hablado directamente han de recibir los mandamientos de Dios a través de su soberano» (29). Y esto tanto en los pueblos que no poseen una revelación sobrenatural como en los pueblos cristianos. Con ello quedaba definitivamente arruinado el tradicional monopolio eclesiástico de la interpretación correcta de la Escritura. Sólo el príncipe cristiano, y en virtud de su propio poder supremo, es la persona indicada para hacer e interpretar las leyes y, por tanto, la Escritura.

Pero concedamos que el soberano tiene esa capacidad respecto a las leyes del Antiguo Testamento. ¿Qué ocurre con el Nuevo Testamento? Porque a partir de la resurrección de Jesús se constituyó la Iglesia que, andando el

(27) D. NEGRO PAVÓN: «La imaginación política de Hobbes», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 215, sept.-oct. 1977, págs. 41-42.

(28) TH. HOBBS: *Leviatán*, op. cit., pág. 308.

(29) *Ibidem*, pág. 370.

tiempo, reclamaba para sí poderes jurisdiccionales y magisteriales. ¿Qué es la Iglesia y qué poderes tiene? Hobbes, siguiendo las ideas de la Reforma, invertirá los términos de la relación entre Estado-Iglesia, laicizando totalmente los fundamentos de la misma.

¿Qué es la Iglesia? Hobbes responde: «... una compañía de hombres que profesan la religión cristiana, unidos en la persona de un soberano a cuyo mandato deben reunirse en asamblea y sin cuya autoridad no deben reunirse» (30). Es decir que, en cuanto conjunto de hombres representados por la persona del soberano, son súbditos; que, si además de súbditos son cristianos, forman un Estado cristiano, y que para constituirse como una Iglesia deben contar con la autorización del soberano civil correspondiente. Por tanto, de la voluntad del soberano depende la institución eclesial, al menos en cuanto al culto público.

De estos principios se deducen implicaciones importantes:

1.^a No hay una Iglesia universal porque no existe un Estado universal. Además, como el número de cristianos no está contenido en un solo Estado, no puede constituir una persona y, por tanto, mucho menos una Iglesia universal que tenga autoridad sobre ellos. La conclusión de Hobbes es terminante: «Las Escrituras no serán hechas leyes por una Iglesia universal» (31). Con ello se echaba por tierra la idea de *civitas christiana* y se consagraba el principio *cuius regio, eius religio*.

2.^a Toda Iglesia como comunidad forma parte de un Estado civil al que está sometido y que, por tanto, «... no hay más gobierno en esta vida, ni Estado, ni religión, que los temporales. Y tampoco habrá enseñanza de ninguna doctrina que sea legal para los súbditos, si el gobernador del Estado y de la religión prohíbe que se enseñe» (32).

Entonces, ¿qué funciones o misiones tiene la Iglesia? Hay que recordar que de las tres misiones que cumplió Jesús —como redentor, como rey eterno y como pastor que enseña y aconseja— sólo la tercera fue encomendada a los discípulos y seguidores. Y Jesús no hizo leyes nuevas, sino que mandó a todos que obedeciesen las ya existentes: luego no concedió a sus discípulos autoridad para mandar a otros hombres. Para Hobbes, la naturaleza del estricto poder eclesiástico consiste en la facultad de persuadir mediante consejos, nunca mediante órdenes ni mandatos. Pero es que aun estas funciones —enseñar, aconsejar, bautizar, predicar, etc.— las cumple la Iglesia por delegación del soberano civil y, por tanto, «... la Escritura del Nuevo Tes-

(30) Ibidem, pág. 367.

(31) Ibidem, pág. 309.

(32) Ibidem, pág. 368.

tamento sólo es ley allí donde el poder civil legal lo ha dictado así» (33). Con ello toda legislación canónica carecía de validez legal si no era respaldada por el soberano civil. Solamente existe, pues, una legislación auténtica: la del soberano civil.

El hecho de que un soberano sea a la vez cristiano conlleva dos funciones especiales: la primera es el derecho de juzgar qué doctrinas son apropiadas para la paz y han de enseñarse a los súbditos; los soberanos cristianos son los pastores del pueblo cristiano, con lo que Hobbes se enfrenta —secularizándola— a una de las misiones tradicionales de la Iglesia que, a su vez, la fundamentaba sobre la frase evangélica: *pasce oves meas*. La segunda, el derecho y el poder de ordenar los pastores que estime oportuno. Afirma Hobbes expresamente que todo pastor «... actúa por la autoridad del Estado, la cual le ha sido dada por el rey o asamblea que lo representa. Todos los pastores, excepto el pastor supremo, desempeñan su cargo por un derecho que les viene de la autoridad del soberano civil, esto es, *iure civile*. Pero el rey, y cualquier otro soberano, desempeña su cargo de pastor supremo por autorización inmediata de Dios, es decir, por *derecho divino, iure divino*» (34). Con lo que Hobbes atacaba otro de los principios básicos del arquetipo medieval cristiano: que el Papa tenía autoridad *iure divino*. Sólo el contrato interindividual, como vimos, confería al soberano el poder supremo en todas las causas, tanto eclesiásticas como civiles, en lo que se refiere a las acciones y a las palabras.

Entonces, ¿en qué argumentos se basaba Belarmino para defender la potestad indirecta del Sumo Pontífice sobre los príncipes cristianos? Hay que advertir que si Hobbes presta atención a la argumentación del cardenal no lo hace porque la persona sea de especial interés para él, sino porque representa a un tipo de clérigos —los jesuitas— empeñados en matener de palabra y en escritos públicos ideas contrarreformistas que en nada favorecían la paz de los Estados. Por eso Hobbes se detiene en un análisis pormenorizado de la argumentación belarminiana al objeto de rebatirla. Si Belarmino apoya sus tesis en la autoridad de los filósofos, de los santos y doctores de la Iglesia y de la Escritura, Hobbes lo hará exclusivamente sobre esta última y, valiéndose de la razón, retorcerá y criticará con más o menos fortuna los argumentos del cardenal llevándolos a «su terreno»: es decir, las Escrituras del Nuevo Testamento van a confirmar la teoría política de Hobbes.

Así, en el libro I de la obra de Belarmino, éste defiende la forma de un gobierno mixto, con predominio de la monarquía como gobierno más apto

(33) *Ibidem*, pág. 408.

(34) *Ibidem*, págs. 421-422.

para la Iglesia. Y Hobbes, al mismo tiempo que nos recuerda su principio de que todo gobierno al que los hombres están obligados a obedecer es simple y absoluto, sea cual sea su forma concreta, aprovecha para rebatir las ideas contrarreformistas. Niega Hobbes el derecho de resistencia al soberano, sea cristiano o no lo sea: «Y no debe disputarse cuál de esas tres clases de gobierno es la mejor, allí donde una de ellas ha sido ya establecida, sino que es ésta la que debe preferirse siempre, la que debe apoyarse y la que debe ser considerada la mejor. Pues va contra la ley de la naturaleza y contra la ley positiva de Dios hacer algo que tienda a la subversión del sistema de gobierno presente» (35). Y rechaza asimismo el poder legislativo de la Iglesia recordando cuál es su estricta función: «... porque la misión del pastor no es gobernar a los hombres mediante órdenes, sino enseñarlos y persuadirlos con argumentos, dejándolos que decidan por sí mismos si quieren abrazar o rechazar la doctrina que se les enseña» (36). La decisión sobre cuestiones de fe es un asunto privado, pero la regulación de la enseñanza pública y del culto público pertenece al soberano.

En el libro IV, Belarmino «... se propone probar que el Papa es el juez supremo en todas las cuestiones referentes a la fe y a las costumbres, *lo cual equivale a decir que es el monarca absoluto de todos los cristianos del mundo*» (37). Para ello, el cardenal aporta tres proposiciones:

1.^a Que los juicios del Papa son infalibles (caps. II y III). Hobbes contraargumenta haciendo hincapié en lo forzado de interpretar la Escritura, como lo hace Belarmino, para apoyar la infalibilidad papal. Y pone dos límites a la validez de la infalibilidad: sólo está referida al poder de enseñar y tiene vigencia mientras no hay soberanos cristianos. Si éstos existen, ellos son los maestros supremos en razón de su misión, que es la de conservar la vida de los súbditos y garantizarles la paz y el progreso. Además, una cosa es la infalibilidad y otra la jurisdicción: el hecho de que alguien no se equivoque en materia de costumbres no implica que lo que él diga sea ley para los demás: «Porque la soberanía civil y la suprema judicatura en controversias que se refieren a cuestiones de costumbres son una y la misma cosa; y quienes hacen las leyes civiles no sólo se limitan a declararlas, sino que también hacen que una acción sea justa o injusta, hasta tal punto que nada hay en las acciones de un hombre que las convierta en rectas o torpes, excepto su conformidad o disconformidad con las leyes del soberano» (38).

(35) Ibidem, pág. 427.

(36) Ibidem.

(37) Ibidem, pág. 430.

(38) Ibidem, págs. 433-434.

2.^a Que el Papa tiene jurisdicción realmente coactiva de forma que puede dar leyes que obliguen en conciencia y puede juzgar y castigar a los transgresores (caps. XV y XVI). Los argumentos están sacados de frases de la Escritura. Hobbes los rechaza diciendo: que el reino de Dios no es de este mundo; que ni Jesús ni San Pedro tuvieron como misión el dar leyes civiles, sino que se sometieron a ellas, y que no hay más príncipes eclesiásticos que aquellos que son también soberanos civiles, como lo es el Papa en su propio Estado. Contraataca Hobbes diciendo que los reyes cristianos no convierten sus doctrinas en leyes en tanto maestros y pastores de sus súbditos, sino en cuanto tales soberanos. Los reyes no pueden obligar a los hombres a creer; los pastores pueden ver discutidas sus doctrinas, pero nadie puede disputar una ley. Y concluye Hobbes: «Los mandatos de los soberanos civiles son leyes, como quiera que se los mire; si cualquiera otra persona pudiese hacer leyes además de él, todo el Estado desaparecería, y, consecuentemente también, toda paz y toda justicia, lo cual es contrario tanto a las leyes divinas como a las humanas» (39).

3.^a Que el Salvador ha entregado al Sumo Pontífice la inmediata jurisdicción eclesiástica. Aunque este problema no se produce entre el soberano civil y el Papa, sino entre éste y los obispos, y Hobbes lo considera *de lana caprina*, sin embargo, lo aprovecha para asentar de nuevo su *ordo político* diciendo que todo poder legítimo viene de Dios, que lo da *inmediatamente* a los soberanos cristianos y de modo *mediato* a los que tienen autoridad bajo él: «... pues ninguno de ellos tienen jurisdicción alguna allí donde no son soberanos. Porque la jurisdicción es el poder de oír y determinar las controversias entre hombre y hombre, y sólo puede pertenecer a la persona que tiene el derecho de dictar las reglas de lo bueno y de lo malo, es decir, el derecho de hacer leyes, y con la espada de la justicia obligar a los hombres a que obedezcan sus decisiones, bien hayan sido éstas dictadas por sí mismo o por los jueces que él nombra para ese propósito. Y esto no puede hacerlo nadie legalmente, excepto el soberano civil... la *cabeza*, la *f fuente*, la *raíz* y el *sol* de que se deriva toda jurisdicción» (40). Por tanto, toda autoridad, sea eclesiástica o civil, en un Estado cristiano proviene legítima y mediatamente del soberano.

Por último, en el libro V sostiene Belarmino la teoría de la *potestas indirecta* del Papa sobre príncipes y súbditos cristianos. Expuesta ya anteriormente esta doctrina, veamos cuál es la contestación de Hobbes. Acepta de entrada las siguientes tesis belarminianas: que el Papa no es señor de todo el

(39) Ibidem, págs. 438-439.

(40) Ibidem, págs. 439-441.

mundo (cap. II); que el Papa no es señor de todo el mundo cristiano (capítulo III), y que el Papa no tiene directamente jurisdicción temporal alguna *iure divino* (cap. IV). Y estaría dispuesto a admitir la teoría de la *potestas* indirecta si por el término «indirecta» se quisiera expresar que el Papa ha adquirido ese poder por medios indirectos. Pero eso no es lo que dice el cardenal. En la respuesta a Belarmino aparece el *ordo político* hobbesiano en plenitud.

No acepta Hobbes que por *potestas indirecta* se entienda que el Papa tenga jurisdicción temporal por derecho como consecuencia de su autoridad espiritual, la cual no podría ejercerse adecuadamente si no estuviera respaldada por la primera. Es decir, de nada sirve tener un buen fin si no se poseen los medios necesarios para alcanzarlo. Y no lo acepta porque en la teoría defendida por el cardenal aparecen unas premisas no admisibles. En primer lugar, si el Papa no reclama el poder temporal directamente es porque ese poder no le llega por consentimiento y contrato de sus súbditos, sino por el derecho que le ha dado Dios *indirectamente* al asumir el papado. Pero sea cual sea la forma en la que el Papa pretende disfrutar de tal derecho, el resultado es el mismo: el Papa tiene poder real para deponer príncipes en función de un fin espiritual, «... es decir, siempre que él quiera; pues también reclama como suyo el poder exclusivo de juzgar si tal decisión será o no será necesaria para salvar las almas de los hombres; ... y ésta es la doctrina que los Papas han puesto en práctica cuando se les ha presentado la ocasión» (41). Ahora bien: según vimos al exponer la teoría política de Hobbes, uno de los máximos riesgos que puede correr una República es tener el poder soberano dividido, da igual que sea compartido directa que indirectamente. Luego una tal división de poderes no debe darse y, en el fondo, es una cuestión de palabras. Si se analiza a fondo el primer argumento de Belarmino se observa que el sometimiento del poder temporal al espiritual deriva de una más alta finalidad de éste respecto a aquél. Hobbes responde acertadamente descubriendo la falacia que esconde la argumentación del cardenal: éste, al no distinguir la subordinación de acciones en el camino hacia el fin, entiende que se subordinan las personas en la administración de los medios. Es decir, un poder se subordina a otro poder, lo cual, para Hobbes, es un sinsentido, dado que el poder, sea cual sea, es absoluto. Y Hobbes ataca ahora a conciencia. El poder espiritual sería universal, lo que es falso por las razones ya mencionadas; el poder espiritual impone un bien dado de antemano y de carácter universal, cuando, en realidad, algo es bueno cuando las leyes del soberano así lo dictaminan; por tanto, no hay

(41) *Ibidem*, págs. 443-444.

orden, justicia y comunidad ontológicamente preexistentes, sino Estado nacido por un contrato entre los hombres movidos por su propia racionalidad; el Papa carece, según la Escritura, de los atributos de mandar, juzgar y castigar propios exclusivamente del soberano civil, y, por último, difícilmente podría conseguirse el bien último en una república cristiana sin un poder coercitivo que impidiera a los hombres disolverse en un estado de guerra, es decir, sin soberano civil desaparece la sociedad civil. Comenta Schmitt, respecto de Hobbes, que «su recta y valerosa inteligencia restableció la vieja eterna conexión que existe entre protección y obediencia, mandato y asunción de peligro, poder y responsabilidad, frente a las distinciones y falsos conceptos de una *potestas indirecta* que exige obediencia sin ser capaz de proteger, pretende mandar sin asumir el peligro de lo político y ejerce el poder por medio de otras instancias a las que deja toda la responsabilidad» (42). La conclusión de Hobbes es rotunda: «Mas ocurre que no hay ningún Estado espiritual en este mundo; pues un Estado espiritual es lo mismo que el reino de Cristo, reino que, según él mismo nos dejó dicho, no es de este mundo...» (43).

Otro argumento importante, de los cinco que esgrime Belarmino en apoyo de sus tesis, es el tercero. El cardenal sostiene (cap. VII) que no está permitido a los cristianos tolerar a un rey hereje o infiel si intenta arrastrar a sus súbditos a la herejía o a la infidelidad, y como la capacidad de juzgar si ello es así corresponde al Pontífice, también le corresponderá deponer o no a los príncipes. A la segunda parte del argumento ya hemos respondido. Pero Hobbes no sólo descubre la falsedad del mismo, sino que intenta imponer su lógica deductiva. Comienza su crítica diciendo que las dos aserciones contenidas en la tesis belarminiana son falsas. Respecto de la primera —la declaración de una doctrina como herética, caballo de batalla de tantas guerras religiosas—, Hobbes ofrece una visión desteologizada y laicizada de la misma. Para ello, y siendo coherente con su *ordo politico*, atribuye al soberano civil el poder exclusivo de declarar si una opinión es herejía o no. Y quitando toda carga religiosa al problema, dice: «Porque los herejes no son sino los individuos privados que obstinadamente defienden una doctrina que ha sido prohibida por sus legítimos soberanos civiles» (44). La paz de una República, misión última y suprema de todo soberano civil, exige el control de las opiniones y de las enseñanzas de los súbditos. Si esa paz debe ser preservada y garantizada por el príncipe, a él solamente corresponderá juzgar

(42) C. SCHMITT: *El «Leviatán» en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Madrid, 1941, pág. 130.

(43) TH. HOBBS: *Leviatán*, op. cit., pág. 447.

(44) *Ibidem*.

si una opinión es dañina o no para sus súbditos. Es, por tanto, un problema mucho más político que religioso, aunque las ideas afecten a una religión.

Y la segunda parte del argumento trata del problema de la obediencia y de la resistencia a los soberanos por motivos religiosos. Hobbes vuelve a la idea del contrato originario: todo soberano civil ha sido investido legalmente de poder por determinación de los hombres que han pactado. Los hechos y las leyes del soberano son hechos y leyes de cada uno de los representados en su persona en virtud del pacto. Pues bien: esto implica que, sea cual sea la ley que el soberano, *cristiano o no*, dicte, los súbditos, *cristianos o no*, deben cumplirla si no quieren violar los mandatos divinos (expresados en las leyes naturales y en la *recta ratio* que llevó a los hombres a unirse) y los mandatos del príncipe. Por tanto, el contrato implica obediencia casi absoluta a las leyes. Y también implica la imposibilidad de deponer al soberano una vez instituido. Y como bien ve Hobbes, el problema no radica en juzgar si las acciones o leyes emanadas del soberano son peligrosas o no para la religión, sino en saber si es justo o injusto deponer al soberano. Por eso la respuesta negativa de Hobbes, situándose en un plano estrictamente secular, puede fundamentarse en el contrato.

2.2. La realidad.

Los tiempos en los que vivió Hobbes fueron pródigos en disputas y luchas religioso-políticas. Se pensaba en general que un Estado no subsistiría mucho tiempo a menos que sus miembros pertenecieran a una Iglesia y creyeran las mismas doctrinas. Aunque un mínimo grupo básico de éstas era compartido por todas las sectas religiosas de la Inglaterra del siglo XVII, la realidad confirmaba tal temor. Católicos, anglicanos, puritanos presbiterianos, independientes congregacionistas, anabaptistas, erastianos, etc., cada secta con una influencia diferente y cambiante sobre la nobleza, burguesía y pueblo, pugnaron por hacer valer sus ideas y contribuyeron en gran medida al estallido de la guerra civil inglesa (1641). Esta guerra no fue tanto una lucha contra el poder central cuanto por el control de ese mismo poder, y a Hobbes se le aparecía como una consecuencia de la división de la autoridad, y ésta, a su vez, como resultado necesario de las disputas religioso-ideológicas. En 1641 dejaron de funcionar los tribunales eclesiásticos, la censura clerical y se vendieron tierras de la Iglesia.

Pero los prejuicios religiosos, las costumbres del pueblo llano, las supersticiones y los sermones de los clérigos influían poderosamente sobre la vida diaria. Así, los pastores seguían predicando que cada cual es juez del bien y del mal; que es pecado actuar en contra de la propia conciencia; que cada conciencia puede estar inspirada directamente por Dios; que existen poderes

demoníacos, brujerías, etc.; que es lícito limitar y dividir el poder del soberano, etc., todo lo cual en nada favorecía la paz social.

Por otro lado, las Universidades de Oxford y Cambridge eran el semillero ideológico del que salían formados gran parte de los pastores puritanos y de nobles desobedientes y ambiciosos, que tanta influencia tuvieron en los hechos políticos del momento. La guerra civil se saldó con la ejecución del rey Carlos I (1649) y la toma del poder por Cromwell. La fuerza bruta del ejército puso fin a las contiendas y dio paso, años más tarde, al reinado de Carlos II (1660), en el que coexistieron una Iglesia oficial hegemónica (anglicana) con una teología semicalvinista, una liturgia y unos ritos semi-católicos y una forma de gobierno episcopaliana.

Hobbes muestra en *Leviatán* un anticlericalismo nítido debido a que el clero constituía realmente una de las principales amenazas a la autoridad civil. Y con una ironía mordaz crítica al clero, acusándole de ser el reino de las tinieblas.

La religión brota en el hombre del miedo (pasión) a un poder invisible e incontrolado. Y si el hombre desconoce las causas que producen un fenómeno, objetiva su explicación en fuerzas y poderes ocultos desprovistos de materialidad. Algunos hombres saben por revelación divina cuáles son las leyes de Dios omnipotente y las cumplen y obedecen como prueba de honor hacia él, dado que el honor no es otra cosa que un pensamiento íntimo acerca del poder y la bondad de otro. Pero el problema para los hombres surge cuando algunos de ellos dicen mandar a los demás en nombre de Dios. Entonces, ¿a quién obedecer? La respuesta de Hobbes ha sido clara: al soberano civil. Y, sin embargo, la Iglesia no ha llegado todavía a esta conclusión ni se ha librado —usando el símil evangélico— de la oscuridad. Por eso Hobbes la denomina «reino de las tinieblas».

No es un problema teórico, sino de hecho. El reino de las tinieblas «no es sino una confederación de engañadores, que, a fin de obtener dominio sobre los hombres en este mundo presente, intentan, mediante oscuras y erróneas doctrinas, extinguir la luz en ellos, tanto la luz natural como la del evangelio...» (45). Hay que combatir este reino tenebroso, pues presenta en la realidad (europea, e inglesa en particular) un enorme y efectivo poder contra el Estado civil.

Los errores de los que el clero saca partido tienen varios orígenes:

- 1.º La manipulación de la Escritura para probar que el reino de Dios es la Iglesia actual. De ello se deriva que el Papa es un poder real

(45) *Ibidem*, pág. 467.

- y universal al ser la boca por la que Dios da a conocer sus leyes. Ya hemos probado la falacia de tal argumento.
- 2.º La admisión de doctrinas fantásticas sobre demonios, o sea, sobre seres incorpóreos. El clero se aprovecha de la ignorancia y buena fe de la gente para dominarlos mediante el miedo a los espíritus y la práctica de exorcismos.
 - 3.º La mezcla con la Escritura de imágenes y reliquias. Hobbes descubre el origen pagano de la idolatría de las imágenes sacras, de la canonización de los santos, de las procesiones, etc. Y llama a las vidas de santos «cuentos de viejas».
 - 4.º El admitir viejas doctrinas filosóficas. En un claro ataque a Aristóteles, quien defendía que un Estado bien gobernado debe estar regido por leyes y no por hombres, Hobbes sostiene lo contrario porque la doctrina aristotélica inducía a cambiar de gobernante y a rebelarse contra ellos. Por otro lado, analiza Hobbes el error de la filosofía civil aristotélico-tomista descubriendo que pretendieron extender el poder de la ley a las conciencias y pensamientos íntimos de los hombres. De ahí nacieron la inquisición sobre las ideas personales y los castigos. Y Hobbes sentencia que forzar a alguien a «... acusarse a sí mismo por razón de sus propias ideas, cuando sus acciones no están prohibidas por la ley, es algo que va contra la ley de la naturaleza...» (46). Por eso el *ordo politico* hobbesiano regulaba sólo el culto público, la religión pública, nunca la privada. Porque ello exigía separar nítidamente los campos de lo político y de lo religioso, cosa a la que la Iglesia no estaba dispuesta a asentir.

Y para terminar, *cui bono?*, se pregunta Hobbes. ¿A quién beneficia este reino de las tinieblas similar al de las brujas? El dedo apunta a la llaga: a los clérigos de la Iglesia romana y de la presbiteriana. Con tales denuncias no es de extrañar que las doctrinas de Hobbes fuesen condenadas, que sufriese destierro y se le considerase ateo. Me inclino a pensar que Hobbes no fue ateo; más bien fue un escéptico «moderno» que pretendió construir racionalmente un modelo político, posible aunque no exento de dificultades y contradicciones, bajo la inspiración de otro divino, señalando siempre al, a su parecer, mayor enemigo: «Porque cualquier tipo de poder que los eclesiásticos asuman (en algún lugar donde sean súbditos del Estado) como derecho propio, aunque lo llaman derecho divino, no será sino usurpación» (47).

(46) *Ibidem*, pág. 524.

(47) *Ibidem*, pág. 527.