

El triunfo del dios mortal. Una lectura hobbesiana de la secularización

Iván Garzón Vallejo

Facultad de Derecho

Universidad de La Sabana

Colombia

ivan.garzon1@unisabana.edu.co

Resumen

El artículo rastrea los elementos que en el *Leviatán* de Thomas Hobbes precisan el lugar de la religión en el Estado moderno. De la obra se desprenderían dos interpretaciones: en la primera el Estado aparece como la máquina perfecta que sustituye el papel histórico y cultural de la Iglesia, específicamente su hegemonía sobre el ámbito público y la exigencia de lealtad a los individuos. En la segunda, el Estado requiere una soberanía absoluta e incuestionable sobre el ámbito religioso, y para ello subordina la cuestión religiosa al poder civil. Sin embargo, las dos vías conducen al mismo destino: la prevalencia del poder político sobre la esfera eclesiástica o religiosa, en una relación compleja que llega desde la modernidad hasta nuestros días.

Palabras clave: Hobbes; *Leviatán*; Estado moderno; teología política; secularización; laicismo.

THE TRIUMPH OF GOD MURDER. A HOBBSIAN READING OF THE SECULARIZATION

Abstract

The article tracks the elements that in *The Leviathan* of Thomas Hobbes state the role of religion in the modern State. Two interpretations would come off Hobbes' work: the first one the State appears like a perfect machine that replaces the historical and cultural role of the Church, specifically its hegemony on the public stage and the exigency of loyalty to the individuals. In the second, State requires an absolute and unquestionable sovereignty over the religious stage, and to achieve this, it subordinates religion to civil power. Nevertheless, the two routes lead to the same destiny: the prevalence of political power over the ecclesiastical or religious sphere, in a complex relation that is sustained from modernity to our times.

Keywords: Hobbes; *Leviathan*; *Modern State*; *Political theology*; *secularization*; *secularism*.

Es imposible que un Estado subsista, cuando alguien distinto del soberano tiene un poder de dar recompensas más grandes que la vida, o de imponer castigos mayores que la muerte
(Hobbes, 2003:370)

Non est potestas super terram quae comparetur ei
(Job, 41: 25)

El Estado Leviatán ante la religión: un camino bifurcado*

¿El Estado Leviatán diseñado teóricamente por Thomas Hobbes constituye una sustitución secularizada de la Iglesia Católica en el contexto de la modernidad? O, ¿se trata más bien de la configuración de un Estado en el que, en virtud de la paz y la seguridad del cuerpo político se subordina lo religioso a la esfera civil o política, como en el caso de Inglaterra en el siglo XVI?

Este artículo se propone rastrear los elementos que en la obra *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, perfilan el asunto de la religión para el Estado moderno. A mi juicio, de la obra cumbre de Hobbes se desprenden dos interpretaciones acerca del problema religioso en el Estado moderno.

En la primera, el Estado aparece como la máquina perfecta, fría y abstracta por excelencia, mero *constructo* elaborado por los seres humanos y al cual éstos le deben la protección de la vida y la seguridad personal. Sin embargo, dicha máquina artificial asume las características histórico-culturales de la Iglesia, específicamente la hegemonía sobre el ámbito público y la exigencia de lealtad y obediencia a los individuos, los fieles¹.

* Una versión preliminar del texto fue discutida en una reunión de la asociación argentina de estudios Hobbesianos. Agradezco a sus miembros las observaciones que me formularon.

1 Thomas Hobbes no fue católico, y vivió en un tiempo histórico posterior a la Reforma luterana en una Inglaterra en la que coexistían varias iglesias reformadas (episcopales, metodistas, presbiterianas y la anglicana), por ello no puede afirmarse de manera fehaciente que dirigió sus planteamientos únicamente hacia la Iglesia Católica; seguramente pensaba también en las confesiones cristianas.

Metafóricamente podría denominarse a éste *el camino francés*, aludiendo al laicismo (Garzón, 2006) como paradigma de la relación entre la política y la religión o más específicamente entre la Iglesia y el Estado que se consolida en Francia luego de la Revolución de 1789. En épocas más recientes, el hito más significativo de tal autodefinición fue la proclamación de Francia como una nación laica en la Constitución de la IV República de 1946.

En la segunda interpretación, específicamente si se examina la tercera parte del *Leviatán*, titulada *De un Estado cristiano*, el Estado aparece como ese *constructo* artificial que para cumplir sus funciones requiere una soberanía absoluta e incuestionable, lo que incluye al ámbito religioso, y para ello monopoliza la cuestión religiosa subordinándola al poder civil. Los individuos no reconocen más autoridad suprema que la del gobernante político y los jefes eclesiásticos tienen que asumir una autonomía restringida en la gestión de sus asuntos.

En esta interpretación el referente histórico ineludible es la iglesia anglicana, una forma de organización religiosa con unos perfiles peculiares en la interacción del cristianismo con el Estado, y que se consolidó en Inglaterra desde el siglo XVI. Por eso la denomino, también metafóricamente, *el camino inglés*.

En el trabajo ofreceré elementos extraídos principalmente del *Leviatán* que abonan a cada una de las posibles interpretaciones. Mi hipótesis de trabajo es que en último término, las dos vías interpretativas conducen a un mismo destino: el triunfo del dios mortal, esto es, la prevalencia del poder político o civil sobre la esfera eclesiástica y religiosa, en una relación compleja e históricamente cargada de tensiones que llega desde la modernidad hasta nuestros días, convirtiéndose en una suerte de paradigma político-religioso del mundo moderno.

La hipótesis de trabajo parte de la aseveración schmittiana según la cual “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 1998:54), que para este texto es asumida como una

Sin embargo, teóricamente me parece válido asumir la Iglesia Católica como referente principal en este trabajo por el destacado lugar que ha ocupado en la historia occidental, un lugar preponderante en Europa incluso después de las distintas escisiones luteranas, anglicana y calvinista. A este influjo no parece haber sido ajeno Hobbes, por lo que me parece entrever que al formular su teoría política tuvo en mente el papel histórico de la Iglesia Católica romana.

suerte de premisa o axioma indemostrable, pero para la que se aportan elementos de validez. A mi juicio, esta premisa condensa *in nuce* el problema político de la modernidad, aunque ha sido inteligentemente impugnada por varios autores (*cf.* Blumenberg, 2008; Casanova, 2000).

En esta línea, Carlo Altini (2005:89) ha destacado que el propio Hobbes ha sugerido el desplazamiento teórico de los temas del *Leviatán* hacia el plano teológico-político a juzgar por el célebre frontispicio de su obra. Como se puede ver, de acuerdo con la primera edición inglesa de 1651, en aquél aparece la efigie de un soberano de proporciones gigantescas que, sobre una ciudad pacífica, empuña en su mano derecha la espada y en la izquierda un báculo. Bajo cada uno de sus brazos, tanto el brazo temporal como el espiritual, se presentan cinco ilustraciones: debajo de la espada, una fortaleza, una corona, un cañón, armas y banderas, y una batalla. Debajo del brazo espiritual aparece una iglesia, una mitra pastoral, los rayos de la excomuni6n, silogismos y un concilio.

Sin embargo, a pesar del guiño del autor inglés a una lectura que ponga de relieve el asunto religioso en su relaci6n con la pol6tica, no es habitual en la filosof6a pol6tica contempor6nea la relectura del problema teol6gico-pol6tico o a partir de 6l en la obra de Hobbes (Altini, 2005:89), y ello quiz6s pueda explicarse a partir de la tendencia del discurso intelectual que sostiene el orden moderno que ha presentado los v6nculos religiosos como parte de un pasado incomprensible. En este marco, la modernidad se asocia sustancialmente con la secularizaci6n (Patiño, 2006:42), pero al margen del presupuesto v6lido que ello supone, tambi6n, en algunos episodios conduce a obviar o a eclipsar el problema religioso, dej6ndolo de lado o present6ndolo 6nicamente en forma cr6tica. Y si es que la tesis schmittiana de la transferencia secularizada tiene alg6n sustento, el asunto requerir6a una mayor preocupaci6n hermen6utica y la constataci6n de que buena parte de los autores modernos mantuvieron un di6logo cr6tico —y hasta una “deconstrucci6n”— con dos teor6as explicativas de la relaci6n entre lo espiritual y lo temporal que prevalecieron desde la 6poca medieval hasta los albores de la modernidad: la teor6a de las dos espadas y la teor6a del derecho divino de los reyes, o del origen divino del poder.

Una consideraci6n aparte merece el tratamiento del fil6sofo de Malmesbury de las Escrituras, signo evidente de los elementos religiosos presentes en su obra. Sobre

todo la tercera parte del *Leviatán* está sobrecargada de citas bíblicas –del Antiguo y del Nuevo Testamento– que son utilizadas por el autor para fundamentar y apoyar sus presupuestos políticos. Sin haber sido Thomas Hobbes un eclesiástico o un clérigo, y menos aún un teólogo, es llamativa la solvencia con la que desarrolla los argumentos bíblicos y hace exégesis de los mismos. Es una razón adicional que abona a la pertinencia de una lectura teológico-política de la obra hobbesiana, más aún si se tiene en cuenta que El *Leviatán* es una obra orgánica, sistemática, y que puede ser considerada la obra cumbre de la filosofía política moderna.

Pero además, el uso de las Escrituras supone un asunto metodológico sobre el que es preciso llamar la atención. Altini (2005:111) destaca que Hobbes:

“elabora un método de interpretación de las Escrituras a través del cual la verdad suprarracional es establecida por el soberano civil. Su análisis, que tiene al mismo tiempo características nominalistas y naturalistas, procede de la confrontación no solo con las cuestiones de veracidad del texto, de la identidad del autor, de la datación de las historias bíblicas y de los procedimientos de canonización, sino también con la definición de la palabra de Dios, reino de Dios, vida eterna, espíritu, milagro, sacramento y tantas otras por cómo aparecen en las Escrituras, subrayando en ellas a menudo la recurrencia metafórica, a fin de combatir todas las interpretaciones espiritualistas y supersticiosas tendientes a producir y mantener privilegios políticos y prerrogativas de poder directo a la jerarquía eclesiástica. Su exégesis bíblica asume un fin exclusivamente instrumental, evidente en su interpretación politizada de las Escrituras”.

En Hobbes –así como en Spinoza– hay pues, un antecedente de lo que se conocería más adelante como el método histórico-crítico, cuya base se encuentra, en palabras de Ratzinger (1995:18), en “la pretensión de llegar, en el ámbito de la historia, a un grado de precisión metodológica y de certeza análogo al que se alcanza en las ciencias naturales”, algo que por lo demás concuerda con el método *experimental-inductivo* empleado por Hobbes en su obra y con su principio de que en el mundo sólo tienen realidad los cuerpos en movimiento (Lukac, 1999:43, 48), lo que, dicho sea de paso, lo sitúa en plena sintonía con el espíritu de la época moderna, de la que fue uno de sus más importantes representantes.

Así las cosas, en el tratamiento hobbesiano de las referencias bíblicas no podría verse la profundización de un creyente de los fundamentos de su fe, sino más bien, la apoyatura en argumentos religiosos que cuestionan directamente el modelo mismo que pretende sustituir, en una época en la que ésta era la forma propia de poner en duda las doctrinas sometidas a vínculos de autoridad (Altini, 2005: 112) y además se trataba de un hábito académico universitario –con ecos medievales– que consistía en confirmar con lugares de la Escritura los argumentos de filosofía política. Se trataba de una eficaz estrategia para distraer a las autoridades de las iglesias reformadas que veían en Hobbes un transgresor (Rodríguez, 1999: XXXV).

1. La neutralidad de la gran máquina estatal

El proceso histórico de sustitución política secularizada se había originado en los albores de la modernidad, esto es, hacia el siglo XIV, con el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, en el que se establecía un severo cuestionamiento de la supremacía del poder espiritual representado por el Romano Pontífice, y con ello de la subordinación de lo civil a lo espiritual². El proceso tendría varios hitos significativos (Garzón, 2006:21-48), uno de los cuales sería la obra hobbesiana. Ello lleva a Sabine (1998:366) a afirmar que “la doctrina de la soberanía de Hobbes completa el proceso de subordinación de la Iglesia al poder civil”. Ésta sería una de las consecuencias de la secularización, un proceso que se desdobra en dos frentes (Fazio, 2006) irrigando todos los campos de la cultura occidental, y que consiste básicamente en la sustitución de Dios por factores mundanos e inmanentes como referentes fundamentales de la vida personal y social, al tiempo que acontece una afirmación de la legítima autonomía del ser humano y de las realidades temporales.

2 En él se planteaban, entre otras cosas, la separación absoluta entre la fe y la razón, la ineficacia del derecho canónico, la ley humana legitimada únicamente por el pueblo y concebida como autónoma y desligada de la ley divina, la desposesión de todos los bienes de la Iglesia, la idea de un concilio general internacional como órgano de gobierno de la Iglesia. Pero principalmente, Marsilio de Padua propugnaba una crítica de la teoría medieval de la *Plenitudo Potestatis Papae* –la autoridad suprema del Papa sobre los asuntos religiosos y seculares– (Sabine, 1998: 233 – 245).

Que la obra hobbesiana haya contribuido al proceso secularizador moderno lo confirma el profesor Rodríguez (1999: XXX), para quien ésta es una condición indispensable de un Estado para desarrollar su principal misión: responsabilizarse de la seguridad y de la paz de los ciudadanos. Como se verá, dentro del complejo proceso histórico secularizador, el Estado Leviatán de Hobbes se apoya en la idea de soberanía para afirmar su estatuto único y sustitutivo de la entidad religiosa históricamente preponderante en el ámbito público.

Influido por el ambiente filosófico de la época, Hobbes diseña un aparato estatal que contiene no solo el mecanicismo propio de su concepción filosófica, sino además, el giro que asume la relación del hombre con la naturaleza, una cuestión central para el pensamiento moderno. En esta época, tal relación pasa a estar mediatizada por el cálculo y el aparato, haciéndose abstracta, formal, positiva y técnica (Guardini, 1995:95). En este contexto, es lógico descubrir cómo el Estado creado por Hobbes es una gran máquina, la *machina machinarum*, que como tal, carece de todo juicio valorativo referente a la cuestión religiosa y su relación con lo político. Se trata de un Estado neutral que ha concentrado en su potestad soberana tanto la *summa auctoritas* como la *summa potestas*, y éstas a su vez se derivan de su perfección técnica. De allí que su derecho y su verdad residen en él mismo, en su rendimiento y función, en síntesis, en su perfección técnica (Schmitt, 2004:35).

En otros términos, la autoridad y el poder del Estado o del representante supremo de la comunidad política en general, no están ya más en unos principios de tipo ético y metafísico que debe asegurar para los miembros del cuerpo político, tal como se concibió en la época medieval. Su legitimidad reside en la perfección técnica que exhibe y que se articula sincrónicamente para conservar la paz y la defensa común.

Un elemento hermenéutico decisivo del *Leviatán* es el contexto histórico y político en el que aparece, esto es, el período de la guerra civil inglesa. La profesora Carrillo (2003:120) recuerda que “para sus lectores contemporáneos el Leviatán estaba íntimamente ligado a las razones de la guerra civil que asolaba a Inglaterra y en la cual se enfrentaban antiguos y nuevos poderes políticos y económicos”. Una situación en la que Hobbes veía que la nación volvía a transitar de la anarquía

a la guerra civil, “un tipo de guerra que siempre es brutal y nunca breve, y que ningún entendimiento conseguía reconciliar a los hombres armados que estaban haciendo “la obra de Dios” con los hombres decididos a salvar al rey y la Iglesia, la ley y el orden, la tradición y la propiedad” (Barzun, 2002:408). Por lo demás, tal consideración no sería ajena a la obra de Hobbes en general, de la que Rodríguez (1999: XII) señala que está tan vinculada con la vida del autor inglés que sus escritos reflejaban lo que sucedía en ese momento aunque no aludiera a ello expresamente.

Por ello, en la elaboración del *Leviatán* parece estar subyacente la idea de que es posible alcanzar la conciliación, la seguridad, la tranquilidad y el orden únicamente en un terreno neutral, que por ello mismo fuera ajeno a las disputas religiosas y partidarias. Es en este terreno en el que será edificado el *Leviatán*, cuyos mandatos se sustraen a las disputas por la verdad o rectitud de tipo religioso y metafísico y obtienen su autoridad de su propia estructura técnica—positiva (Schmitt, 2004:37). Dada la convulsión de su tiempo, y temiendo la anarquía más que el exceso de autoridad, Hobbes quiso defender la unidad del Estado, y para ello diseñó en su sistema un lugar tanto para el Parlamento como para las iglesias (la presbiteriana, la episcopal, y la Católica romana) que no pusieran en peligro la soberanía del cuerpo político (Rodríguez, 1999: XXXIX).

A la tesis de la neutralidad del *Leviatán* en el aspecto religioso parece contribuir una razón nada desdeñable, y es que, en lo personal, Hobbes se situó frente al asunto religioso desde una postura escéptica y agnóstica. En esa línea se perfila su concepción de Dios, pues de acuerdo con Hobbes (2003:85):

“del mismo modo que un ciego de nacimiento que oye a los demás hablar de calentarse al fuego, conducido ante éste, puede fácilmente concebir y asegurarse de que existe algo que los hombres llaman fuego, y que es la causa del calor que siente, pero no puede imaginar qué cosa sea, ni tener de ello en su mente una idea análoga a los que lo ven, así por todas las cosas visibles de este mundo, y por su orden admirable, puede concebirse que existe una causa de ello, lo que los hombres llaman Dios, y sin embargo, no tener idea ni imagen de él en la mente”.

En efecto, el filósofo inglés no niega la existencia de Dios. Por el contrario, Dios existe, “pero no tiene nada que decir en cuestiones sociales y políticas por más que éstas sean tan humanas” (Valverde, 1996:104). El escepticismo religioso de Hobbes parece estar influido notoriamente por el nominalismo filosófico que sostiene. Para el filósofo inglés (Hobbes, 2003:24)

“nada hay universal en el mundo más que los nombres, porque cada una de las cosas denominadas es individual y singular. El nombre universal se aplica a varias cosas que se asemejan a ciertas cualidades u otros accidentes. Y mientras que un nombre propio recuerda solamente una cosa, los universales recuerdan cada una de esas cosas diversas”.

Desde una perspectiva filosófica puede concluirse que en Hobbes la amalgama de nominalismo y escepticismo conducen a la radical desconfianza en la existencia de un orden natural de carácter óntico que sea válido y normativo para la vida social, y por ello, tal orden queda sustituido por otro de carácter artificial construido por los mismos hombres mediante el contrato social. Éste será un principio que desarrollará un siglo después Jean Jacques Rousseau al otorgarle al pacto no solo un lugar central en la configuración política de la sociedad, sino además, al conferirle propiedades metafísicas pues consideraba que éste haría posible fundar el orden social no en la naturaleza sino en la convención (Rousseau, 2006:144).

Como se ve, la dimensión humana y social obedece únicamente a parámetros del aquende, verificables y sujetos al poder humano, pero las formas resultantes conservan las reminiscencias del orden antiguo. Por ello la transferencia de un *êthos* cristiano a un *êthos* secularizado parece fundarse no sólo en el diseño institucional político del Estado Leviatán, sino además en las razones filosóficas que lo hacen posible, sosteniendo la existencia de la gran máquina. Así, la transferencia secularizada hobbesiana se explicaría en buena medida desde su agnosticismo personal. Esto es, dado que en su opinión el hombre no conoce a Dios con certeza —puesto que en su opinión no todos los hombres son destinatarios de la revelación sobrenatural—, requiere la mediación de la autoridad política a la cual debe someterse y prestar la debida obediencia. Como acota Chevallier (1997:60) el Estado hobbesiano “no pide a los súbditos creer, sino obedecer”.

Así, conforme con estos postulados nos situamos ante dos escenarios: o bien, la Iglesia se somete al Estado como ocurrió en Inglaterra a partir del cisma de Enrique VIII de 1538, o bien, el Estado sustituye lo religioso y eclesiástico arrogándose la autoridad que le era propia, y reclama una sumisión a sus directrices que en algunas oportunidades, como en el laicismo, se presentan en forma unívoca y excluyente.

En este segundo caso, se trataría de definir cómo el poder político construye la propia trascendencia en los márgenes de la sacralidad religiosa —pero no en dependencia de esta— a través de préstamos y sustracciones, pero sobre todo en forma *nova* (Altini, 2005:115).

Ahora bien, el núcleo de la secularización operada por el pensamiento político hobbesiano reside en la idea misma de la soberanía estatal, eje sobre el que Hobbes diseña la naturaleza del poder del Estado Leviatán, el cual requiere para su correcto ejercicio la sumisión absoluta de los ciudadanos, y la total supremacía en el ámbito público. El historiador Jacques Barzun (2002: 202) destaca que “el objetivo político de los partidos de la Guerra Civil inglesa era zanjar la cuestión de quién tenía la soberanía en Inglaterra”. Como se vio, el *Leviatán* responde a dicha circunstancia histórica que, a juicio de Hobbes, era caótica y asfixiante.

La transferencia secularizada se hace patente en otro asunto, y es que si bien Hobbes asume que Dios es el soberano de todos los soberanos y en cuanto tal debe ser obedecido, sin embargo asevera que, como todos los súbditos no pueden conocer con certeza cuándo y qué dijo Dios, se someten al soberano civil legítimo. Así por ejemplo, “yo no puedo reconocer como Sagrada Escritura otros libros del Viejo Testamento, sino aquellos que la autoridad de la iglesia de Inglaterra ha ordenado que sean reconocidos como tales” (Hobbes, 2003:311). Así pues, según Sabine (1998:366), “como no hay ninguna pauta objetiva para calibrar la verdad religiosa, el establecimiento de cualquier creencia o forma de adoración tiene que ser un acto de voluntad soberana”. En otros términos, Hobbes zanja la cuestión de la soberanía situándola en aquel hombre o asamblea de hombres en quien —o quienes— el pueblo reconoce el derecho a mandar y ante ello se someten lealmente. Pero tal soberano requiere que tal derecho sea absoluto e incuestionable. Dicha prerrogativa se manifiesta en el derecho que le asiste al soberano para decidir so-

bre la vida y la muerte de los súbditos, pues decide qué castigos aplicar y cuándo declarar la guerra (Marcos, 2004:53).

Por todo ello, es apenas lógico que, como escribe Chevallier (1997:59), “ninguna pretendida autoridad espiritual tiene fundamento para erigirse en rival del poder soberano”. Ningún Papa. Ningún mandamiento, tampoco el de la conciencia individual. En suma, después del alumbramiento del Estado nadie tiene ya que “servir a dos señores” pues uno solo es el soberano en la tierra: el Leviatán.

Así, el círculo se cierra, por lo menos teóricamente. El Estado Leviatán exige obediencia, sumisión y lealtad. Requiere ser reconocido no solo como legítimo y necesario para la paz pública, sino como la única instancia mediadora entre Dios y los hombres para el bienestar de estos. Ya no se trata fundamentalmente de una salud espiritual, sino terrenal y material. En suma, el Estado deviene en el “*dios mortal* al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes, 2003:141).

Este Estado Leviatán, dios mortal, ocupará el lugar que otrora tuviera la Iglesia, expresión institucional y sacramental de la presencia de Dios en la historia humana. La forma como asumirá dicho puesto es mediante la sustitución del papel, la importancia y el lugar público que había ocupado la Iglesia en la *República Cristiana*. Por todo ello, el Estado Leviatán diseñado por Hobbes puede considerarse válidamente uno de esos conceptos secularizados que triunfan en la modernidad y que han configurado la vida política de nuestro tiempo.

La principal consecuencia histórica de la sustitución secularizada que opera el Estado Leviatán de Hobbes es la *politización* de la vida y la cultura. Dalmacio Negro sitúa hacia el siglo XVII –luego de la Paz de Westfalia– el inicio de una época en la que la historia de Europa se convierte en la historia del Estado, y por ende –según la lógica interna de la modernidad– de la política, cuyo monopolio se arrogó la estatalidad en detrimento de la religión. La politización es, en palabras del profesor español, “la sustitución de la primacía de la religión por la de la política”, y por ello, mucho de lo que se achaca indiscriminadamente a la secularización debiera ser imputado sobre todo a la politización (Negro, 2004:158).

El Estado, actor protagónico de la vida moderna hasta nuestros días, por su propia naturaleza promueve la politización, la cual conduce a la configuración e interpretación de todos los asuntos sociales y culturales como asuntos políticos. Aun los religiosos. A la vuelta de los siglos, y teniendo en cuenta su inherente pretensión de hegemonía sobre el ámbito público —que implica sustituir a la Iglesia en su rol histórico— de la estatalidad se desprenderá el laicismo político, una ideología que supone el predominio del Estado—nación en el ámbito público imponiendo como credo oficial la absoluta neutralidad del Estado frente a los asuntos religiosos, metafísicos y morales. Con ello, lo estatal y lo público quedan identificados, y la religión es relegada estrictamente al ámbito privado (Garzón, 2006: 9-13, 55-68). Por este camino de la neutralidad, acontece el triunfo del dios mortal.

2. Un Estado que abraza la fe

Ahora bien, ante una lectura completa y orgánica del *Leviatán* aparece una paradoja que es preciso dilucidar: si bien Hobbes propone un mecanismo artificial denominado Estado y caracterizado por la figura bíblica del gran monstruo marino Leviatán, el alma de este organismo es un principio espiritual o religioso que se funda en la unidad de la fe por parte de los súbditos. Tal unidad se verifica por ejemplo, en la consideración hobbesiana de que “si el Estado es una persona debe rendir también a Dios una veneración, la cual se realiza cuando el Estado ordena que sea manifestada públicamente por los hombres privados” (Hobbes, 2003:301). En síntesis, es como si para Hobbes fuera un axioma que el Estado es cristiano, o no puede ser.

Quizás el aspecto más sobresaliente de la configuración histórica del anglicanismo sea la supremacía del soberano civil sobre las cuestiones religiosas. Es lo que ocurrió en Inglaterra desde el siglo XVI, específicamente desde 1534, cuando el Rey Enrique VIII decreta el *Acta de Supremacía* mediante la que se constituye como jefe único, después de Cristo, de la Iglesia de Inglaterra (Hernández, 2000: 150). De ahí la pregunta: ¿El *Leviatán* de Thomas Hobbes puede considerarse un desarrollo teórico del diseño anglicano de encuadrar la relación del Estado con la religión?

Nuestro segundo camino nos pone ante la cuestión ideada por Thomas Hobbes acerca del modelo de un Estado cristiano. Metafóricamente podría denominarse *el camino inglés*, si se tiene en cuenta que tal nación asumió este modelo hasta nuestros días y además, en forma inédita en la época moderna.

Para comprender la autoridad que Hobbes (2003:342) pone en las autoridades políticas sobre las cuestiones religiosas, es preciso tener en cuenta que a su juicio, el soberano es el representante de Dios en la tierra, y que el reino de Dios es un reino civil que adquiere su legitimidad de la naturaleza de las cosas y de la misma revelación de Dios.

Devoto del contractualismo, Hobbes halla tal fundamento en el pacto que estableció Dios con Abraham. Dios le habló al profeta y le dio a conocer su voluntad, de ahí que sólo él fue capaz de saber qué es lo que Dios dijo. Por consiguiente, “los que ocupan el lugar de Abraham en un Estado son los únicos intérpretes de lo que Dios ha manifestado” (Hobbes, 2003:390). Así, estableciendo una línea que va desde Abraham hasta Jesucristo, Hobbes señala que los soberanos tienen autoridad sobre los asuntos espirituales pues en ellos estaba contenida la voluntad de los miembros del pueblo (ya sea familia o linaje) al momento del pacto, y por ello todos quedan obligados a las disposiciones del soberano (Hobbes, 2003:389).

Como consecuencia de ello, el soberano, último responsable de los asuntos civiles, lo es también de las cuestiones religiosas. Incluso Hobbes sostiene la tesis de que quien tiene el poder supremo del Estado es a quien corresponde definir y precisar la interpretación de los Mandamientos de Dios. Así por ejemplo, en *De Cive* señala que “con el precepto *no adulterarás* no se prohíbe toda unión carnal sino sólo con mujer *ajena*, pero juzgar cuál es la *ajena* corresponde al Estado, y se ha de determinar mediante reglas que el Estado prescriba” (Hobbes, 1999:171).

Por el mismo principio según el cual el soberano es el último responsable de los asuntos civiles y religiosos, puede distinguirse la existencia de una razón pública y una razón privada. Para el filósofo inglés, el soberano es el vocero de la razón pública, y la razón privada debe someterse a la razón pública en virtud de la paz y la defensa del cuerpo político.

Un hecho en el que se refleja tal consideración es en el asunto de los milagros. Para el filósofo de Malmesbury, la soberanía del Estado interviene en las cuestiones que los súbditos han de creer como prodigio y milagro. Ante ello no cabe ningún derecho de resistencia, y eclipsar tal poder estatal supondría socavar la propia soberanía del cuerpo político (Schmitt, 2004:47). Tal y como hace notar Carl Schmitt, en la época que se publica el *Leviatán* el asunto de los milagros es de naturaleza política dado que “era propio del oficio real la curación milagrosa de enfermos tocándolos con las manos” de tal manera que “para el pueblo inglés, estas curaciones milagrosas han sido, durante mucho tiempo, instituciones esenciales de la Monarquía” (Schmitt, 2004:48).

La razón pública que reside en el Estado legitima al soberano para hacer creer si ha sido real, por ejemplo, que el pan se convirtió en Dios u hombre –o las dos cosas a la vez– mediante las palabras pronunciadas por un hombre (clara alusión a la transubstanciación del pan en el cuerpo de Cristo en la Eucaristía). Si este hecho tuviera como fundamento las palabras de este particular no constituiría ningún soporte para creer. A juicio de Hobbes (2003:368), la autoridad del soberano está por encima del esfuerzo individual de verificar por medio de los sentidos las situaciones milagrosas dudosas. Por eso, así como el soberano decide qué es válido creer, y ante ello no hay que contradecirle, también decide qué no se debe creer.

Tal fundamento no estaría en un capricho del soberano, sino en la naturaleza misma de su poder como descendiente de aquellos a quienes Dios mismo les dio potestad sobre su pueblo³. Sin embargo, Hobbes parece resolver el asunto de la transubstanciación no sin superar cierto conflicto, a mi juicio, debido a su perspectiva escéptica de las cuestiones religiosas. El conflicto reside en que más adelante va a considerar la consagración eucarística –en la cual el sacerdote pretende convertir el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo– como un encantamiento o conjuro en el que los sacerdotes cometen la mayor idolatría al pedir que se adore el pan y el vino consagrados como si fuesen la presencia misma

3 Hobbes (2003:433) afirma incluso que Cristo nos ha sujetado únicamente a las leyes del Estado.

de Dios. Para el filósofo inglés era evidente que luego de tal fórmula ceremonial, no se ha producido nada nuevo para los sentidos, específicamente para la vista (Hobbes, 2003:504), más aun, “las palabras *Éste es mi cuerpo*, son equivalentes a éstas otras: *Esto significa o representa mi cuerpo*”. Por ello, tomarlas literalmente es un abuso, pues al único pan que pueden aplicarse es al pan que Cristo mismo consagró con sus propias manos⁴.

Del principio de la primacía de la razón pública se sigue que hay situaciones en las que si al individuo no le es posible establecer la veracidad de las afirmaciones de un profeta o un individuo cualquiera, debe recurrir al soberano, representante de Dios en la tierra, y atenerse a su juicio, esto es, someter su razón privada a la razón pública (Hobbes, 2003:368). Pero más aún: el Estado garantiza la legitimidad del soberano mismo, como por ejemplo cuando el profeta es el soberano civil o está autorizado por éste. En otras palabras, dado que todos los hombres desean naturalmente gobernar sobre los otros y por ello puede ser objeto de ambición e impostura, sólo el Estado puede garantizar que quien lo hace es el legítimo soberano a quien se debe obediencia (Hobbes, 2003:358).

La confianza absoluta en la razón pública que abandera el soberano tiene como trasfondo el temor de Hobbes a las falsas doctrinas, toda vez que éstas tienen un inmenso poder disgregador del cuerpo social. En efecto, una de las enfermedades del Estado consiste en la aplicación del principio —que será reivindicado por el liberalismo— de que cada hombre en particular es juez de las buenas y las malas acciones, y que así, estas quedan sometidas al ámbito privado. En opinión de Hobbes, se trata de una situación propia del estado de naturaleza que conlleva la posibilidad de la sedición. Por ello, una vez que se ha establecido el pacto, el juicio sobre el bien y el mal no pertenece a todos y cada uno (Hobbes, 1999:103), es competencia únicamente de la ley civil (Hobbes, 1999:265) y por ende, el tratamiento de la religión es de carácter político. En síntesis, el cono-

4 El tema es complejo, y soy consciente que no lo he resuelto, quizás tan solo lo he planteado sucintamente. De todos modos, agradezco en este punto la sugerencia de la profesora María Lukac de Stier, de la Universidad Católica Argentina, pues me ha hecho volver sobre el asunto y problematizarlo. También porque llevó a cabo la lectura de una primera versión de este trabajo.

cimiento privado del bien y del mal no puede concederse sin disolver el Estado (Hobbes, 1999:107). Por lo tanto, que la religión sea un asunto político lleva al autor inglés a afirmar que hasta que el Estado no abrazó la fe cristiana no podía existir autoridad alguna para compeler a formar parte de ninguna Iglesia (Hobbes, 2003:439).

La conclusión de la argumentación hobbesiana en este punto es clara: la verdadera religión es la religión civil (Altini, 2005:109). Por eso el problema de la veracidad de la religión está supeditado a la sanción del poder civil, que, como hace notar Altini (2005:108), “en rigor de los términos no se confronta con el problema de la *verdad*, sino que por el contrario, es estrechamente dependiente del problema de la autoridad y de la fuerza legítima”.

Una clave hermenéutica decisiva para comprender la subordinación de lo religioso a lo político está en que Hobbes combate la escisión de la unidad política originaria que considera típicamente cristiana, y pretende volver a la concepción pagana en la que la religión hacía parte integrante de la política (Schmitt, 2004:8). En esa línea, para el filósofo de Malmesbury es claro que entre los judíos, quien tenía la soberanía del Estado tenía también la autoridad suprema en materia de adoración externa de Dios y representaba la persona de Dios (Hobbes, 2003:399). El retorno sobre tal configuración pública parece ser uno de los lineamientos de la obra del *Leviatán*. En este sentido, Dalmacio Negro (2002:59) explica que Hobbes unió los dos poderes (el espiritual y el temporal) conforme a la teología política anglicana y protestante en general.

La distinción de los poderes temporal y espiritual es negativa, toda vez que es susceptible de aniquilar al Estado (Schmitt, 2004:8), dado que si se considera que existen dos reinos –el temporal y el espiritual– el representante de cada uno aspiraría a declarar lo que es ley, y así, el súbdito debería obedecer a dos dueños, lo cual es imposible, puesto que puede desembocar en la guerra civil y en la desintegración del cuerpo político (Hobbes, 2004:269-270). Esta creencia no es inédita en el autor inglés, en la medida que se puede rastrear en autores anteriores. Uno de quienes habían planteado el tema es Marsilio de Padua, para quien la idea de que el cristiano está sometido en este mundo a dos gobiernos (el espiritual y el temporal) es una enfermedad que hace imposible cualquier gobierno

pues destruye su unidad, el orden legal y produce la anarquía (Strauss, 2004: 271). Así, la cuestión se remonta a la severa crítica que recibe en los albores de la modernidad la teoría de la *Plenitudo Potestatis Papae*, crítica en la que Marsilio de Padua, Ockham y Lutero jugaron un papel determinante del devenir del proceso secularizador moderno (Garzón, 2006:23-25).

Por lo anterior, puede concluirse que la pretensión de establecer un organismo de enlace entre lo religioso y lo político configura decisivamente la obra política del autor inglés, y específicamente el *Leviatán*. Para Negro (2002:318):

“Hobbes, lector de San Agustín, preocupado por restaurar la tranquilidad del orden, tan perturbado en su época, concibió la teoría del Estado y la teoría política moderna desde el punto de vista de una teología política mediadora en la tensión dialéctica entre las dos ciudades agustinianas, la *civitas Dei* –lugar teológico o estado de paz– y la *civitas diaboli* –lugar teológico o estado de guerra de todos contra todos–. Con su decisión metafísica transfiguró la imagen del Reino de Dios en la tierra en la de un Estado de paz integrador de lo político y lo religioso, para garantizar con su orden la seguridad, la salvación en este mundo”.

Ahora bien, la pretensión de romper la distinción típicamente cristiana entre lo espiritual y lo temporal, entre lo político y lo religioso, entre lo que se debe a Dios y lo debido al César (Mateo, 22:21; Marcos, 12:17; Lucas, 20:25), presupone una concepción de la política como un asunto exclusivamente intramundano que margina la posibilidad de la trascendencia por otras vías, pues aparece en la sociedad como un absoluto. En este sentido, me parece que el elemento más significativo de esta forma de entender lo político es la interpretación de que la salvación del hombre se da en la tierra después del día del juicio, en una Jerusalén que no es celeste sino absolutamente terrestre (Hobbes, 2004:381-385). Una salvación que Hobbes, a la manera protestante, reduce a su mínima expresión: “la fe en Cristo y la obediencia a las leyes” (Hobbes, 2004:485), la primera de las cuales es no desobedecer a los soberanos civiles que han sido instituidos por pacto mutuo (Hobbes, 2004:486).

En este aspecto, el influjo de Lutero es evidente, puesto que el fraile alemán, al desconfiar radicalmente del obrar humano y poner todo el énfasis de la justificación en la gracia divina, termina depositando toda la confianza para la gestión de los asuntos humanos en el príncipe terrenal, pues dado que el hombre no puede orientarse por la ley natural que descubre en su conciencia, se hace necesario que el príncipe domine a los hombres y los obligue a obrar bien (Valverde, 1996: 93-94). Como consecuencia, establecerá una tajante división entre el reino secular y el reino espiritual, aquél orientado a la conservación de la paz, y éste orientado a la bondad en el Espíritu Santo, pero sin conexión alguna (Lutero, 2001:30).

Thomas Hobbes, queriendo reestablecer el vínculo entre política y religión, al atribuirle a aquella un papel excesivamente protagónico mediante la hegemonía pública del Estado Leviatán, y al concebir —y tomarla de su tiempo— la religión de acuerdo con la *forma mentis* protestante, esto es, en forma individualista y absolutamente privada, termina produciendo el resultado diametralmente opuesto a sus intenciones: el *conflicto* entre una y otra que sólo parece resolverse en la sumisión de la religión a la política. Lo cual supone necesariamente su desnaturalización e instrumentalización para los propósitos políticos, senda que recorrerá también Jean-Jacques Rousseau (Waterlot, 2008:47).

Ahora bien, ante las consideraciones de la fundamentación hobbesiana de un Estado cristiano surge una fuerte objeción: en muchos pasajes de sus obras, específicamente en el *Leviatán*, el autor da muestras de un irredimible agnosticismo, como he apuntado en el aparte precedente. En el mismo sentido, Sabine (1998: 366) destaca que la religión no era cosa de importancia vital para Hobbes, y a su juicio, la fuerza de una convicción religiosa auténtica parece haber sido algo totalmente ignoto para el filósofo inglés.

Por todo lo anterior, la cuestión que emerge es: ¿por qué un agnóstico habría de fundamentar un Estado cristiano? ¿Qué interés o necesidad tendría de ello?

Parece evidente que la religión tuvo un carácter instrumental para Hobbes, y ello entre otras razones, como consecuencia de su agnosticismo. Para Strauss (2006:111), por ejemplo, la actitud personal de Hobbes ante la religión fue siempre la misma: la religión debe servir al Estado y la religión debe ser valorada o

desdeñada de acuerdo con los servicios o perjuicios producidos al Estado”. En esa línea, se impone una respuesta a la cuestión planteada: el escepticismo hobbesiano en materia religiosa no fue óbice para que reconociera que el mandato estatal sobre las creencias individuales era una cuestión de naturaleza política. En última instancia, parece ser lo que mejor se adecua al diseño del Leviatán.

Por ello, es preciso señalar que, como concluye Schmitt (2004:50), el dios mortal se convierte en el Vicario de Dios en la tierra y tiene poder sobre el milagro y la confesión. En el fondo porque, como señala Valverde, la vida religiosa, los dogmas, el culto, los ritos y sacerdotes deben quedar sometidos al poder civil soberano para evitar la confrontación y la violencia (Valverde, 1996:104).

El dilema interno del Estado Leviatán, esto es, la pugna por la supremacía de lo político o de lo religioso, se resuelve en favor del Estado. El poder espiritual se subsume en el poder temporal. Y no podría ser de otra forma, pues el poder temporal y el espiritual son para Hobbes dos palabras que hacen ver doble a los hombres y los confunden acerca de quién es su legítimo soberano (Hobbes, 2003: 388), por ello el dualismo es inconveniente.

En este sentido, la bifurcación apuntada al inicio conduce a un solo camino: el del poder civil, el del único gobernante, el de un solo soberano, pues de lo contrario “necesariamente se suscitarán la disensión y guerra civil en el Estado, entre la Iglesia y el Estado; entre espiritualistas y temporalistas; entre la espada de la justicia y el escudo de la fe; y (lo que importa más) en el propio pecho de cada cristiano, entre el cristiano y el hombre” (Hobbes, 2003:388).

Para Hobbes (2003:388), la ley de la naturaleza ha mostrado que el soberano civil debe ser el pastor principal del pueblo. Como consecuencia, dado que los cristianos están sometidos a los mandatos del Estado no pueden obedecer más que a éste. La Iglesia debe renunciar a la lealtad de los individuos pues si ésta fuera capaz de mandar, juzgar, absolver y condenar, sería al tiempo un *Estado civil*, e *Iglesia* en cuanto los súbditos de ella son cristianos (Hobbes, 2003:387). Por lo tanto, cada nación es una iglesia, pues en último término, para Hobbes el reino de Dios es un reino civil. La paz exige la sumisión de la religión, no la tolerancia sino el conformismo (Chevallier, 1997:60).

En esta segunda vía interpretativa el Estado abraza la fe, pero lo hace con tal fuerza que, al someterla la estrangula y la desfigura. Así, la libertad de conciencia y religión devienen en ilusión, mera letra muerta de los catálogos de derechos fundamentales modernos, pues se considera una amenaza para la existencia misma de la comunidad política o del Estado. Pero no sólo la religión va a salir damnificada de tal configuración. También la política. Strauss ha sugerido que aunque Hobbes fue uno de los más grandes pensadores políticos y el gran teorizador de la estatalidad, paradójicamente, su teoría del Estado hace de él un pensador antipolítico, pues el Estado hobbesiano, al excluir el derecho de resistencia, y con él la posibilidad de la guerra civil, acaba con la política al monopolizarla, y así, sustituirla por la administración (Negro, 2002:71). En este sentido, y bajo la estela schmittiana, se debe precisar que, en última instancia, la política implica conflicto, alternativas, decisiones e innovaciones. La imposición absoluta del Estado conlleva a la neutralización, y con ello, al fin de la política (Negro, 2002:72).

Con tal dualidad va a subsistir la Iglesia en Inglaterra; para sobrevivir, le queda únicamente como alternativa someterse al poder político, reconocer al Rey de la Nación como el soberano por excelencia y transformarse en iglesia anglicana. O el martirio, como Tomás Moro, quien a pesar de mantener hasta el final la lealtad al rey constituido y la fidelidad de su conciencia a Dios, la libertad en el fuero interno así como la sumisión personal a las leyes siempre que no infringieran el derecho divino (Vásquez de Prada, 1989:257), termina asumiendo el destino del martirio ante la imposibilidad moral de tener que obedecer primero al César antes que a Dios. No obstante, por esta vía se produce también el triunfo del dios mortal.

Conclusión: el triunfo del dios mortal

Antes de concluir, quiero dejar planteada la tesis de Carlo Altini (2005: 115), quien sostiene que las categorías de Baruch Spinoza serían más apropiadas que las de Carl Schmitt para comprender el asunto teológico-político en Hobbes. Según el profesor italiano, en Hobbes, la fundación del Estado moderno no es tanto fruto de los procesos de secularización, sino más bien una respuesta al problema

planteado por la necesidad de justificar el poder político sobre una base racional a partir de una única fuente de autoridad, necesidad cuya comprensión es posible no tanto a partir del modelo schmittiano del sistema de correspondencias teológico-políticas *en cuanto* secularización, como a partir del modelo spinocista de la *desteologización* de la religión revelada en vista de una aproximación a una forma de religión natural por un lado, y de religión civil por el otro, que permita la constitución de un Estado en el que el cuerpo político exprese un carácter universal –pero no secularizado– en materia religiosa y que, además, aunque esté dotado de identidad, esta no tenga rasgos particularistas o confesionales. Esta sugerente tesis, ameritaría otro trabajo.

Sin embargo, a mi juicio, la razón más poderosa por la cual puede afirmarse la sustitución secularizada del Estado por la Iglesia es que aquél fue concebido como el único y excluyente protagonista de la esfera pública. Por su naturaleza esbozada en el *Leviatán* de Hobbes no podía ser de otro modo. Pues si existiera otro actor protagónico en el ámbito público significaría que este le disputaría la soberanía al Estado, cosa que desde la filosofía política del filósofo inglés supondría la ruina del Estado en la medida que atentaría contra el alma artificial, su principio de vida. Más aún, como he apuntado, para el autor del *Leviatán* tal disputa de la soberanía representa *per se* la sedición, esto es, la enfermedad del Estado. Una enfermedad que puede conllevar a la guerra civil, es decir, su mismísima muerte (Hobbes, 2003:3).

Por eso, en cuanto contiene un código de creencias al margen del Estado, la religión se constituye *per se* en un rival acérrimo de la estatalidad. Una religión que en la concepción de Hobbes aparece lindando con la arbitrariedad, la imaginación y la superstición, concepción típicamente moderna y que con los *philosophes* de la Ilustración se convertirá en la lectura predominante, extendiendo sus efectos entre otros, a la mentalidad laicista contemporánea. Como correlato de la enemistad del Estado aparece la Iglesia en cuanto institución que viabiliza –como garante de verdad y de mediación sacramental– y promueve la fe. Así, la religión en general, y la Iglesia en particular, se presentan en la lógica hobbesiana como los principales obstáculos para que el Estado *Leviatán* realice su vocación de hegemonía en el ámbito público, y con ello, las funciones para las cuales fue instituido.

En este contexto aparecen los dos caminos viables. En el primero, el Estado aparece como neutral frente al fenómeno religioso, fuente de discordias y de tenaces pugnas y se erige como un aparato técnico y artificial. Es *el camino francés*. En el segundo, al soberano le compete controlar y someter la posible fuente de conflictos y agitación a las que conduce la religión por medio de la subsunción de las autoridades, los fenómenos y la naturaleza misma de la religión para así garantizar que tal fuerza no salga de sus cauces deseables. Una Iglesia que depende del Estado para hacer eficaces sus principios, por ejemplo, para convertir en leyes las máximas del Nuevo Testamento. Se trata del *camino inglés*.

Estos dos caminos aparentemente paralelos, para los cuales se pueden hallar argumentos en el *Leviatán* que sustentan los dos modelos, finalmente se encuentran en un solo punto en razón de la lógica misma del entorno político que configura la existencia del Leviatán: al final *siempre* triunfa el Estado Leviatán, es la figura suprema del ámbito público, es un gran monstruo marino omnipresente que se impone sobre los individuos porque de lo contrario no podría existir tal y como fue pensado. Su triunfo en el ámbito público es una cuestión en la que se juega su propia existencia, pues según su creador “es imposible que un Estado subsista, cuando alguien distinto del soberano tiene un poder de dar recompensas más grandes que la vida, o de imponer castigos mayores que la muerte” (Hobbes, 2003:370).

La pesada maquinaria se impone y el gran monstruo sustituye a la Iglesia. También destierra a la religión, su principal rival, ya sea ignorándola y haciéndola cada vez más irrelevante en el ámbito público mediante el laicismo. O, la pone a sus órdenes sometiéndola, y moldeándola a su gusto como en el caso de una iglesia que ya no debe lealtad en primera instancia a sus jerarcas institucionales, sino a los gobernantes civiles, nuevos ministros seculares del dios mortal. Unos individuos para los cuales la iglesia y la religión misma, bajo la forma que se presente, es únicamente un medio en el cumplimiento de los fines del Estado.

La máxima del libro de Job (cap. 41, ver. 25) se realiza: *Non est potestas super terram quae comparetur ei*, y el círculo de la sustitución secularizada se completa: donde había fieles ahora solo hay ciudadanos, donde había clérigos ahora hay funcionarios, donde había culto y sacrificio ahora hay nacionalismo, donde había religión ahora solo hay política: una *praxis* que también ofrece la salvación, pero únicamente en la tierra.

Referencias Bibliográficas

- Altini, Carlo (2005). *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Barzun, Jacques (2002). *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente. (De 1500 a nuestros días)*. Madrid: Taurus.
- Biblia de Jerusalén (1975). Bilbao: Descleé de Brouwer.
- Blumenberg, Hans (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Madrid: Pre-textos.
- Carrillo Castillo, Lucy (2003). “La humanidad, entre la barbarie y la civilización. Thomas Hobbes o el concepto de lo que debería ser la política”. Cortés Rodas, Francisco y Carrillo Castillo, Lucy (editores). *Los clásicos de la filosofía política*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Casanova, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- Chevallier, Jean Jacques (1997). *Las grandes obras políticas. Desde Maquiavelo hasta nuestros días*. Bogotá: Temis.
- Garzón Vallejo, Iván (2006). *Bosquejo del laicismo político*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.
- Guardini, Romano (1995). *El fin de la modernidad*. Madrid: PPC.
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción de Manuel Sánchez Sarto, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (1999). *Tratado del ciudadano*, edición de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta.
- Hernández, Francisco Martín (2000). *Historia de la Iglesia II. La Iglesia en la época moderna*, Madrid: Palabra.
- Lukac De Stier, María Liliana (1999). *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Lutero, Martín (2001). *Escritos políticos*. Traducción de Joaquín Abellán, Madrid: Tecnos.
- Marcos, Dolores (2004). “Acerca de los conceptos de política y soberanía en Carl Schmitt y Thomas Hobbes”. *Foro Interno: anuario de teoría política*, N° 4, pp. 45-58.

- Negro, Dalmacio (2004). *Lo que Europa debe al Cristianismo*. Madrid: Unión Editorial.
- Negro, Dalmacio (2002). *Gobierno y Estado*. Madrid: Marcial Pons.
- Patiño Villa, Carlos Alberto (2006). *Guerras de religiones. Transformaciones sociales en el siglo XXI*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia.
- Ratzinger, Joseph (1995). *La interpretación bíblica en crisis. Problemas del fundamento y la orientación de la exégesis hoy*, traducción de Juan Carlos Len Álvarez. Lima: Vida y Espiritualidad.
- Rousseau, Jean Jacques (2006). *Escritos políticos*, traducción de José Rubio Carracedo. Madrid: Trotta.
- Sabine, George (1998). *Historia de la teoría política*, traducción de Vicente Herrero. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, Carl (1998). *Teología Política. Cuatro ensayos sobre soberanía*, traducción de Francisco Javier Conde, Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, Carl (2004). *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, traducción de Francisco Javier Conde, Granada: Comares.
- Strauss, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, traducción de Silvana Carozzi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores) (2004). *Historia de la filosofía política*, traducción de Leticia García Urrinza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.
- Valverde, Carlos (1996). *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*. Madrid: BAC.
- Vásquez De Prada, Andrés (1989). *Sir Tomas Moro. Lord Canciller de Inglaterra*. Madrid: Rialp.
- Waterlot, Ghislain (2008). *Rousseau. Religión y política*, traducción de Sandra Garzonio. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 2 de septiembre 2008

Aprobado: 3 de marzo 2009